

DE GRUYTER

Christophe Guignard

**LA LETTRE DE JULIUS
AFRICANUS À ARISTIDE
SUR LA GÉNÉALOGIE
DU CHRIST**

ANALYSE DE LA TRADITION TEXTUELLE, ÉDITION,
TRADUCTION ET ÉTUDE CRITIQUE

Christophe Guignard
La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

Texte und Untersuchungen
zur Geschichte der altchristlichen Literatur

Archiv für die Ausgabe der Griechischen Christlichen Schriftsteller
der ersten Jahrhunderte

(TU)

Begründet von
O. von Gebhardt und A. von Harnack
herausgegeben von
Christoph Marksches

Band 167



De Gruyter

Christophe Guignard

La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ

Analyse de la tradition
textuelle, édition, traduction et étude critique

De Gruyter

Herausgegeben durch die
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
von Christoph Marksches

ISBN 978-3-11-024099-3
e-ISBN 978-3-11-024100-6
ISSN 0082-3589

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Guignard, Christophe.

La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ : analyse de la tradition textuelle, édition, traduction et étude critique / Christophe Guignard.

p. cm. — (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, ISSN 0082-3589 ; Bd. 167)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-3-11-024099-3 (hardcover : alk. paper)

I. Jesus Christ — Genealogy. I. Africanus, Sextus Julius. Epistula ad Aristidem de genealogia Christi. French & Greek.
II. Title.

[DNLM: 1. Africanus, Sextus Julius. Epistula ad Aristidem de genealogia Christi.]

BR65.A2763E6534 2011

232.9'01—dc22

2011005735

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

A Katia

Avant-propos

Le présent ouvrage est une version légèrement retravaillée de notre thèse de doctorat en théologie protestante et en philologie grecque et latine, réalisée en cotutelle aux universités de Strasbourg et de Bari sous la direction des professeurs Rémi Gounelle et Luciano Canfora et soutenue à Strasbourg le 28 septembre 2009.

Après avoir abordé le problème religieux posé par la coexistence au sein du corpus africain d'éléments païens et chrétiens dans notre mémoire de fin d'études en théologie, *Julius Africanus. Réexamen d'une énigme* (sous la direction du professeur Eric Junod, Lausanne, 2004), nous avons d'abord nourri le projet de consacrer à cet auteur une étude d'ensemble, biographique et littéraire. Très tôt, cependant, la *Lettre à Aristide* a suscité notre intérêt. Bon connaisseur du sujet, Claudio Zamagni avait déjà attiré notre attention sur la présence de nouveaux extraits du texte dans la tradition syriaque des *Questions évangéliques* d'Eusèbe de Césarée. L'attribution par deux branches indépendantes de cette tradition de fragments qui non seulement étaient restées inconnus du dernier éditeur de la lettre, W. Reichardt, mais en plus ne trouvaient pas leur place dans le système sur lequel il avait bâti son édition nous a convaincu de la nécessité de reprendre et d'élargir l'étude de la tradition du texte. A notre grande surprise, cette démarche nous a permis de mettre au jour un fragment grec inédit, alors que nous étions convaincu que tous les matériaux grecs étaient désormais identifiés. Cette découverte a réorienté significativement notre travail, puisque, plus que jamais, il devenait nécessaire de donner une nouvelle édition du texte. Tel est donc le but premier de notre travail, mais, puisque le texte n'avait jamais été intégralement traduit, nous avons jugé utile d'y joindre une traduction française, ainsi qu'une étude portant d'une part sur le contexte polémique dans lequel s'inscrit la lettre d'Africanus et d'autre part sur l'argumentation que celui-ci y déploie à l'appui de ses thèses et l'origine des traditions qu'il invoque.

Entrepris il y a maintenant quatre ans, ce travail a évidemment bénéficié de l'intérêt, du soutien, des avis et de la sollicitude de nombreuses personnes, à commencer par nos directeurs de thèse, Rémi Gounelle et Luciano Canfora, qui, pour la façon dont ils ont suivi et encouragé notre travail, méritent notre profonde reconnaissance. Celle-ci va également au professeur Jean-Daniel Kaestli, qui nous a donné la possibilité de travailler à l'Institut romand des sciences bibliques de l'université de Lausanne et sans qui ce travail n'aurait sans doute pas vu le jour ; il a également su nous éclairer sur diverses questions. Nos remerciements les plus chaleureux vont également au professeur Martin Wallraff, qui était associé à notre jury de thèse et avec qui nous avons le plaisir de travailler dans le cadre exceptionnel du Frey-Grynaeum Institut de Bâle, pour sa disponibilité et les avis judicieux qu'il nous a donnés sur plus d'un point.

Par ailleurs, son aide nous a été des plus précieuses dans le maniement du programme *Classical Text Editor*, merveilleux outil mis au service des éditeurs de textes anciens par Stefan Hagel, avec lequel nous avons réalisé notre texte critique. Nous remercions également les autres membres du jury, les professeurs Emanuela Prinzivalli et Gilles Dorival, qui en assurait la présidence, pour leurs remarques et leurs critiques constructives, dont nous avons tenu compte dans toute la mesure du possible.

Nous ne saurions énumérer ici tous les autres professeurs, chercheurs, collègues et amis qui, d'une manière ou d'une autre nous ont aidé à mener à bien ce travail et auxquels nous exprimons collectivement nos remerciements. Claudio Zamagni, dont l'expertise dans le domaine des *Questions évangéliques* d'Eusèbe nous a été particulièrement précieuse, et Albert Frey, qui nous a éclairé sur plusieurs difficultés des textes syriaques, méritent toutefois une mention particulière, de même que Barbara Cangemi Trolla : l'aide qu'elle nous a apportée pour la mise en forme initiale de notre bibliographie nous a été du plus grand secours. Cet ouvrage a également bénéficié du travail de Robin Masur et à qui nous exprimons nos plus vifs remerciements. Notre gratitude va encore à Aurélie Matthey, qui a préparé les index.

Nous sommes également reconnaissant au professeur Christoph Marksches d'avoir ouvert à ce travail les portes de la collection *Texte und Untersuchungen*, qui accueille pour la première fois une monographie française.

Il nous faut encore reconnaître nos dettes envers diverses institutions. Une bourse accordée par l'Université franco-italienne nous a permis de nous rendre à la Bibliothèque marcienne de Venise et de faire plusieurs séjours à Paris, pour consulter des manuscrits de la Bibliothèque nationale de France et mettre à profit les ressources exceptionnelles de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, auxquelles notre édition doit tant. Le soutien financier de la Fondation du Chapitre de Saint-Thomas (Strasbourg) s'est révélé très précieux et nous a permis de mener à bien la publication de cet ouvrage dans des délais raisonnables. Nous remercions encore l'Université de Strasbourg d'avoir honoré notre travail d'un Prix du conseil scientifique.

Nous disons enfin notre reconnaissance à nos parents et aux autres membres de notre famille, Jean-Pierre et Danielle Guignard, ainsi que Jacques et Paulette Guignard, pour leurs relectures. Enfin, s'il est juste de mentionner l'aide que nous a apportée notre épouse, Katia Guignard-Marascio, pour la mise au propre de ce volume, nous lui exprimons surtout de notre profonde gratitude pour son précieux et indéfectible soutien au long de ces années. Aussi est-ce avec joie que nous lui dédions le fruit de notre travail.

Lausanne, le 9 mai 2011

Christophe Guignard

Table des matières

Avant-propos	VII
Abréviations	XVII
I. Introduction	1
1. La <i>Lettre à Aristide</i> et le problème des généalogies évangéliques de Jésus	1
2. Julius Africanus	4
Les témoins de la <i>Lettre à Aristide</i>	
II. Les témoins du texte	13
1. L' <i>Histoire ecclésiastique</i> d'Eusèbe : textes grecs et versions	14
1.1 La citation de la lettre d'Africanus dans l' <i>Histoire ecclésiastique</i> ...	15
1.2 Manuscrits	19
1.3 Versions syriaque et arménienne	23
1.4 Version latine de Rufin	24
1.5 Groupes de manuscrits et éditions anciennes	25
1.6 Manuscrits, groupes de manuscrits et recensions	32
a. L'approche de Schwartz	32
b. Groupes et recensions	34
c. Remarques complémentaires sur les manuscrits	37
2. Les <i>Questions évangéliques</i> d'Eusèbe et leur résumé grec	40
2.1 L'authenticité des <i>Questions évangéliques</i>	41
2.2 La tradition indirecte	42
2.3 La citation de la <i>Lettre à Aristide</i> dans le contexte des <i>Questions évangéliques</i>	43
2.4 L' <i>Eklogè</i> des <i>Questions évangéliques</i>	48
a. La citation de la lettre d'Africanus dans l' <i>Eklogè</i>	48
b. La méthode de l' <i>Eklogè</i>	50
c. Le manuscrit	53
3. La chaîne de Nicéas sur Luc	56
3.1 La carrière de Nicéas et la date de la chaîne sur Luc	56
3.2 Les fragments de la lettre d'Africanus dans la chaîne de Nicéas ...	59
3.3 Sources et méthode du caténiste	61
3.4 Les manuscrits	69
3.5 Témoins secondaires de la chaîne de Nicéas	77
3.6 Problèmes d'attribution	78

4.	Le <i>Marcianus gr.</i> 61 (500) et le Psautier Uspenskij	79
4.1	Le <i>Marcianus gr.</i> 61 (500)	79
4.2	Un binion rattaché au Psautier Uspenskij	83
4.3	Le Psautier Uspenskij et le modèle du <i>Marcianus</i>	85
5.	Autres témoins grecs	86
5.1	Le poème de Grégoire de Nazianze sur la généalogie de Jésus	86
5.2	Fragment sur Matthieu attribué à Athanase et autres textes relatifs à Hérode	89
5.3	Apollinaire de Laodicée	91
5.4	Le <i>Commentaire sur l'Hexaéméron</i> du Pseudo-Eustathe d'Antioche	91
5.5	<i>Questions et réponses aux orthodoxes</i>	92
5.6	Chaînes sur Luc de types A et B et scholies du <i>Palatinus gr.</i> 220	94
5.7	La troisième homélie d'André de Crète sur la Nativité de la Vierge	95
5.8	Jean de Nicée	99
5.9	Le <i>Codex Hierosolymitanus</i> de la <i>Didachè</i>	99
5.10	Théophylacte de Bulgarie et Euthyme Zigabène	100
5.11	Nicéphore Calliste	101
5.12	<i>Enseignement de Jacob</i> et autres textes relatifs à la généalogie de la Vierge	101
6.	Témoins latins	103
6.1	Ambroise de Milan, <i>Traité sur Luc</i>	103
6.2	Ambrosiaster, <i>Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament</i>	105
6.3	Jérôme, <i>Commentaire sur Matthieu</i>	107
6.4	Chromace d'Aquilée, <i>Traités sur Matthieu</i>	108
6.5	Pseudo-Ambroise, <i>Sur l'accord entre Matthieu et Luc</i> <i>sur la généalogie du Christ</i>	111
6.6	Eucher de Lyon, <i>Instructions à Salonius</i>	113
6.7	Pseudo-Théophile d'Antioche, <i>Commentaire des quatre évangiles</i>	114
6.8	Bède le Vénérable, <i>Traité sur l'évangile de Luc</i>	114
6.9	Raban Maur et l'évangéliste de Wurtzbourg	115
6.10	Pseudo-Isidore de Séville, <i>Naissance et mort des Pères</i>	115
6.11	Autres témoins latins	116
7.	Témoins syriaques	117
7.1	Jacques de Saroug, <i>Lettre à Mar Maron</i>	117
7.2	Les traditions syriaques des <i>Questions évangéliques</i>	118
a.	Le <i>Vaticanus syr.</i> 103 (chaîne du moine Sévère)	119
b.	La tradition de Georges, évêque des Arabes	123
—	Le commentaire de Georges de Beeltan sur Matthieu	124
—	Le commentaire de Denys bar Salibi sur Matthieu	126
—	Extrait de Georges, évêque des Arabes, dans le <i>Vaticanus syr.</i> 155	131
7.3	<i>L'Exposé des offices ecclésiastiques</i> et le manuscrit perdu d'Urmiah	131
a.	<i>L'Exposé des offices ecclésiastiques</i>	131
b.	Le manuscrit n° 12 d'Urmiah	134

7.4 Une tradition syriaque indépendante ?	
Les héritiers de Théodore de Mopsueste	136
a. Théodore bar Koni et Ishodad de Merv	137
— Théodore bar Koni	137
— Ishodad de Merv	138
— Citations et échos de la lettre d'Africanus chez Théodore bar Koni et Ishodad	138
b. Le <i>Gannat Bussame</i>	142
c. Le texte de la citation d'Africanus dans la tradition syriaque de Théodore de Mopsueste	143
d. Les <i>Fragmenta Florentina</i>	145
e. Barhebraeus	148
f. Excursus : Barhebraeus et les <i>Chronographies</i> d'Africanus	152
8. Témoins en d'autres langues	153
8.1 Chaînes copte et arabe sur Matthieu	153
8.2 Al-Bīrūnī	154
8.3 Hayim ibn Musa	155
III. Autres témoignages anciens	157
1. Eusèbe	157
2. Autres notices consacrées à Africanus	158
2.1 Jérôme	158
2.2 <i>Epitomé d'histoires ecclésiastiques</i>	158
2.3 Photius	159
2.4 Nicéphore Calliste	159
3. Augustin	159
IV. Editions et traductions modernes	163

La tradition de la *Lettre à Aristide*

V. Les relations entre les deux citations eusébiennes et l'identification d'un nouveau fragment	167
1. Les relations entre les témoins selon Reichardt	167
2. La chronologie relative des citations eusébiennes de la lettre	171
2.1 Appartenance de la citation de la <i>Lettre à Aristide</i> à la première édition de l' <i>Histoire ecclésiastique</i>	171
a. Depuis quand Eusèbe connaît-il la <i>Lettre à Aristide</i> ?	171
b. La citation dans le contexte du premier livre	172
2.2 Le premier livre de l' <i>Histoire ecclésiastique</i> entre l' <i>Introduction</i> générale élémentaire et la <i>Démonstration évangélique</i>	176
a. La provenance du premier témoignage africainien sur l'origine étrangère d'Hérode (<i>Histoire ecclésiastique</i> I, 6, 2s.)	176

b.	Le modèle des chapitres apologétiques de l' <i>Histoire ecclésiastique</i> : l' <i>Introduction générale élémentaire</i> ou la <i>Démonstration évangélique</i> ?	185
2.3	Chronologie des œuvres et des citations de la <i>Lettre à Aristide</i>	186
3.	L'indépendance des deux citations eusébiennes	188
3.1	Le <i>Marcianus gr.</i> 61 (500)	189
3.2	Le <i>Marcianus gr.</i> 61 et le texte de la chaîne de Sévère	190
3.3	Accords textuels entre le <i>Marcianus</i> et l' <i>Eklogè</i>	191
3.4	Le <i>Marcianus gr.</i> 61 et la tradition des <i>Questions évangéliques</i>	193
3.5	La chaîne de Nicéas au confluent des deux traditions eusébiennes	193
3.6	Les deux traditions eusébiennes : conclusion	197
4.	Un nouveau fragment de la lettre d'Africanus	197
4.1	L'attribution de l'extrait n° 713 de la chaîne de Nicéas	197
4.2	Le fragment sur le nombre des générations et le parallèle des <i>Chronographies</i>	203
5.	Composantes de la tradition de la <i>Lettre à Aristide</i> dans la chaîne de Nicéas	209
VI.	Une tradition non eusébiennne de la <i>Lettre à Aristide</i> ?	215
1.	La source de la citation d'Africanus chez Théodore de Mopsueste	215
2.	Le mirage d'une tradition syriaque non eusébiennne	219
2.1	Matthat et Lévi, frères de Melchi ? Une étrange explication mise sous le nom d'Africanus	220
2.2	Matthat et Lévi, un oubli volontaire	225
2.3	Conclusion	227
VII.	Traditions parallèles	229
1.	Les textes pris en compte	230
1.1	Grégoire de Nazianze	231
1.2	Epiphane de Salamine	231
1.3	Sévère d'Antioche	232
1.4	Le fragment caténaire publié par Mai (<i>FSt</i> 14)	234
1.5	Autres extraits caténares	235
1.6	Théodoret de Cyr	236
2.	La source commune et son rapport à Exode 6, 23	236
3.	Les textes relatifs à l'union des tribus et les <i>Questions évangéliques</i> d'Eusèbe	237
4.	Le <i>FSt</i> 14 et son attribution	239
5.	Deux groupes distincts	242
La reconstitution de la <i>Lettre à Aristide</i>		
VIII.	La reconstitution du texte	247
1.	Lettre ou traité ? La nature du texte cité par Eusèbe	248
1.1	Absence d'éléments épistolaires	248

1.2 Problèmes argumentatifs : le cas du § 12	250
a. Les lignées de Nathan et de Salomon se sont-elles plusieurs fois réunies ?	250
b. Le doublet ἀναστάσεσιν ἀτέκνων/ἀναστάσει σπερμάτων	253
c. Les deux ὡς consécutifs	256
1.3 L'éditeur pré-eusébien	258
2. L'intégrité de la première partie	264
2.1 La lacune initiale et le titre	264
a. La lacune initiale	265
b. Le problème du titre	267
2.2 Une lacune au § 3 ?	270
2.3 Le texte du § 7	271
3. Le texte du nouveau fragment (§ 24-27)	274
4. La place des divers fragments	275
4.1 La première partie et l'enchaînement entre les § 8 et 9	276
4.2 L'enchaînement entre les § 9 et 10	276
4.3 Les deuxième et troisième parties	278
4.4 Le cas du § 28 et la succession des derniers fragments	279
4.5 Résumé	280
5. La qualité des citations d'Eusèbe	281
5.1 Les divergences entre les deux citations	282
5.2 L'exemplaire d'Eusèbe	282
6. Orthographe et noms propres	283
IX. Principes suivis dans l'édition	287
1. Numérotation	288
2. Indication des témoins (<i>apparatus testium</i>)	288

Lettre de Julius Africanus à Aristide

Conspectus siglorum	291
Texte et traduction	294
Notes supplémentaires	306

Etude

X. La thèse adverse et les circonstances de la lettre	317
1. Les parallèles latins à la thèse adverse	317
1.1 Les textes latins apparentés à la première partie de la lettre	318
a. Hilaire de Poitiers	318
b. Augustin	321
c. Chromace	324
d. Hilaire et Chromace	325

e.	Hilaire et Augustin	326
f.	La source d'Hilaire et d'Augustin et le traité de Chromace	331
g.	Ambroise de Milan	334
h.	L'influence de Victorin de Pettau	337
i.	Les parallèles latins : conclusions	339
1.2	Chromace et la <i>Lettre à Aristide</i>	340
a.	L'interprétation symbolique des trois séries de quatorze générations chez Matthieu	340
b.	Les généalogies royale et royale-sacerdotale	343
2.	La thèse combattue par Africanus	344
2.1	La thèse adverse et l'interprétation des § 1 à 5	344
a.	La thèse adverse : brève histoire de la recherche	344
b.	L'interprétation des deux généalogies dans la thèse adverse ...	348
c.	La dimension historique de la thèse adverse	349
d.	Les arguments historiques de la partie adverse (§ 2)	352
e.	Le problème du § 3	355
f.	Le don prophétique de Nathan (§ 5)	364
g.	La thèse adverse justifiait-elle la consignation de généalogies incompatibles ?	366
2.2	L'identité de la partie adverse	367
a.	Évangélistes et exégètes : la distribution des rôles dans les § 5 à 8	367
—	Le § 5	367
—	Les § 6 à 8	370
b.	Singulier et pluriel : l'exégète et l'homme d'Église ?	373
c.	La cible exégétique	376
d.	Contact avec Hippolyte	377
3.	Circonstances et date de la lettre	380
3.1	Circonstances	381
3.2	Lieu et date	382
XI.	L'argumentation d'Africanus et les traditions qu'elle invoque	385
1.	Nombre et délimitation des traditions	385
2.	Les Desposynes, origine unique des matériaux traditionnels ?	387
2.1	L'interprétation de <i>παρέδοσαν καὶ ταῦτα</i> (§ 19)	389
2.2	Arguments en faveur d'une origine distincte des deux traditions ..	391
3.	L'argumentation d'Africanus dans la deuxième partie de la lettre	394
3.1	Le problème	394
3.2	Le mouvement argumentatif	395
3.3	La faille de l'argumentation d'Africanus	396
4.	L'origine des traditions	398
4.1	La seconde tradition	399
4.2	La première tradition	407
4.3	Intérêt de chacune des traditions	409

XII. Conclusion	411
Appendice 1 : Les chapitres apologétiques de l' <i>Histoire ecclésiastique</i> et la chronologie relative de l'œuvre d'Eusèbe	417
1. <i>Histoire ecclésiastique</i> I, 6 et l'évolution de l'exégèse eusébiennne de Genèse 49, 10	417
1.1 L'interprétation de « Juda »	417
1.2 Le rôle de Rome dans la réalisation de la prophétie de Jacob	420
1.3 Ancienneté d' <i>Histoire ecclésiastique</i> I, 6	424
2. <i>Histoire ecclésiastique</i> I, 2-4 et la <i>Démonstration évangélique</i>	425
Appendice 2 : André de Crète et Nicétas	429
1. Le texte de la citation d'Africanus chez André de Crète et Nicétas	429
2. Contacts de l'homélie avec la tradition des <i>Questions évangéliques</i> et la <i>Chaîne</i> de Nicétas	430
3. La source de Nicétas pour la partie positive de la lettre d'Africanus	438
Appendice 3 : Africanus dans l' <i>Histoire des patriarches d'Alexandrie</i>	441
Appendice 4 : Bar Salibi et Ishodad de Merv	443
Appendice 5 : Chaîne de Nicétas sur Luc, extrait n° 218 Krikonis	445
Appendice 6 : Le « Livre des Jours » (§ 22)	447
Bibliographie	451
1. Editions et traductions de textes anciens et médiévaux	451
2. Ouvrages de référence	473
3. Etudes	475
Index	495
1. Ecrits bibliques, qoumrâniens et apocryphes	495
1.1 Ancien Testament	495
1.2 Nouveau Testament	497
1.3 Targumim	498
1.4 Ecrits de Qoumrân	499
1.5 Ecrits apocryphes	499
2. Littérature rabbinique	499
3. Auteurs et textes grecs	500
4. Auteurs et textes latins	514
5. Auteurs et textes syriaques	517
6. Autres auteurs et textes	519
7. Manuscrits	519

Abréviations

Dans les notes, les références à la littérature secondaire sont indiquées à l'aide d'un titre abrégé. Font toutefois exception les éditions et études appartenant à des *corpora* ainsi que certains outils de travail. Les sigles utilisés dans ces cas sont éucidés ci-après. Nous utilisons en principe les abréviations définies par S. M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin : W. de Gruyter, 1992².

- ABD D. N. Freedman (dir.), *Anchor Bible Dictionary*, 6 vol., New York : Doubleday, 1992.
- ANRW *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin : W. de Gruyter, 1972-1997.
- BAug *Bibliothèque augustinienne*
- Bailly A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E. Egger, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine..., Paris : Hachette, 1963²⁶.
- BBKL F. W. Bautz [vol. 1-3], puis [à partir du vol. 3] T. Bautz (dir.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Hamm ; [puis] Herzberg ; [puis] Nordhausen : T. Bautz, 1975-.
- BHG F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica Graeca (Subsidia hagiographica, 8a)*, 3 t., Bruxelles : Société des Bollandistes, 1957³; complétée par : F. Halkin, *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae Graecae (Subsidia hagiographica, 65)*, Bruxelles : Société des Bollandistes, 1984.
- BJ *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, nouvelle édition revue et corrigée, Paris : Cerf, 1998.
- BPat *Biblioteca Patristica*
- BSGRT *Bibliotheca scriptorium Graecorum et Romanorum Teubneriana*
- CANT M. Geerard, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti (Corpus christianorum)*, Turnhout : Brepols, 1992.
- CChr.CM *Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis*
- CChr.SG *Corpus christianorum. Series Graeca*
- CChr.SL *Corpus christianorum. Series Latina*
- CFHB *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*
- CPG M. Geerard et al., *Clavis Patrum Graecorum*, 5 vol., suppl. et vol. 3 A (*Corpus christianorum*), Turnhout : Brepols, 1983-2003.
- CPL E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum (Corpus christianorum. Series Latina)*, Steenbrugis : Brepols, 1995³.

- CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*
 CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
 CSMBM W. Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum*, 3 t., London : British Museum, 1870-1872 (repr. Piscataway [NJ] : Gorgias Press, 2002).
- CTePa *Collana di testi patristici*
 CUF *Collection des Universités de France*
 DBS L. Pirot, A. Robert, et al. (dir.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris : Letouzey & Ané, 1928-.
- DECA A. di Berardino (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 2 vol., [Paris :] Cerf, 1990.
- DGE F. R. Adrados (dir.), *Diccionario griego-español*, Madrid : Consejo superior de investigaciones científicas, 1980-.
- DSp M. Viller et al. (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris : Beauchesne, 1937-1995.
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*
 Grand Gaffiot F. Gaffiot, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, nouvelle éd. revue et augmentée sous la dir. de P. Flobert, Paris : Hachette, 2000.
- HSem *Horae Semiticae*
 Kühner et Gerth R. Kühner, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 2 parties en 4 vol. (1. Teil : *Elementar- und Formenlehre*, 3. Auflage in neuer Bearbeitung besorgt von Friedrich Blass ; 2. Teil: *Satzlehre*, 3. Auflage in neuer Bearbeitung besorgt von Bernhard Gerth.) Hannover : Hahn, 1890-1904.
- Lampe G. W. H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford : Clarendon Press, 1961.
- LCL *Loeb Classical Library*
 Liddell et Scott H. G. Liddell et R. Scott, *A Greek-English lexicon*, revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie... , Oxford : Clarendon Press, 1996.
- NPB *Nova patrum bibliotheca*
 Montanari F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, con la collaborazione di I. Garofalo e D. Manetti, Torino : Loescher, 2004².
- NDPAC A. di Berardino (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 vol., Genova : Marietti, 2006-2008.
- ODB A. P. Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vol., New York : Oxford University Press, 1991.
- Payne-Smith J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary, Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford : Clarendon Press, 1903.
- PG *Patrologiae cursus completus... Series Graeca...* accurante J.-P. Migne, 161 t. en 166 vol., Lutetiae Parisiorum : J.-P. Migne, 1857-1866.
- PL *Patrologiae cursus completus... Series Latina...* accurante J.-P. Migne, 221 t. en 222 vol., Lutetiae Parisiorum : J.-P. Migne, 1844-1865.
- PO *Patrologia Orientalis*

RE	G. Wissowa <i>et al.</i> (dir.), <i>Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> , Stuttgart : J.B. Metzler, 1894-1978.
RAC	E. Dassmann <i>et al.</i> (dir.), <i>Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt</i> , Stuttgart : A. Hiersemann, 1950-.
RGAEL	R. Gryson, <i>Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du haut Moyen Âge. 5^e édition mise à jour du Verzeichnis der Siegel für Kirchenschriftsteller commencé par B. Fischer et continué par J. Frede</i> , 2 t. (Vetus Latina, 1/1 ⁵), Freiburg i. Br. : Herder, 2007.
SC	<i>Sources chrétiennes</i>
StPatr	<i>Studia Patristica</i> [actes des congrès patristiques d'Oxford, publiés par divers éditeurs ; les vol. 1 à 16 sont parus dans la collection TU].
SubByz	<i>Subsidia Byzantina lucis ope iterata</i>
TLG	<i>Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature</i> , University of California [ressource électronique : http://www.tlg.uci.edu/]
TOB	<i>La Bible. Traduction œcuménique</i> , édition intégrale, Paris : Cerf, 1988.
TRE	G. Müller <i>et al.</i> (dir.), <i>Theologische Realenzyklopädie</i> , 38 vol., Berlin : W. de Gruyter, 1976-2007.
TU	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> (selon la numérotation de la série complète)
Vetus Latina Database	Vetus Latina Institut Beuron, <i>Vetus Latina Database</i> [ressource électronique : http://www.brepolis.net/]

Pour les textes anciens, nous n'employons habituellement pas d'abréviations. La complexité de la tradition (indirecte) des *Questions évangéliques* nous a toutefois incité à faire une exception et à adopter les sigles de l'édition de C. Zamagni (SC 523) :

ESt	<i>Eklogè des Questions à Stephanos</i> (éd. C. Zamagni, SC 523)
FSt	Fragments grecs des <i>Questions à Stephanos</i> tirés de la chaîne de Nicéas sur <i>Luc</i> et d'autres sources (<i>Supplementa Quaestionum ad Stephanum</i> , PG 22, 957ss. = éd. A. Mai, NPB 4, p. 268ss.)
EMar	<i>Eklogè des Questions à Marinos</i> (éd. C. Zamagni, SC 523)
SyrS	Tradition syriaque des <i>Questions à Stephanos</i> dans la chaîne de Sévère (éd. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » [1925])
SyrG	Tradition syriaque des <i>Questions à Stephanos</i> chez Georges de Beeltan (éd. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » [1927, p. 80ss.])

Les sigles des manuscrits sont indiqués aux p. 291s.

I. Introduction

1. La *Lettre à Aristide* et le problème des généalogies évangéliques de Jésus

Quomodo unius duo patres ? Comment un homme peut-il avoir deux pères ? C'est ainsi qu'Ambroise de Milan¹ formule une question qui a inlassablement travaillé le christianisme dès que furent reçus comme témoignages autorisés de la vie du Christ deux évangiles qui lui donnent deux généalogies différentes à partir du père de Joseph : selon Matthieu, « Jacob engendra Joseph » (1, 16), mais, selon Luc, Joseph était fils « d'Héli, fils de Matthat, fils de Lévi, fils de Melchi » (3, 23s.). Leurs présentations, en effet, ne concordent que des origines à David, mais passent ensuite l'une par Salomon et les rois de Juda, l'autre par son frère Nathan et une lignée non royale. Il y avait là matière aux attaques extérieures, de la part des critiques juifs et païens de la nouvelle foi, mais également — et peut-être surtout — sujet de perplexité pour les croyants, comme le relève le premier historien de l'Eglise, Eusèbe de Césarée² ; du moins, c'est presque uniquement le travail interne au christianisme qui apparaîtra dans ces pages. La divergence entre les évangiles était d'autant plus problématique qu'elle concernait la personne de Jésus-Christ, confessé comme Fils de David par le kérygme néotestamentaire³, dont elle mettait précisément en cause, au moins dans ses modalités, le lien à la lignée royale et à la promesse d'un trône à jamais établi qui y était associée⁴. L'on sait, en outre, combien, dans les sociétés antiques, comme dans les sociétés traditionnelles en général, les généalogies sont susceptibles de fonder — ou non — la légitimité religieuse ou royale.

A cette question délicate et lancinante, le christianisme a très tôt cherché des réponses dans diverses directions, mais l'une d'elles devait s'imposer pour des siècles comme la plus diffusée : celle que, dans la première moitié du III^e siècle, Julius Africanus allait exposer dans sa *Lettre à Aristide* (CPG 1693) et à laquelle, au début du siècle suivant, Eusèbe de Césarée allait donner une très large publicité en citant cet écrit dans son *Histoire ecclésiastique* et dans ses *Questions évangéliques*. Ingénieuse, l'explication transmise par Africanus repose sur une coutume juive particulière, le lévirat : lorsqu'un homme mourait sans descendance, son frère était censé épouser sa veuve et le premier

1 *Traité sur Luc* III, 15, 237s. Adriaen.

2 *Histoire ecclésiastique* I, 7, 1. Le païen Celse s'en prenait déjà à la généalogie de Jésus, mais apparemment pas sous l'angle de la contradiction entre Matthieu et Luc ; il semble plutôt avoir jugé qu'il était présumptueux de rattacher Jésus et sa mère à une lignée royale (voir Origène, *Contre Celse* II, 32).

3 Romains 1, 3 ; Matthieu 1, 1, etc.

4 II Samuel 7, 12-16.

fil né de cette union était considéré comme fils du défunt⁵. Appliquée à des frères utérins⁶, appartenant par leurs pères à deux familles différentes, cette prescription permettait d'expliquer comment un homme pouvait appartenir à deux lignées distinctes, selon que l'on considérait la filiation biologique ou la filiation légale. La simplicité de cette solution lui a valu un succès durable, jusqu'à une époque récente, bien que, comme le dit R. Bauckham, elle paraisse au lecteur moderne « much too good to be true⁷ ». En 1937, l'on pouvait toujours écrire que la lettre d'Africanus avait « puissamment contribué à former la doctrine, encore en vigueur aujourd'hui, sur l'accord des deux généalogies du Christ⁸ ». La notoriété de cette solution n'a pourtant pas assuré au texte d'Africanus tout l'intérêt qu'il mérite : depuis un siècle, l'on compte certes deux ou trois contributions importantes qui ont éclairé tel ou tel aspect de la *Lettre à Aristide* ou de sa transmission, mais ce texte n'a été au centre d'aucune étude ; à notre connaissance, il n'a pas non plus fait l'objet de projets éditoriaux. Pas plus que la *Lettre à Origène*, il n'a bénéficié du renouveau réjouissant qui se manifeste dans les études africainiennes depuis une dizaine d'années et qui, jusqu'ici, a surtout concerné les *Chronographies* et les *Cestes*.

Connu uniquement grâce à une tradition indirecte en partie fragmentaire, puisque les *Questions évangéliques* d'Eusèbe ne sont elles-mêmes connues qu'en tradition indirecte, le texte de la *Lettre à Aristide* a déjà fait l'objet de plusieurs éditions, dont la dernière, due à W. Reichardt, est parue il y a un peu plus d'un siècle, en 1909, dans cette même collection (*TU* 34/3). Par rapport au travail de ce dernier, le nôtre se distingue en particulier par une exploitation plus large de la tradition textuelle, en particulier dans le domaine syriaque. Le caractère singulier de la tradition de la lettre, marquée notamment par l'impossibilité de déterminer *a priori* quelles parties du texte figuraient dans la citation qu'en donnaient les *Questions évangéliques*, nous a conduit à adopter une définition très large de la notion de témoin du texte⁹. Beaucoup des matériaux ainsi rassemblés s'avèrent certes, après analyse, intéresser davantage l'histoire de la réception du texte — qui resterait toutefois à écrire — que sa reconstitution, mais ce constat se fait précisément *après analyse*. C'est pourquoi, dans la mesure où la perte de l'original rend tout écho des matériaux africainiens que contenaient les *Questions évangéliques* potentiellement digne d'intérêt, nous avons jugé utile d'examiner tous ceux que nous avons pu identifier, même si l'analyse nous a finalement amené à en écarter la plupart comme dénués de valeur pour l'établissement du texte.

La tâche d'un éditeur, cela va de soi, ne consiste pas seulement à recenser les témoins, mais aussi à comprendre leur histoire et leurs relations mutuelles. Dans le cas de la *Lettre à Aristide*, ce second aspect revêt une importance particulière et c'est sur ce

5 Deutéronome 25, 5-10.

6 Une telle application n'aurait pas nécessairement été possible. Du moins la législation rabbinique limite-t-elle le précepte du lévirat (יבום) à des frères nés du même père (voir L. I. Rabinowitz, art. « Levirate Marriage and Ḥaliṣah », *Encyclopaedia Judaica* 12 [1972], col. 123).

7 R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 356.

8 E. Amann, art. « Jules Africain », in : E. Amann (dir.), *Dictionnaire de Théologie catholique* 8/2, Paris : Letouzey et Ané, 1937, col. 1924.

9 Voir p. 13s.

point qu'ont spécialement porté nos efforts. Nos recherches nous ont amené à réviser la conception des rapports entre les témoins grecs sur laquelle reposait l'édition de Reichardt et nous ont permis de mettre au jour un nouveau fragment, qui nous restitue une partie de la lettre inconnue jusqu'ici. Ce passage enrichit non seulement notre connaissance du texte, mais apporte encore des éléments nouveaux sur l'exégèse des généalogies évangéliques dans la première moitié du III^e siècle, à propos de laquelle les témoignages sont peu nombreux.

Bien que doublement fragmentaire — dans la mesure où les citations eusébiennes elles-mêmes ne recouvrent que certaines parties de la lettre et où l'une d'elles n'est connue que par des extraits, des citations et des allusions —, la tradition de la lettre est assez complète pour que nous puissions chercher à reconstituer un texte en grande partie continu. De ce point de vue, la situation s'avère plus favorable que dans le cas des *Cestes* ou des *Chronographies*.

Dans l'introduction à l'édition critique, nous procéderons en trois temps. Nous dresserons d'abord la liste des témoins du texte, à laquelle nous avons pu verser plus d'une nouvelle pièce, parfois importante. Nous étudierons ensuite la tradition du texte, en nous penchant en particulier sur les relations entre les deux citations eusébiennes. Fort des résultats de cette analyse, nous pourrons enfin aborder les questions que pose la reconstitution du texte.

Si la tradition textuelle fragmentaire de la *Lettre à Aristide* constitue un puzzle philologique remarquablement complexe, les problèmes qu'elle pose sont loin de se limiter à cet aspect. Ils tiennent tout autant à la difficulté du texte, qui recèle plus d'un passage obscur et dont l'argumentation n'est pas toujours aisée à suivre. Bien que notre première préoccupation, dans ce travail, ait été de fournir un texte mieux établi et intégrant l'apport de témoins restés inconnus de nos devanciers, nous n'avons pas voulu négliger ces questions. C'est pourquoi à l'analyse de la tradition textuelle, à l'édition et à la traduction, nous avons joint une étude des problèmes interprétatifs les plus importants. Il s'agit d'une part de la reconstitution de l'interprétation concurrente de la différence entre les généalogies de Jésus à laquelle Africanus s'en prend dans la première partie de son texte, d'autre part de la compréhension de l'argumentation qu'il déploie lorsqu'il présente sa propre solution. Alors que la première question n'est pas sans intérêt du point de vue de l'histoire de l'exégèse des généalogies évangéliques au III^e siècle — que nous n'entendons évidemment pas retracer en tant que telle, mais à laquelle notre travail fournira, nous l'espérons, une petite contribution —, la seconde intéresse également le rapport entre les deux traditions qu'Africanus invoque à l'appui de ses vues. A de rares exceptions près, l'intérêt que, replacée chacune dans son contexte, elles revêtent pour divers aspects de l'étude du Nouveau Testament ne nous paraît pas avoir été suffisamment perçu jusqu'ici.

2. Julius Africanus

Nous ne saurions terminer cette introduction sans évoquer rapidement la personnalité et le parcours d'Africanus¹⁰. Né autour de 170, sans doute en Palestine, peut-être à Emmaüs (la future Nicopolis) ou à Aelia Capitolina (Jérusalem), il devait appartenir à une famille possédant la citoyenneté romaine, comme l'atteste le nom de Julius Africanus¹¹, ce qui n'implique pas pour autant qu'elle était nécessairement d'origine latine. Il mena une carrière dont le détail est difficile à reconstituer, mais qui le mit au contact des élites de son temps¹². Il raconte ainsi avoir fréquenté le roi Abgar d'Edesse¹³. Son séjour à sa cour se situe certainement avant 214. Quelques années plus tard, en 221, Africanus représentera les intérêts d'Emmaüs à la cour impériale et lui obtiendra d'accéder au rang de cité sous le nom de Nicopolis¹⁴. Il doit avoir passé plusieurs années à Rome et avoir été au contact de l'empereur Sévère Alexandre (222-235), puisqu'il indique avoir édifié pour lui une bibliothèque¹⁵, d'où l'on déduit qu'il était architecte¹⁶. Les fragments des *Cestes* et des *Chronographies* laissent entrevoir de nombreux autres déplacements, dont la chronologie reste floue. Dans cette seconde œuvre, Africanus affirmait notamment s'être rendu à Alexandrie pour y rencontrer Héraclas, l'élève d'Origène, devenu par la suite évêque de la ville¹⁷. La date de sa mort est inconnue, mais sa lettre à Origène, qui remonte à la fin des années 240¹⁸, conduit à la situer vers 250.

Son œuvre littéraire, qui est connue de façon presque uniquement fragmentaire, est traversée d'une ligne de fracture très nette, qui constitue ce que nous désignons volontiers comme le *problème africanien* : elle comprend d'une part des écrits chrétiens, les *Chronographies* et les lettres à Aristide et à Origène¹⁹, d'autre part les *Cestes*, œuvre profane, très éloignée des trois autres, tant par leur contenu que par leur univers de

10 Nous avons eu l'occasion d'aborder plus longuement la vie et l'œuvre d'Africanus dans la notice que nous avons rédigée pour le deuxième volume de l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne* dirigée par B. Pouderon (Paris : Cerf, à paraître). Parmi les publications récentes, le lecteur pourra également consulter l'esquisse biographique rédigée par M. Wallraff et U. Roberto dans leur introduction à l'édition des *Chronographies* (GCS N.F, p. XIII-XVII), ainsi que la monographie de ce dernier, à paraître tout prochainement (*Le Chronographiae di Sesto Giulio Africano. Storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*, Soveria Mannelli [CZ] : Rubbettino, 2011).

11 Le *praenomen* de Sextus est souvent accolé au nom d'Africanus, mais il ne s'agit que d'une hypothèse basée sur un renseignement propre à la *Souda* (A 4647, p. 433, 30ss. Adler).

12 Par contre, il ne fut sans doute jamais évêque, comme le supposent certaines sources syriaques (sur cette question, voir p. 124, n. 554).

13 *Cestes* I, 20, 29ss. Vieillefond.

14 Africanus, *Chronographies*, T2a. b. d Wallraff.

15 *Cestes* V, 52-54 Vieillefond.

16 Voir J.-R. Vieillefond, Les « *Cestes* » de Julius Africanus, p. 21s.

17 *Chronographies* T3a, 6-9 Wallraff.

18 Voir P. Nautin, *Origène*, p. 182 ; De Lange, *SC* 302, p. 498-501.

19 Un bref fragment syriaque relatif au récit de la Transfiguration (CPG 1695), sur l'authenticité duquel il nous paraît difficile de se prononcer, ne se rattache à aucune de ces trois œuvres (voir p. 130, n. 588).

référence²⁰. Composée entre 227 et 231 environ²¹ et dédiée à Sévère Alexandre²², cette œuvre (CPG 1691), traitait en vingt-quatre livres de sujets très divers, déployant une érudition à la fois technique et occulte. Les fragments conservés, qui comprennent un « Ceste » (livre) entier, le septième, concernent principalement la tactique et la médecine vétérinaire²³, mais, en particulier, un petit florilège de curiosités contenues dans l'œuvre dû à Michel Psellus montre qu'elle couvrait bien d'autres domaines, tels que l'agriculture, les produits cosmétiques ou la magie amoureuse²⁴. Malgré le caractère essentiellement technique du contenu, la forme de l'ouvrage n'avait rien de sec ; son style était recherché, volontiers baroque. Prises dans une gangue d'allusions historiques et mythologiques, les recettes pratiques voisinaient avec des considérations sur des sujets divers ou des anecdotes, dont une petite partie seulement est conservée. Au premier abord, le titre de Κεστοί (« Broderies ») paraît simplement se référer à l'assemblage composite que forme l'œuvre, comme celui de *Stromates* (« Tapisseries ») choisi par Clément d'Alexandrie, mais ses implications se révèlent plus profondes²⁵ : il évoque le célèbre passage de l'*Iliade*, où, cherchant à séduire Zeus, Héra emprunte à Aphrodite le « ceste » dont elle entourait sa poitrine, dans lequel, selon le poète, « résident tous les charmes²⁶ ». Ainsi le titre de « *Cestes* » ne manquait d'évoquer Homère et Aphrodite et gardait l'idée de charme magique. A l'instar de son titre, l'œuvre s'inscrit résolument dans la culture hellénique ; son ton comme son contenu sont païens²⁷ : si les fragments conservés ne contiennent aucun élément chrétien, les références mythologiques, par contre, ne manquent pas.

Les *Chronographies* (Χρονογραφία²⁸, CPG 1690) sont encore plus mal transmises que les *Cestes* et ne sont connues par des citations et les indications que les chroniques

-
- 20 Les fragments ont été rassemblés par J.-R. Vieillefond, *Les « Cestes » de Julius Africanus*. Nous collaborons actuellement avec Martin Wallraff, Laura Mecella et Carlo Scardino à une nouvelle édition, à paraître en 2012 dans la série GCS.
- 21 Voir J.-R. Vieillefond, *Les « Cestes » de Julius Africanus*, p. 60-64.
- 22 Syncelle, *Chronographie*, p. 439, 18-20 Mosshammer.
- 23 Voir les sections I à III de l'édition de Vieillefond.
- 24 Michel Psellus, *Philosophica minora* 1, opusc. 32, 13ss. Duffy (= Africanus, *Cestes*, IX, 1 Vieillefond). Concernant l'agriculture, il faut relever que l'attribution à Africanus d'une quarantaine de chapitres des *Géoponiques* est secondaire et sans fondement ; voir notre étude « Sources et constitution des *Géoponiques* », en part. p. 286-302.
- 25 Voir J.-R. Vieillefond, *Les « Cestes » de Julius Africanus*, p. 29-39.
- 26 *Iliade* XIV, 214-217, trad. P. Mazon.
- 27 Voir J.-R. Vieillefond, *Les « Cestes » de Julius Africanus*, p. 56-58. Parmi les textes les plus significatifs, citons en particulier : un passage de Psellus (*Philosophica Minora*, 2, opusc. 36, 19ss. Duffy), où l'on apprend qu'Africanus annonçait — sans tenir ensuite sa promesse — une révélation indicible, « capable de faire de qui l'apprend un héros ou un dieu » ; le proème du septième *Ceste*, qui fait référence au destin (εἰμαρμένη), concept qui a toujours eu très mauvaise presse auprès des théologiens chrétiens (I, proem., 1s. Vieillefond ; sur ce passage, voir également W. Kroll, *RE* 10/1, col. 122, 62ss.). Un autre fragment mentionne une donnée mythologique (le char du soleil est conduit par des étalons, celui de la lune par des cavales) comme une conviction universelle (ὡς ὁ πάντων λόγος, III, 3, 3ss.). L'on pourrait multiplier les exemples.
- 28 Tel est le titre donné par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VI, 31, 2.

postérieures donnent çà et là sur le système chronologique d'Africanus²⁹. Partant de la création du monde, leurs cinq livres constituaient sans doute le premier exposé systématique de la chronologie mondiale d'un point de vue chrétien. Il s'agissait de présenter, aussi précisément que possible, la chronologie biblique en la mettant en relation avec l'histoire orientale, grecque et romaine. Le centre d'intérêt restait toutefois l'histoire sainte et le Christ était le point focal de l'œuvre. Sa naissance se plaçait en l'an 5500 *ab Adamo* et sa Résurrection en 5531 ou, plus probablement, en 5532³⁰. La suite n'était sans doute qu'une sorte d'appendice, qui s'étendait jusqu'à la première année de la 250^e olympiade (221 de notre ère)³¹. Il ne s'en suit pas que l'ouvrage ait nécessairement été publié cette année-là, comme on l'affirme généralement³² ; au contraire la façon de nommer Elagabal et la probable mention de son successeur, Sévère Alexandre, supposent une date de rédaction postérieure à l'accession de ce dernier au trône (mars 222)³³.

La brève lettre à Origène (CPG 1692), transmise avec la réponse de ce dernier³⁴, est le seul écrit d'Africanus à être entièrement conservé. Elle concerne, comme la *Lettre à Aristide*, une question biblique et, à ce titre, mérite que nous nous y arrêtions quelque peu. C'est suite à un débat théologique opposant Origène à un dénommé Bassus qu'Africanus, qui y avait assisté, écrit au premier. Sur son contradicteur, qu'Africanus traite d'ignorant, mais qu'Origène désigne comme un collègue³⁵, l'on n'a aucun renseignement, pas plus que sur l'objet de la discussion. Africanus indique seulement qu'Origène y avait fait mention de la prophétie que l'histoire de Suzanne prête au jeune Daniel (Daniel 13, 44-46). Sur le moment, il n'avait pas élevé de protestation, sans doute de peur de fragiliser la position d'Origène, dont il tenait le parti³⁶. Il lui exprime cependant son désaccord dans sa lettre : aussi plaisante soit-elle, cette péricope est un faux récent. Il entend démontrer sa thèse par divers arguments. Celui qu'il tire de la présence de jeux de mots grecs dans le texte est resté le plus célèbre ; il y voit la preuve que l'histoire de Suzanne ne saurait avoir été traduite de l'hébreu, comme tous les autres livres du

29 Les fragments de l'œuvre ont été récemment édités par M. Wallraff, GCS N. F. 15. Voir également M. Wallraff, « The Reconstruction of Julius Africanus' *Chronographies* (CPG 1690): Report on a Research Project », *StPatr* 40, p. 309-313, ainsi que le volume des actes d'un colloque organisé dans le cadre de ce projet d'édition, dont les contributions éclairent plusieurs aspects de l'œuvre (M. Wallraff [éd.], *TU* 157).

30 Voir M. Wallraff et U. Roberto, *CGS N. F.* 15, p. XXIII et XXVs.

31 Voir Photius, *Bibliothèque*, 34, 7a, 10-15 (= Africanus, *Chronographies* T11, 3-7 Wallraff).

32 Voir en dernier lieu M. Wallraff et U. Roberto, *GCS N. F.* 15, p. XVIIIs.

33 Né Varius Avitus Bassianus, Elagabal n'avait accédé au trône que grâce à un changement d'identité : sa famille l'avait fait passer pour le fils de Caracalla et lui avait fait prendre comme lui le nom de Marcus Aurelius Antoninus. Le nom d'Avitus resurgit après son assassinat et la *damnatio memoriae* qui le frappa, mais il paraît improbable que l'on ait songé à l'employer sous son règne. Or le nom d'Avitus apparaissait dans les *Chronographies*, comme l'attestent deux fragments (F54d, 10 ; T6, 20s.). Le fait que le second, qui est un résumé latin de leurs données chronologiques, confond *Moricauitus*, c'est-à-dire Marcus Avitus, et (Sévère) Alexandre suggère que le nom de ce dernier devait également apparaître dans les *Chronographies*.

34 Les deux lettres ont été éditées et traduites par N. de Lange, *SC* 302.

35 Africanus, *Lettre à Origène*, § 2 (1) ; Origène, *Lettre à Africanus*, § 3 (2).

36 *Lettre à Origène*, § 2 (1).

canon hébraïque³⁷. Ce texte, avance-t-il également, ne fait pas partie du livre de Daniel, tel qu'il est reçu par les Juifs³⁸. Cet appel au canon juif est contredit peu après par une allusion à un passage du livre de Tobit, qu'Africanus tient visiblement pour scripturaire³⁹. Cette incohérence, qu'Origène ne manque pas de relever⁴⁰, suggère que tout en étant partisan de ce que Jérôme appellera l'*Hebraica ueritas*, Africanus, familier de la Bible grecque, n'avait pas une idée précise des contours du canon hébraïque. D'ailleurs, si l'autorité de celui-ci constitue un argument important, ce n'est qu'une raison parmi d'autres de rejeter ce récit : le caractère inhabituel de la façon dont Daniel y reçoit une révélation, des invraisemblances historiques ou encore des différences de style sont également invoqués⁴¹. Dans sa réponse, Origène en appelle à l'usage de Suzanne dans l'Église et cherche en particulier à contrer l'argument tiré des jeux de mots, qu'il ne considère pas comme incompatibles avec l'hypothèse d'un original hébraïque. Malgré ce désaccord, la *Lettre à Origène* et la réponse de celui-ci laissent entrevoir des relations d'estime réciproque entre les deux savants et leurs cercles. Africanus attaque très librement la position d'Origène, mais lui manifeste un grand respect. Son correspondant lui répond avec bienveillance, prenant le soin de discuter chaque argument. Il paraît cependant clair pour tous deux qu'ils ne sont pas sur pied d'égalité : malgré la vigueur de son argumentation, Africanus ne conteste pas l'autorité d'Origène, à qui il semble reconnaître un rôle magistral⁴² ; et si celui-ci, répondant sans hauteur, refuse poliment ce rôle et s'excuse par avance de l'insuffisance de sa réplique⁴³, il semble conscient de la supériorité que son travail sur les *Hexaples* lui confère en matière biblique.

La coexistence des *Cestes* et de pages chrétiennes dans l'œuvre d'Africanus a suscité diverses explications depuis la Renaissance. L'on a d'abord supposé que l'on avait affaire à des auteurs différents⁴⁴, mais cette hypothèse est désormais abandonnée, car de multiples indices confirment que les quatre œuvres ont le même auteur⁴⁵, à commencer par le nom de Julius Africanus⁴⁶. La possibilité d'une conversion d'Africanus au christianisme après la publication des *Cestes* a aussi été envisagée, mais elle est généralement écartée en raison de la date supposée des *Chronographies* : si celles-ci remontent à 221, elles sont antérieures aux *Cestes* (vers 230), lesquels sont à leur tour antérieurs à la *Lettre à Origène* (peu avant 250). C'est pourquoi la plupart des auteurs admettent que les *Cestes*

37 *Lettre à Origène*, § 4-5 (1).

38 *Lettre à Origène*, § 7 (2).

39 *Lettre à Origène*, § 6 (2) ; cf. Tobit. 2, 3.

40 *Lettre à Africanus*, § 19 (13).

41 *Lettre à Origène*, § 3 (1) ; 6 (2) ; 9 (2).

42 « Par ta réplique instruis-moi » (ἀντιγράφων παιδεύε), écrit Africanus (*Lettre à Origène*, § 10 [2], trad. N. de Lange).

43 *Lettre à Africanus*, § 2 (1) ; 24 (16).

44 Voir J. Scaliger, *Thesaurus temporum*, « Animadversiones in chronologica Eusebii », p. 232. La même supposition était déjà faite par l'auteur d'une note conservée dans un manuscrit de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (voir p. 20).

45 Voir M. Wallraff, « Magie und Religion », p. 49s.

46 Ce nom est attesté aussi bien par le seul témoin direct d'une édition des *Cestes*, le *Pap. Ox.* 412 (= *Cestes* V, 55 Vieillefond) que par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* VI, 31, 1), qui attribue d'ailleurs explicitement les *Cestes* à l'auteur chrétien (sans toutefois donner de renseignements à leur propos).

ont été rédigés par un chrétien et cherchent, d'une manière ou d'une autre, à expliquer ou à résorber la tension entre cette œuvre et les autres écrits⁴⁷. A nos yeux, ces lectures se heurtent toutefois à un double problème. D'une part, les aspects religieux, magiques et moraux des *Cestes* sont très difficilement conciliables avec l'attribution de l'œuvre à un chrétien. Même si, comme l'écrivent M. Wallraff et U. Roberto, les *Cestes* ne militent nullement pour quelque foi religieuse que ce soit et que, dépourvus de toute allusion au judaïsme ou au christianisme, ils ne portent nulle trace de sentiments anti-juifs ou anti-chrétiens⁴⁸, ils n'en comportent pas moins des éléments qui auraient violemment heurté la sensibilité de l'immense majorité des chrétiens de l'époque. Jusqu'ici, la recherche s'est surtout intéressée aux aspects magiques des *Cestes*, qui constituent effectivement une composante majeure du problème. Néanmoins, les aspects éthiques, qui sont au moins aussi problématiques, voire les aspects philosophiques, mériteraient d'être davantage mis en lumière. Le domaine de la morale sexuelle fournit une excellente illustration : l'on sait grâce à Psellus, qu'Africanus se faisait fort de « [rendre] une femme stérile en lui faisant porter, comme amulette, un contraceptif, c'est-à-dire une cervelle de grenouille enveloppée dans un chiffon de lin⁴⁹ ». Or la contraception est sévèrement condamnée dans les textes chrétiens anciens⁵⁰. L'on est également en droit de se demander comment un auteur chrétien pourrait recommander un sacrifice à Aphrodite pour fabriquer une amulette contre l'ophtalmie, comme le prescrit un extrait conservé sous le nom d'Africanus dans une collection hippiatrice⁵¹. D'autre part, bien qu'il soit tentant d'invoquer la grande diversité du christianisme pré-nicéen pour expliquer comment un auteur chrétien aurait pu écrire une œuvre telle que les *Cestes*, cette explication est rendue hasardeuse dans le cas d'Africanus par le fait que ses écrits chrétiens n'incitent nullement à le situer dans quelque mouvement marginal — que l'on pourrait imaginer plus tolérant à l'égard des pratiques magiques, tenant d'une morale sexuelle moins austère et plus ouvert aux conceptions philosophiques païennes⁵². Les écrits

47 La tentative la plus ambitieuse est sans doute celle de F. C. R. Thee (*Julius Africanus*, p. 456ss. et *passim*), qui a cherché à démontrer qu'Africanus ne considérait pas les procédés d'allure superstitieuse qu'il recommande dans les *Cestes* comme relevant de la magie — qu'il condamnait par ailleurs (*Chronographies* F23, 8-12 Wallraff).

48 GCS N. F. 15, p. XVI.

49 Michel Psellus, *Philosophica minora*, 1, *opusc.* 32, 18-20 Duffy (= Africanus, *Cestes*, IX, 1, 6-8 Vieillefond).

50 Voir B. Pouderon, « Tu ne tueras pas (l'enfant dans le ventre) », p. 229-248.

51 *Cestes*, III, 2, 11-14 Vieillefond. Ce passage ne faisait pas partie des extraits hippiatrics que G. Björck attribuait sans hésitation à Africanus, mais ses doutes ne nous paraissent pas fondés dans ce cas, quand bien même une lacune nous prive du début du chapitre (et par conséquent du nom de l'auteur) dans le meilleur de nos deux manuscrits. Sur la question de l'authenticité des extraits hippiatrics, voir A. McCabe, *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine. The Sources, Compilation, and Transmission of the Hippiatrica (Oxford Studies in Byzantium)*, Oxford : University Press, 2007, p. 41, et « Julius Africanus and the Horse Doctors », en part. p. 349.

52 Ainsi W. Adler tend à voir en Africanus une figure marginale du christianisme de son temps (« Sextus Julius Africanus », en part. p. 542 et 547). M. Wallraff se situe sur une ligne semblable : « Die in den Kes-toi vorhandenen religiösen Motive lassen sich daher mit einer wenig orthodoxen Form des Christentums durchaus in Einklang bringen, vor allem wenn man bedenkt, dass das Publikum und der Sitz im Leben sich bei diesem Werk von der Chronik stark unterschied » (« Magie und Religion », p. 51).

chrétiens d'Africanus ne font nulle part entrevoir l'auteur aux convictions encore hésitantes ou aux idées singulières que supposeraient les *Cestes* dans cette hypothèse ; au contraire : il y paraît ferme dans la défense de ses positions⁵³ et ne manifeste aucune tendance hétérodoxe. Origène le considère d'ailleurs comme « son frère bien aimé en Dieu le Père, par Jésus-Christ, son saint enfant⁵⁴ » ; de même, Eusèbe et Basile de Césarée le citent favorablement et ne mettent nullement son orthodoxie en doute⁵⁵. Il ne saurait être question, dans ces pages, de résoudre un problème si complexe et qui nécessiterait des investigations approfondies ; il nous a toutefois paru nécessaire de le mettre en exergue. Les difficultés des explications généralement avancées nous paraissent suffisamment importantes pour inciter à prendre sérieusement en compte l'hypothèse d'une conversion d'Africanus au christianisme. Elle imposerait évidemment de placer les *Chronographies* après les *Cestes*, dans les années 230, c'est-à-dire à une date relativement éloignée de leur terme chronologique (221)⁵⁶. Il ne serait toutefois pas impossible, croyons-nous, de trouver des raisons à ce choix, la plus importante étant certainement qu'elle coïncide avec la 250^e olympiade, c'est-à-dire, d'un point de vue symbolique, avec le terme du premier millénaire de l'ère olympique.

Si ces questions n'ont guère d'importance pour l'étude de la *Lettre à Aristide*, l'inverse n'est pas vrai : montrant avec quelle « intransigeance de foi⁵⁷ » Africanus était susceptible de combattre un ou des adversaires avec lesquels il se dit lui-même d'accord sur le plan doctrinal, et dont le seul crime est de chercher à concilier les généalogies de Matthieu et de Luc d'une façon qui lui paraît mettre en danger la vérité du texte évangélique, cet écrit contraste on ne peut plus fortement avec les *Cestes* et fait apparaître le problème africanien dans toute son acuité.

53 A en juger par les fragments qui nous sont parvenus, à la différence des lettres, les *Chronographies* ne faisaient guère de place à la polémique, mais cette différence paraît être due, au moins en partie, au genre littéraire : même si, comme d'autres avant lui et comme Eusèbe après lui, Africanus « used chronology as an apologetic weapon » (R. W. Burgess, « The Dates and Editions », p. 491), la forme souvent sèche et objective de la présentation chronographique ne met évidemment guère en évidence cette dimension. Les *Chronographies* d'Africanus n'étaient cependant pas dépourvues de pointes polémiques, comme le montrent en particulier les critiques adressées aux Juifs et aux marcionites dans l'un des fragments les mieux conservés (F93, 104-106 Wallraff ; le F34 a également une dimension polémique).

54 Origène, *Lettre à Africanus*, § 1 (1), trad. de Lange.

55 Voir Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* I, 6, 2 ; VI, 31, etc. ; Basile, *Traité du Saint-Esprit*, 29, 73 (= Africanus, *Chronographies*, F100 Wallraff).

56 Sur la date des *Chronographies*, voir également, p. 384.

57 J.-R. Vieillefond, *Les « Cestes » de Julius Africanus*, p. 24.

Les témoins de la *Lettre à Aristide*

II. Les témoins du texte

La *Lettre à Aristide* compte parmi les écrits chrétiens pré-constantiniens qui sont connus par l'intermédiaire d'Eusèbe. Celui-ci en a donné deux citations importantes, l'une dans l'*Histoire ecclésiastique*, l'autre dans les *Questions évangéliques*, aujourd'hui perdues. La première est bien transmise en tradition directe, ce qui relègue la tradition indirecte à un rôle tout à fait secondaire. Il en va évidemment de façon très différente pour celle des *Questions évangéliques*, pour lesquelles nous dépendons uniquement de la tradition indirecte. Qui plus est, les meilleurs témoins de celle-ci sont parcellaires. Aussi, pour tenter de reconstituer autant que possible la citation du texte africain dans les *Questions évangéliques*, devons-nous également nous aider d'échos plus lointains, parfois dans d'autres langues que le grec.

La particularité de la tradition de la *Lettre à Aristide* et le fait que nous ne connaissons pas les contours précis de la seconde citation eusébiennne nous ont en effet incité à étendre très largement nos recherches et à examiner un nombre considérable de témoins, souvent très indirects, puisqu'il s'avère que même de tels textes sont parfois d'un certain intérêt sur le plan critique, s'ils se rattachent à la tradition des *Questions évangéliques*, et que, dans ce cas, il ne faut pas exclure *a priori* qu'ils puissent témoigner de quelque partie méconnue de la lettre. Nous ne prendrons ici qu'un exemple : le commentaire syriaque de Georges, évêque des Arabes, sur Matthieu, transmet, sans doute par l'intermédiaire de Georges de Beeltan, des extraits des *Questions évangéliques* que ce dernier avait puisés chez Philoxène de Mabboug, lequel utilisait une version syriaque de l'œuvre. Entre l'exemplaire de la *Lettre à Aristide* qu'a copié Eusèbe et Georges, évêque des Arabes, il n'y a donc pas moins de quatre intermédiaires (Georges de Beeltan, Philoxène, le traducteur syriaque et Eusèbe lui-même) ; le commentaire de Georges n'en est pas moins l'un des rares témoins dont nous puissions tirer quelques indications sur le texte des § 13 à 18 de la lettre dans les *Questions évangéliques*. Par ailleurs, Georges de Beeltan n'est pas non plus sans intérêt pour l'identification du fragment supplémentaire dont nous avons pu enrichir notre texte. Cet exemple montre que, dans le cas de la *Lettre à Aristide*, le caractère très indirect d'un témoin ne saurait constituer un critère permettant de l'écartier d'emblée comme dénué d'intérêt.

Aussi avons-nous adopté une définition très inclusive de ce qui constitue un témoin du texte : nous traiterons comme tels tous les textes qui, sur un point ou un autre, transmettent des matériaux de la *Lettre à Aristide*, indépendamment de la présence ou non d'une référence à Africanus, du nombre d'étapes intermédiaires, de la littéralité des extraits ou de l'utilisation conjointe d'autres sources. Notre description sera donc moins sèche qu'elle ne l'est habituellement dans l'introduction à une édition critique. Nous serons en particulier attentif au rattachement des témoins à l'une ou l'autre des traditions eusébiennes, là où il est possible de le déterminer, puisque les témoins se-

condaires des *Questions évangéliques* revêtent une importance certaine en raison de la perte de l'original, tandis que ceux de l'*Histoire ecclésiastique* ne présentent guère d'intérêt, vu la bonne conservation de l'original grec. A cela s'ajoute l'importance, dans certains cas, de comprendre les relations entre les témoins d'une tradition donnée. Face à un texte transmis de façon aussi fragmentaire que la *Lettre à Aristide*, cette tâche est particulièrement importante, puisqu'il est tout à fait envisageable qu'un témoin tardif nous conserve un passage perdu par ailleurs — comme le fait la chaîne sur Luc de Nicéas d'Héraclée pour certains paragraphes de la première partie. C'est pourquoi nous nous attarderons en particulier sur la tradition syriaque, dont l'analyse globale est indispensable pour juger de l'authenticité (ou non) de matériaux qui y émergent à date tardive sous le nom d'Africanus.

Nous avons cherché à être aussi exhaustif que possible, à l'exception toutefois des témoins latins médiévaux qui, pour l'essentiel, ne font que puiser à des sources qui nous sont conservées, en particulier l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin. Cependant, étant donné l'immense diffusion de la solution d'Africanus, nous ne saurions prétendre donner une liste définitive des témoins de la *Lettre à Aristide*. Cela vaut sans doute tout particulièrement pour la littérature syriaque, d'autant qu'un certain nombre de textes potentiellement intéressants sont encore inédits. Quant aux autres littératures de l'Orient chrétien, le fait que nous n'ayons pu identifier que de rares témoins ne signifie évidemment pas qu'il n'y en ait pas d'autres. Cependant, quand bien même la découverte de nouveaux témoins orientaux de la tradition des *Questions évangéliques* serait certainement intéressante, nous jugeons peu probable qu'elle puisse influencer significativement sur l'établissement du texte. Les témoins dont nous disposons actuellement suffisent, croyons-nous, à produire un texte relativement sûr.

Etant donné que le rattachement des témoins à l'une ou l'autre des traditions eusébiennes n'est pas toujours immédiatement évident, mais nécessite souvent une discussion, nous n'avons pas organisé leur présentation en fonction de ce critère. Pour l'essentiel, sauf lorsqu'un lien particulier entre deux témoins l'exigeait (c'est ainsi que les versions de l'*Histoire ecclésiastique* sont traitées avec cette œuvre), nous avons adopté une classification par langue et, autant que possible, par ordre chronologique.

1. L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe : textes grecs et versions

L'*Histoire ecclésiastique*, œuvre essentielle pour la connaissance du christianisme pré-nicéen et de sa littérature, est une source précieuse sur l'œuvre d'Africanus et tout particulièrement de sa *Lettre à Aristide*¹. Elle a naturellement connu de nombreuses éditions modernes² et, outre celle de Schwartz (1903-1909), sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, il suffira de mentionner ici l'*editio princeps*, due à Robert Estienne

1 Pour la bibliographie récente sur Eusèbe, voir notamment S. Morlet, « Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, I-II », *L'information littéraire* 57/3 (2005), p. 33-37.

2 Nous nous contentons ici d'indiquer les collections dans lesquelles sont parues les éditions et traductions, ainsi que leurs dates. Pour des références plus précises, nous renvoyons à notre bibliographie.

(1544)³, le texte de référence qu'a longtemps constitué celle d'Henri de Valois (1659)⁴ et l'édition inachevée de Stroth (1779)⁵. Quant aux traductions modernes, telles que celles de Bardy⁶ en français et de del Ton⁷ en italien, pour ne citer que les plus classiques, elles sont légion⁸.

1.1 La citation de la lettre d'Africanus dans l'*Histoire ecclésiastique*

Un long extrait de la *Lettre d'Africanus*, qui, comme nous le verrons, constitue sa deuxième partie, se lit au premier livre de l'*Histoire ecclésiastique* (ch. 7, 2-16)⁹. Il est complété par un second extrait, très bref, qui résume la solution d'Africanus pour concilier les généalogies de Jésus fournies par les évangiles. Ce complément est tiré de la fin de la lettre, comme l'indique la formule qui l'introduit : καὶ ἐπὶ τέλει δὲ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς προστίθησι ταῦτα (§ 16 du texte eusébien). Ces deux citations forment

-
- 3 Ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας. Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου ἐπισκόπου Καισαρείας τῆς Παλαστίνης βιβλία ἑ... *Ecclesiasticae Historiae Eusebii Pamphili...*, Lutetiae Parisiorum : Ex officina Roberti Stephani typographi Regii, 1544. Le texte de cette édition est essentiellement basé sur le *Parisinus gr.* 1437. Sur ce manuscrit, une copie du *Parisinus gr.* 1431 (B) corrigée d'après un descendant du *Parisinus gr.* 1430 (A), voir Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. XXXIV-XXXVII.
 - 4 La réédition que Reading a fait paraître à Cambridge en 1720 a l'intérêt d'inclure des notes laissées par Valois, qui ne figurent pas dans les éditions parues de son vivant. Son texte a été reproduit par Migne, PG 20. Il repose sur de meilleures bases que celui d'Estienne et un choix un peu plus large de manuscrits, essentiellement parisiens, dont A. Ce sont toutefois ses notes qui, après 350 ans, font son intérêt.
 - 5 Pour de plus amples renseignements sur les éditions d'Estienne, de Valois et de Stroth ainsi que sur les autres éditions antérieures à celle de Schwartz, voir l'introduction de ce dernier, GCS N. F. 6/3, p. XLIII-XLVII, et, surtout, A. C. Headlam, « The Editions and Manuscripts of Eusebius: Part I », p. 93-102 (la seconde partie n'a jamais paru, pas plus que l'édition à laquelle ces pages devaient servir de prologèmes).
 - 6 SC 31. 41. 55 et 73, 1952-1960. La traduction de Bardy a récemment été révisée sous la direction de L. Neyrand, avec une introduction de F. Richard (*Sagesses chrétiennes*, 2003).
 - 7 *I Classici cristiani*, 1931 (vol. 1, *non uidimus*) ; *I libri della fede*, 2 vol., 1943 (*non uidimus*) ; *Scrinium Patristicum Lateranense*, 1, 1964.
 - 8 En français, signalons encore celle d'E. Grapin (*Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, 2. 14 et 17, 1905-1913). En italien, pas moins de trois traductions ont paru depuis celle de del Ton : F. Maspero et M. Ceva (*I classici di storia. Sezione greco-romana*, 11, 1979) ; L. Tesaroli (*I Padri della Chiesa*, 1999) ; F. Migliore, S. Borzi et G. Lo Castro (*CTePA* 158-159, 2001). La traduction allemande de Ph. Haeuser (*Bibliothek der Kirchenväter*, 1, 1932) a été revue par H. A. Gärtner et rééditée par H. Kraft (*Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte*, München : Kösel-Verlag, 1967). Parmi les publications anglaises, signalons celles de H. J. Lawlor et J. E. L. Oulton (1927 et 1928) et de K. Lake et J. E. L. Oulton (*LCL* 153 et 265, 1926 et 1932 ; le second volume reprend la traduction publiée avec Lawlor en 1927). Quant à celle de P. L. Maier (*Eusebius. The Church History. A New Translation with Commentary*, Grand Rapids [MI] : Kregel, 1999), il s'agit plutôt d'une adaptation que d'une traduction, du moins au sens où on l'entend habituellement pour une œuvre ancienne : « I have endeavored to clarify Eusebius' text... In other words, if Eusebius had had a good editor, this is how his text might have appeared when adjusted for modern tastes », explique-t-il dans son introduction (p. 18). Mentionnons enfin celle d'A. Velasco Delgado dans la *Biblioteca de autores cristianos*, 1973¹ (nous n'avons pas pu consulter l'édition révisée de 1997).
 - 9 Nous reviendrons plus loin sur le contexte de la citation, voir p. 172ss.

l'essentiel du chapitre. Eusèbe les a seulement introduites par quelques lignes consacrées d'une part à la difficulté suscitée parmi les chrétiens par la présence de deux généalogies différentes dans les évangiles, d'autre part à la présentation de la lettre d'Africanus (§ 1) :

Ἐπειδὴ δὲ τὴν περὶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφόρως ἡμῖν ὁ τε Ματθαῖος καὶ ὁ Λουκᾶς εὐ-αγγελιζόμενοι παραδεδώκασι διαφωνεῖν τε νομίζονται τοῖς πολλοῖς τῶν τε πιστῶν ἕκαστος ἀγνοῖα τάληθοῦς εὐρησιλογεῖν εἰς τοὺς τόπους πεφιλότηται, φέρε, καὶ τὴν περὶ τούτων κατελοῦσαν εἰς ἡμᾶς ἱστορίαν παραθώμεθα, ἣν δι' ἐπιστολῆς Ἀριστείδη γράφων περὶ συμφωνίας τῆς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις γενεαλογίας ὁ μικρῶ πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἀφρικανὸς ἐμνημόνευσεν, τὰς μὲν δὴ τῶν λοιπῶν δόξας ὡς ἂν βιαίους καὶ διεψευσμένας ἀπελέγξας, ἦν δ' αὐτὸς παρείληφεν ἱστορίαν, τούτοις αὐτοῖς ἐκτιθέμενος τοῖς ῥήμασιν¹⁰.

Matthieu et Luc dans leurs Evangiles nous ont transmis différemment la généalogie du Christ. Aussi beaucoup pensent qu'ils se contredisent et chacun des fidèles, dans l'ignorance de la vérité, s'est efforcé de découvrir l'explication de ces passages. Reproduisons donc à ce propos le récit venu jusqu'à nous dans une lettre adressée à Aristide par Africanus dont nous avons parlé un peu plus haut, concernant l'accord de la généalogie dans les Evangiles. Celui-ci réfute d'abord les opinions des autres comme forcées ou erronées ; puis il rapporte en ces termes le récit qu'il a recueilli lui-même¹¹.

La référence à une première mention d'Africanus renvoie au chapitre précédent (I, 6, 2)¹², où il est cité aux côtés de Flavius Josèphe, comme autorité à propos de l'origine étrangère du roi Hérode :

καθ' ὃν (*scil.* Αὔγουστον) πρῶτος ἀλλόφυλος Ἡρώδης τὴν κατὰ Ἰουδαίων ἐπιτρέπεται ὑπὸ Ῥωμαίων ἀρχὴν, ὡς μὲν Ἰώσηπος παραδίδωσιν, Ἰδουμαῖος ὢν κατὰ πατέρα τὸ γένος Ἀράβιος δὲ κατὰ μητέρα, ὡς δ' Ἀφρικανός, (οὐχ ὁ τυχῶν δὲ καὶ οὗτος γέγονε συγγραφεὺς¹³), φασὶν οἱ τὰ κατ' αὐτὸν ἀκριβοῦντες Ἀντίπατρον (τοῦτον δ' εἶναι αὐτῶ πατέρα) Ἡρώδου τινὸς Ἀσκαλωνίτου τῶν περὶ τὸν νεῶ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱεροδούλων καλουμένων γεγενῆαι.

... Auguste, au temps duquel le premier étranger, Hérode, gouverna les Juifs sous l'autorité des Romains. A ce que rapporte Josèphe, il était iduméen par son père et arabe par sa mère ; mais selon Africanus qui fut aussi un historien, et pas le premier venu, ceux qui ont écrit sur lui avec exactitude disent qu'Antipater, c'est-à-dire le père d'Hérode, était né lui-même d'un certain Hérode d'Ascalon, un des hiérodules du temple d'Apollon¹⁴.

Ce récit, qui se poursuit au § 3 du même chapitre, anticipe celui que contient la lettre d'Africanus, citée peu après (I, 7, 11s. ; § 19s. de notre édition). Manifestement, il s'en inspire déjà. De la sorte, nous disposons d'une tradition parallèle. Elle n'a cependant

10 La formule d'introduction n'a pas d'équivalent exact chez Eusèbe ; ἐκτιθέμενος n'apparaît qu'exceptionnellement sous sa plume pour amener une citation (le seul autre exemple est *Préparation évangélique* I, 9, 30). Si la formule αὐτοῖς ῥήμασιν ou ῥήμασιν αὐτοῖς est fréquente (*Histoire ecclésiastique* I, 2, 7, etc.), le renforcement par le démonstratif l'est nettement moins ; l'on n'en trouve que deux autres exemples : τούτοις αὐτοῖς τοῖς ῥήμασιν ἐκτιθέμενος, *Histoire ecclésiastique* V, 2, 1 ; τούτοις καὶ ὁ Πλάτων συμφώνως αὐτοῖς ῥήμασιν ἐν τῇ μεγάλῃ Ἐπιστολῇ οἷά φησιν ἄκουε, *Préparation évangélique* XI, 12, 1).

11 Trad. de Bardy révisée par Neyrand.

12 Africanus sera présenté plus en détail au livre VI (ch. 31) ; voir p. 157s.

13 Sur cette formule, voir p. 184.

14 Trad. de Bardy révisée par Neyrand.

guère d'intérêt pour l'établissement du texte, puisque, d'une part, dans ce passage, Eusèbe ne cite pas littéralement, mais reformule, et que, d'autre part, le texte parallèle du chapitre 7 ne pose aucun problème majeur. Etant donné que, depuis Routh, ce passage a été généralement considéré comme un extrait des *Chronographies*, nous aurons toutefois à démontrer sa provenance¹⁵.

Revenons au chapitre 7. A la suite du second extrait cité, Eusèbe clôt explicitement son emprunt à la lettre : τοσαῦτα ὁ Ἀφρικανός (§ 16)¹⁶. En conclusion, il ajoute une remarque sur l'origine de Marie, qui serait forcément issue de la même tribu que son époux, à savoir Juda (§ 17) :

καὶ δὴ τοῦ Ἰωσήφ ὡδὲ πως γενεαλογουμένου, δυνάμει καὶ ἡ Μαρία σὺν αὐτῷ πέφηνεν ἐκ τῆς αὐτῆς οὔσα φυλῆς, εἴ γε κατὰ τὸν Μωυσέως νόμον οὐκ ἔξῃν ἑτέραις ἐπιμίγνυσθαι φυλαῖς· ἐνὶ γὰρ τῶν ἐκ τοῦ αὐτοῦ δήμου καὶ πατριᾶς τῆς αὐτῆς ζευγνύσθαι πρὸς γάμον παρακελεύεται, ὡς ἂν μὴ περιστρέφοιτο τοῦ γένους ὁ κληῖρος ἀπὸ φυλῆς ἐπὶ φυλὴν. ὡδὲ μὲν οὖν καὶ ταῦτα ἐχέτω.

Et la généalogie de Joseph étant ainsi faite, Marie elle aussi apparaît virtuellement être de la même tribu que lui, car, selon la loi de Moïse, il n'était pas permis de se marier dans d'autres tribus que la sienne : il est ordonné en effet de s'unir en mariage à quelqu'un du même clan et de la même tribu, de telle manière que l'héritage d'une famille ne passe pas d'une tribu à une autre. En voilà maintenant assez sur le sujet¹⁷.

L'idée de l'origine davidique de Marie est très répandue dans la littérature chrétienne ancienne et rien n'indique qu'Eusèbe s'inspire ici d'Africanus¹⁸ ; il exposera la même idée dans les *Questions évangéliques*¹⁹ et sa source est plutôt à chercher chez Origène, qui s'appuyait déjà sur la loi de Nombres 36²⁰.

15 Voir p. 176ss.

16 Une telle formule est fréquemment employée par Eusèbe pour marquer la fin d'une citation (*Histoire ecclésiastique* IV, 23, 13 ; 26, 14 ; V, 8, 15 ; 17, 5 ; 28, 7 ; VI, 14, 7 ; VII, 10, 9 ; 11, 26 ; 26, 3 ; *Préparation évangélique* V, 5, 4, etc.).

17 Trad. de Bardy révisée par Neyrand.

18 Sur l'origine davidique de Marie, voir par ex. C. Zamagni, SC 523, p. 80, n. 2, ou F. Manns, *Jésus fils de David*, p. 17-20, qui rassemble de nombreux témoignages (malheureusement sans références). Spitta estimait qu'Eusèbe s'exprimait dans son paragraphe conclusif « scheinbar im Geiste des Africanus und die Auseinandersetzungen desselben ergänzend » (*Der Brief des Julius Africanus*, p. 44), mais sa reconstitution de la lettre l'amenait à penser que, pour Africanus, Marie était issue de Lévi et que, plutôt que d'avoir délibérément cherché à cacher la position d'Africanus, Eusèbe ne l'aurait pas comprise (*ibid.*, p. 52s.). Reichardt exploite quant à lui la concession faite par Spitta à la p. 44 pour contester sa reconstitution (*TU* 34/3, p. 37), mais ne va pas jusqu'à affirmer qu'Eusèbe s'inspirerait directement d'Africanus. La remarque de Spitta n'est pas fautive, mais, précisément, Eusèbe paraît compléter le propos d'Africanus. Or, s'il juge nécessaire de le faire, c'est que la *Lettre à Aristide* ne s'intéresse manifestement qu'à l'ascendance de Jésus par Joseph et laisse Marie dans l'ombre (elle n'est jamais nommée dans les parties que nous connaissons et rien ne suggère qu'elle ait été mentionnée ailleurs).

19 *Est* 1, 10.

20 Origène, *Commentaire de l'Épître aux Romains* (version de Rufin) I, 7 (5), 66-68 Hammond Bammel. Pour d'autres références, voir C. Zamagni, *Les Questions et réponses*, p. 83s.

Il est en général admis que la division des livres de l'*Histoire ecclésiastique* en chapitres et les titres de ces derniers remontent à Eusèbe²¹. Le titre de celui qui nous intéresse donne effectivement toutes les garanties de l'authenticité :

Ζ̄ Περὶ τῆς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις νομιζομένης διαφωνίας τῆς περὶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογίας.

VII. Sur la divergence apparente qu'il y a dans les évangiles à propos de la généalogie du Christ.

L'on retrouve en effet les mêmes termes en VI, 31, 3, dans la notice qu'Eusèbe consacre à Africanus. Le sujet de la *Lettre à Aristide* y est ainsi présenté : « sur la divergence apparente des généalogies du Christ chez Matthieu et chez Luc²² » (περὶ τῆς νομιζομένης διαφωνίας τῶν παρὰ Ματθαίῳ τε καὶ Λουκᾶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογιῶν). Il est évident, par contre, que ce titre ne prétend pas reproduire, ni même refléter, celui du texte d'Africanus²³ : il ne s'agit pas de l'intitulé de la citation de la lettre, mais seulement de celui du chapitre d'Eusèbe.

Pour le texte de l'*Histoire ecclésiastique*, l'édition de Schwartz dans la série *Griechische Christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* (vol. 9, en trois parties, 1903-1909) fournit un fondement des plus satisfaisants : « Eduard Schwartz a travaillé de façon admirablement fiable », juge F. Winkelmann dans sa préface à la réimpression de l'ouvrage²⁴. Dans un article qu'il lui a récemment consacré, avec, pour sous-titre : « Eine vorbildliche Edition », il souligne encore ses qualités : fiabilité des collations, établissement bien réfléchi du texte, jusque dans les détails, précision de l'apparat, étude exemplaire des témoins du texte et de leurs groupes²⁵. Le texte de Schwartz a d'ailleurs été repris à quelques détails près par Bardy dans les *Sources chrétiennes* (1952-1960)²⁶. C'est une conviction largement partagée qu'a exprimée Pasquali en écrivant : « Ed. Schwartz a pu reconstruire le texte en toute assurance²⁷ ».

Aussi n'avons-nous pas jugé nécessaire de collationner à nouveau les manuscrits et moins encore de remettre en cause le choix des témoins sur lequel repose son texte, mais nous sommes-nous contenté, dans la mesure du possible, d'effectuer des vérifications ponctuelles. Cette démarche a certes permis à l'occasion d'apporter quelque préci-

21 Voir E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. CLXIX-CLII ; Bardy, SC 73, p. 111-113. Le titre n'était indiqué par Eusèbe que dans le sommaire du livre. Le manuscrit A a, au fil du texte, des titres marginaux, mais son témoignage, invoqué par J. Irigoien (« Titres, sous-titres et sommaires », p. 131), ne suffit pas à prouver le caractère originel de tels titres (voir E. Schwartz, *ibid.*, p. CL). La division en chapitres n'était pas même signalée dans le texte par une quelconque numérotation ; celle que présentent la plupart de nos manuscrits est secondaire (voir Schwartz, *ibid.*, p. CLI ; Bardy ne justifie pas son affirmation contraire [*ibid.*, p. 113]). S. Morlet plaide toutefois pour un réexamen de ces questions (« Entre histoire et exégèse », p. 191, n. 4).

22 Tant pour le titre du chapitre que pour l'extrait de la notice sur Africanus, nous citons la traduction de Bardy.

23 Sur le titre de la lettre, voir p. 267ss.

24 F. Winkelmann, « Geleitwort zum Nachdruck der Edition », in : GCS N. F. 6/1, p. V.

25 F. Winkelmann, « Eduard Schwartz, Eusebius Werke », p. 77.

26 Le texte de Schwartz avait également été reproduit par K. Lake dans la LCL (1926-1932) ; il le sera encore par G. del Ton dans le *Scrinium patristicum Lateranense* (1964).

27 G. Pasquali, *Storia della tradizione*, p. 135.

sion ou, exceptionnellement, une correction sur des points tout à fait secondaires, mais, pour l'essentiel, elle a montré la fiabilité des indications de Schwartz. La prédiction de Bardy se voit ainsi confirmée : « Ce texte est, à bon droit, devenu classique. Les changements que pourront y apporter les éditeurs de l'avenir ne porteront que sur des détails²⁸... ».

1.2 Manuscripts

Les manuscrits grecs de l'*Histoire ecclésiastique* ont été décrits par Schwartz dans son volume d'introduction (1909)²⁹. Il en a identifié sept principaux, dont dépendent, directement ou indirectement, tous les autres. Nous nous limiterons ici à ces sept manuscrits, en ne répétant que les données essentielles. Nous recourrons, en complément, aux indications de Heikel et de Winkelmann, qui ont utilisé, en partie, les mêmes manuscrits pour la *Vie de Constantin*³⁰.

— Le *Parisinus gr.* 1430 (A), ayant appartenu au cardinal de Mazarin, est un manuscrit en parchemin du XI^e siècle³¹. Il ne contient que l'*Histoire ecclésiastique*, mais la perte du premier folio nous prive du *pinax* du livre I, ainsi que d'une petite partie du texte (jusqu'aux premiers mots de I, 1, 3) ; un accident semblable s'est produit au livre IV, où une partie du chapitre 17 est perdue. Les corrections, de deux mains, l'une ancienne, l'autre très récente, sont très peu nombreuses, tant les fautes sont rares. Une note inscrite dans la marge inférieure du fol. 226^v se retrouve dans T³². Nous avons eu l'occasion d'examiner ce manuscrit, de même que les autres *Parisini*, sur microfilm. La citation de la *Lettre à Aristide* s'étend du fol. 18^r au fol. 20^r.

— Le *Parisinus gr.* 1431 (B), également en parchemin et semblable au précédent par le format et le *ductus*, provient de la bibliothèque de Colbert. Il est du XI^e ou du XII^e siècle³³. L'*Histoire ecclésiastique* occupe les fol. 1 à 267^{r34} ; s'y attache un extrait de la *Vie de Constantin* (fol. 267^v-273^r), et l'*Eloge de Constantin* (fol. 273^v-326^r)³⁵. La citation de la lettre d'Africanus commence au fol. 14^r et se termine au fol. 16^r.

28 G. Bardy, SC 31, Vs.

29 GCS N. F. 6/3, p. XVII-XLI. Schwartz avait indiqué les premiers résultats de son travail dans la préface de son édition du *Discours aux Grecs* de Tatiens (TU 4/1, 1888, p. IVs.) et une liste de trente manuscrits avait été dressée par A. Harnack (*Geschichte der altchristlichen Litteratur*, 1/2, p. 561-563) ; voir aussi A. C. Headlam, « The Editions and Manuscripts of Eusebius: Part I », p. 93-102.

30 I. A. Heikel, GCS 7 ; F. Winkelmann, GCS (1991²) ; informations plus complètes dans son étude préliminaire, TU 84.

31 Du X^e siècle, selon H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale. Seconde partie : Ancien fonds grec. Droit – Histoire – Sciences*, Paris : Alphonse Picard, 1888, p. 41.

32 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. XXIII.

33 Du XI^e, selon H. Omont, *Inventaire sommaire* (voir n. 31), p. 41. Indication semblable chez I. Heikel, GCS 7, p. XIII.

34 Le manuscrit comprend deux numérotations des folios ; nous reproduisons les indications de Schwartz, qui correspondent au système le plus ancien (voir F. Winkelmann, GCS [1991²], p. XVIII).

35 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. XVII.

— Le *Parisinus gr.* 1433 (D), également en parchemin, est de la même époque que le précédent³⁶. Les esprits y manquent souvent et l'on note une tendance nette au iotacisme. Le texte a été corrigé par deux mains différentes, difficiles à distinguer. A la suite de l'*Histoire ecclésiastique* figure le même passage de la *Vie de Constantin* que dans B (fol. 180^r-183^v). Suit l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret³⁷. L'extrait de la *Lettre à Aristide* se trouve aux fol. 2^v à 4^v.

— Le *Laurentianus* LXX, 20 (E), sur parchemin, du X^e siècle³⁸, ne contient plus que l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, mais l'identité de format et d'écriture avec le *Laurentianus* LXIX, 5, qui conserve celle de Socrate, montre qu'ils ne formaient originellement qu'un. Ce manuscrit présente fort peu de corrections. On distingue toutefois un correcteur ancien et un plus récent. Les marges contiennent quelques notes d'un certain intérêt et qui doivent être assez anciennes. Nous en relèverons en particulier une qui concerne Africanus (elle se rapporte à la notice qu'Eusèbe lui consacre en VI, 31) : ση(μείωσαι) ὅτι Ἀφρικανὸς ἐν τοῖς συγγραφεῖσιν αὐτῶι Κεστοῖς πολὺ φαίνεται τὴν Ἑλληνικὴν πλάνην περιέπων καὶ διασώζων. μαγικὰς γὰρ τινὰς τελετὰς καὶ περιάπτα καὶ γραπτὰ τῆς τῶν Χριστιανῶν ἀλλότρια πίστεως φλυαρεῖ. ἀλλ' ὡς ἔοικεν, ἕτερός ἐστιν ἐκεῖνος καὶ ἕτερος ὁ πρὸς Ἀριστείδην περὶ τῆς τῶν εὐαγγελίων διαφωνίας ἐπιστείλας³⁹. « *Nota bene* : à l'évidence, Africanus dans les *Cestes* qu'il a composés honore grandement l'erreur hellénique et y reste fidèle. Il y fait mention d'imbécillités étrangères à la foi des chrétiens : rites magiques, amulettes et dessins. Mais, semble-t-il, celui-là est un personnage et celui qui a écrit une lettre à Aristide au sujet de la divergence entre les évangiles, un autre. »

— Le *Marcianus gr.* 338 (585) (M), est un manuscrit incomplet, provenant de la bibliothèque du cardinal Bessarion. Écrit en deux colonnes, le texte de l'*Histoire ecclésiastique* commence au fol. 4^r et se termine au fol. 144^r, avec ἤδη δὲ τινες καινοτέρων (p. 898, 13 Schw.). Le reste du volume, écrit par d'autres mains, serait sans lien avec la copie d'Eusèbe. Le manuscrit daterait, au plus tôt, du XII^e siècle et l'impression d'ancienneté qui s'en dégage serait le fruit de l'imitation. De tous les anciens manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique*, M est le moins correct⁴⁰. Il est utile de confronter ces indications de Schwartz à celles de Mioni. Ce dernier identifie trois mains : la première, à qui seraient dus les fol. 4^r à 144^v et 217^r à 222^v, soit le texte d'Eusèbe et le début de l'*Histoire lausiaque*, serait du milieu du X^e siècle ; l'*Epitomè des Pseudo-Clémentines* (fol. 145^r-216^v) serait d'une main de la fin du XI^e et le reste de l'*Histoire lausiaque*, ainsi que l'*Histoire des moines égyptiens* qui y fait suite⁴¹ (fol. 223^r-303^v), d'une main du siècle

36 Là aussi, Omont propose le XI^e siècle (*Inventaire sommaire* [voir n. 31], p. 41).

37 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. XXII.

38 Bandini le datait du XI^e siècle (*Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae* [Catalogi codicum Graecorum lucis ope reimpressi], Lipsiae : Zentral-Antiquariat der DDR, 1961, t. 2, col. 682) et telle est aussi la date indiquée par Hansen pour son autre moitié (le *Laurentianus* LXIX, 5 ; G. Ch. Hansen, GCS N. F. 1, p. IX), mais Heikel et Winkelmann penchent eux aussi en faveur du X^e (I. Heikel, GCS 7, p. XXI ; F. Winkelmann, GCS [1991²], p. XVIII).

39 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. XXIXs.

40 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. XXIIs.

41 BHG 1433-1434. Schwartz omet ce dernier texte dans sa description du manuscrit.

suisant⁴². Il est donc probable que le texte de l'*Histoire ecclésiastique* soit plus ancien que ne le pensait Schwartz, ce qui toutefois n'a sans doute guère de conséquences pour l'appréciation de M et absolument aucune pour l'établissement de notre texte. Nous avons pu examiner ce manuscrit sur microfilm. La citation d'Africanus s'étend du fol. 11^r au fol. 12^r.

— Le *Mosquensis Synodalis* 50 (olim 51, R), sur parchemin, a appartenu au Monastère athonite de Dionysiou⁴³. Il est daté du XI^e siècle par le catalogue, tandis que Schwartz estime qu'il n'est pas antérieur au XII^e, conclusion que F. Winkelmann juge recevable⁴⁴. L'*Histoire ecclésiastique* (fol. 2^r-288^v) est suivie de l'*Eloge de Constantin* (fol. 289^r-304^v), puis, après un folio vide (fol. 305), de la *Vie de Constantin* (fol. 306^r-390^r) et de l'*Oratio ad sanctum coetum* (fol. 390^r-411^r) ; le reste est vierge, hormis une notice de bibliothèque rédigée en russe au verso du dernier folio (fol. 413). Il s'agit d'un manuscrit luxueux, très correct. Quelques rectifications ont été apportées par le copiste lui-même et par une main plus récente. Schwartz n'a connu ce manuscrit que par l'intermédiaire de la collation faite par A. Sonny, professeur à Kiev⁴⁵. Une nouvelle collation du texte de notre fragment n'aurait sans doute pas été inutile, mais nous n'avons malheureusement pas pu consulter de reproductions de ce manuscrit.

— Le *Laurentianus* LXX, 7 (T), sur parchemin, du X^e/XI^e siècle⁴⁶, très semblable à M par l'écriture et la disposition du texte en deux colonnes, contient l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et celle de Socrate. Les corrections abondent. Deux mains anciennes, qui sont difficiles à distinguer, ont introduit une tradition textuelle très proche de celle de E, que nous désignons comme T^{uet}. L'absence de ces corrections dans le texte de la légende d'Abgar (I, 13) et d'interpolations tirées de Josèphe que E intègre en III, 8 prouve, avec d'autres différences, que E ne saurait être une copie de T réalisée après l'insertion de ces corrections. C'est donc, au contraire, la tradition de T^{uet} qui doit avoir été tirée soit de ce manuscrit, soit de son modèle. En faveur de la seconde possibilité, Schwartz invoque le cas, certes rare, de corrections de T^{uet} qui ne se retrouvent pas dans E. Un autre correcteur plus récent (T^{rec}) est aussi intervenu⁴⁷. Nous avons eu l'occasion de consulter

42 E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti. Thesaurus Antiquus*, vol. 2 (*Indici e cataloghi*, n. s. 6), Roma : Istituto poligrafico dello Stato, 1985, p. 88-90.

43 Provenant de la bibliothèque du Saint Synode, ce manuscrit est conservé au Musée national d'histoire de Moscou depuis 1920 (voir http://www.shm.ru/manuscript_22_02.html [page consultée le 12 janvier 2009 ; en russe]). Nous remercions Jan Rückl, qui nous a permis d'accéder à ces informations et qui nous a également traduit les données du catalogue de l'archimandrite Vladimir [Bedenikovič], *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (Patriaršej) Biblioteki. Čast' 1 : Rukopisi grečeskija*, Moskva : Sinodal'naja Tipografija, 1894, p. 604 (n° 405). Une description plus détaillée de ce manuscrit a été donnée par Winkelmann, *TU* 84, p. 13ss.

44 F. Winkelmann, *TU* 84, p. 17, et E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. XI. Le copiste indique avoir terminé le 29 septembre de la sixième année de l'indiction (en cours), sans plus de précision. « Ein Vermerk, der nur für die Steuerberechnung des Schreibers wichtig war », remarque Winkelmann, *ibid.*, p. 16.

45 E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. XXXIV.

46 Selon l'indication de Schwartz (*GCS N. F.* 6/3, p. XXVIII). G. Ch. Hansen, qui donne une description précise du manuscrit, indique le X^e siècle (*GCS N. F.* 1, p. XII-XIV), comme Bandini. Ce dernier soulignait l'importance de ce témoin (*Catalogus codicum* [voir n. 38], col. 666-668).

47 E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. XXVIII. Sur l'indépendance de T^{uet} par rapport à E, voir aussi p. CXLIX.

une copie de ce manuscrit sur microfilm. Le texte de la citation d'Africanus commence au fol. 9^v et se termine au fol. 11^r. Nous avons pu relever plusieurs notes marginales. Une main ancienne a écrit en marge à plusieurs endroits les noms de quelques-uns des ancêtres de Jésus mentionnés par Africanus ; les deux générations précédant Joseph sont ainsi schématiquement consignées dans la marge supérieure du fol. 10^r. Une main plus récente, peut-être celle que nous désignons comme T^{rec}, a également ajouté des notes, parfois difficilement lisibles. La première se trouve au fol. 9^v, à la hauteur du δι' ἐπιστολῆς ἀριστείδη γράφων de l'introduction d'Eusèbe à la citation d'Africanus : Ὅτι Ἀφρικανὸς ἔγρα(ψεν) πρὸς Ἀριστείδην περὶ τῆς παρὰ πολλοῖς νομιζομένης διαφωνίας τῶν εὐαγγελιστῶν διὰ τὰς γενεαλογίας. La seconde contient d'abord une sorte d'arbre généalogique, qui débute avec le nom de David et se scinde à la ligne suivante en deux colonnes commençant l'une avec Salomon, l'autre avec Nathan. Leurs noms sont suivis de traits horizontaux, respectivement huit et douze, qui symbolisent leurs lignées. Au bas de ces colonnes, l'on trouve les noms de Matthan et de Melchi, puis, à la ligne suivante, ceux de Jacob et d'Héli (ce dernier est accompagné de la précision ἄπαις). Sous chacun de ces noms se lit celui de Joseph. Suivent, au centre, sur deux lignes : Ἔσθᾶ | γυνὴ Ματθάν, et ce paragraphe (nous restituons entre crochets des fins de lignes illisibles) : Ταύτην τὴν Ἔσθᾶν, τελευτήσαντ(ος) τοῦ Ματθάν, ἠγάγετο ὁ Μελχὶ καὶ ἔτεκεν ἐξ αὐτῆς τὸν Ἡλεῖ, ὡς ἐκ τῆς αὐτῆς ὦν φύλης κατὰ τὸν νόμον· ὁ τοίνυν Ἰακῶβ καὶ ὁ Ἡλεῖ (supra lineam ; μελχί ante corr.) ὁμομητρίοι εἰσὶν ἀδελ(φοί)· ὡς ὁ ἕτερος (difficile lectu), Ἡλεῖ, λαβῶν γυναῖκα ἄπαις ἐτελευτη(σεν), ὁ Ἰακῶβ ἐξ αὐτῆς ἀνέστησε σπέρμα ἀδελ(φῶ) καὶ ἔστι ὁ Ἰωσήφ τοῦ μὲν Ἰακῶ[β] υἱὸς κατὰ φύσιν, ὡς καὶ ὁ εὐαγγελιστῆς Ματ[θαῖος] ἀνέγρα(ψεν) (?), τοῦ δὲ Ἡλεῖ νόμφ, κατὰ τὸν ἄγ(ιον) λό[γον]. La première de ces notes s'inspire manifestement du texte eusébien. Tout porte à croire que la seconde, qui reprend des éléments des § 16 à 18 de la lettre, dérive d'une semblable reformulation du texte de l'*Histoire ecclésiastique*, plutôt que d'une source exégétique⁴⁸.

48 Le seul élément qui pourrait orienter vers une source exégétique est que la lignée lucanienne est figurée par davantage de traits que la lignée matthéenne : si cette différence signifie que le nombre de générations n'est pas identique, mais supérieur chez Luc, la note s'inspirerait sans doute d'un tableau généalogique comprenant une liste complète des ancêtres du Christ selon les deux généalogies. Auquel cas, la note pourrait aussi bien dériver de la tradition des *Questions évangéliques*. Cependant, la différence du nombre de traits représentant les deux lignées, si elle n'est pas fortuite, pourrait simplement s'expliquer par la conscience que Luc cite davantage de noms que Matthieu, ce dont tout lecteur attentif des évangiles peut se rendre compte. En tout état de cause, le texte de la note ne manifeste de parenté avec aucun autre témoin et les différences entre la liste généalogique et celles que nous trouvons dans d'autres témoins (*Marcius gr.* 61, Psautier Uspenskij, Bar Salibi) prouvent qu'elles n'ont pas d'origine commune.

1.3 Versions syriaque et arménienne

Une ancienne version syriaque (Σ) a été éditée en 1898 par Wright et McLean sur la base de deux manuscrits⁴⁹ :

- Saint-Petersbourg, daté du mois de nisan (avril) de l'an 773, soit 462 de notre ère⁵⁰ ;
- Londres, British Museum Add. 14639, du VI^e siècle (aujourd'hui à la British Library)⁵¹.

Tous deux sont incomplets : un accident matériel nous prive des livres V et VII de l'*Histoire ecclésiastique* dans le manuscrit de Saint-Petersbourg, ainsi que de la plus grande partie du livre VI, tandis que celui de Londres ne contient que les cinq premiers. Les passages conservés ont été traduits en allemand par E. Nestle⁵².

Quelques extraits dans des manuscrits syriaques et, surtout, une traduction arménienne qui dépend clairement de cette version permettent de combler ces lacunes. Cette dernière a fait l'objet d'une édition, due au Père mékhitariste Čarean, parue à Venise en 1877⁵³, qui est à compléter par les indications de Merx dans l'édition du texte syriaque⁵⁴. Bien qu'elle soit connue par des manuscrits des XVII^e et XVIII^e siècles, cette version arménienne est sans doute très ancienne. Son utilisation par Moïse de Khorène ne peut certes plus être considérée comme une preuve de sa réalisation au V^e siècle⁵⁵, mais Merx

49 Préparée par W. Wright, l'édition n'a pas paru de son vivant, mais a été publiée par N. McLean (*The Ecclesiastical History of Eusebius*). Pour le détail, nous renvoyons à sa préface ; voir aussi E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. XLIs. Nous n'avons pas consulté l'édition antérieure de P. Bedjan, *Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée, éditée pour la première fois*, Leipzig : O. Harrassowitz, 1897.

50 Sigle Σ^a dans l'édition de Schwartz. Ni Wright et McLean, ni Nestle (*TU* 21/2), ni Schwartz ne précisent la bibliothèque ou la cote. A en juger par les indications fournies par A. Desreumaux (*Répertoire des bibliothèques*, p. 163-165), il s'agit probablement d'un manuscrit de l'ancienne Bibliothèque publique, aujourd'hui Bibliothèque nationale de Russie, comme le donne à penser le titre d'un article qu'il signale, mais auquel nous n'avons malheureusement pas eu accès : N. V. Pinulevskaya, « O sirijskoj rukopisi "Cerkovnoj istorii" Evsevija Kesarijskogo v Rossijskoj Publichnoj biblioteke (Sur le manuscrit syriaque de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée de la Bibliothèque publique) », *Vostocnyj Sbornik* 1 (1926), p. 115-122 (n° 506 du *Répertoire*). Il ne s'agit en tout cas pas de l'un des cinq manuscrits du fonds oriental ancien. Nous n'avons malheureusement pas non plus pu consulter le catalogue de N. V. Pinulevskaya, « Katalog Sirijskich Rukopisej Leningrada », *Palestinskij Sbornik* 6 (69) (1960), p. 3-196 (n° 499 du *Répertoire*). La consultation de ces travaux permettrait peut-être d'identifier ce manuscrit.

51 Sigle Σ^b dans l'édition de Schwartz. Voir *CSMBM*, t. 3, p. 1039s.

52 *TU* 21/2.

53 A. V. Čarean, *Ewsebiosi Kesarac'woy Patmowt'iwn ekelec'woy*. La traduction ancienne (dans la partie inférieure de la page) est accompagnée d'une nouvelle traduction du texte grec.

54 Voir les « Notes by Dr Merx on the Armenian Version », in : W. Wright et N. McLean, *The Ecclesiastical History of Eusebius*, p. XIII-XVII. Merx souligne la fidélité de l'arménien au syriaque, fidélité intelligente toutefois, et non mécanique. L'indépendance par rapport au grec est garantie par l'ignorance de cette langue aussi bien que du latin dont témoignent les transcriptions de certains noms propres (*ibid.*, p. XIVs.).

55 Sur l'épineux problème de la datation de Moïse de Khorène, outre l'introduction d'A. et J.-P. Mahé à leur traduction française (*Moïse de Khorène*, p. 9-24), voir notamment H. A. von Gutschmid, « Über die Glaubwürdigkeit der armenischen Geschichte des Moses von Khoren », *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*

juge vraisemblable l'affirmation de ce dernier selon laquelle cette version remonterait à l'époque de Mesrop (Maštoc', mort en 440), en raison de son affinité avec les plus anciennes traductions de textes patristiques en arménien, elles aussi faites sur des modèles syriaques⁵⁶. Une datation aussi haute de ce texte est compatible avec celle de sa *Vorlage* syriaque, puisque le manuscrit de Saint-Pétersbourg, daté de 462, est déjà entaché de nombreuses erreurs de transcription, ce qui suppose que le texte a déjà été plusieurs fois copié⁵⁷. Schwartz estime que la version syriaque remonte, au plus tard, à la première moitié du V^e siècle, mais la situe plutôt aux alentours de 400. Il note que le texte d'Eusèbe est souvent infléchi dans le sens de l'orthodoxie trinitaire à laquelle on était devenu très sensible depuis sa victoire sous Théodose et après le Concile de Constantinople (381)⁵⁸.

1.4 Version latine de Rufin

L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe a aussi été traduite, de façon assez libre et parfois inexacte, par Rufin d'Aquilée, qui l'a également augmentée de deux livres, poursuivant le récit jusqu'à la mort de Théodose (395)⁵⁹, même s'il est clair que sa version latine (Λ) ne date que des premières années du V^e siècle⁶⁰. Le nombre considérable de manuscrits conservés — Mommsen en dénombre plus de quatre-vingt-dix⁶¹ — atteste le succès de ce texte dans l'Occident médiéval. C'est d'ailleurs cette importance historique bien plus que l'intérêt de la traduction que Mommsen met en avant pour justifier sa juxtaposition au texte grec dans la série GCS⁶². Conçue plus comme un complément au texte grec que comme une édition autonome, l'édition de Mommsen est certainement moins achevée

28 (1876) ; et G. Traina, *Il complesso di Trimalcione. Movsēs Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno* (Eurasistica, 27), Venezia : Casa editrice armena, 1991.

56 A. Merx in : W. Wright et N. McLean, *The Ecclesiastical History of Eusebius*, p. XVI. Voir aussi, du même, « De Eusebianae Historiae ecclesiasticae versionibus Syriaca et Armeniaca », p. 201s.

57 W. Wright et N. McLean, *The Ecclesiastical History of Eusebius*, p. IX.

58 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. XLII.

59 A la suite de F. Thelamon (*Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris : Etudes augustiniennes, 1981) et de E. C. Brooks (« The Translation Techniques of Rufinus »), M. Humphries a récemment cherché à réhabiliter l'œuvre de Rufin et son art de traduire, soulignant notamment ce que le jugement négatif des modernes doit aux critiques de Jérôme (« Rufinus's Eusebius », p. 143-164 ; voir en part. les p. 147-150). Sur le travail de Rufin en tant que traducteur, voir aussi l'étude classique de M. M. Wagner, *Rufinus, the Translator*, ainsi que J. E. L. Oulton, « Rufinus's Translation », p. 150-174, et E. I. Kimmel, *De Rufino Eusebii interprete*. Pour la comparaison du travail de Rufin avec celui d'Eusèbe, voir F. Thelamon, « Ecrire l'histoire de l'Eglise », p. 207-235.

60 Sur la date, voir Mommsen in : E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. CCLI, et surtout J. E. L. Oulton, « Rufinus's Translation », p. 151 ; voir aussi F. Thelamon, « Une œuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée », p. 258s., et l'introduction de P. R. Amidon à sa traduction de la continuation de Rufin, *The Church History of Rufinus of Aquileia. Books 10 and 11*, New York : Oxford University Press, 1997, p. X.

61 Voir la liste qu'il dresse, in : E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. CCLII-CCLVI.

62 Mommsen dans les « Vorläufige Bemerkungen » au début de E. Schwartz, GCS N. F. 6/1 (sans pagination).

que celle de Schwartz⁶³, mais elle nous offre une base de travail pleinement suffisante, étant donné le caractère tout à fait secondaire du témoignage de Rufin pour l'établissement du texte d'Africanus. Aussi ne croyons-nous pas utile de répéter ici les indications que fournit l'introduction sur les manuscrits et leurs relations⁶⁴. Nous précisons seulement que le *Palatinus lat.* 822 (IX^e siècle, Λ^P) et le *Parisinus lat.* 18282 (VIII^e siècle, Λ^N) sont représentatifs de familles distinctes dérivant de deux copies d'un unique archétype.

Soulignant les nombreuses erreurs de traduction de Rufin⁶⁵, Schwartz juge la version syriaque nettement plus utile pour l'établissement du texte. Toutefois, à la différence de Spitta, il ne considère pas que les versions soient d'un grand secours pour amender le texte transmis par les manuscrits grecs, mais que leur intérêt réside plutôt dans le fait qu'elles confirment l'ancienneté de leurs leçons⁶⁶. Ce jugement se vérifie pleinement pour la portion de texte qui nous intéresse ici, où les versions ont rarement une importance notable.

La version copte, dont ne subsistent que des fragments et qui pose des problèmes complexes, ne contient pas la partie qui nous intéresse⁶⁷.

1.5 Groupes de manuscrits et éditions anciennes

Les sept manuscrits grecs et les versions latine et syriaque ont été répartis par Schwartz en deux groupes : d'un côté ATER, de l'autre BDMΛΣ. Cette répartition d'ensemble ne va pas sans exceptions ponctuelles. En particulier, M se range quelquefois du côté d'ATER, et, à l'occasion, T s'accorde avec BDMΛΣ.

63 Voir Winkelmann in : GCS N. F. 6/1, p. VII. Face à l'abondance des témoins, Mommsen s'est contenté de choisir quatre des plus anciens manuscrits et encore ne donne-t-il un apparat complet que pour les deux livres que Rufin a ajoutés (Mommsen in : Schwartz, GCS N. F. 6/1, p. CCLIX ; voir aussi p. CCLXVII.).

64 Mommsen in : Schwartz, GCS N. F. 6/1, p. CCLXIIss. ; voir aussi CCLIII-CCLVI. Sur les manuscrits de Rufin, voir également C. P. Hammond Bammel, « Das neue Rufinfragment », p. 483-513.

65 Kimmel soulignait pour sa part la liberté avec laquelle Eusèbe est traduit en tirant plusieurs exemples de notre texte (*De Rufino Eusebii interprete*, p. 90-99). Parmi les modifications apportées par Rufin, signalons en particulier les suivantes : il réorganise quelque peu la matière des § 15 et 16 de la lettre (§ 7/8 de son texte) ; il transforme passablement le § 18 (10) ; il ajoute au début du § 21 (13) une référence aux Desposynes : *sed illud [l'histoire de l'origine d'Hérode] praecipue supra dicti uiri memoriae tradiderunt, quod...* ; dans le même passage, alors qu'Africanus disait simplement que les généalogies des Juifs étaient conservées dans les archives officielles (ἐν τοῖς ἀρχείοις ; cf., un peu plus loin, ἐκ δημοσίου συγγραφής), Rufin précise : *in archiuis templi secretioribus* ; les § 21 et 22 (13-14) sont assez librement rendus ; le § 23 est remplacé par une formule qui n'a plus grand rapport avec la lettre du grec : *quibus ita nobis, in quantum diligentia potuit, perscrutatis euidentissime euangeliorum per haec ueritas declaratur* (§ 15 de Rufin) ; enfin, le résumé final (§ 29 de la lettre, § 16 d'Eusèbe) est simplement omis.

66 Préface à son *editio minor*, *Eusebius. Kirchengeschichte*, p. VII. Cf. GCS N. F. 6/3, p. LXXXV-LXXXVII.

67 Nos recherches nous ont toutefois fait découvrir quelques références mineures à Africanus dont nous faisons état dans l'Appendice n° 3.

Schwartz cite douze passages ou morceaux plus ou moins importants qui sont attestés par ATER(M), mais manquent dans BD(M)ΛΣ⁶⁸. Retenons ici les principaux traits qui distinguent les deux groupes :

- le nom de Licinius, longtemps co-empereur avec Constantin, mais vaincu par lui en 324, disparaît dans plusieurs passages de BD(M)ΛΣ ;
- un appendice racontant la mort des empereurs persécuteurs est ajouté à la fin du livre VIII (p. 796s. Schw.) par AER ;
- une doxologie conclut le livre IX dans BD et chez Rufin, tandis que, dans ATERM, elle est remplacée à cet endroit par une conclusion sur le règne de Constantin et Licinius et placée au début du suivant (après le *pinax*) ; elle y est en outre suivie d'une dédicace à Paulin de Tyr. La doxologie figure aux deux endroits dans la version syriaque, qui omet la conclusion ;
- un écrit *Sur les martyrs de Palestine* est ajouté par AR à la suite du livre VIII et par ET après le livre X⁶⁹. Les quatre manuscrits l'introduisent toutefois par une note indiquant qu'il a été trouvé dans une copie (ou dans certaines copies) au livre VIII⁷⁰.

Dans ce dernier cas, l'absence du texte dans BDMΛΣ paraît justifiée, remarque Schwartz⁷¹, puisque l'inclusion de cet écrit contredit l'intention d'Eusèbe de traiter dans

68 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. XLVII-XLIX.

69 Ce texte a été inclus par Schwartz et Bardy en appendice à leurs éditions. Une recension longue, qui paraît, elle aussi, authentique, est connue par une version syriaque (éditée et traduite par W. Cureton, *History of the Martyrs in Palestine by Eusebius, Bishop of Caesarea, Discovered in a Very Antient [sic] Syriac Manuscript*, London : Williams and Norgate, 1861 ; traduite en allemand par B. Violet, *TU* 14, 4, 1896) et quelques fragments grecs, également imprimés par Schwartz. Ce dernier estimait que le texte des manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* représente une première édition, privée toutefois de son proème et de sa conclusion, tandis que le texte long serait une seconde édition, publiée après 323 (voir GCS N. F. 6/3, p. LIX-LXI ; voir aussi G. Pasquali, *Storia della tradizione*, p. 410s.). Ses hypothèses n'ont pas fait l'unanimité. Beaucoup d'auteurs considèrent la recension longue comme plus ancienne et pensent que la recension courte a été incluse, par Eusèbe lui-même, à une étape éditoriale de l'*Histoire ecclésiastique*, avant d'être supprimée ou pourrait même représenter la forme primitive du livre VIII (voir, notamment, H. J. Lawlor, *Eusebiana*, p. 279-290 ; T. D. Barnes, « The Editions of Eusebius' *Ecclesiastical History* », p. 193-196 et 200s., et *Constantine and Eusebius*, p. 149-158. ; A. Louth, « The Date of Eusebius' *Historia Ecclesiastica* », p. 115-117 et 120s., et « Eusebius and the Birth of Church History », p. 272). Burgess s'inscrit dans la même ligne, mais suggère que le texte long, achevé en 311, n'aurait pas été publié immédiatement, et qu'en 313, Eusèbe l'aurait retravaillé pour l'inclure dans la première édition de l'*Histoire ecclésiastique* ; une fois les *Martyrs* retirés du livre VIII, il aurait repris la forme originelle du texte pour la publier séparément, en se contentant d'une révision sommaire ; ainsi s'expliquerait qu'en *Histoire ecclésiastique* VIII, 13, 7 (voir n. 72), passage remontant à la deuxième édition (315/316), Eusèbe fasse allusion à la publication des *Martyrs* comme étant à venir (« The Dates and Editions », p. 502s.).

70 A, T et E ont à peu de choses près la même formule : καὶ (om. TE) ταῦτα ἐν τινὶ ἀντιγράφῳ ἐν τῷ ὀγδόῳ (ἢ Ἀ) τόμῳ εὗρομεν (εὗραμεν T). R dit par contre : τινὰ τῶν ἀντιγράφων ἔχουσι καὶ ταῦτα ἐν τῷ ὀγδόῳ τόμῳ. L'unique différence notable est le pluriel, mais le texte de R est de toute évidence une réécriture secondaire et moins précise de la suscription attestée par les trois autres manuscrits (sur ces suscriptions, voir E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. XLIX).

71 GCS N. F. 6/3, p. XLIX.

un autre ouvrage des événements de la Grande Persécution auxquels il a assisté⁷². Il estime par contre que l'appartenance des autres passages à l'*Histoire ecclésiastique* est indubitable.

La disparition de Licinius s'explique par une *damnatio memoriae*. Etant donné que celle-ci n'a de sens que sous Constantin, Schwartz l'attribue à Eusèbe lui-même. C'est ce qui l'aurait conduit, notamment, à supprimer un recueil d'ordonnances de Constantin et Licinius en faveur des chrétiens (X, 5-7), conservé uniquement par ATER et M. L'effacement de Licinius n'a cependant pas été mené avec une totale rigueur, si bien qu'il reste associé à Constantin dans l'une ou l'autre formule élogieuse (par exemple en X, 4, 16). La suppression de l'appendice du livre VIII sur la fin des persécuteurs, qui visait Dioclétien et Galère, se comprendrait comme un alignement sur la propagande constantinienne, qui consistait à rejeter l'entière responsabilité de la persécution sur le seul Dioclétien.

Ces interventions représenteraient ainsi des modifications apportées à l'ouvrage par l'auteur lui-même. L'on aurait donc, dans la tradition manuscrite, les traces de deux éditions : BDMΛΣ transmettraient la plus récente, tandis qu'ATER conserveraient des vestiges d'une édition plus ancienne. Schwartz réfute toutefois l'idée que ces manuscrits représenteraient directement un exemplaire de cette édition. En effet, si Eusèbe n'a opéré la *damnatio memoriae* de Licinius que dans une édition plus récente, cette édition antérieure ne pouvait contenir le récit du retournement de Licinius contre les chrétiens et contre Constantin et de sa fin. Or les chapitres qu'il occupe (X, 8s.) figurent aussi bien dans ATER que dans BDMΛΣ. Les mentions de Licinius qu'ils conservent d'une rédaction antérieure y cohabitent parfois avec des allusions à son changement d'attitude ultérieur, fussent-elles incompatibles. Il faut en conclure, écrit Schwartz, qu'ATER ou ATERM dérivent aussi de l'édition plus récente, mais descendent d'un exemplaire dans lequel les suppléments de l'édition antérieure avaient été intégrés. C'est sans doute le responsable de cette recension augmentée qui aurait ajouté les *Martyrs de Palestine* en appendice au livre VIII. Cette révision serait évidemment postérieure à Eusèbe, mais ne saurait être située à une date trop basse, car aucun exemplaire de l'édition antérieure de l'*Histoire ecclésiastique*, ni des *Martyrs de Palestine* sous leur forme ancienne ne s'est conservé⁷³.

Il ne s'agirait là, toutefois, que des deux dernières éditions remontant à Eusèbe. Sur la base de critères internes, Schwartz établit l'existence de deux éditions antérieures. Exposons brièvement ses conclusions.

— L'édit de tolérance de Galère du 30 avril 311 aurait constitué le terme de la première édition, en huit livres. C'est en effet à la fin de la persécution signifiée par cet édit qu'Eusèbe ferait allusion en mentionnant au début de son ouvrage, comme dernier sujet, « les martyres qui ont eu lieu de notre temps et la bienveillance miséricordieuse de notre Seigneur sur nous tous » (τά τ' ἐπὶ τοῦτοις καὶ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς μαρτύρια καὶ

72 Voir *Histoire ecclésiastique* VIII, 13, 7 : οἷς γε μὴν αὐτὸς παρεγενόμεν, τοῦτοις καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς γνωρίμους δι' ἑτέρας ποιήσομαι γραφῆς ; la même intention est déjà exprimée au § 6 à propos de son maître Pamphile : οὐ τῶν ἀνδραγαθημάτων τὴν ἀρετὴν κατὰ τὸν δέοντα καιρὸν ἀναγράψομεν.

73 Voir E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. XLIX-LII.

τὴν ἐπὶ πᾶσιν ἴλεω καὶ εὐμενῆ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀντίληψιν, I, 1, 2), puisqu'une formule semblable revient lorsque ce revirement est raconté (ὡς γὰρ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐπισκοπὴν εὐμενῆ καὶ ἴλεω ἢ θεία καὶ οὐράνιος χάρις ἐνεδείκνυτο, VIII, 16, 1). Commencée à la fin de cette année ou au début de la suivante, cette édition serait antérieure à la mort de Maximin, à l'été 313. Son contexte serait donc celui de la reprise par cet empereur d'une politique hostile à l'Eglise, quand bien même l'édit de Galère restait en vigueur.

— Les événements récents — la fin de Maximin et la victoire de Constantin — auraient conduit Eusèbe à publier une deuxième édition, augmentée d'un livre et comprenant un dossier de décisions impériales favorables à l'Eglise (actuellement X, 5-7). Elle daterait de 315.

— La troisième ou avant-dernière édition, motivée par l'ajout du sermon d'Eusèbe à l'occasion de la dédicace de la Basilique de Tyr (X, 4), aurait porté l'ouvrage à dix livres et inclus l'appendice au livre VIII. Elle serait à situer en 317 environ. A cette occasion, Eusèbe aurait sans doute apporté de nombreuses corrections et modifications.

— La quatrième et dernière édition témoigne des événements de 323 (rupture définitive entre Constantin et Licinius⁷⁴)⁷⁵. Ajoutons que la mention élogieuse de Crispus (X, 9, 4, 6), fils de Constantin, mis à mort sur son ordre en 326, la situe avant sa *damnatio memoriae*⁷⁶.

Alors que la définition des groupes ATER et BDMΛΣ a été presque universellement admise⁷⁷, cette reconstruction s'est vue assez rapidement contestée et, si l'idée d'éditions successives s'est largement imposée, leur histoire a fait l'objet de débats qui ne paraissent pas clos⁷⁸.

Le scénario élaboré par Schwartz appelle en tout état de cause des révisions chronologiques. Il datait en effet la première confrontation entre Constantin et Licinius de 314 et la mort de Dioclétien de décembre 316, ce qui le conduisait à situer le sermon d'Eusèbe à Tyr (X, 4), qui suppose que Licinius est toujours co-empereur, avant la première date et l'appendice au livre VIII en 317 au plus tôt, puisqu'il raconte la fin de Dioclétien. Or l'ordre des deux événements en question doit être inversé : Dioclétien est mort au plus tard en 313, plus probablement en décembre 311, tandis que la première guerre que se livrèrent Constantin et Licinius eut lieu en 316/317. Sur la base de ces

74 En fait, 323 est l'année où Constantin fit une incursion sur le territoire de Licinius pour repousser les Goths, incident qui déclencha la guerre, mais l'affrontement n'eut lieu que l'année suivante. La bataille décisive eut lieu le 18 septembre 324 et Licinius, d'abord placé en résidence surveillée, fut exécuté en 325 (voir, par ex., N. Lenski, « The Reign of Constantine », in : N. Lenski [éd.], *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge : University Press, 2006, p. 75-77).

75 E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. LII-LIX.

76 E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. L ; il a également résumé ses conclusions dans l'art. « Eusebios » écrit pour la *RE*, 6, col. 1401-1406 (= *Geschichtschreiber*, p. 542-546). Comme Schwartz lui-même le note, la version syriaque représenterait un état encore plus récent du texte, intégrant la *damnatio memoriae* de Crispus. Eusèbe aurait corrigé les exemplaires encore à sa disposition, mais il y en avait déjà trop en circulation pour que cette modification s'impose. Aussi Schwartz ne compte-t-il pas cette ultime retouche comme une édition à part entière (prolégomènes à son édition, *ibid.* et p. LIX).

77 Voir F. Winkelmann, « Eduard Schwartz, Eusebius Werke », p. 71.

78 Pour le problème des éditions successives, les p. 121-131 des prolégomènes de Bardy (*SC* 73, 1987³) constituent une bonne introduction, mais ne dégagent pas d'options claires.

constatations, T. D. Barnes remarque que l'appendice au livre VIII pourrait avoir été écrit dès 313 et que le livre X pourrait remonter à 316⁷⁹.

Au-delà des nécessaires ajustements qu'entraînent ces précisions, la chronologie et le contenu des éditions antérieures à celles dont témoignent les manuscrits ont été vivement débattus. Ces controverses intéressent principalement la dernière partie de l'*Histoire ecclésiastique* (livres VIII à X). Aussi n'est-il pas utile de les retracer ici dans le détail⁸⁰. Nous nous concentrerons sur l'aspect le plus important dans notre optique, la question de la date et de l'ampleur de la première édition. Alors que d'aucuns ont maintenu avec Schwartz l'idée d'un ouvrage en huit livres couvrant d'une part l'histoire du christianisme des origines au temps d'Eusèbe (I-VII) et d'autre part l'histoire de la Grande Persécution des années 303 à 311 (VIII) et donc postérieur à cette date, d'autres ont par contre situé la première rédaction, qui n'aurait compté alors que sept livres, à la fin du III^e siècle (ou du moins avant 303).

Cette dernière hypothèse, qui a connu un succès considérable⁸¹, a été avancée par Laqueur⁸² et soutenue par divers auteurs⁸³, mais son influence au cours des vingt-cinq dernières années doit beaucoup à Barnes, qui a proposé le schéma suivant :

79 T. D. Barnes, « The Editions of Eusebius' *Ecclesiastical History* », p. 191s. ; voir déjà Ch. Habicht, « Zur Geschichte des Kaisers Konstantin », p. 377-379. La date de la première guerre entre Constantin et Licinius a été établie sur la base de données numismatiques par P. Bruun, *The Constantinian Coinage of Arelate (Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja, 52/2)*, Helsinki : K. F. Puromiehen, 1953.

80 Pour l'histoire de la recherche, voir notamment A. Louth, « The Date of Eusebius' *Historia Ecclesiastica* », p. 111-123, et E. Carotenuto, *Tradizione e innovazione*, p. XXIV-XXVI.

81 Il s'agit, selon R. W. Burgess, de l'hypothèse la plus répandue (« The Dates and Editions », p. 483).

82 R. Laqueur, *Eusebius als Historiker seiner Zeit*, p. 210-212 (première édition avant 303) ; voir déjà son article « Ephoros. 1. Die Proömien », p. 189s. Pour un résumé des thèses de son ouvrage, voir par ex. J. Lebon, *Revue d'histoire ecclésiastique* 25 (1929), p. 779s. Notons qu'Harnack pensait que l'*Histoire ecclésiastique* avait été projetée en sept livres et commencée entre 305 et 312 environ, mais que le tour pris par les événements aurait amené Eusèbe à la compléter (*Geschichte der altchristlichen Litteratur 2/2*, p. 111-115). Cependant, plus encore, c'est Grapin qui a ouvert la voie à Laqueur : il émettait l'hypothèse que les livres I à VII avaient été rédigés avant 303 (*Eusèbe. Histoire ecclésiastique. Livres I-IV*, p. XXXVII ; voir plus généralement les p. XXIVss.). Dans le prolongement de l'hypothèse d'Harnack, l'idée d'un ouvrage entrepris avant 311, voire avant la persécution, mais publié après, a eu un certain succès et constitue à vrai dire une *via media* intéressante. Ainsi Lawlor supposait qu'Eusèbe avait commencé à rédiger son texte avant 311 et l'avait presque terminé quand survint l'édit de Galère, mais en restait à une première publication en huit livres achevée cette année-là, quand même il parle à son propos de seconde édition (H. J. Lawlor, *Eusebiana*, p. 243-291, en part. p. 290s. ; voir aussi H. J. Lawlor et J. E. L. Oulton, *Eusebius. The Ecclesiastical History*, vol. 2, p. 2-11). Plus récemment, une telle approche a notamment été défendue, sous l'influence de Grant (voir p. 172, n. 17), semble-t-il, par G. F. Chesnut, qui envisage qu'Eusèbe aurait entrepris avant 303 une première rédaction de l'ouvrage (qu'il appelle tout de même « first edition ») ; contrairement aux éditions plus tardives (qu'il place, selon le schéma de Barnes, en 313, 315 et 325), elle n'aurait pas été terminée et n'aurait pas circulé (*The First Christian Histories*, p. 118 ; voir, plus généralement, les p. 113-125). Il est suivi par W. Tabbernee, « Eusebius' "Theology of Persecution" », en part. 319-321. M. Simonetti et E. Prinzivalli adoptent la même perspective (*Storia della letteratura cristiana antica*, p. 210 et 211s.).

83 Voir, par ex., D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, p. 39-43, 49s. et 57 ; V. Twomey, *Apostolikos Thronos*, p. 13-16 ; F. Winkelmann, *Euseb von Kaisareia*, p. 108 et 189. Cette idée d'une première édition à date ancienne est aussi acceptée, entre autres, par L. Perrone, in : C. Moreschini et E. Norelli, *Histoire de la*

- 1) première édition vers 295, comprenant les livres I à VII dans leur état actuel, hormis quelques retouches ou additions, telles que les références à la persécution récente (en particulier dans la préface, I, 1, 2) ;
- 2) deuxième édition vers 313/314, comprenant les livres I à VII sous une forme révisée, la recension courte des *Martyrs de Palestine*, l'appendice au livre VIII et le livre IX (mais le tout pourrait avoir été réparti en huit livres) ;
- 3) troisième édition vers 315, en dix livres, se terminant par les ordonnances impériales de X, 5-7 ;
- 4) l'édition actuelle en dix livres, vers 325, sans ces documents et expurgée des références à Licinius⁸⁴.

Pourtant, les arguments de Barnes en faveur d'une édition antérieure à 303 ont été réfutés depuis lors par A. Louth et R. Burgess⁸⁵. Ces deux auteurs avancent au contraire de solides raisons en faveur d'une date plus basse. Louth fait en particulier valoir que ce qui concerne la vie et l'œuvre d'Origène, c'est-à-dire la plus grande partie du livre VI, semble basée sur l'*Apologie pour Origène*, rédigée entre 308 et 310 par Pamphile avec la collaboration d'Eusèbe, alors qu'il était incarcéré, peu avant son martyre. Il ne s'agit pas simplement des références à l'*Apologie*⁸⁶, qu'il serait possible de considérer comme des ajouts secondaires : le livre VI a un style particulier, plus anecdotique que le reste des livres I à VII ; or, si le livre VI dépend de l'*Apologie*, il doit être postérieur à 310 et, par conséquent, le reste de l'*Histoire ecclésiastique* l'est aussi⁸⁷. R. Burgess reprend cet argument et en ajoute d'autres. Il établit d'une part que la *Chronique* ne saurait être antérieure à 306, mais se place plutôt en 311, ce qui repousse d'autant l'*Histoire ecclésiastique*, puisque la préface de cette dernière suppose son existence (I, 1, 6). Il observe d'autre part que les références à des événements plus tardifs, telle la Grande Persécution, que l'on trouve au fil des sept premiers livres, sont si nombreuses qu'elles supposeraient une réécriture presque complète de ces livres pour l'édition de 313/314 dans l'hypothèse où l'*Histoire ecclésiastique* aurait connu une édition antérieure. En outre, aucune de celles-ci ne suppose une date postérieure à la fin du livre IX. En particulier, toutes les œuvres auxquelles Eusèbe se réfère sont antérieures à 313⁸⁸. Aussi bien Burgess que Louth re-

littérature chrétienne ancienne, p. 478s. ; P. L. Maier, *Eusebius. The Church History*. (voir n. 8), p. 15s. ; D. Mendels, *The Media Revolution of Early Christianity*, p. 8 ; F. Richard in : G. Bardy et L. Neyrand, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, p. 19-21.

84 T. D. Barnes, « The Editions of Eusebius' *Ecclesiastical History* », p. 201.

85 T. D. Barnes, « The Editions of Eusebius' *Ecclesiastical History* », p. 199s. ; A. Louth, « The Date of Eusebius' *Historia Ecclesiastica* », p. 116-121 ; R. W. Burgess, « The Dates and Editions », p. 482-486.

86 *Histoire ecclésiastique* VI, 23, 4 ; 33, 4.

87 A. Louth, « The Date of Eusebius' *Historia Ecclesiastica* », p. 121s. Voir également D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, p. 160-165, ainsi que les remarques de R. Lane Fox, *Païens et chrétiens*, p. 628 et n. 154 (p. 607 de l'original anglais). *A contrario*, E. Junod accepte l'idée formulée par Grant d'une première rédaction du livre VI avant la persécution (« L'Apologie pour Origène », p. 183-200 ; voir p. 172, n. 17). Si cette hypothèse s'avérait, l'argument de Louth perdrait toute pertinence. Les raisons invoquées par E. Junod ne sont cependant pas incontestables, comme l'a montré E. Norelli (« Il VI libro dell' *Historia ecclesiastica* », dans le même volume, p. 168-170). Sur les circonstances de composition de l'*Apologie pour Origène*, voir l'introduction d'E. Junod au volume des SC 465, p. 77-81.

88 R. W. Burgess, « The Dates and Editions », en part. p. 481s. 483-486 et 495s.

tiennent 313/314 comme date de la première édition et lui prêtent un contenu semblable à celui de la seconde édition du schéma de Barnes⁸⁹.

Le débat est sans doute loin d'être clos. Le nombre, l'étendue et la date des éditions successives de l'*Histoire ecclésiastique* ne sont pas définitivement établis⁹⁰. Cependant, la force des arguments avancés à l'encontre d'une édition antérieure à la Grande Persécution nous amène à privilégier l'hypothèse d'une première édition en 312 (comme Schwartz) ou 313/314 (comme Louth et Burgess), ce qui n'exclut pas qu'Eusèbe ait projeté, sinon commencé son ouvrage, quelques années plus tôt. Comme l'observe justement Burgess, l'hypothèse d'une édition plus ancienne est tout à fait spéculative :

Personne n'a apporté la moindre preuve du fait qu'un passage quelconque situé en dehors du livre VIII serait en fait une addition postérieure... Tel est, à mon avis, le talon d'Achille de toute hypothèse qui place la composition de l'HE avant 313 : il n'y a pas de preuve qu'Eusèbe ait jamais mené d'importantes révisions telles que l'hypothèse d'une édition antérieure à 313/4 l'exigerait et c'est à ceux qui affirment qu'il en a mené une qu'incombe le fardeau de la preuve⁹¹.

L'enjeu de la question est loin d'être strictement philologique, mais il est d'importance pour l'interprétation de l'œuvre et la compréhension du projet d'Eusèbe⁹². Il est très bien résumé par D. Timpe :

L'importance historique de ce problème philologico-textuel réside dans le rapport entre l'auteur et son époque. Une œuvre qui visait à décrire le triomphe de l'Eglise ne pouvait qu'exprimer une compréhension de l'histoire et des événements contemporains très différente d'une œuvre qui, au contraire, n'aurait été touchée qu'incidemment par ces mêmes événements, ou dans laquelle on se limiterait simplement à enregistrer ce grand bouleversement. En cherchant à rendre compte de l'actualité, modifier un concept de représentation historique sous le choc de l'euphorie de l'*ecclesia triumphans* serait bien différent de trouver dès l'origine, à l'intérieur d'un long parcours évolutif, un *telos* historique intrinsèque au développement lui-même⁹³.

89 R. W. Burgess insiste sur la solidarité entre les livres VII et IX et considère que la plus grande partie du livre VIII dans sa forme actuelle a été ajoutée après coup (« The Dates and Editions », p. 485).

90 Les points suivants, en particulier, nous paraissent incertains : (1) a-t-il existé une édition dépourvue du livre IX (question liée à celle de la date de la première édition : 312 ou 313/314 ?) ? (2) Eusèbe lui-même a-t-il publié une édition comprenant la recension courte des *Martyrs de Palestine* (voir n. 69) ? Voir en outre les questions soulevées par F. Winkelmann, « Eduard Schwartz, Eusebius Werke », p. 71ss.

91 R. W. Burgess, « The Dates and Editions », p. 486.

92 Cet aspect était déjà sensible à Schwartz, qui note en conclusion de son analyse des diverses éditions : « In der ursprünglichen Form ein stolzes Monument der freien Kirche, vor der die Staatsgewalt schließlich capituliert, läuft [die Kirchengeschichte] nach mannigfachen An- und Umbauten ein Jahrzehnt später in einen Hymnus auf den Alleinherrscher und seine Dynastie aus, dessen sich vor einem Menschenalter kein heidnischer Panegyriker hätte zu schämen brauchen » (GCS N. F. 6/3, p. LIX).

93 D. Timpe, « Che cosa è la storia della chiesa? », p. 396s. Il ne tranche pas explicitement entre la position de Schwartz et celle de Laqueur, qu'il expose toutes deux (relevons que l'original allemand, de 1989, est antérieur à l'article de Louth). L'intérêt de sa position est justement de dépasser une approche quelque peu mécanique du problème, pour laquelle une publication de l'*Histoire ecclésiastique* postérieure à la Grande Persécution serait *ipso facto* dictée par un point de vue triomphaliste : « ... nonostante il rilievo che viene ad assumere nel proemio, la palinodia dello Stato non ha il coronamento finale verso il quale

Cet aspect interprétatif a certainement joué un rôle dans le succès de l'hypothèse d'une édition antérieure à 303. Autant qu'aux arguments historiques et philologiques de Laqueur ou de Barnes, sa diffusion et sa survie aux attaques de Louth et de Burgess doivent sans doute beaucoup à la révolusion que provoquent chez le lecteur actuel les accents triomphalistes de l'*Histoire ecclésiastique*⁹⁴.

Pour notre propos, la question des différentes éditions et de leur datation n'est pas sans importance. Il s'agit en particulier de déterminer, si possible, à quel stade Eusèbe a inclus l'extrait de la *Lettre à Aristide* dans son texte et quelle est la chronologie relative de ses deux citations. Nous y reviendrons une fois terminée la présentation des témoins.

1.6 Manuscrits, groupes de manuscrits et recensions

Entre les modifications voulues par Eusèbe lui-même, où ATER et BDM font preuve d'une grande cohésion, et les variantes, où les groupements de manuscrits font preuve d'une singulière inconstance, le contraste est marqué⁹⁵. Non qu'ATER et BDM cessent de constituer des groupes d'une certaine homogénéité dès lors qu'on s'intéresse aux leçons particulières ; cependant, l'on constate que les manuscrits s'accordent encore selon bien d'autres configurations. Or, si certaines d'entre elles sont des sous-groupes d'ATER et de BDM, comme on s'y attend dans la perspective de diramations successives de la tradition, d'autres sont transversales.

a. L'approche de Schwartz

L'étude magistrale des groupements manuscrits que livre Schwartz dans ses prolégomènes⁹⁶ invite à rompre avec les conceptions classiques de l'histoire d'un texte, postulant une évolution verticale à partir d'un archétype commun, qui trouverait son illustration appropriée dans un stemma, selon la méthode à laquelle le nom de Lachmann reste attaché⁹⁷. Dès la première page de son avant-propos, Schwartz souligne l'inadéquation de cette approche et érige l'*Histoire ecclésiastique* en cas exemplaire. Du fait de la richesse de sa tradition, estime-t-il, elle constitue une excellente illustration du devenir d'un texte et montre le peu de profit qu'on tire en établissant des stemmata et en identi-

l'intera rappresentazione eusebiana con tutta evidenza confluisce. [...] Con questo non si vuole qui mettere in discussione il fatto che gli ultimi libri del lavoro eusebiano testimonino del trionfo della Chiesa, quanto piuttosto che il trionfalismo sia la leva storiografica dell'opera » (p. 397). L'*Histoire ecclésiastique* procéderait d'une conception qu'Eusèbe s'était depuis longtemps forgée et qui n'aurait pas été tributaire des grands bouleversements de l'époque.

94 Voir aussi les remarques de F. Richard (favorable à l'hypothèse de Barnes) dans son introduction à G. Bardy et L. Neyrand, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, p. 20.

95 Cf. G. Pasquali, *Storia della tradizione*, p. 408.

96 Nous avons repris et développé la matière de ces pages dans « Tradition horizontale et tradition verticale ».

97 Cette appellation est en fait contestable, comme l'a montré S. Timpanaro, *The Genesis of Lachmann's Method*, en part. p. 115-118 (ch. 7).

fiant les meilleurs manuscrits, car, en grande partie, les manuscrits d'un texte grec en prose ne sont pas des copies mécaniques, mais des ἐκδόσεις, des recensions, établies au moyen de collations et de conjectures⁹⁸.

Ni archétype, donc, ni stemma. Le renoncement au second se comprend parfaitement à la lecture du chapitre des prolégomènes consacré aux groupements de manuscrits : l'existence de diverses recensions, dont Schwartz apporte toutes les preuves nécessaires, leur entrecroisement et leur superposition dans les manuscrits supposent une histoire trop complexe non seulement pour qu'il soit envisageable de la représenter sous forme stématique, mais surtout pour qu'il soit possible de la retracer. Une représentation géométrique plus appropriée d'une telle tradition serait à chercher du côté des diagrammes de Venn : les différentes recensions sont comparables à différents ensembles qui se superposent, puisqu'un même manuscrit porte les traces de plusieurs recensions⁹⁹. D'une façon plus inhabituelle encore, Schwartz écarte l'idée que les fautes communes à tous les manuscrits remonteraient à « l'archétype commun ». Sans récuser la justesse de cette conception dans le cas d'une œuvre dont les manuscrits médiévaux dépendent d'un seul exemplaire antique, il la considère comme erronée dès lors que l'on a affaire à une tradition riche. Dans ce cas, les fautes communes à tous les témoins s'expliqueraient par des glossèmes et des ajouts interlinéaires ou marginaux qui se sont diffusés à partir d'un exemplaire ; par des corrections, qui ne transmettent pas que de bonnes leçons ; par les erreurs laissées dans d'anciens exemplaires, que l'on n'a pas corrigés par une collation avec d'autres manuscrits. Citons ses propres mots :

A quoi sert-il de simuler un archétype et de dessiner un arbre généalogique, si les groupements des manuscrits qui s'entrecroisent et l'apparition de bonnes leçons çà et là prouvent que des exemplaires appartenant à une tradition particulière réapparaissent sans cesse et que les manuscrits, clairement reliés dans l'arbre généalogique, étaient plus ou moins corrigés d'après ceux-ci ? Plus importante que ces jeux avec des archétypes et des arbres généalogiques est la reconnaissance du fait que, dans les manuscrits et groupes de manuscrits particuliers, ont conflué des traditions très différentes... Cela nous prévient contre l'erreur fatale qui consiste à croire qu'il suffirait de mettre en évidence des interpolations dans un manuscrit ou un groupe pour les rejeter ; il faut plutôt être toujours prêt à découvrir une bonne variante dans quelque recoin éloigné¹⁰⁰.

Tout en soulignant l'importance des remarques de Schwartz, Pasquali a relevé le caractère excessif de ces propos : « La lutte contre le concept d'archétype ne paraît pas justifiée, pour autant que ce concept soit compris *cum grano salis*. » Sa conception nous paraît plus équilibrée, en ce qu'il souligne le caractère par nature vertical de la tradition, tout en notant que la confrontation de plusieurs exemplaires par les copistes la fait

98 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. IX.

99 Voir notre article « Tradition horizontale et tradition verticale », p. 24s.

100 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. CXLVI.

devenir, également, horizontale ou transversale¹⁰¹, phénomène qu'il compare à une tache d'huile. Les œuvres les plus lues, remarque-t-il, y étaient les plus exposées¹⁰².

Toutefois, quelques nuances qu'on puisse apporter à cette approche principalement contaminationniste, il faut reconnaître son adéquation à l'objet. Le témoignage des versions prouve qu'une partie non négligeable des fautes de copies et des interpolations qui se rencontrent dans les manuscrits grecs remonte au IV^e siècle. Qui plus est, les accords sont multiples : pratiquement toutes les recensions identifiées par Schwartz partagent à l'occasion quelque bonne ou mauvaise leçon avec l'une ou l'autre version, ou les deux. Il faut en conclure que non seulement, tous les manuscrits sont contaminés, mais encore que le processus de contamination était déjà à l'œuvre au IV^e siècle, puisque les versions également en témoignent¹⁰³. Par conséquent, l'approche contaminationniste et la méthode largement éclectique¹⁰⁴ de Schwartz paraissent, dans ce cas, les seules possibles pour l'établissement du texte. En éditant celui d'Africanus, là où nous n'y étions pas amené par le témoignage des *Questions évangéliques*, nous avons, sauf rares exceptions, suivi ses choix.

Nous n'entendons pas résumer dans ces pages l'exposé de Schwartz sur les groupements de manuscrits, mais simplement en signaler les points principaux et ceux qui sont de quelque intérêt pour telle ou telle variante de la citation d'Africanus.

b. Groupes et recensions

Comme nous l'avons déjà indiqué, BDM, auxquels se joignent les versions, remontent à un exemplaire de la dernière édition, tandis qu'ATER dérivent d'une édition très ancienne, quoique postérieure à Eusèbe. Ces groupes de manuscrits représentent en fait deux *recensions* différentes, non pas deux *exemplaires* qui ne se différencieraient que par des erreurs de lecture ou de copie. Il faut en outre noter que, dans la perspective de Schwartz, qui est parfaitement justifiée en l'espèce, un phénomène de contamination

101 Une critique semblable est adressée à Schwartz par S. Timpanaro, *The Genesis of Lachmann's Method*, p. 129.

102 G. Pasquali, *Storia della tradizione*, p. 135 et 140s. (la citation est tirée de la p. 140). Il observe d'ailleurs que, malgré ses déclarations, Schwartz ne rompt pas totalement avec le concept d'archétype : « Ogni qualvolta i mss. coincidono in errori non ovvi, è sicuro che un archetipo vi fu ; e questo implicitamente ammette anche lo Schwartz, là dove (p. LI) egli da tracce di un' edizione anteriore in un gruppo di mss. » (p. 136s.). Sur les limites de l'approche contaminationniste, voir J. Irigoin, « Réflexions sur le concept d'archétype », *Revue d'histoire des textes* 7 (1977), p. 242s. (repris dans *La tradition des textes. Pour une critique historique [L'Ane d'or]*, Paris : Les Belles Lettres, 2003, p. 36-53).

103 Cf. G. Pasquali, *Storia della tradizione*, p. 141.

104 La méthode de Schwartz peut être qualifiée d'éclectique en ce qu'il estime qu'il ne suffit pas de mettre en lumière des interpolations dans un manuscrit ou un groupe de manuscrits pour les écarter, mais qu'il faut être prêt à trouver une bonne variante dans un coin reculé de la tradition, selon son image (GCS N. F. 6/3, p. CXLVI), et en ce qu'il se refuse à suivre mécaniquement tel ou tel manuscrit ou groupe ; mais sa méthode n'est pas purement éclectique, dans la mesure où, là où il le juge possible, il établit une certaine hiérarchie entre les manuscrits et les diverses recensions. C'est ainsi qu'il donne, par principe, la préférence à BDM sur ATER lorsque aucun autre critère ne permet de trancher (*ibid.*, p. XCIs). Toutefois, un procédé aussi mécanique reste exceptionnel.

précoce et de grande ampleur ne permet pas de penser ces groupes comme des entités étanches, mais que diverses recensions se sont aussi répandues de façon horizontale. Aussi est-il important de bien distinguer entre *groupe* et *recension* : la recension BDM, par exemple, est un type de texte qui est à la base des manuscrits B, D et M, mais qui ne correspond pas toujours à l'accord de ces trois manuscrits et ce, non seulement en raison d'erreurs propres à chacun, mais aussi, et surtout, en raison de l'influence horizontale d'autres traditions textuelles.

Le plus souvent, ce sont BDM qui donnent le meilleur texte et, lorsque aucun autre critère ne permet de trancher, ils méritent la préférence. L'auteur de la recension ATER ne s'est pas contenté d'apporter à la dernière édition eusébiennne des ajouts tirés d'une édition antérieure ; il lui est aussi arrivé de retoucher le texte¹⁰⁵. L'un des exemples avancés par Schwartz se trouve dans l'extrait africanien (§ 13 de notre édition ; p. 58, 8 Schw.) :

Ἰωσήφ γὰρ υἱὸς Ἠλὶ τοῦ Μελχὶ BDMΣΛ : οὗ υἱὸς ὁ ἦλὶ ὁ τοῦ Ἰωσήφ πατήρ ATER¹⁰⁶.

Le caractère secondaire du texte d'ATER est maintenant démontré par l'accord avec BDMΣΛ des témoins syriaques des *Questions évangéliques* et, semble-t-il, du *Marcianus gr.* 61 (voir p. 81s.).

Schwartz distingue une recension AT^{uet}ER, qui représente un développement ultérieur de la recension ATER¹⁰⁷. Celle-ci a encore donné le jour à une recension récente, TER, plutôt médiocre, à partir de laquelle s'est à son tour développée T^{uet}ER. Séparées dans T (T et T^{uet}), ces deux recensions ont conflué dans E. La seconde n'est pas sans prétentions érudites, comme le montre la révision radicale des extraits de Josèphe qu'elle a opérée sur la base du texte de ce dernier. Elle a cependant peu de bonnes leçons, le plus souvent des conjectures. Un cas probable figure dans l'extrait d'Africanus (§ 12 ; p. 54, 18 Schw.) :

ἀναστάσει σπερμάτων T^{uet}ER : ἀναστάσεις T¹BD ἀναστάσει(ν) AM¹⁰⁸. La justesse du texte de T^{uet}ER est en tout cas prouvée par l'accord avec la tradition des *Questions évangéliques*.

Etant donné que le modèle de T^{uet}ER paraît avoir été corrigé sur un exemplaire de la recension BDM, AT¹ représente assez souvent la leçon de la recension ATER¹⁰⁹.

Lorsque M se détache de BDM pour se ranger aux côtés d'ATER (voir ci-dessous), BD peuvent représenter seuls la recension BDM. Cependant, BD représentent également une recension plus récente, fortement interpolée et foisonnante de fautes. Ce cas illustre à merveille la complexité des relations mises en évidence par Schwartz : une leçon attestée par BD peut remonter soit à l'excellente recension BDM, soit à la médiocre recension BD¹¹⁰. Un passage de la citation d'Africanus est un exemple du premier cas,

105 Sur BDM et ATER, voir E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, en part. p. LXI-LXXII et LXXXVII-XCII.

106 E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. LXV.

107 Sur la recension AT^{uet}ER, voir E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. LXXIII-LXXXVI et XCII.

108 E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. CIX. Il explique la leçon de AM comme une conjecture malheureuse.

109 Sur les recensions TER et T^{uet}ER et le groupe AT¹, voir E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. CVI-CXIV.

110 Sur BD et la recension BD, voir E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. LXXVII-LXXXII et XCIII-CIII.

même si le texte de la recension BDM que conservent BD n'est qu'une interpolation ancienne (§ 13 ; p. 56, 4 Schw.) :

τὴν ἐπαλλαγὴν τῶν γενῶν AR : ἐναλλαγὴν TEDM ἀκολουθίαν BD^{uet mg.} *consequentias* A. L'accord entre BD^{uet} et Rufin prouve l'antiquité de leur leçon, mais Schwartz remarque : « Aussi ancienne soit la leçon, elle est une interpolation évidente : Africanus ne veut pas expliquer la succession, mais l'échange des lignes¹¹¹. » Aussi choisit-il la leçon ἐναλλαγὴν de TEDM. Cependant, les témoins de la tradition des *Questions évangéliques* ont, comme AR, ἐπαλλαγὴν, qui est donc à préférer, malgré la faiblesse de son attestation dans la tradition de l'*Histoire ecclésiastique* (voir, plus bas, les remarques sur la valeur de A). Quant à la version syriaque d'Eusèbe et à la tradition de Théodore de Mopsueste, représentée en l'occurrence par Théodore bar Koni, il est tentant de considérer qu'elles reflètent ἐναλλαγή. Elles utilisent en effet le terme **ܠܘܘܬܐ**, que Nestle a rendu par « Verschiedenheit » et Hespel et Draguet par « changement ». Payne-Smith donne notamment les sens suivants : a) *change, alteration, variation, transformation*. b) *difference, variety, kind, species*. Or « variation » est également l'un des sens possibles d'ἐναλλαγή. Cependant, un témoin syriaque des *Questions*, la chaîne de Sévère, emploie exactement le même terme. Il se trouve que ces trois témoins syriaques sont indépendants¹¹² et l'on a sans doute affaire à la traduction courante d'un même terme grec¹¹³. Les témoins grecs des *Questions* étant unanimes en faveur d'ἐπαλλαγὴν, il semblerait *a priori* probable que le traducteur de la version utilisée par la chaîne de Sévère ait aussi trouvé ce terme dans son modèle. Il n'est cependant guère vraisemblable qu'il ait rendu ἐπαλλαγὴν par **ܠܘܘܬܐ**. Il pourrait donc avoir lu ἐναλλαγὴν, tout comme le traducteur de l'*Histoire ecclésiastique* et celui de Théodore de Mopsueste, ce qui indiquerait que les deux formes étaient également présentes dans la tradition des *Questions évangéliques*. La certitude est cependant hors de portée. Aussi préférons-nous nous appuyer ici exclusivement sur les témoins grecs.

Schwartz explique, par contre, par la tendance de la recension BD à laisser (volontairement) quelques mots de côté l'omission de τὸ γένος à la fin du § 17 (p. 60, 12 Schw.). Aussi arrive-t-il que M conserve seul la leçon de la recension BDM, si bien qu'il est parfois l'unique témoin de la meilleure variante.

Schwartz distingue encore une recension ERBD, dont le principal signe distinctif est d'ajouter un extrait de la *Vie de Constantin* (II, 24-42). T^{uet} s'y rattache, bien qu'il n'intègre pas les interpolations les plus longues, faute de place. Comme AT^{1M}, cette recension a souvent de bonnes variantes, si bien que ni l'un, ni l'autre de ces groupements ne mérite une confiance absolue¹¹⁴.

Enfin, bien que rare, l'accord AM est souvent intéressant. Sans être en mesure de l'expliquer précisément, Schwartz juge vraisemblable qu'il y ait là la trace de quelque

111 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. XCIII.

112 Se reporter aux pages que nous consacrons à la tradition syriaque (section 7, p. 117ss.).

113 On manque malheureusement d'outils qui permettraient d'identifier le terme grec précis et dont un tel cas montre le besoin.

114 Sur la recension (T^{uet})ERBD, voir E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. CXXV-CXXVII.

très ancien exemplaire¹¹⁵. Il mentionne un exemple dans le texte africanien (§ 17 ; p. 58, 3s. Schw.), mais estime difficile de porter un jugement, car il considère qu'Eusèbe a déjà trouvé un texte corrompu¹¹⁶ :

Ἰακώβ, ἀτέκνον τοῦ ἀδελφοῦ τελευτήσαντος Ἡλί, τὴν γυναῖκα παραλαβὼν ἐγέννησεν ἐξ αὐτῆς τρίτον Ἰωσήφ TEBD : τρίτον τὸν Ἰωσήφ ARM. Dans son texte, Schwartz a suivi ARM ; il estimait qu'Africanus avait écrit τρίτον <ἀπὸ τῆς Ἑσθᾶ> τὸν Ἰωσήφ. Cette conjecture est inutile, car, même sans cette précision, il est compréhensible qu'il s'agit de la troisième des générations considérées (cf. ἀπὸ τοῦ Δαυὶδ διὰ Σολομῶνος τὰς γενεὰς καταριθμουμένοις τρίτος ἀπὸ τέλους εὐρίσκεται Ματθάν, § 13). Le passage a été encore plus malmené par Reichardt, qui suit la chaîne de Nicéas et écrit simplement τὸν Ἰωσήφ, sans τρίτον. De prime abord, il semble s'agir d'un problème d'haplographie. Cependant, le *Marcianus*, qui, comme nous le verrons, appartient à la tradition des *Questions évangéliques*, se range aux côtés de TEBD. Il faudrait donc supposer que l'haplographie se soit produite indépendamment dans les deux traditions. Ce n'est évidemment pas impossible, mais peu probable. Par ailleurs, rien n'invitait à supprimer l'article, d'autant qu'ailleurs, Africanus fait précéder de l'article les noms propres en position d'objet direct¹¹⁷. Ce sont donc tant l'accord entre les deux traditions que le principe de la *lectio difficilior* qui nous amènent à privilégier la leçon sans article. La difficulté de la formule Ἰακώβ... ἐγέννησεν ἐξ αὐτῆς τρίτον Ἰωσήφ pourrait certes amener à considérer la leçon d'ARM comme une bonne conjecture, mais le texte transmis par TEBD et le *Marcianus* ne pose guère plus de problèmes si l'on comprend τρίτον comme l'objet et Ἰωσήφ comme une apposition¹¹⁸.

La délimitation entre les groupes n'est, on le voit, ni nette, ni constante.

c. Remarques complémentaires sur les manuscrits

Il n'est pas rare que A se singularise au sein d'ATER. Aucun autre manuscrit ne conserve seul autant de bonnes leçons. La variante ἐπαλλαγὴν (§ 13 ; p. 56, 4 Schw.) atteste la valeur de A (voir ci-dessus). Il n'en contient pas moins de nombreuses fautes. Ainsi, au § 20 de la lettre d'Africanus (p. 60, 6 Schw.) :

115 Sur AM, voir E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. CXXXVI-CXXXIX.

116 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. CXXXVI.

117 La seule exception est Ἀντίπατρον Ἡρώδου τινὸς ἱεροδούλου παῖδα... αἰχμάλωτον ἀπήγον, où l'absence de l'article s'explique parfaitement par le fait qu'il s'agit de la première occurrence de ce nom propre dans la lettre (voir p. 260). Par contre, dans tous les autres exemples d'ἐγέννησε(ν) suivi d'un nom propre, celui-ci est précédé de l'article (§ 13. 17. 18. 29 [2 occurrences]). Pour l'absence d'article devant τρίτον, cf. τρίτος ἀπὸ τέλους εὐρίσκεται Ματθάν, § 13 ; ἐν πενταγώνῳ τρίτῳ, *Cestes* I, 2, 120 Vieillefond ; ὡσθ' ἅμα τὸν πρῶτον τοῦ σκοποῦ τυχεῖν καὶ δεῦτερον εὐθὺς μετ' ἐκείνον βαλεῖν καὶ τρίτον ἐφεξῆς καὶ τοὺς ἄλλους ὁμοίως, *Cestes* I, 20, 8s., à propos d'archers qui tirent l'un après l'autre.

118 Pour de semblables exemples de noms propres en apposition chez Africanus, voir par ex., dans les *Chronographies*, au nominatif, τὰ (Gelzer : ταῦτα mss.) γὰρ Ἀθηναίων ἱστοροῦντες, Ἑλλάνικός τε καὶ Φιλόχορος οἱ τὰς Ἀτθίδας, οἱ τε τὰ Σύρια Κάστωρ καὶ Θαλλὸς (F34, 31s. Wallraff) ; à l'accusatif, τὸν τῶν ὄλων σωτήρα καὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν (F100, 5).

ἀναγράπτων δὲ εἰς τότε ἐν τοῖς ἀρχαίοις ὄντων τῶν Ἑβραϊκῶν γενῶν καὶ τῶν ἄχρι προσηλύτων ἀναφερομένων ὡς (ἕως TERDM) Ἀχιὼρ τοῦ Ἀμμανίτου καὶ Ροῦθ τῆς Μωαβίτιδος τῶν τε ἀπ' Αἰγύπτου συνεκπεσόντων ἐπιμίκτων TEBDMΣ : ἀρχιπροσηλύτων AR. Schwartz relève que cette leçon perturbe l'alternative : aux familles de souche israélite sont opposées celles qui remontent aux prosélytes mentionnés dans l'Écriture¹¹⁹.

De petits ajouts de toutes sortes trahissent un texte recensé de façon arbitraire. Certaines de ces fautes sont très anciennes¹²⁰. Schwartz en trouve un exemple au § 17 de notre texte (p. 58, 4 Schw.), où la traduction de Rufin suppose apparemment un texte identique¹²¹ :

διὸ γέγραπται TEB^{uet mg}DMΣ : διὸ καὶ γέγραπται AR *propter quod et scribitur* Λ om. B¹. Nous serions cependant moins catégorique que Schwartz : un tel καί, sans utilité apparente, ne choquerait certes pas sous la plume d'Africanus ; la lettre en fournit plusieurs autres exemples¹²². Il n'y avait par ailleurs aucune raison de l'ajouter. Nous n'excluons donc pas qu'il soit original. Cependant, dans la mesure où le *Marcianus* ne soutient pas cette leçon et que la tradition de l'*Histoire ecclésiastique* est divisée, nous nous en sommes tenu au texte le mieux transmis.

Dans les deux derniers exemples cités ainsi que dans celui d'ἐπαλλαγὴν (§ 13), R a le même texte que A. Rien d'étonnant à cela : il représente une recension plus récente, qui a été éditée directement sur les modèles de E et de A, si ce n'est pas sur ces manuscrits eux-mêmes¹²³. Sa parenté avec E se manifeste notamment en ce qu'il contient comme lui deux interpolations tirées du texte même de Josèphe pour compléter des citations de la *Guerre des Juifs* en III, 8, 4 et 9.

Comme nous l'avons noté dans sa description, T contient de nombreuses corrections anciennes (T^{uet}), très semblables à la tradition de E. Au sein d'ATER, T¹ occupe souvent une place à part et se joint parfois à BDM¹²⁴.

Bien plus souvent que B ou D¹²⁵, M est parfois le seul manuscrit à conserver la bonne leçon. Il dépend donc d'un modèle ancien issu de la recension BDM. Dans certains cas, selon Schwartz, il pourrait s'agir de corrections d'un copiste d'un ancêtre de M, même si la version syriaque s'accorde avec lui, car un traducteur est plus enclin à la correction qu'un copiste. Notre texte pourrait renfermer l'un de ces cas (§ 22 ; p. 60, 15 Schw.) :

ἐναβρύνονται σωζομένη τῆ μνήμη τῆς εὐγενείας ΜΣ : σωζομένης ATERBD¹²⁶

119 E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. CXVII.

120 Sur A, voir E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. CXIV-CXXIV.

121 E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, CXXIII.

122 Voir p. 390.

123 Sur R, voir E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. CXXIV. Dans les prolégomènes à l'*editio minor*, Schwartz écrit que le nombre de manuscrits sur lesquels repose le texte est plus précisément de six que de sept, car « R ist streng genommen entbehrlich » (*editio minor* [voir n. 66], p. V).

124 Sur T¹, voir E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. LXXII.

125 Voir E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. LXXXII.

126 E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. LXXXV.

Cependant, de tous les manuscrits, M est celui qui transgresse le plus souvent les frontières de son groupe. Ses accords avec ATER, tout comme la présence dans ce manuscrit de la conclusion du livre IX et du recueil d'édits au livre X (qui ne se lisent pas dans BD), indiquent qu'un de ses ancêtres a été corrigé d'après un manuscrit de la recension ATER. C'est ainsi que se sont introduites des leçons tant de TER que de T^{uet}ER, ce dont notre texte offre plusieurs exemples :

καὶ γὰρ καὶ τοῦτο προστίθησι ABD : *καὶ γὰρ* TERM (§ 18 ; p. 58, 10 Schw.). Dans ce cas, l'absence du second *καὶ* dans le *Marcianus* également paraît donner raison à TERM, d'autant que, théoriquement, TER et M pourraient représenter ici la leçon originelle de leurs groupes respectifs. Cependant — et tel est évidemment le motif du choix de Schwartz, même s'il ne l'explique pas — *καὶ γὰρ καὶ* est clairement *lectio difficilior*. Le second *καὶ* ne répond à aucune nécessité et paraît même superflu ; il s'explique comme une particularité du style d'Africanus¹²⁷. Son ajout, sans doute indépendamment, dans A et dans BD serait inexplicable, tandis que sa suppression dans des extraits où l'on était moins soucieux de reproduire au mot près le texte africain est parfaitement naturelle. Son omission n'est en effet pas propre au *Marcianus*, mais se retrouve également dans une partie de la tradition de la chaîne de Nicéas¹²⁸.

ὑπ' Ἀντωνίου καὶ τοῦ Σεβαστοῦ συγκλήτου δόγματι ABD (§ 20 ; p. 60, 2s. Schw.). T^{uet}ERM ajoutent *καὶ* devant *συγκλήτου* (le *καὶ* était par contre également absent de T¹). Schwartz fait observer que cette insertion émousse la pointe de l'expression : ce sont Antoine et Octave qui ont fait adopter le sénatusconsulte, comme l'atteste Josèphe¹²⁹. Cette interpolation a conduit à changer *δόγματι* (que M a toutefois conservé) en *δόγματος* (TER). Puisque la version syriaque atteste l'une et l'autre corruption, ces variantes remontent très haut et montrent que les modèles de T et de M ont subi des corrections, qui se sont entrecroisées et ont été en partie conservées côte à côte¹³⁰.

S'ajoute la leçon *ἕως* dans l'exemple déjà cité du § 21 de la lettre (p. 60, 6 Schw., voir p. 38)¹³¹.

M s'accorde à l'occasion avec AT^{uet}ER, en général sur de bonnes leçons¹³². Un exemple revêt un certain intérêt pour notre propos :

ἀναστάσειν ἀτέκνων AT^{uet}ERM : *ἀνάστασιν* T¹BD (§ 12 ; p. 54, 17 Schw.). La leçon de T¹BD est une erreur évidente. Quant à la tradition des *Questions évangéliques*, elle a *ἀναστάσει*, qui n'est certainement pas meilleur, et que la présence, presque aussitôt après d'un autre singulier (*ἀναστάσει σπερμάτων*, attesté cette fois tant par

127 Voir p. 390.

128 Cet exemple n'est mentionné qu'en passant par E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. CXXVIII. Pour la tradition de la chaîne, voir p. 75.

129 Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* I, 282-284 ; *Antiquités juives* XIV, 381-385.

130 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. CXXX.

131 E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, p. CXXXIII.

132 Sur M, voir E. Schwartz, GCS N. F. 6/3, en part. p. LXXVI-LXXXVIII, LXXXII-LXXXV, LXXXVII, CIV et CXXVIIIs.

les témoins des *Questions* que par T^pcER, et par l'ἀναστάσεις de T^{ac}BD, puisqu'un nominatif ou un accusatif pluriel ne saurait s'intégrer au contexte et ne s'explique pas autrement que comme corruption d'ἀναστάσει par dittographie, devant σπερμάτων¹³³), nous conduit à écarter¹³⁴.

Quant aux versions, il est exceptionnel qu'elles attestent seules le meilleur texte. La tradition grecque s'appuie sur tant de manuscrits et remonte si haut que, généralement, la bonne leçon s'est conservée dans l'un de ses groupes. Par contre, les manuscrits sur lesquels elles reposent n'étaient évidemment pas exempts de fautes¹³⁵.

2. Les *Questions évangéliques* d'Eusèbe et leur résumé grec¹³⁶

La seconde des citations eusébiennes de la *Lettre à Aristide* se trouvait dans une œuvre aujourd'hui perdue, du moins en tradition directe, les *Questions évangéliques*¹³⁷. Ce traité se composait de deux parties : la première, dédiée à un dénommé Stephanos, résolvait un certain nombre de problèmes posés par les récits de l'Enfance, plus particulièrement par la généalogie de Jésus, et comprenait deux livres ; la seconde, en un seul livre, traitait de questions relatives à la Résurrection et était adressée à un certain Marinus. Il est possible que les deux parties aient aussi circulé indépendamment¹³⁸. Ce sont évidemment les *Questions à Stephanos* qui nous intéressent au premier chef.

La perte de l'original grec est en partie compensée par l'existence d'un abrégé sélectif (ἐκλογὴ ἐν συντόμῳ¹³⁹, ci-après *Eklogè*) et d'une assez riche tradition indirecte, dont

133 Voir p. 36.

134 E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. CXXXV.

135 Voir E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. LXXXV et CIVs. Schwartz pensait ainsi qu'au § 10 (p. 54, 10), le traducteur syriaque lisait θνητοί au lieu de θνητῆ (p. CV) ; ce cas n'est cependant pas certain, dans la mesure où il pourrait tout aussi bien s'agir d'une corruption du texte syriaque (voir notre appareil critique).

136 Pour les *Questions évangéliques*, nous avons le privilège de disposer d'un instrument de travail de qualité et tout récent : l'édition du résumé grec (*Eklogè*) par C. Zamagni (*SC* 523, 2008). Cette édition reprend la première partie de la thèse de doctorat de l'auteur, *Les Questions et réponses*, qui contient en outre un commentaire détaillé, encore inédit. Sauf précision contraire, les traductions françaises de l'*Eklogè* que nous donnons sont tirées du volume des *SC*.

137 Le titre exact devait être *περὶ τῶν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων* ; voir C. Zamagni, *SC* 523, p. 11.

138 Sur l'organisation de l'œuvre, voir C. Zamagni, *SC* 523, p. 11-13.

139 « Sélection en abrégé », selon la traduction de C. Zamagni (*SC* 523, p. 14). Sur le sens du titre, voir les p. 21-26 de son introduction. Il y relève les hésitations terminologiques de la recherche et remarque que, « pour une raison inconnue, on indique souvent ce texte comme *épitomé*, "abrégé", des questions d'Eusèbe » (*ibid.*, p. 22). Il est toutefois difficile de trouver en français un autre terme qu'« abrégé », qui nous semble d'ailleurs, en lui-même, aussi apte à rendre le concept de résumé (ἐπιτομή) que celui de sélection (ἐκλογή), puisque, lointain dérivé de *breuis*, il n'indique qu'un « discours ou écrit réduit aux points essentiels », selon la définition du *Petit Robert* (édition électronique, 2008). Nous parlerons donc d'« abrégé », mais en entendant par là non un « résumé », mais, en quelque sorte, des « morceaux choisis ».

les représentants principaux, à savoir la chaîne de Nicétas et les versions syriaques, seront présentés plus loin.

2.1 L'authenticité des Questions évangéliques

L'attribution des *Questions évangéliques* à Eusèbe est assurée, malgré les doutes récemment élevés par certains critiques¹⁴⁰. Ainsi, J. A. Kelhoffer estime que, pendant des décennies, on a accepté l'authenticité des *Questions à Marinos* (qui sont seules prises en compte dans son étude) sans se poser de questions, sur la base de preuves plutôt maigres (« rather little evidence ») et qu'elle resterait à éprouver¹⁴¹. Parmi ces preuves à ses yeux insuffisantes, il ne cite pas moins que la suscription de l'unique manuscrit de l'*Eklogè*, le témoignage de la tradition syriaque et celui de Jérôme¹⁴². Si nous ajoutons que la tradition syriaque est formée de différentes branches, dont l'une remonte au V^e siècle¹⁴³, et que les *Questions* renvoient à la *Démonstration évangélique* et *vice versa*, il apparaîtra clairement qu'il se trouve dans la littérature patristique des dossiers d'attribution plus faibles que celui-ci.

Si besoin était, la citation de la *Lettre à Aristide* fournirait un argument supplémentaire, puisque les *Questions* citaient des parties qui ne se lisent pas dans l'*Histoire ecclésiastique* et supposent donc l'accès au texte original. Or, à notre connaissance, Eusèbe est précisément le seul écrivain de l'Antiquité chrétienne à l'avoir eu en mains¹⁴⁴.

140 Cf. C. Zamagni, *SC* 523, p. 11, n. 1.

141 J. A. Kelhoffer, « The Witness of Eusebius' *ad Marinum* », p. 81. Il se contente d'évoquer le problème, sans chercher à le résoudre dans le cadre de son article. Le doute pointe également chez W. R. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 25)*, Cambridge : University Press, 1974, p. XII et 3-6, et, à sa suite, chez P. Lamarche, *Évangile de Marc. Commentaire (Études Bibliques, n. s. 33)*, Paris : Gabalda, 1996, p. 403. La source ultime de l'hésitation de ces chercheurs semble résider dans l'étude de J. W. Burgon, *Last Twelve Verses of the Gospel according to Mark Vindicated against Recent Critical Objectors and Established*, Oxford : James Parker, 1871 (repr. Collingswood [NJ] : The Dean Burgon Society, 2002), p. 41-51. Pour qui cherche à défendre l'authenticité de la « finale longue » de Marc (16, 9-20), dont le caractère secondaire est aujourd'hui admis par l'immense majorité des spécialistes, le témoignage de l'*Eklogè* est gênant, puisque Eusèbe y affirme que les copies soignées s'arrêtent à 16, 8 et que seules de rares copies contiennent cette péricope (*EMar* 1, 1). Il n'est donc pas très étonnant que Burgon ait cherché, de façon plus subtile que les études susmentionnées, non tant à mettre en cause la paternité eusébiennne des *Questions évangéliques*, mais la fidélité de l'*Eklogè* au texte original d'Eusèbe.

142 Jérôme, *Des hommes illustres* 71, 2 ; *Commentaire sur Matthieu* I, 1, 16 (PL 26, 23B).

143 Sur les traductions syriaques des *Questions évangéliques* et leur date, voir p. 118ss.

144 Nous reviendrons plus loin sur la diffusion du texte (voir p. 281s.).

2.2 La tradition indirecte

A défaut de posséder l'original des *Questions évangéliques*, l'on peut se faire une idée de leur contenu, sinon de leur texte, grâce à la tradition indirecte. La citation d'Africanus fait partie des passages pour lesquels celle-ci est assez riche, quoique d'inégale valeur. Avant d'en présenter individuellement les témoins, il est utile d'en indiquer les linéaments.

La tradition indirecte des *Questions évangéliques* peut se répartir, de façon schématique, en deux catégories : les extraits et les emprunts. La première est essentiellement représentée par l'*Eklogè* et la chaîne sur Luc de Nicétas d'Héraclée, qui, comme le note C. Zamagni, conservent « à la différence de toutes les autres traditions textuelles connues... des extraits du texte eusébien, qui, pour la plus grande partie, n'ont été ni remaniés, ni résumés¹⁴⁵ ». La seconde est constituée des réemplois des matériaux eusébiens chez divers auteurs anciens et médiévaux, notamment latins et syriaques, généralement peu utiles lorsqu'il s'agit de retrouver la lettre du texte eusébien. En effet, toujours selon C. Zamagni, « [ces] autres traditions textuelles semblent dans presque la totalité des cas bien résumées et réécrites, avec un vocabulaire nouveau¹⁴⁶. » Il va de soi qu'il n'existe pas toujours de ligne de démarcation bien précise entre ces deux catégories. En effet, les chaînes exégétiques grecques ou la chaîne de Sévère, en syriaque, présentent comme des extraits des passages résumés ou largement retravaillés, tandis que les exégètes qui ont utilisé l'ouvrage d'Eusèbe peuvent à l'occasion en reproduire assez fidèlement le texte. La distinction que nous proposons a donc surtout valeur indicative, mais elle explique également la place prépondérante que nous accorderons à l'*Eklogè* et à Nicétas.

L'*Eklogè* et la chaîne de Nicétas constituent en effet deux traditions indépendantes, comme le prouve le fait que, dans les passages communs, tantôt l'une, tantôt l'autre conserve un texte plus complet. En outre, aussi bien l'*Eklogè* que Nicétas semblent avoir disposé d'un texte partiel : seules les six premières questions à Stephanos de l'abrégé se retrouvent dans la chaîne, ce qui semble indiquer que Nicétas ne connaissait que le premier livre des *Questions à Stephanos* ; pour les *Questions à Marinos*, c'est au contraire Nicétas qui est le principal témoin, tandis que l'*Eklogè* n'en atteste qu'une partie¹⁴⁷.

Il n'en est que plus intéressant de relever que, dans bien des cas, les deux traditions s'accordent précisément. Citons encore une fois C. Zamagni :

Ce qu'il faut souligner dans [la] comparaison [entre l'*Eklogè* et la chaîne] c'est surtout que, pour la partie commune à ces deux traditions textuelles (questions à Stephanos I à VI), le texte est identique presque mot pour mot. Les rares exceptions à cela sont des phrases parfois supprimées ou abrégées dans l'une ou l'autre version (notamment dans l'*eklogè*). Le résultat d'une telle comparaison ne peut mener qu'à une seule conclusion : les deux auteurs ont eu accès indépendamment à l'original eusébien perdu et tant la tradition de l'*eklogè* que

145 C. Zamagni, SC 523, 19.

146 C. Zamagni, SC 523, p. 21.

147 Voir C. Zamagni, SC 523, p. 20.

celle de Nicéas ont éliminé quelques parties du texte (pas les mêmes), mais sans modifier significativement celles qu'ils ont choisi de rapporter¹⁴⁸.

Ces modifications obéissent à des principes quelque peu différents, sur lesquels nous reviendrons plus bas. Pour l'heure, observons seulement qu'elles répondent dans les deux cas aux lois du genre : les chaînes exégétiques sont par principe constituées d'extraits patristiques, même si, à l'occasion, ceux-ci sont résumés ou remaniés (en général pour les simplifier) ; et, comme son nom l'indique, l'*Eklogè* opère une sélection des passages les plus importants, mais, autant que possible, en conserve l'expression¹⁴⁹.

Indépendance, complémentarité et (relative) fidélité au texte eusébien font donc de l'*Eklogè* et de Nicéas les deux meilleurs témoins des *Questions évangéliques*, et de loin. Lorsqu'ils se complètent, leurs témoignages permettent souvent d'approcher de la lettre du texte original. Il faut, cependant, toujours tenir compte de la possibilité de coupures ou de légers remaniements.

2.3 La citation de la *Lettre à Aristide* dans le contexte des *Questions évangéliques*

Contrairement à d'autres œuvres d'Eusèbe, souvent riches en citations, les *Questions évangéliques* n'en contenaient guère (hormis celles du texte biblique), même si elles témoignent d'une large connaissance des auteurs plus anciens, tout particulièrement d'Origène, comme il se doit, qui, comme le remarque C. Zamagni, « n'est jamais nommé mais qui est présent tout au long du livre¹⁵⁰ ». L'*Eklogè* ne contient que deux citations non bibliques et la comparaison avec les fragments conservés par Nicéas montre que ce faible nombre ne s'explique pas par une suppression systématique de la part de l'abréviateur. Il faut sans doute ajouter une troisième citation, également d'Africanus, mais plus brève, qui n'a pas été retenue dans l'*Eklogè*, comme nous le montrerons plus loin¹⁵¹. Outre Africanus, seul Ignace d'Antioche est mentionné. Eusèbe cite quelques lignes à propos du secret entourant la conception virginale de Marie :

Καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἢ παρθενία Μαρίας, καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη¹⁵².

Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie, et son enfantement, de même que la mort du Christ, trois mystères retentissants, qui furent accomplis dans le silence de Dieu¹⁵³.

148 C. Zamagni, *SC* 523, p. 20s.

149 Voir C. Zamagni, *SC* 523, p. 25.

150 *SC* 523, p. 59. L'influence d'Origène est aussi notée par D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, p. 75.

151 Voir p. 203ss.

152 *Est* 1, 3 = Ignace d'Antioche, *Lettre aux Ephésiens* 19, 1. La tradition directe d'Ignace a τοῦ κυρίου et non τοῦ Χριστοῦ.

153 D'après la traduction de P.-Th. Camelot (in : *Les Ecrits des Pères apostoliques*, introd. de D. Bertrand, Paris : Cerf, 1990, p. 165).

Cette citation est reprise à Origène¹⁵⁴. Eusèbe ne manque pas de présenter Ignace comme un « saint homme » et comme le deuxième successeur des apôtres sur le siège d'Antioche¹⁵⁵. De même, en introduisant la citation d'Africanus, Eusèbe présente ce dernier comme écrivain et insiste sur sa culture¹⁵⁶, mais ce ne sont évidemment pas leurs qualifications ecclésiastiques ou littéraires qui ont conduit Eusèbe à citer ces auteurs et, à en juger par les fragments conservés, eux seuls. Si tel était le critère, Origène serait évidemment nommé. En ce qui concerne Ignace, c'est, à n'en pas douter, la force de sa formule qui aura incité Eusèbe à le citer. Quant à la citation de la *Lettre à Aristide*, la référence explicite à l'avis d'un autre auteur s'explique sans doute par le fait qu'Eusèbe tient à citer sa solution, sans pour autant la reprendre tout à fait à son compte¹⁵⁷. Il en va de même pour la (probable) seconde citation africainienne que nous venons d'évoquer : elle paraît avoir constitué une explication alternative dans la question portant sur le nombre des générations entre David et l'Exil (*Est* 12). Il convient en tout cas d'apprécier le caractère tout à fait exceptionnel de l'extrait de la *Lettre à Aristide* : ses dimensions devaient lui conférer un aspect particulièrement saillant dans une œuvre aussi avare en citations que devaient l'être les *Questions évangéliques*.

Les *Questions à Stephanos* portent sur les Évangiles de l'Enfance, mais, de fait, suivent principalement *Matthieu*¹⁵⁸. La généalogie de Jésus occupe treize des seize questions, et l'on peut même lui rattacher la quatorzième, qui aborde le problème de l'humilité des origines du Sauveur¹⁵⁹. A en juger par l'*Eklogè*, qui semble conserver la liste intégrale des questions, cette section est parfaitement organisée. La première question explique le rattachement des généalogies évangéliques à Joseph plutôt qu'à Marie, quand bien même Jésus ne tient son origine charnelle que de sa mère¹⁶⁰. Deux questions abordent ensuite les différences entre Matthieu et Luc :

154 Origène, *Homélies sur Luc* (version de Jérôme), 6, 4-6. Voir C. Zamagni, *SC* 523, p. 59 et 84, n. 1 ; sur les références d'Eusèbe à Ignace, voir A. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, p. 215-217. L'idée de la citation lui a certainement été donnée par le texte d'Origène, mais le fait qu'Eusèbe cite un texte plus long montre qu'il a repris le texte d'Ignace.

155 Φησὶ δὲ πού ὁ ἅγιος ἀνὴρ (Ἰγνάτιος ὄνομα αὐτῶ), τῆς Ἀντιοχείων Ἐκκλησίας δεῦτερος γεγωνὸς μετὰ τοῦ ἀποστόλου ἐπίσκοπος, ὡς ἄρα καὶ τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἔλαθεν ἢ παρθενία Μαρίας, καὶ ἡ τοῦ Σωτῆρος ἐξ αὐτῆς γένεσις. λέγει δ' οὕτως (*Est* 1, 3) ; suit la citation. Là aussi, Eusèbe s'inspire d'Origène (qui fait d'Ignace le second évêque d'Antioche après Pierre ; sur les traditions contradictoires relatives à la succession épiscopale d'Antioche, voir A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, 2/1, p. 118-129 et 208-213).

156 Le texte sera cité à la p. 47.

157 Il nous paraît toutefois excessif de dire que la solution d'Africanus « n'est... recommandée que sous réserve par Eusèbe » (« nur bedingt »), comme le fait H. Merkel, *La pluralité des Évangiles*, p. 73, n. 5. Elle n'est plus présentée comme solution unique, comme elle l'était dans l'*Histoire ecclésiastique*, mais reste de toute évidence une solution valable, même si Eusèbe préfère maintenant d'autres explications.

158 Voir L. Perrone, « *Le Quaestiones evangelicae* », p. 422s.

159 Question 14 : « Pourquoi notre Sauveur a-t-il été appelé "fils du charpentier" (Matthieu 13, 55), et non d'un homme éminent et célèbre ? » (notre traduction).

160 Ce problème avait déjà été abordé par Origène et, dans un sens différent, par Justin (voir W. Speyer, « Die leibliche Abstammung Jesu », p. 526s., et L. Perrone, « *Le Quaestiones evangelicae* », p. 423).

2. Pourquoi l'un [Matthieu] déroule-t-il la généalogie selon un ordre descendant en partant d'Abraham, tandis que l'autre [Luc] la trace selon un ordre ascendant et ne s'arrête pas à Abraham, mais remonte jusqu'à Adam et à Dieu ?
3. Comment se fait-il que Matthieu fasse descendre les générations à partir de David et des successeurs de Salomon jusqu'à Jacob et Joseph et que Luc le fasse à partir de David, de Nathan et des fils de Nathan jusqu'à Héli et Joseph, en traçant sa généalogie d'une façon opposée à celle de Matthieu¹⁶¹ ?

La première porte d'une part sur l'ordre suivi par chacun des évangélistes, d'autre part sur leur point de départ (ou d'arrivée, c'est selon). La seconde affronte une divergence plus importante : Matthieu et Luc ne prêtent pas les mêmes ancêtres à Jésus¹⁶². Les questions suivantes concernent toutes la généalogie de Matthieu : la formule introductive (« Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham » [v. 1], questions 5 et 6) ; la mention de trois femmes et du roi Jéchonias¹⁶³ (questions 7 à 10) ; l'organisation de la généalogie et le nombre des générations (questions 11 à 13).

C'est évidemment lorsqu'il affronte la divergence de fond entre les évangélistes (question 3) qu'Eusèbe recourt à la *Lettre à Aristide*. Contrairement à ce qu'il fait dans l'*Histoire ecclésiastique*, où seule la solution d'Africanus est indiquée, il propose au préalable d'autres réponses, dont la seconde, au moins, est inspirée d'Origène¹⁶⁴. Une première explication s'appuie sur la formulation du texte de Luc, qui commence ainsi sa généalogie : « [Jésus] était, à ce qu'on croyait (ὡς ἐνομιζέτο), fils de Joseph, fils d'Héli¹⁶⁵... » Le ὡς ἐνομιζέτο — appliqué à l'ensemble de la généalogie et non au seul rapport de filiation entre Joseph et Jésus — indiquerait que Luc ne ferait que rapporter une opinion répandue et non la sienne, tandis que Matthieu donnerait la véritable généalogie¹⁶⁶. Eusèbe marque alors la fin de sa première explication (αὕτη μὲν οὖν ἡ πρώτη ἀπόδοσις), mais il propose également une explication spirituelle¹⁶⁷ : « Il pourrait y avoir aussi un

161 Notre traduction.

162 L. Perrone observe « come il motivo della διαφωνία tra gli evangelisti rappresenti solo una delle possibili fonti di difficoltà, mentre emergono con peso corrispondente problemi riguardo alla congruenza interna del testo, o determinati da ragioni di convenienza, specialmente sotto il profilo morale », les problèmes de divergence n'occupant que trois questions (2-3 et 16) (« *Le Quaestiones evangelicae* », p. 422).

163 Ancêtre de Jésus selon Matthieu 1, 12, le roi Jéchonias pose un problème particulier, car le prophète Jérémie avait annoncé qu'aucun de ses descendants ne serait roi (Jérémie 22, 30). La question 10 porte apparemment sur son nom : « Pourquoi l'évangéliste appelle-t-il Joakim du nom de Jéchonias ? » A en juger par l'*Eklogè* (l'on ne dispose pas ici de parallèle dans la chaîne de Nicétas), Eusèbe y répond rapidement en relevant que ce roi avait deux noms, Joachim et Jéchonias, et que le second renvoie à la prophétie de Jérémie (la Septante donne le nom de Ἰωακὴμ aussi bien à Yoyaqim [609-598] qu'à son successeur, Yoyakîn ou Jéchonias [598-597]), mais c'est bien l'oracle de Jérémie qui est au centre de l'explication.

164 Origène, *Homélie sur Luc* (version de Jérôme), 28, 1-4. Voir C. Zamagni, *Les Questions et réponses*, p. 97s.

165 Luc 3, 23 (Bf).

166 *Est* 3, 1-2 ; *FSt* 2 (PG 22, 960 BD).

167 Les deux solutions ne s'excluent pas et, comme le voulait Spitta, la seconde ne forme sans doute qu'un développement spirituel de la première (voir n. 181), même si leur articulation est quelque peu paradoxale : à en croire la première explication, Luc ne ferait que rapporter une sorte de *pia fraus* élaborée par des gens qui ne pouvaient envisager que le Christ descende de Jéchonias (cf. n. 163), tout en laissant comprendre qu'il ne s'agit que d'une opinion répandue ; dans la seconde, par contre, cette généalogie

autre enseignement, profond et secret, dans les passages en question » (εἴη δ' ἄν τις καὶ ἄλλος βαθὺς καὶ ἀπόρρητος ἐν τοῖς προκειμένοις λόγοις)¹⁶⁸. Matthieu, qui veut indiquer l'ascendance de Jésus selon la chair, suit un ordre historique, présentant d'abord la généalogie, puis la visite des Mages, la fuite en Egypte, etc. Luc, par contre, place la généalogie de Jésus après l'épisode du baptême, où la voix céleste a proclamé : « Tu es mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu¹⁶⁹. » Pourquoi si tard ? Pour illustrer la condition nouvelle de l'homme régénéré par le baptême : l'évangéliste a attendu cet épisode, où Jésus est proclamé Fils de Dieu, pour « démontrer, par analogie, que quiconque a été régénéré en Dieu, même s'il pouvait vraiment être estimé fils des hommes, à cause de la chair dont il est revêtu, son origine ne se réduit pourtant pas aux parents selon la chair... [mais qu'il] n'est certainement pas étranger à la condition de fils de Dieu¹⁷⁰. » C'est pourquoi, contrairement à Matthieu, Luc éviterait de nommer des pécheurs et des pécheresses, mais remonterait à Dieu par des hommes irréprochables en suivant la lignée du prophète Nathan¹⁷¹. Luc indiquerait ainsi non les ancêtres réels de Jésus, mais ceux qui passaient pour tels en raison de leur conduite¹⁷².

acquiert une signification spirituelle et répond à une intention divinement inspirée (voir en part. *FSt* 5, PG 22, 961 D). La proposition de plusieurs solutions, alternatives ou complémentaires, n'est pas exceptionnelle dans les *Questions évangéliques* (voir L. Perrone, « *Le Quaestiones evangelicae* », p. 426-428). Il prend la question 3 comme exemple de solutions hiérarchisées et définit la seconde comme théologico-spirituelle plutôt qu'allégorique.

168 Selon le texte de Nicéas (*FSt* 3, PG 22, 960 D). L'auteur de l'*Eklogè* a supprimé βαθὺς καὶ ἀπόρρητος (*Est* 3, 3, 43). L'authenticité de ces mots ne fait aucun doute, car ils sont plusieurs fois associés dans d'autres passages d'Eusèbe (par ex. dans son *Commentaire sur les Psaumes*, PG 23, 1104 A : κατὰ βαθύτερον λόγον καὶ ἀπορρητότερον). Ils trouvent en outre un écho à la fin de l'explication spirituelle, mais, là encore, uniquement chez Nicéas (voir plus bas). La formule remonte à Origène (*Contre Celse* I, 24 ; VIII, 3, etc.).

169 Luc 3, 22. Eusèbe lit ici, avec quelques témoins : Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ (le *Sinaiticus*, l'*Alexandrinus*, le *Vaticanus* et le texte byzantin ont σοί) εὐδόκησα.

170 *Est* 3, 3, 52-59.

171 A la suite d'Origène (*Homélie sur Luc* [version de Jérôme] 28, 3), mais aussi d'Africanus et de son adversaire (*Lettre à Aristide*, § 5), Eusèbe confond ici Nathan, un fils de David dont l'Ancien Testament ne dit pas grand-chose, avec le prophète Nathan, connu en particulier pour avoir annoncé à David « un trône à jamais affermi » (II Samuel 7, 16 [TOB]) et pour avoir réprimandé son adultère avec la femme d'Urie, Bethsabée (II Samuel 12). En II Samuel 5, 14, Nathan et Salomon sont simplement mentionnés parmi les fils que David a eus après son installation à Jérusalem, sans que la mère du premier soit indiquée ; la mère du second l'est par la suite, et c'est justement Bethsabée (II Samuel 12, 24). Les données généalogiques du début des Chroniques (I Chroniques 3, 5) interdisent par contre l'identification du prophète avec le fils de David, puisque Nathan y a la même mère que Salomon (désignée ici comme « Bath-Shoua, fille de Ammiël ») : Nathan n'aurait guère pu reprocher à son père l'union dont il allait naître... La confusion entre les deux personnages ne semble pas étrangère aux sources juives (voir R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 347s.) ; du moins certains textes rattachent-ils le Messie au « prophète Nathan, fils de David » (*Targum des Prophètes*, Zacharie 12, 12, selon le texte du *Codex Reuchlinianus* [voir J. Cathcart et Robert P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets*, p. 219, n. 34] ; voir également *Apocalypse de Zorobabel*, p. 135 Lévi, texte qui cependant remonte presque certainement aux années 629-636, comme l'a montré son éditeur [« L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès », *Revue des études juives* 69 (1919), p. 115]). V. Aptowitz, qui signale ces références (*Parteipolitik der Hasmonäerzeit*, p. 114s.), conteste toutefois qu'il puisse s'agir d'une confusion ; ne croyant pas une telle ignorance possible, il conclut : « Es bleibt daher nichts anders übrig als die Vermutung, daß man dem

L'*Eklogè* cite alors la lettre, qui forme sa quatrième « question¹⁷³ » (qui, formellement, n'en est pas une). Nicéas conserve par contre la transition avec l'extrait d'Africanus. Eusèbe concluait l'explication « profonde et secrète » par une formule faisant écho à celle qui l'amenait¹⁷⁴ : « Mais nous avons assez expliqué cet enseignement secret » (ἀλλ' οὗτος μὲν ἐν ἀπορρήτοις ἡμῖν ἀποδόσθω ὁ λόγος). Suit aussitôt l'introduction à la lettre :

ἵνα δὲ μὴ τις ἡμᾶς εὐρεσιλογεῖν ὑπολάβοι, καὶ ἱστορία χρήσομαι παλαιωτάτη παρ' ἧς ἔστι τὴν λύσιν εὐρεῖν τῆς νενομισμένης παρ' ἀμφοτέροις τοῖς εὐαγγελισταῖς διαφωνίας, τῆς δὲ ἱστορίας γέγονε συγγραφεὺς Ἀφρικανὸς, ἀνὴρ λόγιος καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς ἔξωθεν παιδείας ὀρμωμένοις ἐπιφανής· οὗ πρὸς ἄλλοις πολλοῖς καὶ καλοῖς λόγοις, καὶ ἐπιστολῇ φέρεται πρὸς Ἀριστείδην περὶ τῆς νενομισμένης τῶν εὐαγγελιστῶν περὶ τὴν Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφωνίας· ἔχει δὲ οὕτως¹⁷⁵.

Pour que personne ne suppose que nous cherchons des échappatoires, je me servirai d'un récit très ancien, où l'on peut trouver la solution au désaccord supposé entre les deux évangélistes. Cette histoire a eu pour rédacteur Africanus, un homme érudit et renommé auprès de ceux qui viennent de la culture du dehors¹⁷⁶. Parmi bien d'autres écrits de qualité, on transmet aussi de lui une lettre à Aristide sur le désaccord supposé des évangélistes à propos de la généalogie du Christ. La voici.

Quel était le début de la citation et quelle(s) partie(s) de la *Lettre à Aristide* contenait-elle ? Nous reprendrons ces questions plus loin, car elles ne peuvent être pleinement résolues qu'une fois clarifiées les relations entre les principaux témoins. Quant à ce qui pouvait suivre la citation, l'on est mal renseigné. A nos yeux, le plus probable est que l'extrait d'Africanus ait formé la dernière partie de la question portant sur la différence entre les généalogies de Matthieu et de Luc et qu'Eusèbe ait passé aussitôt à la question suivante. Il n'y a du moins aucune trace, dans les fragments conservés, d'une conclusion eusébiennne à la citation de la lettre.

Nathan, dem Sohne Davids, bewußt die Prophetenwürde verliehen, da er als Vater des Messias nicht ein gewöhnlicher Sterblicher sein darf » (*ibid.*, p. 115). Sur la confusion des deux Nathan, voir également C. Zamagni, *Les Questions et réponses*, p. 100.

172 Le texte le plus complet est celui de Nicéas (*FSI* 3-7). L'*Eklogè* (*EST* 3, 3-5) a supprimé la plus grande partie du développement, mais conserve par ailleurs un exemple (§ 4) qui n'a pas été retenu par la chaîne.

173 Nous reviendrons plus bas sur le problème de la numérotation (voir p. 48s.).

174 Comme le notait déjà L. Perrone, « *Le Quaestiones evangelicae* », p. 427, n. 27.

175 *FSI* 7, fin (PG 22, 965 AB) ; texte collationné sur nos quatre manuscrits de Nicéas.

176 La culture païenne. Selon une métaphore qui remonte au *Nouveau Testament* (τοὺς ἔξω, I Corinthiens 5, 12) et est bien attestée dans les écrits patristiques (voir M. Metzger, « Les chrétiens des premiers siècles et "ceux du dehors" », p. 155-166, en part. p. 159s.), les non-chrétiens sont désignés comme gens « du dehors ». Les exemples eusébiens ne manquent pas. L'un d'entre eux est particulièrement intéressant en ce qu'il se rencontre dans un contexte semblable : il concerne le martyr Philéas, évêque de Thmuis, dont Eusèbe vante, notamment, les connaissances philosophiques (διαπρέψας ἀνὴρ ταῖς κατὰ τὴν πατρίδα πολιτείας τε καὶ λειτουργίας ἔν τε τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, *Histoire ecclésiastique* VIII, 9, 7 ; cf. la qualification d'ἀνὴρ λόγιος décernée à Africanus) : ἐπεὶ δὲ καὶ τῶν ἔξωθεν μαθημάτων ἕνεκα πολλοῦ λόγου ἄξιον γενέσθαι τὸν Φιλέαν ἔφαμεν... (10, 1) ; Bardy traduit : « à cause de ses connaissances profanes ».

2.4 L'*Eklogè* des *Questions évangéliques*

L'*Eklogè* est transmise par un seul manuscrit, du X^e siècle. Bien que cela ait parfois été prétendu, elle n'a pas été composée par Eusèbe lui-même ou sous sa direction, mais a été rédigée après lui par un anonyme, comme le prouve, notamment, une maladresse du rédacteur¹⁷⁷. Le titre lui-même le suggère :

ἐκλογή ἐν συντόμῳ ἐκ τῶν συντεθέντων ὑπὸ Εὐσεβίου πρὸς Στέφανον περὶ τῶν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων

Sélection en abrégé des *Questions et réponses sur les Évangiles* composées par Eusèbe pour Stephanos.

La formule attribuée à Eusèbe la composition des *Questions et réponses sur les évangiles*, mais pas celle de leur version abrégée.

L'*Eklogè* est donc l'œuvre d'un anonyme et son contenu nous renseigne d'autant moins sur son époque ou son milieu qu'elle est uniquement constituée d'extraits eusébiens. Aussi est-elle impossible à dater précisément. La méthode de composition et le titre pointent cependant vers une date tardo-antique, comme le note C. Zamagni :

Quant à la date de rédaction de l'*eklogè*, la seule certitude est le *terminus ante quem* qui est donné par la date assez haute du seul manuscrit existant. Le mot choisi pour le titre et la manière de sélectionner les extraits laissent penser à un milieu qui, culturellement, ne doit pas être éloigné de celui qui, entre les IV^e et VI^e siècles, a produit des œuvres telles que la *Philocalie* d'Origène ou les premières chaînes exégétiques, significativement intitulées *eklogai*¹⁷⁸.

a. La citation de la lettre d'Africanus dans l'*Eklogè*

Nous avons déjà traité de l'introduction à la citation de la lettre d'Africanus dans le texte original des *Questions évangéliques* et avons signalé que celle-ci constitue la question 4 de l'*Eklogè* :

δ'. Αφρικανου περι της εν τοις ιεροις Ευαγγελίοις γενεαλογίας.

4. D'Africanus, à propos de la généalogie dans les saints évangiles¹⁷⁹.

Cette formulation tranche évidemment avec celle des autres questions, qui exposent un problème. Cette numérotation est certainement secondaire, car le texte de Nicétas montre que la citation d'Africanus s'enchaînait à l'explication spirituelle proposée par Eusèbe à la question 3 de l'*Eklogè*¹⁸⁰ ; elle constitue donc la dernière partie de celle-ci (qui, très probablement, portait déjà le n^o 3) et non une nouvelle question¹⁸¹. Il était

177 Voir C. Zamagni, *SC* 523, p. 44 ; sur cette question, voir également plus loin, p. 187, n. 65.

178 C. Zamagni, *SC* 523, p. 46. A la p. 26, sur la base des autres emplois chrétiens d'ἐκλογή, il penche pour un intervalle d'environ un siècle entre l'époque d'Eusèbe et celle de son abrégé, ce qui réduirait la fourchette aux V^e et VI^e siècles.

179 Notre traduction.

180 Voir p. 45-47.

181 Telle est la preuve avancée par L. Perrone : « L'estratto della lettera di Giulio Africano ad Aristide, numerato come IV capitoletto di QES, fa ancora parte della terza questione, come risulta da QESuppl

certaines à peu près inévitable que, privé de sa liaison originelle avec la question 3, l'extrait de la lettre finisse, à un stade quelconque de la tradition, par être intégré dans la numérotation. Cependant, il nous paraît plus probable que cette inclusion soit délibérée et remonte à l'auteur de l'*Eklogè*. Un indice le suggère : le numéro d'ordre des questions est explicitement indiqué dans le texte pour les trois premières questions. Par exemple : « La deuxième des questions que tu [c.-à-d. Stephanos] as proposées était la suivante¹⁸². » L'on ne trouve plus ce type d'indications par la suite. Il est évidemment impossible de savoir si Eusèbe continuait à numéroter ainsi ses questions ou s'il s'arrêtait à un certain point, mais il est frappant que l'*Eklogè* abandonne ce procédé à l'endroit précis où elle se départit de la numérotation originelle. Il se trouve que, pour l'abrégiateur, intégrer le texte africain dans la suite des chapitres était une façon commode d'abrégier le texte, puisque, dès lors, il n'avait plus besoin d'introduction.

En tout état de cause, le titre dont est pourvu l'extrait d'Africanus dans l'*Eklogè* n'est pas une invention de l'abrégiateur, car il se retrouve sous une forme très proche dans le *Marcianus gr.* 61, un témoin indépendant¹⁸³. Il devait donc figurer dans les *Questions évangéliques*. Nous y reviendrons¹⁸⁴.

965 A [= *FSt* 7] » (L. Perrone, « *Le Quaestiones evangelicae* », p. 420, n. 9). L'appartenance de la citation à la question 3 était déjà affirmée par Spitta, sur la base d'un argument intéressant, mais moins solide (*Der Brief des Julius Africanus*, p. 12-149). Eusèbe, remarque-t-il, parle de la première solution proposée à la question 3 comme πρώτη απόδοσις (*Est* 3, 2, 42 ; *FSt* 2, PG 22, 960 D). Il argue du fait que le βαθὺς καὶ ἀπόρητος λόγος qui y fait suite ne constitue pas une δευτέρα απόδοσις, mais seulement « eine mystische Andeutung der πρώτη » (p. 13). La « deuxième explication » ne peut donc être que l'extrait d'Africanus, « welche, weit entfernt davon, nur ein Anhang zu der quaestio III des Euseb zu sein oder etwa die nächste ein neues Problem behandelnde quaestio, vielmehr der zweite Hauptteil der questio III ist » (p. 13s.). Cette interprétation (admise par Reichardt, *TU* 34/3, p. 23s., qui, à son tour, a influencé G. Bardy, « La littérature patristique » [1932], p. 230, n. 1) nous paraît probable. Cependant, malgré les efforts de Spitta pour asseoir son argumentation *e silentio* (voir p. 14), elle ne serait totalement probante que si Eusèbe désignait explicitement l'extrait d'Africanus comme δευτέρα απόδοσις ou indiquait clairement que le βαθὺς καὶ ἀπόρητος λόγος n'est pas une solution indépendante. Quel que soit le statut exact de cet extrait, le texte de la chaîne montre assez qu'il ne constituait pas, à l'origine, une question indépendante.

182 Τὸ δεύτερον τῶν ὑπὸ σοῦ προταθέντων τοῦτο ἦν (*Est* 2, 1, 5). Pour la formule équivalente de la question 3, voir p. 51. En ce qui concerne la première question, cette indication ne vient qu'après la reformulation du problème : τοιαῦτα μὲν τινα τὸ πρῶτον τῶν ἠπορημένων περιείχε· λύσις δ' ἂν εἴη αὐτῶ ἥδε (1, 1, 14-16). Une telle indication se rencontre également dans la première des *Questions à Marinos*, ou plus exactement à la fin de la préface, en introduction à la formulation du problème : ἡρώτας δὲ τὸ πρῶτον (*EMar*, prol., 7).

183 Sur l'indépendance du *Marcianus* par rapport à l'*Eklogè*, voir p. 191.

184 Voir p. 268.

b. La méthode de l'*Eklogè*

La description de l'*Eklogè* comme abrégé des *Questions évangéliques* appelle une précision : il ne s'agit pas d'un *épitomé*, mais d'une « sélection » de passages de l'œuvre originale¹⁸⁵. Cette distinction est importante, car elle suppose des méthodes d'abréviation tout à fait différentes. En effet, l'auteur de l'*Eklogè* ne résume pas ; il choisit des passages :

[Il s'est] proposé de réduire le texte eusébien, en éliminant des parties qu'il a jugées moins essentielles à la compréhension des arguments développés au cours du livre, tout en gardant les extraits les plus littéraux possibles [...] L'auteur de l'*eklogè* ne résume pas le texte original, mais en même temps il ne le respecte pas non plus de manière totale, car il n'hésite pas à souder l'un à l'autre les différents extraits de chaque question¹⁸⁶.

L'abrégiateur opère donc essentiellement en supprimant des passages. C'est ainsi que l'extrait d'Africanus est réduit à peu de choses : seuls sont conservés les § 1. 5-6. 9-13 (début). 28-29. Ce faisant, l'anonyme garde les passages les plus significatifs. Les § 1 et 5-6 contiennent l'essentiel de la polémique d'Africanus contre la position adverse. Sont en particulier éliminés un passage obscur (§ 3) et un exemple biblique sans lien direct avec la question des généalogies (§ 7). L'articulation de la partie polémique et de la partie positive reste parfaitement claire, puisque le paragraphe de transition (§ 9) est conservé. Quant à cette deuxième partie, seule son introduction, qui explique le principe du lévirat (§ 10-12) est reproduite, ainsi que la phrase qui introduit l'exposé de la solution : « Pour que mon propos soit bien clair, je vais exposer comment les lignées se rejoignent » (§ 13). Cependant, au lieu de faire suivre l'exposé principal, l'abrégiateur lui substitue le bref résumé de la solution qui se trouvait à la fin de la lettre, comme l'indique l'*Histoire ecclésiastique* (I, 7, 16) ; celui-ci est toutefois précédé par une phrase qui n'est transmise que par l'*Eklogè* (§ 28). Tout cela est très intelligemment fait : les passages sélectionnés, qui ne correspondent qu'à un petit tiers de notre texte et peut-être à deux cinquièmes de la citation d'Africanus telle qu'elle figurait dans les *Questions évangéliques*¹⁸⁷, conservent la substance des deux parties les plus importantes du texte.

L'inconvénient majeur de ce procédé, dès lors que l'on cherche à reconstituer le texte des *Questions évangéliques*, est que les coupures ne sont bien souvent repérables qu'à l'aide de témoignages externes. Pour ce qui est de l'extrait d'Africanus, nous sommes en position généralement favorable, puisque nous disposons, en particulier, de l'*Histoire ecclésiastique* et de la chaîne de Nicétas. Cette dernière est particulièrement précieuse, puisqu'elle est le seul autre témoin de la première partie de la lettre, où elle permet d'identifier les omissions de l'*Eklogè*. Le seul point d'ombre concerne le § 28, puisque cette phrase n'est directement attestée par aucun autre témoin¹⁸⁸. Il est en effet impossible de déterminer avec certitude quelle était sa place originelle ; nous y revien-

185 Voir n. 139.

186 C. Zamagni, *SC* 523, p. 25s.

187 Nous reviendrons sur l'étendue de la citation d'Africanus dans les *Questions* aux p. 194 et 197ss.

188 L'on trouve certes des échos de cette phrase dans le *Marcianus gr.* 61, et chez Grégoire de Nazianze (*Poème dogmatique* I, 1, 18, 34s.), mais à des endroits différents (voir p. 279s.).

drons¹⁸⁹. Cependant, le principe même de l'*Eklogè* et ce que l'on voit ailleurs des méthodes de son auteur ne permettent pas de douter de l'authenticité de ce court passage : l'anonyme sélectionne et, au besoin, raccorde les passages par de menues retouches, mais n'invente pas¹⁹⁰.

La comparaison avec les autres témoins, en particulier l'*Histoire ecclésiastique*, montre en effet que le style eusébien est, en principe, fidèlement respecté¹⁹¹. Là encore, l'auteur de l'*Eklogè* opère, si besoin est, surtout en retranchant quelques mots¹⁹², en omettant une partie de phrase ou en adaptant légèrement l'expression, mais on ne le voit pas réécrire ou simplifier l'expression, comme le fait parfois la chaîne. Son texte permet d'ailleurs d'identifier les modifications apportées à la citation chez Nicétas.

A titre d'exemple, voici le début de la question 3 dans la chaîne et dans l'*Eklogè* :

Nicétas (PG 22, 960)	<i>Est</i> 3, 1
Ἴνα οὖν — ἐκθήσομαι [§ 9 de la lettre d'Africanus, utilisé comme transition] (960 B)	<i>Formulation de la question 3.</i>
πρότερον δὲ τὴν προταθεῖσαν ἡμῖν πρότασιν καιρὸς ἐστὶ (ἐστὶ add. Mai om. ILV) ἐπισκέψασθαι. (<i>ibid.</i>)	Τὸ τρίτον τῶν προταθέντων καιρὸς ἐπισκέψασθαι.
ὁ μὲν Ματθαῖος — περιέχειν. Τί δὲ οὖν εἰς τὸ προταθὲν τοῦτο πρόβλημα εἶποι ἂν τις; φέρε τῆς ψυχῆς διανοίξαντες τὸ ὄμμα,	<i>Un long développement est omis.</i>
ἀτενῶς ταῖς λέξεσιν αὐταῖς ¹⁹³ ἐπερείσωμεν τὴν διάνοιαν, ἴδωμεν τε τί φησιν ὁ Λουκάς. (960 BC)	ἀτενὲς οὖν ταῖς λέξεσιν αὐταῖς ἐπερείσωμεν τὴν ἑαυτῶν διάνοιαν [celle des évangélistes, nommés dans le titre de la question]· ἴδωμεν δὲ τί φησιν ὁ Λουκάς.

La première phrase a sans doute subi des retouches de part et d'autre, car, si τρίτον figurait dans l'original des *Questions évangéliques*, le caténiste ne pouvait guère le conserver. Qui plus est, on lit une formule semblable au début de la question précédente dans l'*Eklogè* : τὸ δεύτερον τῶν ὑπὸ σοῦ προταθέντων κτλ. (*Est* 2, 1, 5). Il est donc probable que la référence à l'ordre des questions remonte à Eusèbe, tandis que πρότερον δὲ τὴν προταθεῖσαν procède manifestement d'une refor-

189 Voir p. 279s.

190 Le jugement contraire de Reichardt sur l'authenticité de cette phrase (*TU* 34/3, p. 52) était conditionné par des prémisses erronées (voir p. 167-171).

191 Sur le respect du style d'Eusèbe, voir également C. Zamagni, *SC* 523, p. 41, n. 1. Il était déjà souligné par le recenseur de la première édition de Mai dans la *Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung*, 1828, p. 237-239 (référence signalée par Reichardt, *TU* 34/3, p. 5, n. 1, que nous n'avons malheureusement pas pu consulter).

192 L'on a un exemple de cette façon de faire dans la phrase introduisant l'explication spirituelle de la différence entre les généalogies évangéliques (*Est* 3, 3, voir n. 168).

193 Nous avons corrigé αὐτοῖς (qui figure dans l'édition de Mai, *NPB* 4, p. 269, et a passé de là dans la PG) en αὐταῖς d'après le *Vindobonensis theol. gr.* 71 (fol. 253^v) et l'*Iviron* 371 (fol. 161^v). La qualité des reproductions du *Vaticanus gr.* 1611 (utilisé par Mai) à notre disposition n'est pas suffisante pour que nous puissions être certain de sa lecture, mais le fait que Mai lui-même traduise « vocabulis ipsis » donne à penser qu'il s'agit simplement d'une coquille dans son texte grec, d'autant qu'αὐτοῖς ne fait pas grand sens.

mulation du caténiste : ayant déplacé la première partie de la citation d'Africanus — il a fait en quelque sorte de la question 3 d'Eusèbe, qui contenait la citation de la lettre, une incise à l'intérieur de celle-ci —, il se devait de différer l'annonce du rapport authentique des faits que contient le § 9, qu'il réutilise pour introduire l'explication d'Eusèbe. Par contre, ἡμῖν, parfaitement cohérent avec les premières personnes du pluriel de la fin du passage ici envisagé (ἐπερείσωμεν, ἴδωμεν) est sans doute omis par l'*Eklogè*. L'abrégiateur omet ensuite tout un développement et reprend au milieu d'une phrase. La première partie de celle-ci n'était pas indispensable au sens et a été supprimée. La seconde a été légèrement adaptée, par l'ajout de οὖν et de εαυτῶν. Par contre, ἀτενῶς, *lectio facilior*, est sans doute une modification du caténiste. Ces quelques lignes donnent un aperçu intéressant des méthodes propres à chacun des abrégiateurs.

Ces principes généraux se vérifient dans l'extrait d'Africanus. Dans les parties que l'on peut comparer, le texte de l'*Eklogè* est très proche de celui de l'*Histoire ecclésiastique*. Quand, exceptionnellement, il ne s'accorde avec aucun témoin de cette œuvre, il reçoit généralement l'appui d'autres témoins des *Questions*, ce qui indique que l'on n'a pas affaire à des modifications de l'abrégiateur, mais à des écarts entre les deux citations (nous reviendrons sur ces cas¹⁹⁴). Ces accords avec le reste de la tradition des *Questions* et la tradition jumelle de l'*Histoire ecclésiastique* prouvent le haut degré de fidélité de l'*Eklogè* à la lettre du texte eusébien. Les écarts identifiables sont rares.

— Le témoignage du *Marcianus* montre que deux mots ont été omis dans le titre de la « question » (voir p. 268).

— Dans le résumé final (§ 29), les autres témoins ont : ὁμομήτριοι ἄρα ἀδελφοὶ Ἡλὶ καὶ Ἰακώβ. L'*Eklogè* omet ἄρα.

— Ajoutons deux cas où l'article est omis devant un nom propre : devant Ἰωσήφ à la fin du § 29 et dans l'exemple suivant devant Σαλομῶνος.

Outre ces omissions, nous pouvons identifier deux cas de retouches stylistiques :

— L'expression τὰ γένη τό (τά BD) τε ἀπὸ τοῦ Σολομῶνος καὶ τὸ (τά BD) ἀπὸ τοῦ Νάθαν (§ 12), attestée à la fois par l'*Histoire ecclésiastique* et le *Marcianus gr.* 61 a été réduite à τὰ γένη τὰ τε ἀπὸ Σαλομῶνος καὶ τοῦ Νάθαν.

— Dans le même passage, l'on trouve deux consécutives introduites par ὡς l'une à la suite de l'autre : ὡς δικαίως τοὺς αὐτοὺς ἄλλοτε ἄλλων νομιζεσθαι, τῶν μὲν δοκούντων πατέρων, τῶν δὲ ὑπαρχόντων· ὡς ἀμφοτέρας τὰς διηγήσεις κυρίως ἀληθείς οὖσας ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ πολυπλόκως μὲν, ἀλλ' ἀκριβῶς κατελθεῖν. L'abrégiateur a remplacé le second ὡς par καὶ¹⁹⁵.

Peut-être cette liste d'omissions et de retouches s'allongerait-elle si l'on possédait davantage de témoins de la partie polémique. Car, lorsque l'on ne peut comparer l'*Eklogè* qu'avec le texte de Nicétas, il est impossible, en cas de divergence, de déterminer avec certitude quel est le témoin le plus fiable. Dans ces cas, sur lesquels nous reviendrons en traitant de la chaîne, nous nous sommes tenu au texte de l'*Eklogè*, qui donne de meilleures garanties de respect de l'original eusébien.

194 Voir p. 191s. et 282.

195 Nous aurons à revenir sur ce passage ; voir p. 256s.

c. Le manuscrit

Seul manuscrit connu de l'*Eklogè*, le *Palatinus gr.* 220 (P, X^e siècle) est, avant tout, un manuscrit des évangiles¹⁹⁶, destiné primitivement à un usage érudit et non liturgique, comme le montrent à la fois le fait que des indications pour la lecture solennelle n'ont été ajoutées que secondairement et que le texte évangélique est entouré d'un appareil savant. Il est en effet précédé de la *Lettre à Carpianos* et des *Canons évangéliques* d'Eusèbe et accompagné de scholies marginales¹⁹⁷. Il est complété par l'*Eklogè* (fol. 61^r-96^r¹⁹⁸), insérée entre Matthieu et Marc¹⁹⁹, mais qui n'a peut-être trouvé cette place que suite à un déplacement des cahiers. Œuvre d'un seul copiste (quoique la ponctuation et les accents aient été ajoutés par une ou deux autres mains), cet ensemble forme le fonds ancien du manuscrit. Divers autres textes sont venus l'enrichir au fil du temps²⁰⁰. Son lieu de production est inconnu, mais est à chercher du côté de Constantinople ou de l'Asie Mineure. Son contenu pointe vers un milieu savant. Il s'agit d'un livre de grande qualité, pourvu d'enluminures. L'écriture est très particulière : il s'agit d'une minuscule carrée inclinée²⁰¹, qui se laisse dater entre 920 et 940. Vu sa date, le manuscrit pourrait avoir été copié sur un modèle en onciale. Dans l'ensemble, le texte est remarquablement correct et un relecteur est intervenu pour rectifier les rares fautes de copie²⁰².

196 Il porte le n° 151 dans la *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, 1)* de K. Aland (Berlin : de Gruyter, 1994², p. 55). Dans l'édition Nestle-Aland, il est simplement mentionné parmi les témoins du texte byzantin (p. 713).

197 Ces scholies (CPG C 110.3 ; C 131 ; C 140.3) ont été éditées par L. Thomas, *Les collections anonymes des scholies grecques aux Évangiles*, Thèse présentée à la Pontificia Commissione Biblica, 2 vol., Rome, 1912 (que nous n'avons pas pu consulter) ; elles se lisent également dans PG 106, 1077-1289 (d'après l'édition d'A. Mai, *Classici auctores e Vaticanis codicibus editi*, t. 6 et 9, Romae : Typis Collegii Urbani, 1834 et 1837). L'on y trouve aussi un écho de la *Lettre à Aristide*, voir p. 94.

198 Deux folios portent le n° 90.

199 Les évangiles sont rangés dans l'ordre Matthieu – Marc – Luc – Jean.

200 Une *Explication des mots hébreux contenus dans Matthieu* a été ajoutée au début du manuscrit ; le *Sur les jours fastes et néfastes* du Pseudo-Esdras, entre les *Canons* d'Eusèbe et Matthieu ; et, à l'extrême fin, « [trunca quaedam] de Christi genealogia et aliis nullius momenti » (selon H. Stevenson, *Codices manuscriptorum Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae descripti*, Romae : Ex typographeo Vaticano, 1885, p. 116s. et C. Zamagni, SC 523, p. 29). Tous ces textes ont été édités par Thomas (voir n. 197).

201 Sur ce type d'écriture, voir E. Follieri, « La minuscola libraria dei secoli IX e X », in : N. N. (éd.), *La paléographie grecque et byzantine*, p. 146.

202 Ces indications sont essentiellement empruntées à C. Zamagni, SC 523, p. 31s. Nous renvoyons le lecteur à ses pages pour plus de précisions, notamment sur l'orthographe et la ponctuation du manuscrit et, pour le détail de la composition des cahiers, l'iconographie et l'histoire du manuscrit, à la notice que lui a consacrée F. d'Aiuto, in : F. d'Aiuto, G. Morello et A. M. Piazzoni (éd.), *I Vangeli dei Popoli. La Parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia*, Roma : Edizioni Rinnovamento nello Spirito Santo, 2000, p. 195-199. Il nous faut par ailleurs signaler que, comme le relève justement C. Zamagni (*ibid.*, p. 28n.), Stevenson attribue par erreur douze questions à Africanus, qui s'intercaleraient entre les *Questions à Stephanos* et les *Questions à Marinos* (*Codices manuscriptorum Palatini Graeci* [voir n. 200], p. 117). Il y a été induit par le titre qui précède l'extrait de la *Lettre à Aristide* : il a pris ce dernier pour une préface et a imaginé que les questions suivantes étaient d'Africanus, ce qui, bien évidemment, se réfute facilement, puisque l'extrait de la lettre est numéroté comme une question, ce qui montre qu'il fait partie de

Nous n'en relevons pas moins, dans notre texte, un nombre relativement élevé de fautes (eu égard à sa brièveté). Du moins, les considérons-nous comme telles ; dans tous ces cas, par contre, C. Zamagni s'en est tenu au texte de P.

ὡς οἴονται Nicétas : ὡς οἴόν τε P et un manuscrit de la chaîne, *ante correctionem* (§ 1). La faute est évidemment due à l'homophonie. Le texte de la chaîne est de loin supérieur : Africanus évoque l'ἐπιμῖζία τῶν τε ἱερατικῶν, ὡς οἴονται, καὶ τῶν βασιλικῶν (*scil.* ὀνομάτων), c'est-à-dire, la présence dans les généalogies évangéliques de noms sacerdotaux et royaux, postulée par la partie adverse. Au § 5, il fera valoir qu'en fait, les deux lignées appartiennent à la tribu de Juda et, par conséquent, sont royales et non sacerdotales. Il est donc logique qu'il fasse d'emblée remarquer qu'un tel enchevêtrement de noms sacerdotaux et royaux n'existe que dans l'esprit de la partie adverse. C'est pourquoi la mention des premiers est accompagnée d'une réserve : « comme ils le croient ». Dans ce contexte, ὡς οἴόν τε (« comme il est possible », souvent au sens de « autant que possible²⁰³ »), au mieux, ne ferait pas grand sens, au pis, produirait un contre-sens, en laissant entendre que les généalogies *pourraient* contenir des noms sacerdotaux.

εἰ γὰρ προφήτης ὁ Νάθαν, ἀλλ' ὅμως καὶ Σολομών Nicétas : ἀλλ' ὅπως P (§ 5). Nous ne croyons pas possible de conserver le texte du manuscrit de l'*Eklogè*, tant il serait difficile de trouver à ἀλλ' ὅπως un sens satisfaisant²⁰⁴. Il s'agit d'une leçon fautive, qui procède sans doute d'une confusion entre Μ et Π en onciale. Le texte de la chaîne reste certes très elliptique, mais ne pose pas de problème particulier, puisque ἀλλ' ὅμως introduit quelquefois une apodose²⁰⁵, où il correspond au fran-

l'ensemble des *Questions à Stephanos*, et que Nicétas et les autres auteurs ayant puisé aux *Questions évangéliques* attestent la paternité eusébiennne des questions 5 à 16 de la première partie.

- 203 Voir par ex. Aristote, *Politique* V, 11, 5, 1313a : ἔστι δὲ τὰ τε πάλαι λεχθέντα πρὸς σωτηρίαν, ὡς οἴόν τε, τῆς τυραννίδος, « il y a les moyens indiqués auparavant pour assurer dans la mesure du possible le maintien des tyrannies » (trad. J. Aubonnet) ; Philon d'Alexandrie, *Sur les lois particulières* I, 256 : εἰρηκότεες οὖν, ὡς οἴόν τε ἦν, τὰ περὶ θυσιῶν ἐξῆς καὶ περὶ τῶν θυόντων λέξομεν, où S. Daniel traduit : « Ayant ainsi traité, aussi bien que nous le pouvions... » ; ou Galien, sur l'utilité d'un diagnostic conjectural sur l'état des organes internes, « dans la mesure du possible » (trad. V. Bourdon) : πειρᾶσθαι μέντοι χρὴ διαγινώσκειν, ὡς οἴόν τε ἔστιν, ἀρετὴν τε καὶ κακίαν αὐτῶν, εἰ καὶ μὴ κατ' ἐπιστήμην βεβαίαν (*Art médical* 19, 4 [vol. 1, p. 353 Kühn]). Telle est la compréhension de Vogt (qui adopte la leçon οἴόν τε). Il traduit : « die möglichste Verschmelzung » (*Der Stammbaum Christi*, p. 5) ; sur son interprétation de ce passage, voir p. 346.
- 204 Pour ce faire, C. Zamagni fait de ὅπως un équivalent de ὡς : « En effet, si Nathan était prophète — mais comme Salomon aussi » (ici, une coquille particulièrement regrettable s'est glissée dans le volume des SC ; la suite de la traduction doit évidemment se lire, comme dans *Les Questions et réponses*, p. 39^{bis} : « et [et non : est] le père de chacun d'eux »). Cependant, un tel usage est poétique (voir par ex. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 1001) et ne serait pas à sa place dans la prose laborieuse et décharnée de ce passage.
- 205 C'est pourquoi nous ne pouvons pas non plus suivre C. Zamagni sur la ponctuation de ce passage (du moins celle que suppose sa traduction, puisque le texte suit apparemment celle du manuscrit) : on ne gagne rien à prendre l'affirmation concernant le don prophétique de Salomon et de David comme une parenthèse plutôt que comme apodose. Ce faisant, on ajouterait difficulté sur difficulté, puisque l'apodose serait : ἐκ πολλῶν δὲ φυλῶν ἐγένοντο προφήται. Or, si δέ se rencontre à l'occasion au début de l'apodose (voir Montanari, s. v. δέ, 2 a), c'est en général après un pronom, et cet emploi, surtout illus-

çais « néanmoins »²⁰⁶. Aussi est-il inutile de corriger ὁμῶς en ὁμῶς (« de la même façon »), comme l'a fait Spitta, puisque καί suffit à établir l'analogie.

Au § 10, il ne fait aucun doute que ἀναστάσεως ἀφ' ἧς résulte d'une haplographie, faute qui se retrouve dans M. Les autres témoins de l'*Histoire ecclésiastique* ont conservé la bonne leçon, σαφής, qui était aussi celle des *Questions évangéliques*, comme le prouvent le *Marcianus* et la chaîne de Sévère.

Une autre leçon fautive a par contre des chances de remonter plus haut :

οὐδένες Spitta : οὐ δεῖνες P ἐξ οὐδεμιᾶς Nicéas (§ 5). Le texte de P est certainement fautif, car la forme δεῖνες (pluriel du pronom δεῖνα) est certes attestée (bien que rare²⁰⁷), mais elle est systématiquement précédée de l'article²⁰⁸. Une correction s'impose donc et c'est de toute évidence comme telle que doit être considérée la leçon de la chaîne. En conjecturant οὐδένες, Spitta a fourni une solution très économique et certainement correcte. Toutefois, le besoin qu'a éprouvé le caténiste de corriger donne à penser que sa *Vorlage* portait elle aussi οὐ δεῖνες. La faute pourrait donc être ancienne et remonter aux *Questions évangéliques*, si ce n'est à l'exemplaire du texte africain dont disposait Eusèbe.

Basée sur une nouvelle collation du *Palatinus*, l'édition de C. Zamagni offre, contrairement à celles que le cardinal Mai a publiées en 1825 et 1847 (la seconde étant reproduite dans la *Patrologie grecque* de Migne²⁰⁹), une base de travail tout à fait satisfaisante. C'est pourquoi nous n'avons pas jugé nécessaire de collationner une nouvelle fois le texte de la lettre.

tré par Hérodote, se raréfie déjà à l'époque classique (voir J. D. Denniston, *Greek Particles*, p. 177s. et 180s.).

206 Pour ἀλλ' ὁμῶς, Montanari propose : « ma tuttavia, e nondimeno » (s. v. ὁμῶς). Comme exemples de cette locution en apodose, citons par ex. Aristote, *Météorologiques* I, 7 (343b) : οἱ γὰρ ἀστέρεις κἂν εἰ μείζους καὶ ἐλάττους φαίνονται, ἀλλ' ὁμῶς ἀδιαίρετοί γε καθ' ἑαυτοὺς εἶναι δοκοῦσιν ; Lucien, *Dialogues des dieux*, 18, 1 : ἀλλ' οὖν οὗτος, εἰ καὶ χωλός, ἀλλ' ὁμῶς χρήσιμός γέ ἐστι τεχνίτης ὢν ἄριστος κτλ. ; Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, 5, 14, 26s. : εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα χωριστοὶ εἰσὶν ἀπ' αὐτῆς, ἀλλ' ὁμῶς αὐτῇ πάρεσι, « car même s'ils [les dieux] en sont séparés [c.-à-d. de la matière] le plus possible, néanmoins ils lui sont présents » (trad. E. des Places).

207 Le *TLG* fournit quatorze exemples, dont notre passage.

208 Comme l'indiquent les dictionnaires (voir par ex. Montanari ou le *DGE*, s. v. δεῖνα). Nous avons parcouru des centaines d'exemples fournis par le *TLG* (à tous les cas) sans trouver une seule exception (quant à la formule ὁ ἰερὸς δεῖνα, seul exemple particulier, qui se lit dans l'édition des *Lettres* de Grégoire de Nysse [27, 4] par G. Pasquali [= W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 3, pars 2, Leiden : Brill, 1959²], δεῖνα n'y est qu'une conjecture de Wilamowitz, rejetée par P. Maraval, *SC* 363, p. 365, n. 4). Le caractère obligatoire de l'article apparaît bien dans la façon dont les grammairiens anciens manient ce pronom. Ainsi, Hérodien (II^e siècle de notre ère) le substantive-t-il avec l'article : ἡ ὁ δεῖνα προπερσιπάται, κλίνεται δὲ τοῦ δεινατος, τῷ δεινατι (*Prosodie générale* XVIII, p. 478, 12s. Lentz ; voir aussi *Sur l'orthographe*, s. v. ὁ δεῖνα, p. 558, 2 Lentz). De même, Apollonius Dyscole, père du précédent, le fait précéder de l'article dans une liste de pronoms : ἐκεῖνος, ὅδε, οὗτος, αὐτός, ὅδι, ὁ δεῖνα (*Sur le pronom* 1, 4, 2, p. 264 Brandenburg).

209 Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. 1, p. 1-101 ; *NPB* 4, p. 219-303 ; *PG* 22, 880-1016.

3. La chaîne de Nicétas sur Luc

Œuvre immense, en quatre livres²¹⁰, réunissant plus de trois mille extraits, la chaîne sur Luc composée par Nicétas d'Héraclée (XI^e/XII^e siècle)²¹¹ est à ce jour inédite, même si les fragments de plusieurs auteurs ou œuvres ont été publiés²¹². À défaut d'édition, la description de son contenu qu'a donnée Ch. Th. Krikonis sur la base de l'*Iviron* 371 rend d'insignes services, malgré ses imprécisions²¹³.

La chaîne de Nicétas est un témoin essentiel des *Questions évangéliques* d'Eusèbe : c'est dans l'un de ses manuscrits que le cardinal Mai a trouvé les fragments les plus importants du texte eusébien en dehors de l'*Eklogè*. Elle est, avec ce dernier texte, le seul témoin de la première partie de la *Lettre à Aristide* (§ 1-9 de notre édition), dont elle inclut encore d'autres extraits. Il serait cependant hâtif d'en conclure qu'elle se range simplement parmi les témoins des *Questions*, dans la mesure où Nicétas a également eu recours à l'*Histoire ecclésiastique*²¹⁴. Nous aurons donc à discuter ce point. Pour l'heure, présentons la chaîne et ses manuscrits et indiquons le contenu de la partie qui nous intéresse.

3.1 La carrière de Nicétas et la date de la chaîne sur Luc

Quand, sans doute sur le tard, Nicétas fut nommé métropolite d'Héraclée, il avait derrière lui une carrière déjà longue dans l'enseignement profane, puis théologique et biblique, à Constantinople, où il fut notamment didascale de Sainte-Sophie²¹⁵. C'est à

210 L'Évangile de Luc était divisé en quatre-vingt-trois chapitres à l'époque de Nicétas. Le premier livre de la chaîne couvre les seize premiers ; le livre II commence avec le dix-septième (Luc 6, 17ss.) ; le livre III, avec le quarantième (11, 27ss.) ; le livre IV, avec le soixante-troisième (18, 18ss.). Il n'est toutefois pas sûr que cette division, propre au *Vaticanus gr.* 1611 et à sa descendance soit de Nicétas (voir J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 34-36 et 80).

211 CPG C 135 (type IV de Karo et Lietzmann). Le titre grec est, selon le *Vaticanus gr.* 1611 (fol. 1^r) : Συναγωγή ἐξηγήσεων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον ἐκ διαφόρων ἐρμηνευτῶν παρὰ Νικηῖτα διακόνου τῆς τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας καὶ διδασκάλου γεγονυῖα (Sickenberger, *TU* 22/4, p. 34).

212 Voir les références données par R. Devreesse, « Chaînes exégétiques grecques », col. 1184ss. ; parmi les publications plus récentes, citons par ex. M. Richard, « Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicétas sur l'évangile selon saint Luc », *Revue biblique* 43 (1934), p. 88-96 (repris dans *Opera minora*, vol. 2, Turnhout : Brepols, 1977, n° 43) ou P. Géhin, *SC* 514 (*Chapitres des Disciples d'Évangre*).

213 X. Θ. Κρικῶνης, *Συναγωγή Πατέρων* (ci-après : Krikonis). Voir les critiques de W. Lackner, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 24 (1975), p. 287-289 (également utile pour l'identification d'un certain nombre d'extraits qui avaient résisté à Krikonis), de M. Aubineau, *Byzantinische Zeitschrift* 70 (1977), p. 118-121, et d'A. A. Fourlas, « Die Lukaskatene des Niketas von Heracleia », p. 268-274, plus positif. Les études de J. Sickenberger restent également utiles (« Aus römischen Handschriften », p. 55-84, et surtout *TU* 22/4 ; voir également *TU* 21/1).

214 Le lemme Εὐσεβίου ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας apparaît sous Luc 3, 1-3 (extrait n° 540 Krikonis ; *Iviron* 371, fol. 124-125 ; *Vaticanus gr.* 1611, fol. 48). D'après les indications de Krikonis, il s'agit d'extraits des chapitres 6 et 8 à 10 du livre I (voir aussi J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 87).

215 La connaissance de la vie et de l'œuvre de Nicétas a beaucoup progressé au cours des dernières décennies (voir en part. R. Browning, « The Patriarchal School at Constantinople » [1963], p. 15-17, et B. Roosen,

cette période de sa vie que remonte la chaîne sur Luc, dont la richesse et l'originalité des sources ne s'expliqueraient guère en dehors de la capitale : Nicétas doit avoir mis à profit ses bibliothèques, notamment la Bibliothèque patriarcale²¹⁶.

Les chaînes exégétiques que Nicétas a composées sur les Psaumes, les évangiles et les épîtres de Paul²¹⁷ constituent un chapitre important de l'histoire du genre. Par rapport aux chaînes des siècles précédents, elles témoignent d'une double évolution : d'une part, sur le plan du contenu, le recours à des sources beaucoup plus riches et variées ; d'autre part, sur le plan formel, le retour à une disposition en pleine page, où alternent texte biblique et exégèse, qui était celle des plus anciennes chaînes (V^e-VI^e siècle), mais qui, sans disparaître complètement, avait été supplantée à partir du VII^e siècle par une disposition marginale du commentaire, sur le modèle des scholies²¹⁸.

La chaîne sur Luc se laisse assez précisément dater. Sickenberger a attiré l'attention sur une remarque à propos du commentaire de Luc 22, 42 qui permet de fixer la chronologie relative des chaînes sur les évangiles :

ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἰκανῶς καὶ ἐν τῷ Ματθαίῳ καὶ ἐν τῷ Ἰωάννῃ διήλομεν· τὰ δὲ καὶ ἐν τῷ Μάρκῳ διδόντος θεοῦ ἐροῦμεν. νῦν δὲ τῶν ἐξῆς ἐχώμεθα²¹⁹.

« The Works of Nicetas Heracleensis », p. 119-144 ; voir également A. Kazhdan, art. « Niketas of Herakleia », *ODB* 3, p. 1481, et J. Darrouzès, *Documents inédits*, p. 56s.). Parfois désigné comme (ὁ) τοῦ Σεργῶν, c'est-à-dire neveu du métropolite de Serrès, Stephanos (voir J. Darrouzès, « Nicétas d'Héraclée ὁ τοῦ Σεργῶν », *Revue des études byzantines* 18 [1960], p. 179-184, et déjà J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 25-27), il a vécu dans la deuxième partie du XI^e et la première partie du XII^e et non entre 1030 et 1100, comme on l'a parfois écrit (par ex. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur*, p. 651).

216 Remarque faite par Sickenberger, *TU* 22/4, p. 73.

217 Bibliographie chez B. Roosen, « The Works of Nicetas Heracleensis », p. 135-138. Les chaînes de Nicétas sur Matthieu, Luc et Jean sont conservées ; la question de la réalisation d'une éventuelle chaîne sur Marc, qui était en tout cas en projet (voir l'extrait de la chaîne sur Luc cité ci-après), est disputée. Dans le corpus paulinien, Nicétas semble avoir composé des chaînes sur Romains, I Corinthiens et Hébreux.

218 La disposition en pleine page reproduisait celle des grands commentaires patristiques des III^e, IV^e et V^e siècles. Sur Nicétas et les évolutions du genre, voir G. Dorival, « Des commentaires de l'Écriture aux chaînes », en part. p. 376-381 ; sur les différents types de présentation, voir aussi C. Curti, in : A. Di Bernardino (éd.), *Patrologia*, vol. 5, p. 609.

219 Ces lignes (reproduites par J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 78s.) figurent à la suite d'un extrait attribué à Denys d'Alexandrie (n° 3075 Krikonis). Harnack préférait les lui attribuer (*Geschichte der altchristlichen Literatur* 1/1, p. 422). Cependant, comme l'a remarqué Sickenberger (*TU* 22/4, p. 78s. ; voir aussi *TU* 21/1, p. 51, n. 1), l'extrait de Denys concerne un texte de Matthieu, si bien que le renvoi perdrait son sens s'il était de sa main (sur ces lignes, voir aussi Ch. L. Feltoe, *Διονυσίου λείψανα. The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria [Cambridge Patristic Texts]*, Cambridge : University Press, 1904, p. 231 et 241, n. à la l. 3, et W. A. Bienert, *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert [Patristische Texte und Studien]*, 21, Berlin : de Gruyter, 1978, p. 40s.). Les chaînes sur les évangiles sont sans doute postérieures à celles qui couvrent les Psaumes et les épîtres pauliniennes, car il est probable que Nicétas ait été successivement didascale du Psautier, didascale de l'Apôtre et didascale de l'Évangile à Sainte-Sophie et que la rédaction de ses chaînes ait été en lien avec son enseignement (voir G. Dorival, « Des commentaires de l'Écriture aux chaînes », p. 376, et B. Roosen, « The Works of Nicetas Heracleensis », p. 139s. et 142). La chaîne sur les Psaumes daterait de 1100 environ (G. Dorival, « La reconstitution du *Commentaire sur les Psaumes* », p. 173).

Mais nous avons suffisamment traité ce point à la fois dans (la chaîne sur) Matthieu et dans (la chaîne sur) Jean et nous en parlerons aussi dans (la chaîne sur) Marc, si Dieu le veut ; mais maintenant abordons la suite.

Au moment où il traite de Luc, Nicétas a déjà composé des chaînes sur Matthieu et Jean et en projette une sur Marc. Se basant sur le fait que le plus ancien manuscrit de la chaîne désigne encore Nicétas comme diacre et didascale²²⁰, le savant allemand propose de dater l'œuvre de 1080 environ²²¹ ; il situait en effet sa nomination épiscopale après cette date, mais il est désormais établi que celle-ci est intervenue bien plus tard, en 1117 ou un peu avant²²².

Une date bien plus récente est donc parfaitement possible. Un argument avancé par P. Van Deun la rend même nécessaire. Dans la chaîne sur *Matthieu*, Nicétas utilise le texte des *Cinq centuries théologiques*²²³, qui ne sont pas une œuvre authentique de Maxime le Confesseur, mais une compilation tirée de plusieurs de ses écrits. Or cette compilation a vu le jour après 1105²²⁴. La chaîne sur *Matthieu* est donc postérieure à

220 Voir n. 215.

221 Telle est aussi la date retenue par Krikonis, *Συναγωγή Πατέρων*, p. 24.

222 Le *Vaticanus gr.* 1611 (notre V), copié à partir du 11 juin 1116 et sans doute achevé en 1117 (voir notre description du manuscrit), désigne encore Nicétas comme diacre et didascale, tandis qu'un discours prononcé en 1117 suppose qu'il est alors métropolitain d'Héraclée (*editio princeps* par J. Joannou, « Le sort des évêques hérétiques réconciliés. Un discours inédit de Nicétas de Serres contre Eustrate de Nicée », *Byzantion* 28 (1958), p. 1-30 ; nouvelle édition par J. Darrouzès, *Documents inédits*, p. 276-305). Cela indique que Nicétas est devenu évêque en 1117 ou un peu avant. Cependant, il nous paraît téméraire d'en conclure qu'à l'époque où l'on a commencé à copier V, il n'était pas encore évêque, comme le fait P. Van Deun (« *Les Diversa Capita* », p. 23 ; voir aussi J. Darrouzès, « Notes de littérature et de critique », p. 181, ou *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, p. 56, et B. Roosen, « The Works of Nicetas Heraclensis », p. 140 et n. 124). L'argument vaudrait (probablement) si le manuscrit avait été écrit à Constantinople (où son copiste aurait pu être au courant de la promotion de Nicétas et l'enregistrer), comme le pensait J. Darrouzès, « Notes de littérature et de critique », p. 181. Il en va tout autrement, comme l'a observé J. Irigoien (« Pour un bon usage des abréviations », p. 4), dès lors que le manuscrit est originaire d'Italie méridionale (Rossano), comme il l'a établi, après d'autres (voir notre description du manuscrit), et comme P. Van Deun lui-même l'admet. Il n'est certes pas exclu que la titulature que V accorde à Nicétas suppose que la nouvelle de sa consécration épiscopale n'était pas encore parvenue en Italie en 1116, mais il est également possible que, comme l'envisage Irigoien, le copiste ait reproduit la titulature sans être au courant du devenir de l'auteur (*ibid.*, p. 9). Toutefois, il serait excessif de dénier toute valeur à cette titulature pour fixer la date de l'épiscopat de Nicétas, car un autre argument a bien plus de poids : comme nous allons le voir, la datation de la chaîne sur Matthieu et la chronologie relative des chaînes de Nicétas sur les évangiles donnent à penser que celle qu'il a consacrée à Luc ne saurait guère être antérieure à 1110, si bien que V a été copié sur un modèle très récent et qui, en tout cas, avait moins de dix ans. Or, quand ce modèle fut réalisé, Nicétas était encore diacre.

223 *Diversa Capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque uirtute et uitio*, regroupant cinq cents chapitres (CPG 7715 ; PG 90, 1177-1392). Voir P. Van Deun, « Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les chaînes sur l'Évangile de Matthieu », in : A. Schoors et P. Van Deun (éd.), *Philohistor. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii (Orientalia Lovaniensia analecta, 60)*, Leuven : Peeters, 1994, p. 295-328, en part. 297 et 314.

224 Voir P. Van Deun, « *Les Diversa Capita* », p. 19-24 ; sur la chaîne sur Matthieu, voir aussi son article « Nicétas d'Héraclée, commentaire sur l'Évangile de s. Matthieu : Edition critique du chapitre 4 », *Byzantion* 71 (2001), p. 517-551. La date des *Cinq centuries théologiques* a été établie par C. Laga et C. Steel, *CChr.SG* 7, 1980, p. LIXs. et LXXVI-LXXXII : ce texte a été compilé sur la base du *Mosquensis Synodalis*

cette date²²⁵ et, par conséquent, la chaîne sur Luc l'est également. Puisqu'elle était déjà copiée, sans doute en Calabre, à l'été de 1116, la rédaction de cette dernière doit donc se situer vers 1110-1115.

3.2 Les fragments de la lettre d'Africanus dans la chaîne de Nicétas

Diverses parties de la *Lettre à Aristide* subsistent dans la section de la chaîne consacrée à la généalogie de Jésus entre Héli, père de Joseph, et David (Luc 3, 23-31). Les § 1 à 8 apparaissent sous le nom d'Africanus, suivis du § 9²²⁶, lequel est toutefois placé sous celui d'Eusèbe, dont il sert à introduire un long extrait. Tiré de la troisième question à Stephanos²²⁷, celui-ci se conclut par une citation d'Africanus qui contient les mêmes passages que l'*Histoire ecclésiastique* (§ 10-23 et 29). L'on retrouve la même coupure (entre les § 23 et 29) et la même formule pour la signaler et, à la suite, le paragraphe conclusif d'Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* I, 7, 17).

Pour plus de clarté, voici le détail de la partie qui nous intéresse ; nous l'indiquons selon l'*Iviron* 371, d'après Krikonis²²⁸ (avec sa numérotation), mais les deux autres manuscrits que nous avons utilisés (*Vaticanus gr.* 1611 et *Vindobonensis theol. gr.* 71)²²⁹ présentent exactement la même structure²³⁰ :

151 (n° 200 du catalogue de l'archimandrite Vladimir [voir n. 43]) *post correctionem* ; or le *Vaticanus gr.* 504, daté du 6 juillet 1105, a encore été copié sur ce manuscrit *ante correctionem*. La correction du manuscrit et, *a fortiori*, son utilisation par l'auteur des *Cinq centuries* sont donc postérieures à cette date. Dans son article de 1995 (p. 24), P. Van Deun propose d'identifier ce compilateur avec Nicétas lui-même.

225 Pour dater plus précisément la chaîne sur Matthieu, B. Roosen (« The Works of Nicetas Heracleensis », p. 142) nous paraît donner trop de poids à un argument utilisé par P. Van Deun (« *Les Diversa Capita* », p. 23s.), qui en reconnaissait toutefois la faiblesse : dans son *Entretien avec l'un de ses élèves au sujet des griefs contre les latins* (p. 263, Is. Gautier), œuvre qui aurait été écrite en 1112, Théophylacte de Bulgarie fait référence à une exégèse de Matthieu 26, 17 par un θεῖος διδάσκαλος ; or la même exégèse se trouve dans la chaîne de Nicétas sur Matthieu. L'argument est intéressant, mais reste trop conjectural pour que 1112 puisse être retenu comme *terminus ante quem* pour cette chaîne.

226 La présentation des fragments des *Questions évangéliques* dans l'édition de Mai (1847), reprise dans PG 22, gomme malheureusement le fait que ce paragraphe suit immédiatement la première partie de la lettre en reportant le début de la lettre d'Africanus (*FSt* 8) après l'ensemble formé par les *FSt* 2-7, alors que dans les manuscrits, l'ordre est inverse. C'est la seconde partie de la lettre, non reproduite par Mai, qui y est introduite par ἐχει δὲ οὕτως (*FSt* 7), et non la première comme dans son édition.

227 *FSt* 2-7 ; cf. *Est* 3.

228 Krikonis, *Συναγωγή Πατέρων*, p. 161s.

229 Il en va évidemment de même dans le Coislin 201, probable copie de l'*Iviron* (voir p. 72s. et 76), et dans le *Vaticanus gr.* 1642, copie de V (voir p. 71).

230 Ce fait était déjà souligné par Reichardt (*TU* 34/3, p. 22), alors que Spitta s'était laissé abuser par le fait que Mai a omis la partie connue par l'*Histoire ecclésiastique* dans son édition des fragments des *Questions évangéliques* à partir de V et considérait à tort qu'elle manquait dans ce manuscrit (voir *Der Brief des Julius Africanus*, p. 9).

N°	Lemme	Début et fin	Folios	Texte(s) ²³¹
708	Γρηγορίου Θεολόγου ἐπῶν	Ζητήσῃε δ' ἄν τις ἐνταῦθα πόθεν ὁ μὲν Ματθαῖος — αὐτὸς τὴν τοῦ βασιλικοῦ γένους τίθησιν.	160 ^v -160 ^v	Cf. Grégoire de Nazianze, <i>Poèmes</i> I, 1, 18
709	Ἀφρικανοῦ	Οὐκ ἀκριβῶς μέντοι τινὲς λέγουσιν ὅτι δικαίως — κρίσις δὲ τῷ εἰρηκότι, τὸ οὐκ ὄν, ὡς ὄν κομπάσαντι.	160 ^v -161 ^r	§ 1-8 = Eusèbe, <i>FSt</i> 8 ; cf. <i>EST</i> 4, 1
710	Εὐσεβίου	Ἵνα οὖν καὶ τοῦ τοῦτο εἰρηκότος τὴν ἀμαθίαν... καὶ ἐπὶ τέλει δὲ τῆς ἐπιστολῆς προστίθησι ταῦτα.	161 ^r -163 ^v	§ 9 + Eusèbe, <i>FSt</i> 2-7 + § 10-23 = <i>H. E.</i> I, 7, 2-16, début ; cf. <i>EST</i> 4, 2, 23-45
711	Γρηγορίου Θεολόγου ἐπῶν	Ματθὰν ὁ ἀπὸ Σολομῶνος ἐγέννησε τὸν Ἰακώβ — οὕτως ἀμφοτέρων ἦν υἱὸς Ἰωσήφ.	163 ^v	§ 29 = Eusèbe, <i>H. E.</i> I, 7, 16 ; <i>EST</i> 4, 2, 47-53
712	Εὐσεβίου	Τοσαῦτα ὁ Ἀφρικανὸς καὶ δὴ τοῦ Ἰωσήφ — ὧδι μὲν οὖν, καὶ ταῦτα ἐχέτο.	163 ^v	Eusèbe, <i>H. E.</i> , I, 7, 16s.
713	Γρηγορίου Θεολόγου ἐπῶν	Οὐδὲν δὲ θαυμαστὸν εἰ ἐν μὲν τῷ Ματθαίῳ — ἔρχεται τῷ Ματθαίῳ λέγων.	163 ^v -164 ^r	§ 24-27
-		Τοῦ Δαυίδ, τοῦ Ἰεσσαί, τοῦ Ὠβήδ — τοῦ Ἰσαάκ, τοῦ Ἀβραάμ.	164 ^r	Luc 3, 31-34
714	Εὐσεβίου	Τὸν Δαυίδ πρὸ τῶν ἄλλων καὶ Ματθαῖος ἔταξεν — παραληφθῆναι τὸν τῶν ἐθνῶν ἀρχηγόν.	164 ^r -165 ^v	Eusèbe, <i>FSt</i> 9-11 ; cf. <i>EST</i> 5-6

Comme nous l'avons indiqué, le long passage auquel Krikonis donne le n° 710, attribué à Eusèbe, forme un ensemble composite : malgré l'absence de lemme, il est clair pour le lecteur que sa seconde partie constitue une citation d'Africanus par Eusèbe²³². Elle est introduite par le passage que nous avons déjà cité à la p. 47 : ἵνα δὲ μή τις ἡμᾶς εὐρεσιλογεῖν ὑπολάβοι κτλ. Suit la partie qui est connue par l'*Histoire ecclésiastique* : ἐπειδὴ τὰ ὀνόματα τῶν γενῶν κτλ. L'introduction à la citation est celle des *Questions évangéliques*, puisque ce passage suit immédiatement la fin de l'explication spirituelle de la différence des généalogies que conserve Nicétas (*FSt* 3-7) et que l'on retrouve dans l'*Eklogè* (3, 3-5). Relevons encore que le résumé de la solution d'Africanus (n° 711) qui correspond au § 16 de l'*Histoire ecclésiastique* est présenté comme provenant des poèmes de

231 Nous indiquons dans cette colonne les parallèles. Noter toutefois que les fragments des *Questions à Stephanos* édités par Mai ne sont pas à proprement parler des parallèles, mais des extraits du texte même de la chaîne de Nicétas selon le *Vaticanus gr.* 1611.

232 Rien ne signale, par contre, la paternité africainienne de la phrase qui sert à introduire ce long extrait eusébien (ἵνα οὖν καὶ τοῦ τοῦτο εἰρηκότος κτλ.). Nous reviendrons plus loin sur ce remaniement (voir p. 67s.).

Grégoire le Théologien (Γρηγορίου Θεολόγου ἐπῶν) ; nous reviendrons plus loin sur ce problème d'attribution²³³.

En résumé, l'on trouve donc la première partie de la lettre (n° 709), suivie de larges extraits de la troisième des *Questions à Stephanos*, qui incluent l'introduction d'Eusèbe à la citation de la lettre (première partie du n° 710 = *FSt* 2-7)²³⁴, puis l'équivalent de la citation de la lettre dans l'*Histoire ecclésiastique* (fin du n° 710 et, sous le nom de Grégoire le Théologien, n° 711), conclue par le même paragraphe que dans cette œuvre (n° 712). Font suite un passage attribué, comme le n° 711, à Grégoire de Nazianze (n° 713), dont le début correspond assez précisément à un passage que tant le *Marcianus* que la chaîne de Sévère attribuent à Africanus, et un autre extrait des *Questions évangéliques* (n° 714 = *FSt* 9-11). Notons que ce dernier texte a un parallèle dans les questions 5 et 6 de l'*Eklogè* : le début du *FSt* 9 correspond précisément au début de la question 5 de l'abrégé. Or, la « question » 4 y est formée par la *Lettre à Aristide*. Cet extrait représente donc le début de la question qui suivait le passage des *Questions évangéliques* où Eusèbe citait Africanus.

Les éditeurs successifs de la lettre d'Africanus ont exploité diversement les fragments de la chaîne. Spitta a cru pouvoir identifier des emprunts à la lettre d'Africanus dans des passages provenant des *Questions évangéliques*. Reichardt a très justement condamné ses excès. Nous pensons néanmoins trouver dans le second extrait attribué à Grégoire de Nazianze (n° 713), qui trouve des parallèles dans d'autres témoins, un fragment supplémentaire dont il avait à tort refusé la paternité à Africanus (§ 24-27 de notre édition). Nous aurons donc à reprendre d'une part la question des rapports qu'entretient Nicétas avec ces témoins, d'autre part les problèmes d'attribution.

3.3 Sources et méthode du caténiste

La connaissance de la littérature exégétique et, plus généralement, théologique que suppose le travail de Nicétas suscite l'admiration : le didascale de Sainte-Sophie a exploité un nombre considérable d'auteurs et d'œuvres. Les *Questions évangéliques* d'Eusèbe sont l'une de ces sources et il nous paraît probable qu'il ait exploité l'original²³⁵, dont il est parfois l'unique témoin grec²³⁶. Sickenberger admettait que Nicé-

233 Voir p. 78s.

234 Le contenu même de cette introduction confirme qu'elle était destinée à l'ensemble de la citation, telle que la donnaient les *Questions évangéliques* : même si elle annonce surtout la deuxième partie de la lettre (cf. ἱστορία χρήσομαι παλαιότατη παρ' ἧς ἔστι τὴν λύσιν εὐρεῖν τῆς νενομισμένης παρ' ἀμφοτέροις τοῖς εὐαγγελισταῖς διαφωνίας), il n'est pas envisageable qu'elle ne soit destinée qu'à introduire cette partie du texte. En effet, la façon dont Africanus et son texte y sont présentés exclut qu'une première partie de la lettre ait déjà été citée auparavant. La séparation entre la première et la deuxième partie est bien l'œuvre du caténiste.

235 C'est ce qu'admet W. Reichardt (*TU* 34/3, p. 6), en se référant à l'avis de Sickenberger (*TU* 21/1, p. 75s.), dont le propos est toutefois général et ne concerne pas spécialement les *Questions évangéliques* (voir n. 237). C. Zamagni estime pour sa part qu'il est possible que Nicétas ait utilisé un recueil intermédiaire,

tas avait recouru à des chaînes exégétiques antérieures — le contraire serait en effet étonnant, vu sa vaste culture littéraire —, mais estimait qu'elles avaient surtout guidé le choix des extraits, copiés ensuite d'après l'œuvre originale. Si certains extraits se retrouvent dans des chaînes antérieures, explique-t-il, aucune d'entre elles ne forme le fonds de celle de Nicéas²³⁷. Devreesse paraît moins affirmatif :

Cette chaîne était-elle l'œuvre originale de Nicéas d'Héraclée ? Il se pourrait, mais il ne faut pas oublier que... deux autres collections existaient quand vint Nicéas... Celle de Pierre [de Laodicée] et celle de Nicéas offrent le plus grand nombre de points de contact²³⁸.

Cette question mériterait un examen approfondi, qui supposerait la comparaison précise d'un grand nombre d'extraits²³⁹. A notre connaissance, une telle étude n'a jamais été menée. Nous exposerons plus loin les raisons qui nous amènent, dans les quelques extraits de la section sur Luc 3, 23ss. que nous avons examinés, à soupçonner l'usage d'une chaîne antérieure pour une partie du texte africainien²⁴⁰. Une telle conclusion ne contredit d'ailleurs pas totalement les remarques de Sickenberger, puisqu'il paraît envisager cette possibilité, bien qu'à titre exceptionnel.

Il est juste de souligner d'abord l'intérêt de la chaîne de Nicéas en tant que tradition indirecte de nombreux auteurs, dont Eusèbe. Travaillant au début du XII^e siècle, Nicéas a utilisé des manuscrits qui seraient pour nous au moins des *vetusti*, sinon des *vetustissimi*. De plus, il n'hésite pas à citer parfois de très longs extraits. Le genre caténaire suppose toutefois une certaine liberté face aux textes cités. A cet égard, Nicéas est en général plus respectueux que ses prédécesseurs, mais sa chaîne témoigne malgré tout d'abréviations, d'ajouts ou de modifications diverses. Dans ce domaine, toutefois, si une partie de la section qui contient les extraits d'Africanus a bien été reprise à une chaîne existante, on peut s'attendre à des différences entre la technique de Nicéas lui-même et celle de son prédécesseur. En attendant d'examiner plus précisément ce point, nous parlerons du « caténiste », sans préjuger de son identité, là où nous ne sommes pas certain d'avoir affaire à des interventions de Nicéas lui-même.

Alors que l'*Eklogè* procède surtout par soustraction, le caténiste se sent davantage de liberté pour adapter le texte original — non sans opérer, lui aussi, des coupures. Les

mais souligne qu'en tout état de cause, son texte remonte à l'original indépendamment de l'*Eklogè* (SC 523, p. 19, n. 1).

236 Voir C. Zamagni, SC 523, p. 19-21.

237 Voir J. Sickenberger, TU 21/1, p. 75s., ainsi que TU 22/4, p. 75, où il écrit : « Wir kennen drei Lukaskatenten, die vor Niketas entstanden sind. Bei keiner aber kann bewiesen werden, dass Niketas direkt aus ihr, ohne auf die Originalien zurückzugehen, eine grössere Anzahl von Scholien entnommen hätte. »

238 R. Devreesse, « Chaînes exégétiques grecques », col. 1184. Les deux chaînes préexistantes qu'il mentionne sont la chaîne éditée par J. A. Cramer (*Catena in Evangelia S. Lucae et S. Joannis* ; type B, CPG C 131), qui est le développement d'une chaîne plus ancienne (type A, CPG C 130), et les *Commentaires* du Pseudo-Pierre de Laodicée (type C, CPG C 132). Sur ces derniers, voir M. Rauer, *Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar*.

239 Les conclusions de Sickenberger se basent, semble-t-il, surtout sur l'étude des fragments de Titus de Bostra (voir TU 21/1, p. 75s., auquel le lecteur est renvoyé en TU 22/4, p. 75). Il serait intéressant d'examiner dans quelle mesure elles ont valeur générale.

240 Voir p. 209-214, ainsi que l'Appendice 2.

moyens employés ont été décrits par Sickenberger : les passages utilisés sont volontiers adaptés par l'ajout au début ou à la fin des extraits (plus rarement à l'intérieur) de remarques favorisant l'insertion d'un extrait dans son contexte ou la transition entre deux extraits ; à l'occasion, ils sont aussi abrégés ou résumés ; il arrive aussi que l'ordre du texte soit modifié ; enfin, comme nous l'avons vu plus haut, Nicétas ajoute parfois des renvois à ses autres chaînes sur les évangiles²⁴¹.

Le texte des extraits de la *Lettre à Aristide* dans la chaîne (N) illustre une partie de ces procédés. Nous le constatons dès les premières lignes (§ 1) :

οἱ μὲν οὖν ἦτοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἠγνοηκότες ἢ συνεῖναι μὴ δυναθέντες δοξολογούσῃ πλάνῃ τὴν ἀγνωσίαν ἐπέκνωσαν εἰπόντες P : οὐκ ἀκριβῶς μέντοι τινὲς λέγουσιν N. La formulation ample et rhétorique de l'*Eklogè* reflète évidemment la citation originale, tandis que le caténiste a platement résumé le texte²⁴².

ὅτι Χριστὸς αἰδιος μὲν ἀρχιερεὺς πατρός, τὰς ἡμετέρας πρὸς αὐτὸν εὐχὰς ἀναφέρων, βασιλεὺς δὲ ὑπερκόσμιος, οὓς ἠλευθέρωσε νέμων τῷ πνεύματι, συνεργὸς εἰς τὴν διακόσμησιν τῶν ὄλων γενόμενος P : ὅτι ὁ Χριστὸς ἀρχιερεὺς (ιερεὺς I) ἐστὶ καὶ βασιλεὺς ὑπερκόσμιος N. Là encore, la chaîne va à l'essentiel.

Ces deux opérations visaient évidemment à réduire l'ample période qui ouvrait la citation de la lettre d'Africanus dans les *Questions évangéliques* pour en faciliter la compréhension. Peut-être s'agissait-il d'éviter qu'une première phrase trop ardue décourage le lecteur. En tout cas, par la suite, le texte est rarement abrégé de façon aussi brutale. Il n'y a d'ailleurs pas dans la lettre d'exemple — du moins d'exemple repérable²⁴³ — où le caténiste aurait entièrement supprimé un passage du texte africain, comme le fait l'auteur de l'*Eklogè*²⁴⁴ ; il se contente, semble-t-il, d'abrégé certaines phrases, en général parce qu'elles présentent une difficulté :

μὴ δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατέρων ἀκριβοῦς ἀληθείας P : μὴ δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ N (§ 6). Seuls quelques mots dont il était aisé de se passer sont supprimés, sans doute parce qu'ils sont particulièrement difficiles à comprendre. Cette intervention et, plus généralement la tendance à omettre, là où cela était possible, les expressions obscures ou

241 Voir les exemples donnés par J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 77-80.

242 C'est Spitta qui, le premier, a établi la priorité du texte long (*Der Brief des Julius Africanus*, p. 16s.), également adopté par W. Reichardt (*TU* 34/3, p. 26). Le texte de la chaîne était en effet préféré par Routh, qui tenait le texte du *Palatinus* pour interpolé (*Reliquiae sacrae* [1846], p. 331 [n. à 228, 24]), suivi par Hilgenfeld, qui estimait que la formule initiale que donne ce manuscrit appartenait sans doute à un passage précédent de la lettre (recension de Spitta), p. 419. Une meilleure connaissance de la technique de l'*Eklogè* ne laisse plus de place au doute et conduit à écarter cette étrange supposition : il n'est pas dans les habitudes de l'auteur de l'*Eklogè* d'assembler des phrases de parties différentes du texte, tandis que le caténiste n'éprouve aucun scrupule à simplifier certains passages ; οὐκ ἀκριβῶς μέντοι τινὲς λέγουσιν est donc certainement son œuvre.

243 Nous reviendrons plus loin sur la question de l'intégrité de la première partie (voir p. 264ss.).

244 Ce n'est évidemment pas que ce procédé soit étranger au caténiste. Ainsi, pour prendre un exemple dans la même section de la chaîne, le témoignage d'*Est* 3, 4 montre que la fin du *FSt* 6 (PG 22, 964 C) ne retient qu'une petite partie de l'original eusébien.

difficiles (voir les exemples suivants), donnent à penser que le caténiste a lu, comme P, θεοῦ πατέρων ἀκριβοῦς ἀληθείας dans son modèle. Il est effectivement difficile de trouver un sens à ces mots, qui ont suscité diverses tentatives soit d'explication, soit de correction. L'élément le plus problématique est sans doute πατέρων, qui semble corrompu. Aussi Spitta a-t-il remplacé πατέρων par πατρὸς²⁴⁵, correction adoptée par Reichardt. Cette conjecture offre certes une solution confortable, mais, comme le souligne Zahn, on voit mal comment une expression si simple et courante se serait corrompue. Se refusant à conserver πατέρων, celui-ci estime que la corruption est due à une expression inhabituelle et propose pour sa part πατρῶνων, mot bien attesté à l'époque impériale (lat. *patronus*)²⁴⁶. Le passage de πατρῶνων à πατέρων serait certes plus explicable, mais la correction paraît superflue, dans la mesure où, d'une part, πατέρων peut exprimer une idée très semblable et où, d'autre part, πατρῶνων ἀκριβοῦς ἀληθείας ne serait guère moins étrange que πατέρων ἀκριβοῦς ἀληθείας. Faut-il donc s'en tenir au texte transmis, comme l'ont fait plusieurs éditeurs et interprètes ? Il est possible d'imaginer plusieurs constructions, mais aucune n'est satisfaisante et, dans toutes, πατέρων détonne²⁴⁷. Nous pen-

245 *Der Brief des Julius Africanus*, p. 58.

246 Th. Zahn (recension de Spitta), p. 689 ; il traduit : « der Schirmherrn genauer Wahrheit ». Voir aussi ses *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 6, p. 227, n. 1.

247 Deux constructions du verbe et, à partir de là plusieurs combinaisons, sont possibles : κρατοῖη peut être pris absolument (« l'emporter », « s'imposer ») ou construit avec un génitif (« l'emporter sur »). Suivant l'exemple de Mai, *NPB* 4, p. 231, C. Zamagni a préféré la seconde option et traduit : « Un tel discours ne saurait donc pas l'emporter dans l'Eglise de Christ et de Dieu sur les pères de la vérité exacte » (*Est* 4, 1, fin), mais il serait également possible, en inversant les rapports entre πατέρων et ἀκριβοῦς ἀληθείας, de comprendre « sur l'exacte vérité des pères », comme le propose Vogt, qui traduit : « gewinne... über die wahrheitsgetreue Darstellung der Väter », et estime que, dès lors, il n'y a plus de raisons d'opérer un changement (*Der Stammbaum Christi*, p. 6 et n. 1 ; même compréhension chez A. D. Baum, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung*, p. 161). Cependant, dans un sens comme dans l'autre, l'interprétation de l'expression πατέρων ἀκριβοῦς ἀληθείας ne serait pas évidente et πατέρων reste très problématique. Comment faudrait-il comprendre « les pères de la vérité exacte » ? L'expression n'aurait apparemment guère de sens. Plus séduisant est la proposition de Vogt, mais l'exégèse qu'Africanus récuse ne menace pas une vérité ancienne ou bien établie et celle qu'il propose ne représente pas une tradition accréditée (cf. § 23, où elle est dite ἀμάρτυρος). Il serait donc difficile d'interpréter la dispute en termes de combat entre la thèse adverse et « les pères de la vérité » ou « la vérité des pères ». Si l'on cherchait à tout prix à conserver le texte transmis par P, le mieux serait encore de se tourner vers la première option, en faisant de πατέρων ἀκριβοῦς ἀληθείας une apposition à Χριστοῦ καὶ θεοῦ, et d'interpréter l'expression comme faisant du Christ et de Dieu la source de la vérité : « Que ne s'impose pas dans l'Eglise du Christ et de Dieu, pères de l'exacte vérité, un discours de cette sorte... » Africanus soulignerait alors que l'idée d'un mensonge fait injure à la nature même de Dieu. Il serait éventuellement possible de trouver un parallèle dans les *Actes de Thomas*, où le Christ est appelé πατήρ ἀληθείας (recension A, 26, p. 142, 3 Bonnet). Toutefois, outre les différences formelles — chez Africanus, l'apposition se rapporterait à la fois au Christ et à Dieu et, surtout, la vérité y est qualifiée —, un tel parallèle serait délicat à manier dans la mesure où le syriaque pourrait être la langue originelle des *Actes de Thomas*, même s'il est aussi envisageable que les textes grec et syriaque soient nés en même temps dans un milieu bilingue, sans doute au début du III^e siècle. La formule pourrait donc être un sémitisme, même si elle ne se trouve pas dans le texte syriaque, car les deux recensions divergent parfois et le syriaque semble avoir été révisé dans un sens orthodoxe — les *Actes de Thomas* manifestent en effet des tendances encratites (sur ces questions, voir A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas*, en p. 1. 3. 8s. 15 et 75, et P.-H. Poirier et Y. Tissot, « Actes de Thomas »,

sons donc qu'une conjecture est nécessaire, mais puisque aucune proposition de correction de πατέρων seul n'est convaincante, nous proposons une autre voie. La solution nous paraît être à chercher du côté des abréviations. Comme nous l'a aimablement indiqué C. Zamagni, P écrit, tout naturellement, καὶ θῦ πρῶν. Or si nous supposons qu'un copiste a pris pour un *nomen sacrum* ce qui ne l'était pas, nous pouvons conjecturer καθυπερτερῶν. Il faut alors supposer une corruption en deux temps (éventuellement cumulés au cours d'un même processus de copie) : d'abord καθυπερτερῶν est mal analysé en καὶ θῦ et περτερῶν, puis περτερῶν, dépourvu de sens, est corrigé en πατέρων (ou πρῶν). Cette correction restitue un texte au sens parfaitement satisfaisant et comprenant un mot suffisamment inhabituel pour avoir dérouté un copiste. En effet, καθυπερτερῶν est rare et surtout attesté en astrologie (avec l'accusatif, au sens d'« être dominant », en parlant d'influences astrales), mais le verbe est également susceptible de se construire avec le génitif, au sens de « l'emporter sur²⁴⁸ ». Ainsi, dans les *Pensées* de Marc-Aurèle : ἀλλὰ ἡδονῶν καὶ πόνων καθυπερτερεῖν ἔξεστιν, « il (t')est possible de l'emporter sur les plaisirs et les douleurs²⁴⁹ » ; ou chez Cyrille d'Alexandrie : δειλίας δὲ καθυπερτεροῦν, « l'emportant sur la lâcheté²⁵⁰ ». Le sens ainsi produit est d'autant plus satisfaisant que ἀκριβοῦς ἀληθείας cesse d'être un attribut divin, où l'emploi du qualificatif « exact » serait étonnant, mais une vérité d'ordre bien plus concret : celle du texte évangélique bien compris — moyennant la véritable histoire qu'Africanus va exposer (τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων ἱστορίαν, § 9).

De même, au § 14, le caténiste omet les mots ἐκάτερος κατάγοντες γένος, qui, tels quels, ne sont pas compréhensibles. Sur ce passage, voir p. 97s.

Il n'est pas étonnant, non plus, de voir le caténiste supprimer τρίτον devant τὸν dans ἐγέννησεν ἐξ αὐτῆς τρίτον (τὸν) Ἰωσήφ (§ 17), aplanissant ainsi une difficulté potentielle. Sur ce passage, voir p. 37.

Au § 18, la précision ὁ εὐαγγελιστῆς est supprimée après Ματθαῖος μὲν.

L'on retrouve toutefois à la fin du premier extrait cité par Eusèbe dans l'*Histoire ecclésiastique* un passage plus sévèrement abrégé, le § 23 (voir la présentation synoptique à la p. 212) : la chaîne supprime certaines parties de la phrase et opère quelques changements.

in : F. Bovon et P. Geoltrain [éd.], *Ecrits apocryphes chrétiens*, 1, p. 1324s.). Il serait donc difficile de trouver un appui ferme à la leçon du *Palatinus* dans un texte peut-être traduit du syriaque et appartenant à une ère géographique et, sans doute, à un courant théologique différents de ceux où évoluait Africanus. Le texte de P reste ainsi isolé. A ces problèmes s'ajoute l'absence générale d'articles, qui est assez étonnante. En effet, nous n'avons trouvé aucun parallèle exact à l'expression ἐκκλησία Χριστοῦ καὶ θεοῦ, et tant ἐν ἐκκλησίᾳ suivi d'un génitif sans article que Χριστοῦ καὶ θεοῦ sans article ni précision telle que Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ sont assez rares. Le texte transmis par P est donc trop étrange pour ne pas être suspect.

248 « Generally, c. gen., prevail over » (Liddell et Scott, s. v.) ; « essere superiore, prevalere, predominare » (Montanari, s. v.)

249 *Pensées pour moi-même* VIII, 8.

250 *Sur l'adoration et le culte en esprit et en vérité* IV, PG 68, 308 D.

De tels exemples de retouches se retrouvent çà et là. Il n'est pas toujours évident d'en percevoir l'intention. Certaines visent à simplifier le propos ; d'autres semblent au contraire destinées à améliorer l'expression.

Au début du § 10, la suppression de γάρ après ἐπειδή a des chances d'être une simplification apportée par le caténiste, mais il n'est pas exclu qu'il l'ait trouvée dans son modèle, puisqu'elle est aussi attestée par le manuscrit A de l'*Histoire ecclésiastique*.

Au même paragraphe, la chaîne écrit ἀναστάσεως ἐλπις ; les autres témoins ont l'ordre inverse.

γαμῆσθαι ΠΣΛ Q : συνάπτεσθαι N (§ 15). Il s'agit apparemment de substituer un terme plus recherché à un terme très commun.

ἀρχιερεὶ ΠΣΛ : βασιλεῖ N (§ 19). C'est sans doute la mention, dans la phrase suivante, du royaume d'Hyracan qui a amené le caténiste à le qualifier de roi plutôt que de grand prêtre.

A ces exemples s'ajoutent quelques modifications mineures, telles que l'omission de l'article dans la formule ἀπὸ τοῦ Σολομῶνος aux § 12 (comme P) et 16 ou le remplacement de τῶν τε par καὶ τῶν au § 21. L'une d'entre elles a même été adoptée par Reichardt :

ἐκ τε τῆς Βίβλου τῶν ἡμερῶν Π : τε om. N Reich. (§ 22). Il s'agit cependant d'une facilité évidente que s'est permise le caténiste. Le τε, en effet, se trouve isolé dans le contexte²⁵¹. Il manque évidemment un second élément d'après lequel la famille de Jésus reconstituait sa généalogie²⁵². Aussi Rufin a-t-il suppléé *partim memoriter, partim etiam ex dierum libris*, ce qui a conduit Stroth à rétablir un ἐκ μνήμης avant ἐκ τε ; cette insertion est reprise par Spitta et approuvée par Gelzer²⁵³. Cependant, en l'absence de toute autre attestation, il est très douteux que le *partim memoriter* de Rufin ait une base textuelle : il s'agit d'une conjecture. Il n'est d'ailleurs pas certain que le texte doive être complété ainsi, car deux moyens sont envisagés au § 22 pour la sauvegarde des généalogies des familles nobles : des copies privées des registres publics ou la mémoire familiale²⁵⁴. Il est impossible de déterminer lequel était attribué

251 Il va de soi que l'on ne saurait résoudre le problème en donnant à τε le sens de « aussi » (qui lui est étranger), comme le fait G. Luedemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, p. 277, n. 32.

252 La probable différence entre le sens qu'Africanus et sa source donnaient à ἐξηγησάμενοι (voir p. 397) n'a guère d'incidences sur le problème textuel, mais il nous paraît préférable de baser la discussion sur le sens que le terme avait dans la source, puisque c'est de toute évidence à celle-ci qu'était empruntée la paire d'éléments dont l'un s'est perdu.

253 H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, p. 260, n. 1.

254 Le choix de la mémoire par Rufin est sans doute lié à sa compréhension de ce que représente la Βίβλος τῶν ἡμερῶν (voir Appendice 6), qu'il y ait vu des documents généalogiques familiaux ou, plus probablement, les Chroniques (Paralipomènes). Dans le premier cas (il faudrait alors donner à *libri* le sens de « registres » [Blaise, s. v. *II liber*, 2]), Rufin aurait supposé que les mots manquants ne pouvaient que renvoyer à l'autre procédé évoqué par Africanus au début du paragraphe, à savoir la mémoire. La traduction de Βίβλος τῶν ἡμερῶν par *libri dierum* au pluriel est toutefois étonnante et suggère plutôt que Rufin a rapproché le titre de « Livre des jours » du titre hébreu des Chroniques (« Paroles des jours »), comme le suppose R. Bauckham (*Jude and the Relatives of Jesus*, p. 362), et a été amené par là à traduire le singulier du grec par un pluriel. C'est d'autant plus probable que, dans un traité à peu près contempo-

à la parenté de Jésus²⁵⁵. Comme Schwartz l'a justement noté dans son apparat, la lacune doit être pré-eusébiennne. Elle se situe d'ailleurs plutôt après ἔκ τε — ἡμερῶν qu'avant²⁵⁶. En effet, les généalogies étant plus souvent descendantes qu'ascendantes. Or, si le *Livre des Jours* servait à établir la partie ancienne de la généalogie²⁵⁷, il vaut mieux supposer que la mémoire ou des documents familiaux aidaient à reconstituer la plus récente. Deux considérations confortent cette hypothèse. D'une part, on attendrait plutôt un καί en aval qu'un autre τε en amont. D'autre part, c'est, de façon paradoxale, la partie récente de la généalogie qui pose problème, puisque des généalogies tirées de l'Ancien Testament ou de quelque autre source littéraire pouvaient couvrir les générations d'Adam au retour de l'Exil. Aussi la précision « en remontant aussi loin qu'ils le pouvaient » (ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο²⁵⁸) concerne-t-elle plus probablement les générations post-bibliques. La lacune doit donc être située entre ἡμερῶν et ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο.

Aussi, en cas de désaccord entre l'*Eklogè* et Nicétas dans la première partie de la lettre, même s'il n'est pas totalement exclu que l'une ou l'autre modification soit le fait de l'abréviateur plutôt que du caténiste, nous avons, par principe, suivi le premier, en raison de la valeur généralement supérieure de son texte :

Χριστὸς P : ὁ Χριστὸς N (§ 1)

μάτην ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον P : μάτην αὐτοῖς ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον N (§ 5, fin). Dans ce cas, la décision est délicate, car l'auteur de l'*Eklogè* est parfois enclin à de petites omissions²⁵⁹.

ἵνα οὖν καὶ τοῦτο μὲν τοῦ εἰρηκότος ἐλέγξωμεν τὴν ἀμαθίαν P : ἵνα οὖν καὶ τοῦ (τοῦ om. V) τοῦτο εἰρηκότος τὴν ἀμαθίαν ἐλέγξωμεν N (§ 9)

Quant aux procédés de transition, la section qui nous intéresse en offre deux exemples intéressants. Le premier se trouve à la fin du premier extrait de la lettre (§ 1-9), qui est

rain de sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique*, il désigne lui-même les Chroniques de cette façon dans une liste de livres canoniques : *Paralipomenon, qui dierum dicitur liber (Explication du Symbole, 35, 5, p. 170, 5 Simonetti ; l'éditeur date cet opuscule des environs de 404, CChr.SL 20, p. VIII).*

255 Vogt s'est prononcé résolument en faveur de la première possibilité, sur la base d'une lecture très contestable de ὧν ἐτύγχανον οἱ προειρημένοι, δεσπόσονται καλούμενοι, οὐ ὧν renverrait non aux familles ayant conservé leur généalogie (ὀλίγοι... τῶν ἐπιμελῶν), au nombre desquelles figurerait celle de Jésus, mais aux registres privés (ιδιωτικά... ἀπογραφάς) ; d'où sa traduction du début du paragraphe : « Auf diese stießen die oben erwähnten ‚Herrenleute‘... » (*Der Stammbaum Christi*, p. 11 et n. 1). Cette interprétation pose deux problèmes importants. D'une part, ἐτύγχανον supposerait que les Desposynes ont découvert (comme le suppose la traduction de Vogt) ou obtenu ces registres, alors que le début du paragraphe évoque des gens soigneux qui ont conservé leur généalogie familiale ; l'on s'attend naturellement à ce qu'il en aille de même pour la famille de Jésus. D'autre part, cette découverte ou cette obtention seraient naturellement des actions ponctuelles, que l'imparfait ἐτύγχανον ne saurait guère exprimer.

256 R. Bauckham, qui estime lui aussi qu'il faut suivre la *lectio difficilior* de l'*Histoire ecclésiastique* (*Jude and the Relatives of Jesus*, p. 358, n. 1), fait le choix inverse, à en juger par sa traduction : « [from the family tradition] and from the Book of the Days ».

257 Voir p. 449.

258 Sur la signification de cette formule, voir p. 392, n. 20.

259 Deux cas sont repérables : suppression du premier τοῦ et du second ἀπό dans τὰ τε ἀπό (τοῦ) Σολομῶνος καὶ (ἀπό) τοῦ Νάθαν au § 12, omission d'ἄρα (attesté par le *Marcianus* et par l'*Histoire ecclésiastique*) au § 29.

séparée de la suite du texte africanien (§ 10ss.) par l'insertion d'un fragment eusébien, correspondant à la question 3 à Stephanos²⁶⁰. Or le lemme Εὐσεβίου ne se trouve pas à la suite du § 9 de la lettre, mais au début de celui-ci :

*Εὐσεβίου. ἴνα οὖν καὶ τοῦ τοῦτο εἰρηκότος τὴν ἀμαθίαν ἐλέγξωμεν, παύσωμεν δὲ τοῦ μηδένα ὑπ' ἀγνοίας ὁμοίας σκανδαλισθῆναι, τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων ἱστορίαν ἐκθήσομαι. πρότερον δὲ τὴν προταθεῖσαν ἡμῖν πρότασιν καιρός ἐπισκέψασθαι. κτλ.*²⁶¹

La paternité africanienne de la première phrase est prouvée par l'*Eklogè*, où elle se lit en plein milieu de la citation de la lettre (*Est* 4, 2, 23-26)²⁶². Cependant, la position du lemme n'est pas accidentelle, mais résulte d'un réarrangement délibéré. Elle est d'ailleurs identique dans tous les manuscrits. Le § 9 a été utilisé pour servir d'introduction à l'extrait eusébien qui suit, comme le suggère l'ajout de πρότερον au début de celui-ci²⁶³.

La fin du dernier extrait africanien de la chaîne (§ 27²⁶⁴) offre un second exemple de texte retouché pour favoriser la transition avec ce qui suit, en l'occurrence la prochaine section de l'évangile à commenter et non un autre extrait exégétique. Il n'y a en effet aucune raison de considérer qu'Africanus ait lui-même cité *in extenso* la fin de la généalogie lucanienne de David à Abraham, alors qu'ailleurs ses citations bibliques sont réduites à l'essentiel. Que, de plus, une telle citation, apparemment étrangère à la façon dont Africanus procède ailleurs dans la lettre, corresponde précisément à la section du texte évangélique que Nicétas devait de toute façon citer, voilà un hasard trop extraordinaire pour être facilement admis. Il faut donc exclure au moins λέγων et la citation subséquente. Semblables interventions au début ou à la fin des extraits ne sont pas exceptionnelles²⁶⁵. L'interpolation ne nous paraît toutefois pas se limiter à la citation de Luc 3, 31-34. C'est la phrase dans son ensemble qui est suspecte :

πλὴν ὁ θεσπέσιος Λουκάς τὴν γενεαλογίαν ἀνάγων μέχρι μὲν τοῦ Δαυιδ ἐτέρων μέμνηται ὀνομάτων, ἀπ' αὐτοῦ δὲ τοῦ Δαυιδ διὰ τῶν αὐτῶν ἔρχεται τῷ Ματθαίῳ λέγων· τοῦ Δαυιδ, τοῦ Ἰεσσαί, τοῦ Ἰβήδ, τοῦ Βοόζ, τοῦ Σαλμών, τοῦ Ναασσών, τοῦ Ἀμιναδάν, τοῦ Ἀράμ, τοῦ Ἰωράμ, τοῦ Ἐσρώμ, τοῦ Φαρές, τοῦ Ἰούδα, τοῦ Ἰακώβ, τοῦ Ἰσαάκ, τοῦ Ἀβραάμ.

D'autre part, le divin Luc, en remontant la généalogie jusqu'à David, fait mémoire d'autres noms, mais à partir de David lui-même, il passe par les mêmes que Matthieu, en disant :

260 Voir p. 59-61.

261 La suite se lit dans PG 22, 960 Bss.

262 L'appartenance de cette phrase à la *Lettre à Aristide* est notée par Mai (*NPB* 4, p. 274, n. 1 ; reproduite dans PG 22, 967-968, n. 50), mais rejetée par Routh, avec pour tout argument : « Haec vero ab Africano profecta esse non puto » (*Reliquiae sacrae* [1846], p. 334). Cette position ne pourrait invoquer que l'autorité de la chaîne, mais le témoignage de l'*Eklogè* a assurément plus de valeur. L'attribution à Africanus peut être étayée par deux arguments supplémentaires. D'une part, cette phrase ne convient guère comme introduction au développement eusébien subséquent (cf. F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 15s.). D'autre part, l'introduction à la citation de la lettre dans l'*Histoire ecclésiastique* lui fait écho, ce qui non seulement confirme son attribution à Africanus, mais encore nous renseigne sur la place qu'elle occupait dans la lettre (voir p. 277s.).

263 Voir p. 51s.

264 Les § 24-27 (dont l'appartenance à la lettre d'Africanus sera démontrée plus loin) se trouvent dans la chaîne à la suite du § 29 (sur les questions d'ordre, voir p. 278s.).

265 Voir J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 77s.

« fils de David, fils de Jessé, fils d'Obed, fils de Booz, fils de Salmon, fils de Naasson, fils d'Aminadab, fils d'Aram, fils de Joram, fils d'Esrom, fils de Pharès, fils de Juda, fils de Jacob, fils d'Isaac, fils d'Abraham ».

La qualification de θεσπέσιος accolée au nom de Luc fait naître le soupçon, car l'on ne trouve rien de tel ailleurs dans la lettre, ni dans le reste des écrits d'Africanus. De même, πλήν n'est pas attesté chez lui en début de proposition. Enfin, les formules employées (τὴν γενεαλογίαν ἀνάγων, ἐτέρων μέμνηται ὀνομάτων, διὰ τῶν αὐτῶν [ὀνομάτων] ἔρχεται) ne se retrouvent pas dans le reste de son texte. Aucun de ces éléments ne serait à lui seul suffisant pour condamner la phrase, mais leur cumul fait peser un doute sérieux sur son attribution à Africanus. A cela s'ajoute qu'elle n'est nullement nécessaire à son argumentation, puisqu'il a déjà indiqué au début du paragraphe que c'est à partir de Nathan et Salomon que les généalogies évangéliques divergent. Il faut donc y voir une conclusion à la discussion de cette différence ajoutée par Nicétas pour clore la section consacrée à la première partie de la généalogie (Luc 3, 24-31, extraits n° 707-713 Krikonis), en rappelant que c'est jusqu'à David que se pose ce problème, mais que la suite, qui va maintenant être abordée par la chaîne, est commune aux deux évangiles.

Dans le reste de ce fragment (§ 24-27), il n'est guère possible de repérer les éventuelles modifications apportées par le caténiste, faute de tradition plus fiable. En effet, là où la comparaison avec le texte du *Marcianus* ou avec la chaîne de Sévère est possible, le texte de Nicétas paraît supérieur. A tout le moins, la qualité de son texte dans ces paragraphes paraît bonne.

Hormis le cas de quelques passages particulièrement maltraités (tels les § 1 et 23), ce jugement vaut également pour le reste de la lettre. Le caténiste se permet çà et là des facilités, mais transmet généralement le texte avec fidélité. Même dans les sections dont Nicétas est l'unique témoin, en particulier dans la première partie de la lettre où se rencontrent les passages les plus difficiles, les problèmes interprétatifs ne sont sans doute pas dus à des interventions malheureuses du caténiste, car, dans les passages qu'elle conserve, l'*Eklogè* présente exactement les mêmes difficultés, comme le prouve le cas du § 5²⁶⁶.

3.4 Les manuscrits

Pour la description des témoins, nous nous sommes basé sur les travaux de Sickenberger (*TU* 34/2). Nous n'avons utilisé que des manuscrits qu'il a étudiés et dont il a précisé les relations. Nombre d'entre eux sont incomplets : la chaîne était si ample qu'elle nécessitait parfois deux volumes ou davantage. Passons rapidement en revue ceux qui conservent l'extrait d'Africanus²⁶⁷ :

266 Voir p. 364-366.

267 Nous n'avons pas réussi à déterminer si les extraits de la lettre ou certains d'entre eux figurent dans le *Palatinus gr.* 20 (XIII^e/XIV^e siècle). Ce manuscrit, qui est l'un des principaux témoins de la chaîne de type E (CPG C 134), contient aussi sur ses 34 premiers folios des extraits de celle de Nicétas, écrits dans ses marges (voir J. Sickenberger, *TU* 21/1, p. 59s., et *TU* 22/4, p. 64).

— Le *Vaticanus gr.* 1611 (V)²⁶⁸ est un manuscrit sur parchemin de grand format comptant 320 folios. Sa fin manque, de même que deux cahiers à l'intérieur. Hormis ces lacunes, il contient l'ensemble de la chaîne et elle seule. Celle-ci est divisée en quatre livres. La date de copie de chacun d'eux est indiquée, sauf pour le dernier : la date où le copiste a commencé son travail ne l'est pas et celle de son achèvement a disparu avec le dernier cahier. L'on sait ainsi que la première partie a été commencée le 11 juin 1116 et que la troisième a été achevée le 19 mai 1117. La mise en page est très particulière, peut-être unique, en forme de Π, pourrait-on dire²⁶⁹ : le texte est écrit sur douze lignes en pleine page, puis sur deux colonnes de vingt-huit lignes chacune (au fil du manuscrit, ce nombre passe à vingt-neuf, à partir du fol. 168, puis à trente, à partir du fol. 201). Les noms d'auteurs sont indiqués en marge à l'encre carminée, plus rarement dans le texte²⁷⁰. L'encre rouge est également utilisée, le plus souvent, pour les initiales et le texte évangélique²⁷¹. L'écriture est une minuscule à tendance cursive, probablement attribuable à une seule main, malgré quelques variations. Les abréviations sont nombreuses ; elles ont parfois été résolues en marge par une autre main ancienne. Des corrections ont été apportées par le copiste lui-même, mais, dans l'ensemble, le texte est écrit avec grand soin. Une main plus récente a ajouté un *pinax* au fol. 1^v. L'origine du manuscrit a fait débat²⁷². A la suite de P. Batiffol dans l'ouvrage qu'il a consacré à l'abbaye de Rossano (Calabre)²⁷³, certains paléographes ont affirmé l'origine constantinopolitaine du manuscrit. C'est ainsi que N. Wilson y a vu « a mastercopy prepared for the author²⁷⁴ ». D'autres ont suivi Sickenberger, pour qui le manuscrit avait très vraisemblablement été copié au Patir de Rossano (fondé dans les premières années du XII^e siècle) sur une copie rapportée de Constantinople par le fondateur du monastère, Barthélemy de Simeri²⁷⁵.

268 Nos indications se basent essentiellement sur celles de J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 31-40 (voir aussi « Aus römischen Handschriften », p. 58-62) et de J. Irigoien « Pour un bon usage des abréviations », p. 3-10 ; voir également C. Giannelli, *Codices Vaticani Graeci. Codices 1485-1683 (Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti)*, [Città del Vaticano] : In Bibliotheca Vaticana, 1950, p. 272-275.

269 J. Irigoien pensait que V était l'unique représentant connu de cette mise en page (« Pour un bon usage des abréviations », p. 5) ; de même, N. Wilson écrit : « The format of his text is of type that I have never seen elsewhere » (« Scholarly Hands of the Middle Byzantine Period », in : N. N. [éd.], *La paléographie grecque et byzantine*, p. 229 ; voir la reproduction, p. 230).

270 C'est le cas pour ἀφρικανοῦ au début de l'extrait de la lettre (n° 709 Krikonis) au fol. 63^v.

271 Sur les reproductions en noir et blanc dont nous disposons, aucune différence n'est perceptible, ni pour les noms d'auteurs, ni pour les citations du texte évangélique. Celle du fol. 63^v est signalée par des marques de citation placées en marge (>) ; celle qui suit le § 27 de la lettre d'Africanus (fol. 65^v) n'est par contre mise en évidence par aucune indication.

272 Nous ne prétendons pas ici retracer la controverse en détail. J. Irigoien l'a fait dans l'article déjà mentionné (« Pour un bon usage des abréviations », en part. p. 3-5), auquel nous renvoyons le lecteur pour des références plus complètes.

273 P. Batiffol, *L'Abbaye de Rossano. Contribution à l'histoire de la Vaticane*, Paris : A. Picard, 1891, p. 83.

274 N. Wilson, « Scholarly Hands of the Middle Byzantine Period », in : N. N. (éd.), *La paléographie grecque et byzantine*, p. 229. Dans le même sens, voir encore M. B. Foti, *Cultura e scrittura nelle chiese e nei monasteri italo-greci (Quaderni di Messina, 2)*, Messina : Sicania, 1992, p. 38s.

275 J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 37s. (voir aussi « Aus römischen Handschriften », p. 63). Suivant une suggestion que lui avait faite H. Achelis, il reconnaissait dans le nom de ἡ Ἀγιοπατερίσσα (fol. 86^r) ; la note est reproduite par Sickenberger, *ibid.*, p. 37), qui désigne évidemment le monastère auquel appartenait le

J. Irigoin a donné assise à cette seconde hypothèse en mettant en évidence à la fois l'usage d'abréviations, parfois très rares, propres au système brachygraphique italiote et l'usage d'une réglure renforcée avec une sorte de crayon, qu'on retrouve dans d'autres manuscrits du XII^e siècle produits en Italie méridionale²⁷⁶ (dont le suivant)²⁷⁷. La qualité de V et sa proximité chronologique avec l'achèvement de la chaîne (sans doute guère plus de cinq ans) en font un témoin de premier plan. C'est son texte que Mai a utilisé pour publier des extraits de divers auteurs dans sa *Scriptorum veterum nova collectio* et dans sa *Nova Patrum bibliotheca*²⁷⁸, dont ceux des *Questions évangéliques* d'Eusèbe. Les passages qui nous intéressent s'étendent du fol. 63^v au fol. 65^v.

— Le *Vaticanus gr.* 1642²⁷⁹, sur parchemin, est une copie de V, réalisée vers le milieu du XII^e siècle à Rossano. Il a servi de base à l'*editio princeps* de la première partie de la lettre par S. de Magistris (1795), qui a également collationné V²⁸⁰.

— Le *Vindobonensis theol. gr.* 71 (L)²⁸¹, des XII^e-XIII^e siècles, contient seulement le premier livre de la chaîne²⁸², non sans lacunes ; manquent, notamment, les neuf premiers folios. Il est l'œuvre de deux copistes. Le premier s'est arrêté au fol. 79^v, le second, plus soigneux, a commencé au fol. 80^r, ce qui correspond à la limite entre deux quaternions. Le premier indique les noms d'auteurs en marge ; le second, tantôt en marge, tantôt dans le texte, ce qui est toujours le cas dans la section qui nous intéresse (fol. 250^v-260^v). Tout comme les initiales, ils sont écrits à l'encre carminée²⁸³. Le second copiste distingue le texte biblique à la fois par des marques de citations marginales, comme le fait le premier, mais aussi par des semi-onciales. On le constate dans la citation qui termine le § 27 de notre texte (fol. 260^v). Acheté à Constantinople, ce manuscrit est d'origine orientale. Il a été utilisé par tous les éditeurs de la *Lettre à Aristide* à partir de Routh (1814). Il est généralement très lisible ; seuls le premier ou les deux

copiste, le Πατίριον de Rossano. Il n'excluait toutefois pas que le manuscrit ait été copié à Constantinople par un compagnon de voyage de Barthélemy, à l'Ecole Saint-Pierre (σχολή τοῦ ἁγίου Πέτρου), où le copiste indique avoir effectué son travail (fol. 1^v ; la note est reproduite p. 34). L'origine italiote du manuscrit est admise par P. Géhin, SC 514, p. 34.

276 Voir P. Canart *et al.*, « Recherches préliminaires sur les matériaux utilisés pour la réglure en couleur dans les manuscrits grecs et latins », *Scriptorium* 45/2 (1991), p. 205-225, en part. p. 212s.

277 Voir J. Irigoin, « Pour un bon usage des abréviations », en part. p. 7-10, développant une argumentation déjà esquissée dans l'*Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études, IV^e section : Sciences historiques et philologiques* 109 (1976-1977), p. 250s.

278 Références chez J. Sickenberger, TU 22/4, p. 83ss.

279 Voir J. Sickenberger, TU 22/4, p. 47-49, et C. Giannelli, *Codices Vaticani Graeci* (voir n. 268), p. 357s.

280 Voir S. de Magistris, *Acta martyrum ad Ostia Tiberina*, p. 435.

281 Voir A. F. Kollarius, *Petri Lambecii Hamburgensis commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi liber tertius. Editio altera*, Vindobonae : Typis et sumptibus Joan. Thomae nob. de Trattner, 1776, col. 163-168 (n^o 42). La présence de l'extrait de la lettre, « insignis ille et satis prolixus Sexti Julii Africani... locus de Genealogia Christi », y fait l'objet d'une mention particulière (col. 167).

282 Le témoignage de V montre que le livre II (si la division en livres est originale, voir n. 210) commençait à Luc 6, 17. L v a un peu plus loin, jusqu'au dernier extrait concernant Luc 6, 21 (n^o 1039 Krikonis), mais sans indiquer de changement de livre. Comme l'écriture n'occupe que le tiers du fol. 424^r, le manuscrit n'a visiblement jamais contenu davantage.

283 La différence n'est pas perceptible sur les reproductions dont nous disposons.

premiers mots de la première ligne de chaque folio (à gauche sur les rectos, à droite sur les versos) sont difficiles à déchiffrer, problème qui semble avoir été causé par l'humidité²⁸⁴.

— L'*Athous Iviron* 371 (I) et le manuscrit 466 du Μετόχιον τοῦ Ἁγίου Τάφου (autrefois à Constantinople, aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Grèce, à Athènes) sont deux parties d'un même manuscrit sur parchemin du XII^e ou du XIII^e siècle²⁸⁵. Seule la première nous intéresse ici, qui représente les 409 premiers folios du manuscrit d'origine (couvrant Luc 1-10). A la partie originale de l'*Iviron* s'ajoute une copie sur papier du reste de la chaîne réalisée en 1576, probablement sur le *Constantinopolitanus* lui-même (fol. 410-626). Dans la partie ancienne, les noms d'auteurs figurent en marge, à l'encre carminée. Le texte biblique est distingué par des marques de citation marginales. C'est le cas de la citation qui conclut le § 27 de notre texte (fol. 164^r). Ce manuscrit se signale par l'ajout de cinquante-sept extraits sous le lemme Ἱεροσολυμίτου, qui ne se trouvent pas dans V et qui, selon Sickenberger, seraient pris à un commentaire d'Hésychius de Jérusalem²⁸⁶. Les extraits africaniens sont compris entre les fol. 160^v et 164^r. Contrairement aux autres manuscrits de la chaîne, l'*Iviron* présente plusieurs cas de corrections, apparemment faites par le copiste lui-même.

— Le *Coislinianus* 201(C), manuscrit sur papier du XV^e siècle²⁸⁷, est un témoin complet de la chaîne. Les noms d'auteurs, dont l'encre rouge est très pâle, sont écrits dans les marges. La division en livres n'est pas conservée. Le texte est très soigné, si bien que,

284 C'est en tout cas ce que note Reichardt dans son apparat à propos de εἰ (δὲ οὕτως) au § 7 (p. 56, 30 de son édition ; fol. 252^v, l. 1) : « εἰ durch Feuchtigkeit verwischt, mit dunklerer Tinte überzogen, undeutlich. » Le problème concerne aussi la fin du mot précédent (les lettres entre crochets) : ἡγει[πεν εἰ]. Voici les autres mots concernés (toujours à la première ligne) : [φυλή] ἱερατικῆ (§ 3 ; fol. 252^v) ; τοῦ Ἰωσήφ [τὸν πᾶρα] (§ 13 ; fol. 257^v) ; [τὴν γυν]αῖκα παραλαβῶν (§ 17 ; fol. 258^r) ; φιλο[ῦται τῷ] (§ 19 ; fol. 258^r) ; μημηονεῦ[σαντες] τῶν ὀνομάτων (§ 22 ; fol. 259^r) ; [τὴν δ]ευτέραν τεσσαρεσκαίδεκάδα (§ 25 ; fol. 260^r) ; ἡ διάφορο[ς σπορά-] (fol. 260^v). Dans tous ces cas, le texte de L paraît avoir été strictement identique à celui des autres manuscrits de la chaîne. Aussi n'avons-nous pas jugé indispensable d'encombrer notre apparat de ces indications.

285 Voir J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 42-44. S. P. Lambros indique pour sa part le XIII^e siècle (*Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, vol. 2, Cambridge : s. n., 1900 [repr. Amsterdam : Adolf M. Hakkert, 1966, p. 99s.]). Sa notice n'est à utiliser (en attendant de disposer du nouveau catalogue de P. Sotiroudis, *Ἱερά Μονή Ἰβήρων. Κατάλογος ελληνικῶν χειρογράφων, Ἁγίου Ὄρους : Ἱερά Μονή Ἰβήρων*, 1998-, dont le volume correspondant n'est pas encore paru) qu'en tenant compte des remarques de Sickenberger, *ibid.*

286 Relayée par R. Devreesse (« Chaînes exégétiques grecques », col. 1184), cette hypothèse a été contestée par J. Reuss sur la base de différences exégétiques avec le *Commentarius brevis* d'Hésychius (« Ein unbekannter Kommentar zum 1. Kapitel des Lukas-Evangeliums », *Biblica* 58/4 [1977], p. 224-230 ; voir aussi « Studien zur Lukas-Erklärung des Presbyters Hesychius von Jerusalem », *Biblica* 59/4 [1978], p. 567 ; dans son édition de ces fragments, il estimait que l'identification avec Hésychius n'est pas évidente du point de vue de sa méthode exégétique, mais laissait la question ouverte [TU 130, p. XXIVs.]). M. A. Barbàra observe toutefois que l'authenticité du *Commentarius brevis* est elle-même discutée (in : A. Di Bernardino [éd.], *Patrologia*, vol. 5, p. 650).

287 Voir R. Devreesse, *Le fonds Coislin (Catalogue des manuscrits grecs, 2)*, Paris : Imprimerie nationale, 1945, p. 179 ; J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 40-42 (qui indique pour sa part : XIV^e/XV^e siècle) ; sur les rapports entre le Coislin et l'ensemble *Iviron-Constantinopolitanus*, voir p. 43 et 45s.

malgré sa date récente, Sickenberger considérait ce manuscrit comme tout à fait utilisable à des fins critiques (de même que le suivant). C'est d'ailleurs ce qu'ont fait tant Spitta que Reichardt. Sickenberger n'en a pas moins montré l'affinité qui existe entre le Coislín et l'Iviron et expliqué celle-ci par la dépendance, directe ou plutôt indirecte, du premier par rapport au second. Il présente en effet des caractéristiques identiques, en particulier la présence des mêmes ajouts du « Jérusalémite ». Les extraits qui nous intéressent se situent aux fol. 112^v à 115^v.

— Le *Parisinus gr.* 208 (XIV^e siècle)²⁸⁸, également sur papier, qui a appartenu à la bibliothèque de Mazarin, présente les mêmes interpolations et partage, lui aussi, de nombreux traits avec le manuscrit aujourd'hui divisé en Iviron et *Constantinopolitanus*; comme le note Sickenberger, de petites différences avec le Coislín montrent qu'aucun des deux ne saurait être la source de l'autre, mais qu'ils dépendent plutôt du même modèle. Le *Parisinus* présente une lacune au début et ne contient que la première moitié de la chaîne. Il est l'œuvre de deux mains successives (fol. 1 à 335^v et 336 et suivants, respectivement). Les noms d'auteurs, là aussi, sont placés en marge.

Les précédents éditeurs de la lettre à Africanus ont essentiellement utilisé le *Vindobonensis*, le Coislín et, à l'exception de Routh, le *Vaticanus gr.* 1611. Reichardt n'a connu l'Iviron qu'indirectement et tardivement. Aussi s'est-il contenté d'indiquer quelques variantes²⁸⁹. Notre situation est bien différente, puisque nous avons eu à disposition des reproductions de l'Iviron aussi bien que du Coislín²⁹⁰. Dans ces conditions, nous n'avons pas jugé utile d'encombrer notre appareil des variantes d'un manuscrit qui n'en est sans doute qu'un descendant, ce qui, évidemment, vaut également pour le *Parisinus gr.* 208, que nous n'avons pas jugé utile de collationner. Toutefois, nous citons exceptionnellement le Coislín, là où l'est d'interprétation incertaine et, puisque ses variantes appartiennent à l'histoire de l'édition de la lettre, nous n'avons pas voulu les passer complètement sous silence. Aussi les indiquerons-nous ci-après, en traitant des variantes des manuscrits de la chaîne.

Si le stemma établi par Sickenberger²⁹¹ (reproduit ci-après) est correct, les trois manuscrits que nous utilisons, V, L et I, sont les meilleurs représentants des trois groupes qu'il définit. En effet, V et L sont indépendants l'un de l'autre : leur provenance différente le suggère et la comparaison de leurs textes qu'a menée Sickenberger le confirme²⁹² ; il en va de même pour I. Cependant, comme le note le savant allemand et comme le constatera le lecteur de notre édition, les différences entre V et L portent surtout sur des détails et, là encore, cela vaut également pour I. Il est d'autant plus probable que V et L soient très proches de l'archétype commun, comme le suppose Sickenberger, que la chaîne date des environs de 1110 et non de 1080, comme il le croyait ; dès

288 Voir J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 44-46 ; H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale. Première partie : Ancien fonds grec. Théologie*, Paris : Alphonse Picard, 1886, p. 24.

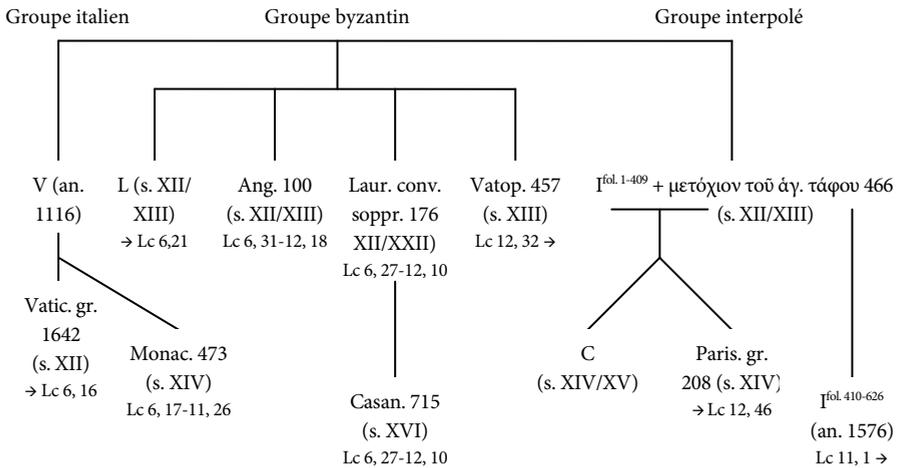
289 W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 13s.

290 Nous avons également brièvement examiné l'original à la Bibliothèque nationale, car les rubricatures, très pâles, sont invisibles sur microfilm.

291 *TU* 22/4, p. 60.

292 Voir J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 51.

lors, il n'y a sans doute guère plus d'un intermédiaire entre l'exemplaire de Nicéas et V. Avec ses copies, ce manuscrit représente une famille dite italiate, tandis que L est l'unique témoin de la famille dite byzantine pour la première partie de la chaîne²⁹³ ; I et sa moitié constantinopolitaine représentent, avec leurs copies (C, le *Parisinus gr.* 208 et les fol. 410ss. de I), un troisième groupe, dit interpolé en raison de l'insertion de scholies supplémentaires sur Luc 1.



Le petit nombre de copies intervenues entre l'original de Nicéas et nos manuscrits explique leur grande cohésion. Les variantes sont en effet peu nombreuses et, des manuscrits que nous avons collationnés, le plus récent, à savoir C, est aussi le moins bon. Les fragments de la lettre constituent évidemment un échantillon trop mince pour autoriser des conclusions valables pour l'ensemble de la transmission de la chaîne. Ils laissent toutefois entrevoir des tendances qui seraient à vérifier sur de plus larges portions du texte. Tout d'abord, les accords que nous pouvons relever sont presque exclusivement entre L et V contre I(C) et entre L et I(C) contre V, mais seulement excep-

293 R. Devreesse indique une classification différente, également en trois groupes (« Chaînes exégétiques grecques », col. 1183s.) : le groupe italien (identique), un second groupe qui se distingue par l'addition des citations d'Hésychius et un troisième groupe, qui « est, en réalité, un abrégé des précédents », auquel il rattache notamment le *Marcianus gr.* 494, qui a servi de base à la traduction latine publiée par Cordier (voir p. 77). La place de L et des manuscrits apparentés n'est pas évidente dans ce schéma. La présentation de Devreesse donne l'impression que L contient également un texte abrégé, mais moins que le *Marcianus gr.* 494, car il se réfère à Kollar, qui remarque que les lemmes du premier citent des auteurs qui n'apparaissent pas dans la traduction de Cordier, notamment Africanus (*Petri Lambecii Commentariorum liber tertius* [voir n. 281], col. 163-168). Rien dans les indications de Sickenberg ne nous paraît fonder une telle impression, d'autant qu'il range L parmi les manuscrits de la chaîne et non parmi les extraits. Dans la partie que nous avons examinée, en tout cas, ce manuscrit ne donne aucun signe d'abréviation.

tionnellement entre V et I(C) contre L. Cette répartition s'explique simplement par le fait que c'est L qui a le plus souvent la leçon authentique, comme le prouve l'accord avec l'*Eklogè* ou l'*Histoire ecclésiastique*, qu'il partage soit avec V (par souci de lisibilité, nous n'indiquons en principe que les leçons des manuscrits de la chaîne) :

ἀρχιερεὺς LV : ἱερεὺς CI (§ 1)

τοῦ... γένους CLV : τὸ... γένος I (§ 21)

ὄρμουσαν LV : ὄρμῶσαν CI (§ 24)

ὠνομάσθαι LV : ὠνομάσθαι C ὀνομάσθαι I (§ 25)

ὁ Ἰωσήφ LV : Ἰωσήφ CI (§ 29)

soit avec I²⁹⁴ :

ὁ CIL : ὅτι V (§ 7)

τοῦ τοῦτο CIL : τοῦτο V (§ 8)

σύλοις CI^{Pc}L : σύροις I^{ac}V (§ 19)

ὄντων CI^{Pc}L : ὄντως I^{ac}V (§ 25)

Il faut peut-être ajouter à ce dernier cas de figure l'unique exemple où V paraît avoir raison contre CIL :

δὴ ATB V : δὲ T^{ERDM} CIL (§ 22). Cette exception n'est peut-être qu'apparente, car il n'est pas impossible que la leçon δὲ de CIL soit la leçon authentique de la chaîne et que, bien que meilleur en soi, le δὴ de V soit à considérer, à l'intérieur de la tradition de la chaîne, comme secondaire.

Quant aux accords entre I et V que l'on constate, ils ne sont guère significatifs :

Ἰδουμαῖοι λησταί CIV : Ἰδουμαῖοι οἱ λησταί L (§ 19). Simple dittographie à mettre sur le compte d'une étourderie du copiste de L.

γενεὰς... κατηρίθμηνται IV : γενεαί... κατηρίθμηνται CL (§ 24). Nous avons sans doute affaire ici à deux corrections indépendantes des copistes de L et de C, troubles par l'emploi du moyen.

καὶ ἐπὶ τέλει δὲ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς προστίθησι ταῦτα Π L : αὐτῆς om. CIV (introduction d'Eusèbe au § 29 de la lettre). La précision αὐτῆς n'étant pas indispensable, elle aurait pu tomber indépendamment dans I (et C) et dans V.

Un cas d'accord entre L et V l'est davantage :

καὶ γὰρ καὶ CI : καὶ γὰρ LV (§ 18)

En effet, même si l'omission est commune à LV et à TERM, le copiste de I ne saurait avoir rétabli de son propre chef le second καὶ, qui peut paraître parfaitement superflu dans le contexte. Un autre cas mérite d'être pris en considération :

πρὸς τὸ σωτήριον γένος CI^{Pc} : γένος om. I^{ac}LV (§ 22)

Dans I, γένος est ajouté au-dessus de la ligne. Etant donné que suppléer γένος serait une conjecture assez remarquable, il est probable que le copiste ait trouvé la correction dans la marge de son modèle. Or, si L et V avaient le même que I, il serait étonnant que

294 L'exemple du premier ἐπὶ de la p. 294, 15 (§ 4), viendrait s'ajouter à la liste, s'il fallait lire avec Reichardt δὲ dans V plutôt qu'ἐπὶ (comme CIL). Cependant, dans la mesure où les reproductions dont nous disposons permettent d'en juger, nous reconnaissons dans l'abréviation de V celle d'ἐπί, telle que la reproduit V. Gardthausen, *Griechische Palaeographie*, vol. 2, p. 337, plutôt que celle de δέ. Nous ne nous expliquons pas, par contre, pourquoi Mai lit τὸν (NPB 4, p. 273 ; PG 22, 965 C), leçon passée chez Spitta.

leurs copistes aient négligé tous deux la correction marginale. Faut-il en déduire qu'ils dépendent d'un même manuscrit, qui ne comportait pas de rectification ? Ces deux exemples pourraient en effet supposer l'existence d'une souche commune à V et à L, différente de celle de I, et cette hypothèse trouverait appui dans la constatation que l'accord de I avec L ou V correspond presque toujours, dans notre texte, à la meilleure leçon de la chaîne. Ce scénario, toutefois, n'expliquerait pas les accords d'I^{ac} avec V que l'on constate dans deux des exemples donnés ci-dessus et qui nous en font envisager un autre : les trois manuscrits ne dépendraient-ils pas plutôt d'un même modèle, qui aurait été révisé entre la copie de V et celle des deux autres manuscrits ? Répétons cependant que notre texte constitue un échantillon trop réduit pour permettre des conclusions générales. En tout état de cause, aucun de nos manuscrits ne mérite une confiance absolue.

Les exemples donnés dans ces pages semblent en outre confirmer que C dépend de I. Les rares exceptions s'expliquent aisément comme des corrections ou conjectures du copiste du premier²⁹⁵. Aux exemples déjà signalés (του... γένους, § 21 ; γενεαί, § 24 ; ὠνομάσθαι, § 25 — noter la parenté avec I dans l'accentuation) s'ajoutent :

ἐξ οὐδεμιᾶς CV : ἐξ οὐδὲ μιᾶς IL (§ 5)

πρός ILV : πρό/ C (§ 14). I a πρ^o, c'est-à-dire πρός, comme le prouvent les deux occurrences de la même préposition sur le même folio (fol. 163^v) au § 19, où la confusion n'est pas possible : la préposition γ est écrite exactement de la même façon. Il arrive cependant au copiste de I d'écrire un omicron au-dessus de la ligne en fin de mot : on le constate par exemple dans ἀντίπατρος et μωαβίτιδος aux § 19 et 21 respectivement. Ces cas ne sont pas exactement comparables, puisque le sigma final γ est noté. Toutefois, de tels exemples pouvaient susciter quelque hésitation. Aussi, le comportement du copiste de C, qui écrit d'abord πρός et corrige ensuite en πρό, s'expliquerait-il sans peine si I était son modèle.

δὲ I^{ac} (ut. uid.) LV : δὴ C (§ 25). Ici, I semble avoir corrigé un δὲ en insérant deux signes, difficilement discernables sur nos reproductions du manuscrit, entre le ε et l'accent qui le surmonte. Le premier pourrait toutefois être un η. Si I est bien son modèle, il n'est pas impossible que, à tort ou à raison, le copiste de C ait compris qu'il fallait corriger δὲ en δὴ.

Ἀμιναδάν LIV : ἀμιναδάβ C (§ 27). Le copiste a restitué la forme habituelle du nom.

Pour le reste, ses leçons particulières sont dépourvues d'intérêt :

ἀξαμένου ILV : ἀρξαμένου C (§ 3)

ἐνθένδε ILV : ἐντεῦθεν C (§ 3)

Χριστοῦ ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἴνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ ILV : ὅτι — Χριστοῦ om. C (§ 6). Cette omission s'explique par un saut du même au même.

ὁ ἕτερος Ἰακώβ Π ILV : ὁ ἕτερος ἀδελφὸς Ἰακώβ C (§ 17)

Ἰακώβ δέ, φησίν, ἐγέννησε Π ILV : ἰακώβ δέ ἐγέννησε φησίν C (§ 18)

τῶν... συνεκπεσόντων ἐπιμίκτων ATERBD ILV : τῶν... συνεκπεσόντων C (§ 21)

La valeur du Coislin semble avoir été surestimée.

295 L'apparat de Reichardt fournit, à tort, une exception supplémentaire : il indique que C aurait Κωχαβὰ, comme M, au § 22. En fait, C lit χωχαβὰ comme TER et ILV.

3.5 Témoins secondaires de la chaîne de Nicétas

La chaîne de Nicétas sur Luc a donné lieu à divers abrégés. Aucun de ces textes ne contient la première partie de la lettre d'Africanus (§ 1-9), où des témoignages supplémentaires auraient eu un certain intérêt. Pour la partie positive (§ 10-23) et le résumé final (§ 29), ils n'en offrent aucun : la chaîne n'y est, comme nous le verrons, qu'un témoin secondaire ; de surcroît, sa tradition directe est excellente. Nous laissons donc ces textes de côté. Mentionnons seulement ceux qui contiennent un extrait de la *Lettre à Aristide* :

— Chaîne de Cordier²⁹⁶. On désigne traditionnellement ainsi la chaîne sur Luc conservée dans le *Marcianus gr.* 494 (XIII^e siècle²⁹⁷), riche en fautes et en erreurs d'attribution, et le *Monacensis gr.* 33 (XVI^e), qui dépend sans doute du premier, car le jésuite Balthazar Cordier en a fait paraître une traduction latine (basée sur une copie du *Marcianus*) à Anvers en 1628. Il s'agit d'un abrégé de la chaîne de Nicétas : certains extraits ont été raccourcis, d'autres éliminés. C'est ainsi que le nom d'Africanus disparaît. Il subsiste cependant le résumé final de la lettre (§ 29) et le début du fragment sur le nombre de générations (§ 24), attribués tous deux à Grégoire de Nazianze²⁹⁸, selon une erreur commune à l'ensemble des manuscrits de Nicétas que nous avons consultés²⁹⁹. La comparaison avec la traduction de Cordier nous a convaincu qu'il y aurait fort peu à gagner à collationner le *Marcianus*.

— Au XIV^e siècle, Macaire Chrysocéphale, métropolitain de Philadelphie, a abondamment puisé chez Nicétas pour composer sa chaîne sur Luc³⁰⁰. Ce n'est pourtant pas elle qui nous intéresse ici : ne retenant que les péricopes de la liturgie des dimanches et fêtes, elle ne commente que Luc 3, 1-22, mais pas la généalogie (qui commence au v. 23). Toutefois, Macaire a aussi utilisé la chaîne de Nicétas sur Luc dans sa chaîne sur Matthieu³⁰¹. Quelques-unes de ses variantes sont indiquées par Routh d'après un manuscrit de la Bodléienne, dans lequel on peut reconnaître le *Baroccianus* 156 (de 1344)³⁰². Il indique que Macaire citait la « pars eusebiana » de la lettre³⁰³ — entendre :

296 Voir J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 61-63 et p. 69-71.

297 Selon E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci* (voir n. 42), p. 307. Sickenberger, pour sa part, date ce manuscrit du XIV^e siècle (*TU* 22/4, p. 61).

298 B. Corderius, *Catena sexaginta quinque Graecorum Patrum*, p. 95, n° 46 et 48.

299 Sur ces erreurs, voir 78s. et 198ss.

300 Sur la chaîne sur Luc (CPG C 136), voir J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 66s. (voir aussi *TU* 21/1, p. 47-50, et « Aus römischen Handschriften », p. 72s.). Sur son auteur, voir D. Stiernon, art. « Macaire Chrysoképhalos », *DSp* 10 (1980), col. 6-10. A l'encontre de ce que semble entendre Preuschen (in : A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur* 1/2, p. 512), la chaîne de Macaire n'est pas identique à celle de Cordier ; le type abrégé de la chaîne de Nicétas que représente cette dernière est plutôt la source de la première (voir R. Devreesse, « Chaînes exégétiques grecques », col. 1184).

301 Cette hypothèse était émise par J. Sickenberger, *TU* 21/1, p. 54s., qui ne disposait malheureusement d'aucun manuscrit du texte de Macaire. La présence dans cette chaîne de l'extrait d'Africanus tend à la confirmer. La préface de la chaîne de Macaire se lit dans PG 150, 240s.

302 Cette identification est indiquée par Preuschen, in : A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur* 1/2, p. 512. Quelques-unes de ces variantes sont indiquées dans l'apparat de Schwartz sous le sigle m. Signalons à ce propos une petite erreur. Les données de Routh ne permettent pas d'affirmer que Macaire a

celle qui se lit dans l'*Histoire ecclésiastique*. Cependant, les variantes qu'il reproduit ne concernent que les § 1 à 18 et le § 29, ce qui donne à penser que Macaire omet la deuxième partie de la citation (§ 19-23), qui ne présente guère d'intérêt exégétique. En tout état de cause, comme le note Reichardt, les leçons citées par Routh confirment que Macaire a emprunté son texte africain à la chaîne de Nicéas³⁰⁴.

— Par souci d'exhaustivité, signalons encore une traduction latine de la chaîne de Nicéas basée sur des manuscrits du Vatican, conservée à la Biblioteca nazionale centrale (Rome). Si cette traduction est complète, elle contient les extraits de la *Lettre à Aristide*. Cependant, comme le note Sickenberger, elle est sans intérêt pour qui connaît les manuscrits vaticans de la chaîne³⁰⁵.

La chaîne de Nicéas n'est pas non plus restée sans postérité en Occident. Elle a servi de source à la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin³⁰⁶, composée entre 1264 et 1274, pour les Pères grecs³⁰⁷. Cependant, si la solution d'Africanus au problème de la différence entre les généalogies évangéliques y trouve encore quelque écho, ce n'est pas dans les extraits que le Docteur angélique a fait traduire, mais dans ceux d'Ambroise et de Bède³⁰⁸.

3.6 Problèmes d'attribution

Sickenberger affirme ne pas avoir trouvé de lemme d'auteur erroné³⁰⁹. La section sur Africanus en donne au moins un exemple évident : le résumé final de la solution d'Africanus (extrait n° 711 = § 29 de la lettre) est désigné comme provenant des poèmes de Grégoire le Théologien, mais ce lemme est en parfaite contradiction avec le texte même de la chaîne. En effet, l'extrait précédent se termine par la phrase introductive d'Eusèbe³¹⁰ : « Et à la fin de la (même) lettre, il ajoute ceci... » (καὶ ἐπὶ τέλει δὲ τῆς αὐτῆς

καὶ ὁ Ἦλι dans la formule καὶ ὁ Ἦλι, δύο ἀδελφοί au § 14 (quoique cela soit probable, puisque Nicéas a l'article), comme l'indique Schwartz (p. 56, 12 de son édition). Peut-être a-t-il confondu avec l'indication de la présence de l'article devant Μελεχί dans le texte de Macaire au début du § 15, qu'il n'a pas indiquée dans son appareil (voir M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* [1846], p. 339 [n. à 236, 7]).

303 M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* (1846), p. 334 (n. à 232, 1).

304 W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 17. Nous renvoyons à sa n. 1 pour la comparaison des leçons. Relevons seulement que, si, comme Nicéas, Macaire s'accorde très souvent avec l'*Histoire ecclésiastique* (en particulier avec TER), son accord avec le premier sur αὐτοῖς ἐδέδετο (§ 10) contre le texte de la seconde, est tout à fait significatif.

305 J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 68. Il s'agit des manuscrits 1742 et 1743, provenant de Sant'Andrea della Valle.

306 Editée par A. Guarienti, *S. Thomae Aquinatis, Doctoris angelici, Catena aurea in quatuor Evangelia*, 2 : *Expositio in Lucam et Ioannem*, Nova editio Taurinensis, Taurini : Marietti, 1953.

307 Selon J. Sickenberger, la traduction a été faite sur un témoin intégral de la chaîne de Nicéas, peut-être V (*TU* 22/1, p. 66). R. Devreese considère au contraire que c'est parmi les extraits ou les copies abrégées, telles que celle qui a servi de base à la traduction latine de Cordier, qu'il faut chercher la source de la *Catena aurea* (« Chaînes exégétiques grecques », col. 1184).

308 *Commentaire sur Luc* 3, 23, p. 53 (col. de droite) Guarienti.

309 J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 76s. Aux exemples que nous signalons, l'on peut ajouter une probable confusion entre les lemmes Εὐαγγελίου et Εὐσεβίου évoquée par P. Géhin, *SC* 514, p. 34.

310 *Histoire ecclésiastique* I, 7, 16.

[αὐτῆς om. IV] ἐπιστολῆς προστίθησι ταῦτα). Or il est clair qu'il s'agit d'Africanus. De plus, le paragraphe suivant commence par : « Voilà ce que dit Africanus » (τοσαῦτα ὁ Ἀφρικανός)³¹¹.

Nous ne pensons pas que cette erreur ait une cause paléographique. Il ne saurait, en effet, s'agir d'une confusion entre sigles proches : d'une part, ceux d'Africanus et de Grégoire ne sont guère semblables ; d'autre part, cette hypothèse ne saurait rendre compte du renvoi précis aux poèmes du second. De plus, l'erreur étant commune à tous les manuscrits que nous avons consultés, elle remonte très haut, sans doute à l'archétype. Aussi sa cause est-elle plutôt à chercher dans la contiguïté entre un extrait des poèmes de Grégoire (n° 708) et un extrait d'Africanus (n° 709). Nous aurions affaire à un cas de « glissement » d'un lemme d'auteur d'un extrait à l'autre, méprise facilitée par le fait que les lemmes étaient souvent écrits tous ensemble, une fois la copie achevée³¹². Ce point, comme on le verra, a son importance.

4. Le *Marcianus gr. 61* (500) et le Psautier Uspenskij

Il nous reste à présenter un témoin important, dont le rattachement à l'une ou l'autre des traditions eusébiennes sera discuté plus loin. Il doit être abordé avec un bref texte dont la parenté est évidente.

4.1 Le *Marcianus gr. 61* (500)

Des extraits de la lettre d'Africanus se lisent dans les deux premiers folios du *Marcianus gr. 61* (500) (Q), qui fait partie des manuscrits légués à la Sérénissime par le cardinal Bessarion³¹³. Le reste du volume contient les lettres de Basile de Césarée, sur parchemin, comme le texte africanien. Mioni date ce manuscrit de la fin du X^e siècle et note : « Un seul et même copiste a transcrit tout le volume avec le plus grand soin³¹⁴ ». Reichardt considère au contraire que les deux premiers folios proviennent d'un autre volume, ce

311 Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* I, 7, 16.

312 Sur les erreurs de lemmes dans les chaînes et plus particulièrement ce type d'erreurs, voir les excellentes pages de S. Leanza, « Problemi di ecdotica catenaria », p. 250-259, en part. p. 257.

313 Les livres de Bessarion ont été livrés en deux lots, en 1468, puis en 1474. Notre manuscrit est sans doute entré dans les collections vénitienes à cette dernière date, car seul l'inventaire du second legs contient un manuscrit des lettres de Basile (n° 252 : « Epistolae Sancti Basilii, in pergamenis » ; voir L. Labowsky, *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana. Six Early Inventories* [Sussidi eruditi, 31], Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, p. 205). Sur Bessarion et sa bibliothèque, voir également J. Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum. Codices mss. latini*, t. 1, Venetiis : Ex Typographia Commercii, 1868 ; N. G. Wilson, *From Byzantium to Italy*, p. 57-66.

314 E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci* (voir n. 42), p. 86.

qu'il paraît déduire du catalogue de Zanetti (1740)³¹⁵. Il y voit, à coup sûr, un extrait d'une chaîne, sans doute sur les Prophètes, et indique que, « d'après l'écriture, cette notice sur la généalogie du Christ remonte... au XVI^e siècle³¹⁶ ». Jugeant que le *Marcianus* n'apportait rien de nouveau au texte, il a simplement indiqué quelques-unes de ses variantes dans un appendice³¹⁷. Quant au rattachement de l'extrait de ce manuscrit à une chaîne sur les Prophètes, nous n'avons pas réussi à en trouver la raison.

Entre ces indications, les contradictions sont évidentes. Mioni laisse entendre que le bifeuillet initial qui contient le texte d'Africanus aurait été écrit par le même copiste que les lettres de Basile. Il aurait toujours fait partie du manuscrit et serait donc également à dater de la fin du X^e siècle. Si, par contre, Zanetti et Reichardt ont raison, ce bifeuillet peut être plus tardif.

Nous avons eu l'occasion d'examiner nous-même le manuscrit. La différence d'écriture permet de donner raison à Zanetti et Reichardt sur un point : les deux premiers folios sont d'une autre main. La différence est patente : alors que les lettres de Basile sont écrites dans une *Perlschrift* soignée, le texte d'Africanus est rédigé dans une minuscule de type cursif, nettement moins élégante. Le bifeuillet initial est donc, de toute évidence, un ajout. L'examen de la réglure le confirme : alors que celle du texte de Basile est très visible, celle des premiers feuillets n'est plus perceptible. Certes, son effacement dans ces derniers s'explique sans doute par l'usure et les feuillets initiaux y sont plus exposés. Cependant, la différence est si nette qu'il est impensable que le bifeuillet initial ait toujours appartenu au même volume que le texte de Basile. Le texte d'Africanus est ainsi non seulement d'une autre main, mais sans doute également d'une autre provenance. Par contre, la datation avancée par Reichardt, qui n'avait sans doute pas vu lui-même le manuscrit, mais devait disposer d'une description sommaire ou inexacte, est tout à fait fantaisiste. Une note de possession apposée par Bessarion au verso du folio 2, c'est-à-dire sur la dernière page de l'extrait africainien, en apporte une preuve irréfutable : d'une part, sa disposition suppose que cet extrait était déjà présent³¹⁸ ; d'autre part, elle décrit le manuscrit comme contenant les lettres de Basile. Il est donc assuré qu'au plus tard à la mort de Bessarion, en 1472, le bifeuillet contenant le texte d'Africanus se trouvait réuni au manuscrit des lettres de Basile. Il est donc matériellement impossible de dater son écriture du XVI^e siècle. Cependant, le texte des deux premiers folios est bien plus ancien encore. Luciano Canfora a eu l'amabilité d'attirer notre attention sur une certaine similitude avec l'écriture du *Vaticanus gr. 757*, que P. Canart

315 Reichardt le cite en note (*TU* 34/3, p. 17, n. 2) : « In prioribus foliis quae ad compingendum codicem adhibita sunt occurrunt quaedam Julii Africani de genealogia J. Christi » (A. M. Zanetti, *Graeca D. Marci bibliotheca codicum manu scriptorum per titulos digesta*, Venetiis : S. Occhi, 1740, p. 82).

316 Reichardt, *TU* 34/3, p. 17s. (citation à la p. 18).

317 Reichardt, *TU* 34/3, p. 18 ; l'appendice se trouve à la p. 62.

318 Le fol. 2^r contient une liste des ancêtres du Christ selon Luc inscrite sur le côté droit de la page. Or, la première partie de la note de Bessarion, en latin (texte chez E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci* [voir n. 42], p. 86), court sur une ligne dans la marge supérieure. Par contre, la seconde, en grec, qui commence au niveau des premières lignes de la liste généalogique, est répartie sur deux lignes, évidemment pour éviter d'empiéter sur ce texte. Cette note remonte au plus tôt à 1439, date de l'élévation de Bessarion à la pourpre cardinalice, puisqu'elle fait mention de cette dignité.

et L. Perria, dans la contribution qu'ils ont consacrée aux « Écritures livresques des XI^e et XII^e siècle », choisissent pour illustrer l'écriture cursive de la première moitié du XI^e siècle³¹⁹. Patrick Andrist, qui a également eu la bonté de se pencher sur la datation de ces feuillets, nous a indiqué le même siècle. Sans être particulièrement soignée, l'écriture est assez régulière, et les abréviations peu nombreuses. Des plis du parchemin gênent parfois la lecture³²⁰.

Venons-en au texte. L'extrait africanien est intitulé : Ἀφρικανοῦ περι τῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις διαφόρως φερομένης γενεαλογίας (fol. 1^r ; en onciale). Suivent les § 10 à 18 de la lettre : ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὀνόματα τῶν γενῶν (fol. 1^r) — ἕως τοῦ Ἀδάμ τοῦ θεοῦ κατ' ἀνάλυσιν (fol. 1^v). La formule καὶ μεθ' ἕτερα ἑξῆς ἐπιλέγει introduit alors un extrait sur le nombre de générations : οὐ θαυμαστὸν δέ· εἰ ἐν μὲν τῷ ἐτέρῳ γένει — τὸν τῶν γενεαλογουμένων ἀριθμὸν (fol. 1^v), qui constitue une recension particulière du début de l'extrait sur le nombre de générations attribué à Grégoire le Théologien dans la chaîne de Nicétas (n° 713)³²¹. Sans formule de transition, mais clairement séparé de ce qui précède par l'espace entre les phrases et le retrait négatif de la ligne suivante, vient alors le résumé de l'entrelacement des lignées à partir de Matthan et de Melchi : Ματθᾶν ὁ ἀπὸ Σολόμωνος — οὕτως ἀμφοτέρων υἱὸς ὁ Ἰωσήφ (fol. 1^v-2^r). Enfin, l'on trouve une liste des ancêtres du Christ à partir d'Abraham, présentée en deux colonnes à partir des fils de David. La colonne de gauche, qui donne la généalogie matthéenne, se conclut par : ἡ κατὰ φύσιν γένεσις ; la liste lucanienne, à droite, est suivie de : ἡ κατὰ νομὸν ἀνάστασις. La première se termine au bas du fol. 2^r, tandis que la seconde, plus longue, se prolonge jusqu'au milieu du verso. Après un espace d'environ deux lignes laissé en blanc, figurent deux lignes de texte en grande partie indéchiffrables, mais qui n'ont manifestement plus rien à voir avec les généalogies de Jésus ni avec la lettre d'Africanus. Le reste de la page n'est pas rempli.

Les rares corrections sont de la même main que le texte. Le copiste a ainsi réparé son oubli de μὴ entre τοῦ νόμου et κελεύοντος³²² (§ 15) en ajoutant la négation au-dessus de la ligne. Plus intéressant est le cas de la fin du § 13. Q porte : ... τρίτος ἀπὸ τέλους Μελχί· [§ 14] σκοποῦ τοίνυν... Le copiste a toutefois placé un appel de note après Μελχί et ajouté en marge une note qui n'est que partiellement lisible. Reichardt l'a citée parmi les leçons du manuscrit, mais il ne disposait manifestement que d'une mauvaise copie. Selon ses indications, on lirait :

319 In : D. Harlfinger et G. Prato (éd.), *Paleografia e Codicologia greca. Atti del II Colloquio Internazionale (Berlino-Wolfenbuettel, 17-21 ottobre 1983)* (Biblioteca di «Scrittura e Civiltà», 3), Alessandria : Edizioni dell'Orso, 1991, t. 1, p. 77, et t. 2, p. 53, pl. 1a. Bien que les folios initiaux du *Marcianus* soient copiés avec moins de soin que ne l'est ce manuscrit, leur écriture a plus d'un trait commun avec lui, en particulier l'emploi relativement fréquent de formes majuscules, notamment pour kappa et tau, ainsi que la tendance à agrandir bêta et iota, que relèvent P. Canart et L. Perria (*ibid.*).

320 Ces plis cachent quelques lettres dans les mots suivants (les lettres concernées sont entre crochets) : νομιζεσθαι [τ]ῶν (§ 12) ; [ἀνα]φ[α]ίνονται (§ 14, fin) ; παιδο[πο]ιήσ[α]ντο (§ 15) ; ὁ ἀπὸ τοῦ Σολ[όμων]ος (§ 16) au fol. 1^r ; [ἀδε]λφοὶ Ἠλεὶ καὶ Ἰακώβ (§ 29) à la première ligne du fol. 2^r. Puisque la lecture ne paraît douteuse dans aucun de ces cas, nous n'avons pas voulu alourdir notre appareil de ces indications.

321 § 24 de notre texte.

322 Les autres témoins ont κωλύοντος.

ἦτοι ματθ. .
 ἰωσήφ . . .
 ἠλεῖ νόμω

La lecture du dernier mot est inexacte. Voici ce que nous avons pu lire avec certitude :

ἦτοι ματ.
 ἰωσήφ . . .
 ἠλεῖ τοῦ με. . .

Il est dès lors bien plus aisé de comprendre cette note. Commençons par la seconde partie : ἰωσήφ . . . ἠλεῖ τοῦ με. . . correspond évidemment à Ἰωσήφ γὰρ υἱὸς Ἡλὶ τοῦ Μελχί (citation de Luc 3, 23s.), c'est-à-dire aux mots omis dans le texte après τρίτος ἀπὸ τέλους Μελχί, évidemment par saut du même au même. Le copiste s'est donc avisé qu'il les avait oubliés et les a suppléés en marge. Il a toutefois fait précéder cet ajout d'une autre note. Nous n'avons absolument pas pu distinguer le θ que restitue Reichardt à la fin de la première ligne, mais son indication va sans doute dans la bonne direction. Il faut lire ἦτοι ματ[θάν]. Il s'agit évidemment d'indiquer une variante au texte biblique d'Africanus : selon le texte habituel de la généalogie lucanienne, Joseph est fils de Matthan et non de Melchi. L'association de ces deux éléments (note et correction) crée une certaine confusion. Leur ordre n'est d'ailleurs guère naturel : il aurait été préférable de suppléer d'abord les mots omis, puis d'indiquer la variante. C'est peut-être le signe que cette dernière était déjà indiquée par une note semblable dans le modèle du *Marcianus*, à moins que, tout simplement, le copiste n'ait remarqué son omission qu'après avoir écrit la note.

Le *Marcianus* est un témoin singulier à bien des égards. Sa seule parenté est avec un folio du Psautier Uspenskij, que nous présenterons bientôt, et encore celle-ci ne concerne que la liste des ancêtres du Christ, qui leur est propre. Aucun autre témoin ne présente la même combinaison d'extraits (§ 10-18, 24 et 29 de notre texte). Le plus proche parallèle de ce point de vue se trouve en syriaque, dans la chaîne de Sévère (§ 10-18 et 24). Enfin, son texte présente un nombre non négligeable de variantes isolées. Il se rattache toutefois à la tradition des *Questions évangéliques*, comme nous le montrerons plus loin.

Comme Reichardt, mais sans doute pour des raisons divergentes, nous estimons probable que l'extrait du *Marcianus* soit tiré d'une chaîne³²³. C'est le fait que bon nombre de variantes du *Marcianus* ne s'expliquent pas comme des corruptions du texte, tel que nous le saisissons par le biais des autres témoins, mais comme des retouches, qui nous y incite. Or une chaîne exégétique est l'intermédiaire le plus naturel entre une œuvre patristique et une réécriture d'un extrait de celle-ci.

323 Reichardt n'expose pas ses raisons, mais il est probable que la présence du fragment sur le nombre de généalogies, qui se retrouve, sous une autre forme, chez Nicéas, motivait, au moins partiellement, sa conviction (cf. *TU* 34/1, p. 18, n. 1). Un tel argument ne vaut cependant que si l'on considère que ce fragment et la première partie du texte du *Marcianus* (§ 10-18) ont une provenance différente, présupposé dont nous montrerons plus loin l'absence de fondement.

4.2 Un binion rattaché au Psautier Uspenskij

Le Psautier Uspenskij, ou plus exactement un folio rattaché à ce célèbre manuscrit biblique³²⁴ est à rapprocher du *Marcianus*. Le psautier lui-même, écrit en majuscule ogivale, fait évidemment partie de ceux qu'a rassemblés l'archimandrite Porphyre Uspenskij. Il a été acquis par la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg (actuellement Bibliothèque nationale de Russie), où il porte la cote gr. 216. Il est daté de 862/863. La partie qui nous intéresse ici est le binion qui comprend les fol. 346 à 349 (anciennement 345 à 349³²⁵), ou plus précisément sa partie extérieure, car il est en fait composé de bifeuillets indépendants, l'un correspondant aux folios extérieurs (346 et 349), l'autre aux folios intérieurs (347-348). Ils n'ont dû être ajoutés que très tardivement au manuscrit : c'est sans doute Uspenskij lui-même qui fit relier ces folios isolés avec le psautier.

Le fol. 346 comprend les éléments suivants :

- au recto, une liste d'ancêtres du Christ, attribuée à Africanus, en onciale ;
- au verso, un hymne anonyme au Logos, sous forme de *carmen figuratum*, également en onciale.

Suit une paraphrase de cet hymne, en écriture cursive (fol. 349³²⁶). L'écriture des deux premiers textes, également une majuscule ogivale, permet de les situer entre la fin du VIII^e et le IX^e siècle³²⁷.

Nous n'avons malheureusement pas pu consulter de reproduction du fol. 346, mais la description qu'en a donnée Ernstedt permet de se faire une idée précise de ce qu'il contient³²⁸. En voici la traduction :

Le recto du fol. 345 [selon l'ancienne numérotation, soit l'actuel fol. 346] contient une liste de noms propres, ou plus exactement deux listes, qui ont en commun le début ($\Delta\Lambda\Delta = \Delta\alpha\beta\iota\delta$), le milieu ($\Sigma\Lambda\Lambda\Theta\text{I}\text{H}\Lambda, \text{ΖΟΡΟ}\Lambda\text{ΡΕ}\Lambda$) et la fin ($\text{ΙΩ}\text{C}\text{H}\Phi$), si bien qu'elles forment ensemble le dessin du chiffre 8. Ce sont deux généalogies différentes du Christ, l'une selon Matthieu (1, 6-16), l'autre selon Luc (3, 23-31). Au milieu du premier cercle est écrit en forme de croix : $\Lambda\Phi\text{ΡΙ}\text{Κ}\Lambda\text{ΝΟΥ}$ (les quatre premières lettres verticalement, les autres horizontalement). Au milieu du second cercle, il y a de même : $\Phi\text{Ι}\Lambda\text{ΟΠ}\text{Ο}\text{Ν}\Lambda$; ce mot est d'ail-

324 Les données sur ce manuscrit sont essentiellement tirées d'E. Follieri, « Tommaso di Damasco e l'antica minuscola libraria greca », *Byzantina et Italograeca*, en part. p. 164-169 (première parution dans *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* ser. VIII 29 [1974], p. 145-163), auquel on se reportera en particulier pour les problèmes de datation. Voir également E. E. Granstrem, « Katalog grečeskich rukopisej leningradskich chranilišč. Vypusk 3. Rukopisi XI v. », *Vizantijskij Vremennik* 19 (1961), p. 234s. (n° 72), ainsi qu'A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments (Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1914. Beiheft)*, Berlin : Weidmann, 1914, p. 224s.

325 Voir E. Follieri, *Byzantina et Italograeca*, p. 166.

326 La paraphrase se termine au verso. Le fol. 346^v contient encore deux épigrammes, dont la seconde est apparemment la transcription d'une inscription qui accompagnait une œuvre d'un moine-peintre nommé Thomas et originaire de Damas, ce qui a induit certains savants à le considérer, à tort, comme le copiste du manuscrit. Sur ce point, voir E. Follieri, *Byzantina et Italograeca*, p. 175s.

327 E. Follieri, *Byzantina et Italograeca*, p. 168.

328 V. K. Ernstedt, « Iz Porfirievskoj psaltiri 862 goda », p. 253-268 (en russe). Nous remercions J. Rückl, à qui est due la traduction de l'extrait que nous citons (p. 265s.).

leurs écrit de telle manière qu'on pourrait aussi lire ΦΙΛΟΠΟΙΝΑ. ΑΦΡΙΚΑΝΟΥ est sans doute un nom propre. A notre connaissance, le nom de Φιλοπονᾶς ou Φιλοποινᾶς n'existait pas. C'est pourquoi il faut supposer que ΑΦΡΙΚΑΝΟΥ ΦΙΛΟΠΟΝΑ désigne Ἀφρικανουῦ φιλόπονα, c'est-à-dire « les travaux assidus (c'est-à-dire le fruit de l'assiduité) d'Africanus ». Si cette interprétation est juste, le travailleur assidu qu'est Africanus gagne un certain intérêt à nos yeux. Réunir quelques dizaines de noms repris de l'Évangile et les disposer en deux cercles adjacents, c'est évidemment aussi un travail, mais pas *les travaux*, le *fruit* d'efforts assidus. La deuxième œuvre d'Africanus doit être l'hymne, dont l'auteur sortirait ainsi de l'anonymat. En réalité, il importe peu que l'hymne appartienne à un anonyme ou à un auteur dont nous ne connaissons que le nom, mais le nom de l'auteur permettra peut-être à quelqu'un de plus savant de déterminer l'époque à laquelle il a été composé.

Le tableau généalogique se signale par la même écriture onciale fine et, dans la mesure où, en onciale, un style individuel s'exprime dans l'écriture, elle est identique à celle de l'hymne. [...] Il va de soi que la ressemblance entre l'écriture onciale du fol. 345 et l'écriture cursive de la paraphrase n'est pas définissable, mais la couleur de l'encre est la même et, dans l'ensemble, rien n'empêche de considérer que le tableau généalogique, l'hymne et la paraphrase sont de la main du même copiste.

Ernstedt n'a pas fait le rapprochement entre l'Africanus à qui est attribuée la liste d'ancêtres du Christ et l'auteur de la *Lettre à Aristide*. Granstrem, qui écrit qu'elle est l'œuvre « d'un certain Africanus », et E. Follieri ne l'ont pas fait non plus. C'est ce qui explique que cette dernière paraisse accueillir favorablement l'hypothèse d'Ernstedt relative à la paternité de l'hymne, dont elle souligne la ressemblance avec les poèmes figurés de Publius Optatianus Porfirius, poète latin d'époque constantinienne³²⁹. Une fois reconnue la parenté de la liste avec la lettre d'Africanus et, plus particulièrement, la liste analogue que contient le *Marcianus*, l'attribution à Africanus du poème carré composé de trente-cinq hexamètres de trente-cinq lettres chacun doit évidemment être abandonnée. Premièrement, l'argument qu'Ernstedt tire de φιλόπονα est singulièrement faible face à l'absence d'attribution explicite du poème. D'autre part, il y aurait anachronisme : la parenté avec les compositions de Publius Optatianus Porfirius est remarquable, puisque le nombre de trente-cinq vers et lettres et le monogramme du Christ (Ϟ) se retrouvent dans plusieurs de ses *carmina figurata*³³⁰. Un autre élément qui oriente vers le IV^e siècle est précisément ce monogramme, qui se diffusa surtout à partir du règne de Constantin³³¹. Une analyse précise du texte permettrait sans doute de verser encore au dossier des éléments doctrinaux à l'encontre de son attribution à Africa-

329 E. Follieri, *Byzantina et Italograeca*, p. 170 ; voir également p. 173. Elle reproduit à la p. 170 la transcription du texte qu'avait donnée Ernstedt.

330 E. Follieri, *Byzantina et Italograeca*, p. 173s. ; le rapport qu'elle établit entre le nom Ἀφρικανουῦ et l'Afrique, d'où Porfirius est originaire (*ibid.*), est évidemment infondé. Sur les jeux graphiques, voir M. Guarducci, « Dal gioco letterale alla crittografia mistica », *ANRW II*, 16/2, p. 1736-1773 et, sur Porfirius, en part. les p. 1747-1749.

331 Il n'existe pas d'exemple pré-constantinien incontestable de chrisme (voir E. Dinkler, « Älteste christliche Denkmäler », p. 141-143). Le Ϟ était également utilisé en contexte non chrétien comme abréviation de χρῆστός, par ex. sur des amphores, pour indiquer la qualité du produit. En outre dans un certain nombre d'éventuels exemples chrétiens pré-constantiniens, le signe n'a pas la forme habituelle de Ϟ, que nous trouvons dans l'hymne, mais simplement celle d'un Ϟ.

nus, mais ceux que nous avons amenés nous paraissent amplement suffisants pour réfuter une hypothèse qu'Ernštedt n'aurait sans doute pas formulée s'il avait identifié l'Africanus de la liste généalogique.

4.3 Le Psautier Uspenskij et le modèle du *Marcianus*

Pas plus que dans le cas du *Marcianus*, il ne serait légitime de faire remonter une telle liste à Africanus lui-même. Dans le *Marcianus*, elle suit en effet, sans transition, le résumé qui, selon Eusèbe, se trouvait à la fin de la lettre (§ 29)³³². Ce dernier ne se serait sans doute pas exprimé ainsi s'il avait encore trouvé une longue liste d'ancêtres à la suite du résumé final. L'on s'attendrait en outre à ce que la liste soit reliée en quelque manière à la lettre. Enfin, l'effort d'Africanus portant sur les trois dernières générations, on verrait mal l'utilité d'une telle énumération³³³. Ce que le manuscrit de Saint-Pétersbourg contient sous le nom d'Africanus n'est donc pas de lui. La similitude avec le *Marcianus* pointe, à n'en pas douter, vers un modèle commun, même si la liste du premier est plus courte et que la présentation en 8 est propre au manuscrit pétersbourgeois³³⁴. Nous voyons deux façons d'expliquer l'attribution de la liste à Africanus : soit celui qui a constitué l'extrait de la lettre a lui-même ajouté la table généalogique, soit cet extrait est repris à un manuscrit où une liste d'ancêtres suivait le texte africanien, si bien qu'il était naturel d'attribuer cette dernière au même auteur.

De toute évidence, dans les folios de Saint-Pétersbourg, seule a été retenue la portion de la liste susceptible d'être présentée en forme de 8. Nous pouvons donc admettre que le texte de Saint-Pétersbourg est un extrait d'un modèle semblable à celui du *Marcianus* (où les ancêtres du Christ sont simplement répartis en deux colonnes) dû à un amateur de jeux graphiques, qui a sans doute ajouté l'hymne au Logos. Les deux textes ne présentent évidemment pas le même niveau de sophistication, comme l'a noté Ernštedt. Il est donc probable que celui qui a ordonné la liste en forme de 8 n'est pas l'auteur de l'hymne, mais qu'il les a simplement réunis.

332 *Histoire ecclésiastique* I, 7, 16.

333 Le caractère secondaire de la liste est encore démontré par deux arguments. Premièrement, la présence de Matthat et de Lévi entre Melchi et Joseph (selon l'ordre descendant qu'elle adopte) suppose le texte habituel de Luc 3, 24 et non celui qui est à l'arrière-plan de la solution exposée dans la lettre (cf. § 13). Deuxièmement, le nombre total de générations dans la liste lucanienne est supérieur aux chiffres africanien (cf. § 24 et 27).

334 Les quelques noms reproduits par Ernštedt dans le passage cité ci-dessus, qui constituent certes un échantillon sans grand intérêt, se retrouvent sous une forme identique dans le *Marcianus*, à ce détail près que, dans ce manuscrit, le nom de Joseph est écrit sans tréma. Il est intéressant, cependant, de noter que les signes d'accentuation sont totalement absents dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg (voir V. K. Ernštedt, « Iz Porfirievskoj psaltiri 862 goda », p. 266 ; il ne mentionne pas explicitement les esprits, mais le parallèle avec l'hymne au Logos, écrit de la même main, où deux mots seulement en sont pourvus, montre que, selon toute probabilité, il n'y en a pas non plus dans la liste). Or accents et esprits sont notés de façon peu systématique dans le *Marcianus*, alors qu'ils sont généralement présents dans le texte. Cette différence entre le texte et la liste dans ce second manuscrit s'expliquerait parfaitement si son modèle écrivait la liste en onciale, comme le texte pétersbourgeois.

Cette parenté nous indique que le *Marcianus* dérive d'un modèle ancien. Si les folios ajoutés au Psautier Uspenskij remontent au IX^e siècle, nous devons en déduire que le modèle commun remonte au moins à cette époque ; mais il n'est évidemment pas exclu qu'il soit antérieur. Loin d'être un témoin tardif, comme le pensait Reichardt, le *Marcianus* est non seulement un manuscrit d'âge vénérable, mais il reflète une tradition plus ancienne encore. Son origine exacte reste en partie mystérieuse, mais la liste d'ancêtres du Christ de Saint-Pétersbourg fait sortir le manuscrit vénitien de son isolement.

5. Autres témoins grecs

Dans le domaine grec, il nous reste à passer en revue quelques témoins secondaires, que nous laisserons de côté dans l'établissement de notre texte critique, mais qui, pour certains, n'en revêtent pas moins une certaine importance, en particulier le poème de Grégoire de Nazianze et l'homélie d'André de Crète.

5.1 Le poème de Grégoire de Nazianze sur la généalogie de Jésus

Auteur de nombreux poèmes, Grégoire de Nazianze en a consacré un à la généalogie de Jésus, manifestement inspiré de la lettre d'Africanus. Il s'agit, selon la classification des Mauristes, du poème dogmatique 18³³⁵, dont la fonction est sans doute didactique, à l'instar de ceux qui énumèrent, par exemple, les disciples de Jésus ou ses miracles³³⁶. Les contraintes du mètre, l'expression poétique et la langue savante employée par Grégoire ôtent à son texte toute utilité dès lors qu'il s'agit d'établir celui d'Africanus. Ce témoin mérite néanmoins d'être pris en considération en raison de sa date haute.

Aussi avons-nous jugé utile de donner une traduction de la partie qui nous intéresse :

Sur la généalogie du Christ

— Pourquoi le grand Matthieu, dis-le, et l'excellent Luc
Ont-ils inclus dans leurs livres, l'un, telle ascendance, mais l'autre, telle autre,
Qui font descendre le Christ de l'origine de son sang ?
Comment se fait-il que l'un ait terminé avec davantage d'ancêtres, l'autre avec peu ?

- 5 Jusqu'à sire David, le flot de la lignée est chez l'un et l'autre
Sans séparation. Par la suite, il s'écoule en deux bras, mais au terme
De son voyage il aboutit au Christ, comme à une mer infinie.
— Observe bien ainsi et laisse-toi persuader par mon propos :

335 *Poème dogmatique* I, 1, 18 (PG 37, 480-483).

336 *Poèmes dogmatiques* I, 1, 19 (les disciples du Christ) ; 20 à 24 (les miracles du Christ selon chacun des évangiles). Sur les poèmes de Grégoire, voir J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze*, p. 307-327. Il n'existe pas d'édition récente des poèmes dogmatiques, qui, pour des raisons évidentes, ont également moins attiré les traducteurs.

- Davidides étaient Salomon et Nathan, dont l'un a tiré³³⁷,
 10 Comme le flot d'un large fleuve, le sang royal,
 Mais l'autre celui des prêtres immaculés et resplendissants.
 Le Christ était l'un et l'autre : souverain suprême et grand prêtre.
 C'est pourquoi Matthieu a écrit, par l'Esprit divin,
 Les Salomonides, tandis que Luc s'élançait vers Nathan.
- 15 Des deux lignées, que l'une soit plus nombreuse et que de l'autre
 S'avance un cours plus faible, ce n'est pas un grand sujet d'étonnement.
 Mais il n'est pas plus faible : c'est le nombre des générations qui n'est pas égal.
 Ainsi le début fut divisé, puis en un rassemblé.
 — Dis-moi encore ceci : de deux pères comment Joseph est-il le fils ?
- 20 — Il y avait un décret de Moïse, selon lequel, quand un Hébreu avait péri
 Sans rejeton, un frère du défunt ou quelque parent³³⁸
 Proche, prenant aussitôt son épouse et ses biens,
 Engendrait au disparu une descendance et accroissait sa maison,
 Afin qu'il ne pérît pas, sans nom parmi les hommes.
- 25 C'est pourquoi j'ai découvert ce mystère à propos du Dieu mortel³³⁹ :
 Matthan, de la race de Salomon, épousa Estha,
 Puis, quand il fut décédé, ce fut un Nathanide qui avait nom Melchi ;
 A l'un, c'est Joseph, à l'autre, c'est Héli qu'elle donna pour fils.
 Héli décédé, puisqu'il ne laissait aucun descendant,
- 30 Aussitôt Jacob prit sa demeure et son lit, bien qu'il fût de père
 Différent, et engendra un noble fils à son frère : Joseph.
 Ainsi, Joseph était de l'un, mais le code l'assignait à l'autre.
 L'un des évangélistes raconta selon la nature,
 Matthieu, mais Luc écrivit selon la Loi.
- 35 Cesse de perturber leur belle harmonie³⁴⁰.
 — Comment Dieu tend-il vers sire David, puisqu'il parut
 D'une mère mortelle, lui le Dieu immortel ? De Joseph,
 Comment descend-il ? Car il était fils d'une mère virginal, de Marie,
 La Lévitte. Car Mariam³⁴¹ était du sang d'Aaron.
- 40 Témoin nous en est l'ange, puisque du grand Précurseur³⁴²,
 Cette grande lumière, annonçant la naissance à cette mère d'aspect divin,
 Il fit remonter l'une et l'autre mère à Aaron³⁴³.
 Or le clan du roi et celui des prêtres ne se mêlaient jamais.
 — Ce n'est pas vrai. Les clans étaient séparés, mais souvent, au contraire,

337 « L'un » et « l'autre » sont Salomon et Nathan (plutôt que Matthieu et Luc).

338 Littéralement : « parent par alliance », ce qui n'aurait guère de sens dans le contexte. Il vaut mieux considérer que Grégoire emploie l'expression *πρὸς ἐγγύθεν* au sens de « proche parent ».

339 Le Christ, Dieu fait homme.

340 Pour ces trois vers le mètre change : on passe de l'hexamètre dactylique au trimètre iambique.

341 Cette forme du nom (différente de celle du vers précédent) fait allusion à la sœur d'Aaron et de Moïse (appelée Miryam dans la *TOB* ou la *BJ*), dont c'est le nom dans la Septante (Exode 6, 20 ; 15, 20 ; etc.).

342 Jean-Baptiste.

343 Grégoire fait allusion à la parole de l'Ange qui annonce à Marie la naissance de Jean-Baptiste : « Et voici qu'Elisabeth, ta parente, est elle aussi enceinte d'un fils dans sa vieillesse » (Luc 1, 36 [*TOB*]). Or Elisabeth a été présentée par l'évangéliste comme descendante d'Aaron (v. 5).

- 45 Se mêlaient. Jadis Naasson dans sa grande demeure emmena
 La fille du grand Aaron³⁴⁴, lui qui à partir de Juda
 Était le sixième. Par la suite, après que la lance de l'Assyrien
 Eut perdu leur cité et que Babylone eut ébranlé leurs codes,
 Alors la distinction du sang ne se conserva plus entre les tribus.
- 50 C'est ainsi que par sa mère il remonte aux rois³⁴⁵.
 — Par celui qui est considéré comme son père, dis, je t'en prie, ce qu'il en est.
 — Quand le tribut dû à l'empereur Auguste fit inscrire tout homme,
 Chacun fut inscrit dans sa propre cité
 Ancestrale ; quant à lui, de David il gagna aussitôt la terre bien-aimée,
- 55 Bethléem, dont le sein accueillit le grand Christ.
 Tous deux, la fiancée bien-aimée et le sage Joseph
 Furent inscrits. Car ils étaient du même clan. C'est ainsi que dans la crèche
 Une mère virginale de l'univers enfanta le souverain ;
 C'est ainsi que par son père également il remonte aux rois.

Suit l'énumération des ancêtres de Jésus selon Luc (mais, contrairement à l'évangéliste, en suivant un ordre descendant), puis selon Matthieu, qui occupe les 43 derniers vers.

Le poème prend la forme d'un dialogue, visiblement entre un disciple et un maître.

Les questions posées par le premier sont les suivantes :

- 1) Pourquoi Matthieu et Luc donnent-ils des généalogies différentes (v. 1-3) ?
- 2) Pourquoi l'une compte-t-elle plus d'ancêtres que l'autre (v. 4-5) ?
- 3) Comment Joseph peut-il avoir deux pères (v. 19) ?
- 4) Comment Jésus descend-il de David, s'il est le fils d'une vierge appartenant à la tribu de Lévi et que les tribus ne se mélangeaient pas (v. 36-43) ?
- 5) Comment Jésus descend-il de David par son père (v. 51) ?

Les réponses s'inspirent en partie de la *Lettre à Aristide*. Sa solution fournit ainsi une réponse circonstanciée à la troisième question (v. 20-35) et la conclusion est même soulignée par un changement de mètre. De même, la réponse à la deuxième question (v. 15-18) est encore tirée de la *Lettre à Aristide* (§ 24), comme nous le verrons. Par contre, la réponse à la première (v. 8-14) — question qu'Africanus n'aurait pas considérée comme différente de la troisième — emprunte à la thèse qu'il combat et l'on retrouve

344 Πρόσθεν μὲν Ἀρὼν μέγαλοιο θυγάτρα | Ἠγάγετ' ἐς μέγα δῶμα Ναασσών. Les noms d'Aaron et de Naasson étant indéclinables, le texte peut, théoriquement, être compris de deux façons opposées. Il ne fait cependant guère de doute que le sujet du verbe est Naasson et que μέγαλοιο qualifie Aaron, et non l'inverse. C'est ainsi que l'a compris le traducteur mauriste dont les traductions (en prose et en vers) sont reproduites par Migne. C'est donc Naasson qui épouse la fille d'Aaron. D'une part, cette construction est hautement recommandée par la proximité entre l'épithète et le nom d'Aaron et la distance qui le sépare au contraire de celui de Naasson. D'autre part, les deux compréhensions trahissent également les données bibliques (Exode 6, 23), puisque c'est en fait Aaron qui épouse la sœur de Naasson, mais l'interprétation que nous retenons est la seule à trouver des parallèles (par ex. Epiphane, *Panarion* 78, 13, 5 ; voir p. 231s.).

345 Descendant de Naasson, Marie se rattache, comme Joseph, à la tribu de Juda (cf. v. 57), mais tant le mariage de son ancêtre avec la fille d'Aaron (voir n. 344) que la fin d'une stricte distinction au moment de l'Exil sont censés expliquer sa parenté avec la Lévitte Elisabeth.

un peu plus loin une référence au mariage de Naasson (v. 45-46), qui n'est pas sans évoquer le § 3 de la lettre.

Dans ses contacts avec la partie polémique de la *Lettre à Aristide*, le texte de Grégoire est parfois plus proche de Chromace d'Aquilée et d'autres textes parallèles que d'Africanus. Aussi Grégoire complète-t-il sans doute les données empruntées à la *Lettre à Aristide* par le recours à une tradition parallèle que nous présenterons plus loin³⁴⁶. Quant au texte africanien, rien ne dit qu'il le connaisse directement et la source la plus probable nous paraît être les *Questions évangéliques*. Du moins n'utilise-t-il que des passages qui, comme nous le montrerons plus loin, y étaient cités, mais sans faire écho à la partie propre à l'*Histoire ecclésiastique* (§ 19-23 de la lettre). L'existence d'autres contacts avec les *Questions évangéliques*, tel l'argument que Grégoire tire du recensement à Bethléem en faveur de l'appartenance de Marie à la même tribu que Joseph³⁴⁷, pourrait paraître décisive dans ce sens ; ces éléments ne sont toutefois guère utilisables dans la mesure où l'on ne peut exclure l'influence de l'exégèse origénienne, qui a également inspiré Eusèbe, si bien que les parallèles entre le poème et les *Questions* sont aussi susceptibles de s'expliquer par cette source commune.

5.2 Fragment sur Matthieu attribué à Athanase et autres textes relatifs à Hérode

Un fragment sur Matthieu attribué à Athanase cite Africanus à propos de l'origine d'Hérode³⁴⁸. Il ne s'agit que d'un écho très indirect de la lettre, qui dérive en fait d'*Histoire ecclésiastique* I, 6, manifestement par l'intermédiaire de quelque chronique³⁴⁹.

De nombreux autres échos de l'histoire d'Hérode peuvent être signalés³⁵⁰. Une grande partie d'entre eux ont probablement la même origine que le texte du Pseudo-Athanase. Ils forment un ensemble lié par des relations indéniables, mais complexes et difficiles à démêler. Le plus ancien de ces textes est la notice du *Panarion* (ou *Contre les hérésies*) d'Epiphane de Salamine sur les Hérodiens, qui présente un récit de l'origine et de l'ascension d'Hérode proche de celui d'Africanus³⁵¹. Les liens de ce texte avec *His-*

346 Voir section VII.

347 V. 52-57 ; cf. *ESt* 1, 12.

348 Edité par B. de Montfaucon, *Collectio nova Patrum et Scriptorum Graecorum*, t. 2, Parisiis : Sumptibus Claudii Rigaud, 1707, p. 27 A (PG 26, 1253 A).

349 Voir p. 180, n. 42. Cet extrait a été signalé par F. C. R. Thee (*Julius Africanus*, p. 15, n. 1), qui l'a bien identifié comme un extrait de la *Lettre à Aristide* (plutôt que des *Chronographies*).

350 Nous aurons plus loin l'occasion de citer certains des échos que contient la *Chronique* d'Eusèbe (version de Jérôme, p. 153, 21-23, et 160s. Helm ; version arménienne, p. 61, 25-27, 208 [ol. 178, 3] et 209 Karst ; voir p. 171). Ces passages sont à leur tour la source de parallèles dans les *Excerpta Barbari* (p. 324, 12s. Frick), le *Chronicon Paschale* (p. 358, 13-15 Dindorf), la *Chronographie* de Georges Syncelle (p. 374, 17-23 Mosshammer), la *Chronique anonyme de Madrid* (p. 46, 1-6 Bauer) et, par le biais de la version de Jérôme, d'un passage des *Chroniques* de Sulpice Sévère (II, 27, 1 ; voir G. K. Van Andel, *The Christian Concept of History*, p. 32s.). D'autres échos sont encore à signaler dans la tradition exégétique syriaque (voir n. 650).

351 Epiphane, *Panarion* 20, 1, 3-5, p. 224, 17-225, 13 Holl. D'Epiphane dépend un chapitre du *Trésor de la foi orthodoxe* de Nicétas Choniata (I, 44 ; PG 139, 1124 CD).

toire ecclésiastique I, 6 sont indéniables, puisque les éléments communs ne se limitent pas au récit concernant Antipater et Hérode, mais incluent aussi une discussion de Genèse 49, 10 et la confrontation des opinions de Josèphe et d'Africanus sur leur origine ethnique (sans toutefois mentionner le nom de ces auteurs). Néanmoins, il présente un certain nombre de détails tout à fait particuliers. Supposer qu'Epiphane cite de mémoire, comme le fait F. Williams³⁵², ne constitue pas une explication suffisante. L'auteur du *Panarion* nous paraît plutôt enrichir et infléchir les matériaux eusébiens à l'aide d'une autre source. Les autres textes appartenant à cet ensemble, qui s'écartent moins des données eusébiennes, se lisent chez des chronographes byzantins³⁵³. Dépendant de la *Lettre à Aristide*³⁵⁴ par l'intermédiaire du chapitre 6 de l'*Histoire ecclésiastique*, ils sont sans importance pour notre propos.

Un écho déformé de l'extrait de la lettre d'Africanus en *Histoire ecclésiastique* I, 7, concernant cette fois la destruction des généalogies juives par Hérode (§ 21 de notre édition) se retrouve dans l'*Histoire de l'Invention de la Croix* d'Alexandre de Chypre,

352 F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I*, p. 53, n. 50.

353 *Chronicon Paschale*, p. 362, 2-5 Dindorf ; Georges Syncelle, *Chronographie*, p. 356, 23-357, 4 Mosshammer ; Syméon Logothète, *Chronique*, 48, 2-3 ; *Chronicum Ambrosianum* (plus connu sous le nom usurpé de Julius Pollux), p. 152 Hardt ; Pseudo-Syméon, *Chronique* (inédite pour cette partie), Paris. gr. 1712, fol. 57^v et 74^v ; Cedrenus, *Chronique*, p. 293 Bekker. Il faut ajouter, dans le domaine syriaque, la *Chronographie* de Barhebraeus (p. 45s. Budge [trad.]) ; constatant qu'il donne plus de renseignements que la *Chronique* d'Eusèbe et que les auteurs qui s'en inspirent, Gelzer considère comme probable qu'il dépende ici de l'*Histoire ecclésiastique* ou du chronographe Annianos (*Sextus Julius Africanus*, p. 258, n. 4). Les liens évidents de Barhebraeus avec les chroniqueurs byzantins incitent cependant à privilégier la deuxième solution ou, en tout cas, une dépendance indirecte par rapport à Eusèbe.

354 Nous montrerons plus loin que le parallèle de Georges Syncelle (voir n. 353) dépend lui aussi d'*Histoire ecclésiastique* I, 6 et que ce texte ne cite pas les *Chronographies*, mais résume les données des § 19 et 20 de la *Lettre à Aristide* (p. 177ss.). Sans entrer dans le détail des relations entre les textes, nous pouvons indiquer que celles que nous avons constatées lient Epiphane et les textes des chronographes byzantins à *Histoire ecclésiastique* I, 6, dont ils reprennent en particulier la structure : ils commencent par traiter de l'origine d'Hérode, puis abordent le récit de l'enlèvement d'Antipater. Il n'est donc pas possible de prêter à certains une origine distincte en les faisant dépendre des *Chronographies* : si Syncelle dépend ultimement d'*Histoire ecclésiastique* I, 6, les textes apparentés doivent avoir la même origine. Cette conclusion est confirmée par l'observation des accords et désaccords verbaux entre ces textes et la *Lettre à Aristide*. En effet, si une partie de ces textes racontant l'histoire d'Hérode dépendaient des *Chronographies*, il faudrait évidemment admettre que les deux récits africaniens étaient très proches l'un de l'autre. C'est non seulement ce que laisserait supposer le fait qu'ils dépendent de la même source, mais aussi et surtout la similitude foncière entre tous ces récits et la *Lettre à Aristide*. L'on s'attendrait donc à constater, dans le détail, des contacts verbaux variables entre les textes rattachés à la tradition des *Chronographies* et la *Lettre à Aristide*. Or, alors qu'il est possible de mettre en évidence des contacts entre ces textes et *Histoire ecclésiastique* I, 6, ils n'ont aucun accord significatif avec le texte de la *Lettre à Aristide* contre *Histoire ecclésiastique* I, 6. La configuration des rapports littéraires ne nous paraît donc se comprendre que si l'on suppose que tous ces textes dépendent, plus ou moins directement, de ce chapitre d'Eusèbe. Cette hypothèse, qui leur prête une origine unique, à savoir la lettre (par l'intermédiaire d'*Histoire ecclésiastique* I, 6), a en outre pour elle d'être la plus économique, puisqu'il n'existe absolument aucun indice que l'histoire d'Hérode telle qu'elle se lit dans la *Lettre à Aristide* ait aussi figuré dans les *Chronographies* et que les relations entre les textes sont loin de la rendre indispensable, bien au contraire.

datant du règne de Justinien (527-565)³⁵⁵. Là encore, il faut supposer l'intermédiaire d'une chronique, puisque le *Chronicum Ambrosianum* présente un parallèle³⁵⁶.

5.3 Apollinaire de Laodicée

Dans un fragment caténaire, Apollinaire de Laodicée (315-392 environ) affirme que Matthieu indique la généalogie naturelle, Luc, les fils attribués selon la Loi à ceux qui n'ont pas eu d'enfants. Il ne fait que résumer la solution d'Africanus avec ses propres termes³⁵⁷.

5.4 Le *Commentaire sur l'Hexaémeron* du Pseudo-Eustathe d'Antioche

Le *Commentaire sur l'Hexaémeron* transmis sous le nom d'Eustathe d'Antioche, composé entre 370 et la fin du V^e siècle³⁵⁸, contient, outre quelques fragments des *Chronographies* d'Africanus³⁵⁹, un extrait de la *Lettre à Aristide*, sans nom d'auteur, qui, à notre connaissance, n'a jamais été signalé.

L'insertion d'un extrait sur la généalogie de Jésus dans un commentaire de l'Ancien Testament a de quoi surprendre. C'est l'épisode de Juda et Thamar (Genèse 38) qui en fournit l'occasion, car Thamar est l'une des femmes qui apparaissent dans la généalogie de Matthieu. Son fils Pharès est un ancêtre du Christ. C'est ce qui amène l'auteur à citer le texte évangélique³⁶⁰. Il poursuit :

Il nous faut nous demander pour quelle raison Matthieu et Luc divergent dans la généalogie de Joseph : l'un écrit qu'il est fils de Jacob, le fils de Matthan, tandis que Luc (écrit qu'il est) fils d'Héli, fils de Melchi ; et comment ceux-ci, tout en étant de lignées différentes, (à savoir) Melchi et Matthan, apparaissent comme grands-pères de Joseph³⁶¹.

355 PG 87/3, 4028 D-4029 A. Sur ce texte, voir M. Van Esbroeck, « L'opuscule "Sur la Croix" d'Alexandre de Chypre », p. 102-132. Nous n'avons pas eu accès à l'édition de P. Pennachini, *Discorso storico dell'invenzione della Croce del Monaco Alessandro*, Grottaferrata, 1913 (dont le texte est pratiquement identique à celui de la *Patrologie*, selon Van Esbroeck, *ibid.*, p. 106).

356 *Chronicum Ambrosianum*, p. 159 Hardt.

357 Fr. 1 Reuss.

358 Voir M. Wallraff, GCS N. F. 15, p. XLIX, qui résume les données de F. Zoepfl, *Der Kommentar des Pseudo-Eustathios*.

359 F30b et 94 Wallraff ; cf. F26, 7-22. 13-15, et T48a.

360 PG 18, 770 B-772 A.

361 Voici le passage qui nous intéresse dans son entier : Ζητητέον δὲ ἡμῖν κατὰ ποῖον λόγον ὁ Ματθαῖος καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν τῇ γενεαλογίᾳ διαφωνοῦσι τοῦ Ἰωσήφ· ὁ μὲν υἱὸν Ἰακῶβ γραφῶν αὐτὸν υἱὸς Ματθᾶν, ὁ δὲ Λουκᾶς υἱὸν Ἡλεί τοῦ Μελχεί· καὶ πῶς οὗτοι, διαφόρων γενῶν ὑπάρχοντες, ὁ τε Μελχεί καὶ ὁ Ματθᾶν, πάπποι τοῦ Ἰωσήφ ἀναφαίνονται. Ἔστιν οὖν τοῦτο σαφηνιζόμενον. Πρῶτος γὰρ Ματθᾶν, ὁ ἐκ γένους Σολομώντος, ἄγεται γυναῖκα Αἰθᾶν ὀνόματι, καὶ ἐκ ταύτης γεννᾷ τὸν Ἰακῶβ, καὶ ἀποθνήσκει. Καὶ ἄγεται αὐτὴν ὁ Μελχεί ὁ ἐκ γένους Ματθᾶν, ἐκποιεῖ ἐξ αὐτῆς τὸν Ἡλεί. Καὶ δὴ οὖν ὁ τε Ματθᾶν καὶ ὁ Μελχεί, τὴν αὐτὴν ἀγαγόμενοι γυναῖκα, δύο ὁμομητρίους ἐπαιδοποιήσαντο ἀδελφοὺς, διὸ καὶ ἐκ διαφόρων δύο γενῶν εὐρίσκομεν τὸν Ἰακῶβ καὶ τὸν Ἡλεί. Ἡλεί δὲ, λαβὼν γυναῖκα, ἅπαις ἐτελεύτησε, καὶ ὁ ἀδελ-

L'on aura reconnu dans la dernière partie de la phrase la fin du § 14. Une dernière intervention du commentateur interrompt l'extrait d'Africanus : « Cela est à tirer au clair. » L'on trouve ensuite les § 15 à 17, réécrits assez librement. Parmi les spécificités de ce résumé, notons en particulier celle-ci : au § 17, lorsqu'il est dit que Jacob épouse la femme d'Héli, le Pseudo-Eustathe ajoute : « pour susciter des enfants à son frère selon la Loi » (ὅπως κατὰ τὸν νόμον ἐγείρῃ τέκνα τῷ ἀδελφῷ). Nous retrouverons cet ajout dans certains témoins syriaques, qui présentent une parenté manifeste avec cette tradition³⁶².

Nous ne connaissons pas la source immédiate du Pseudo-Eustathe, qui est sans doute un commentaire sur Matthieu, puisque c'est à partir de sa généalogie que le problème est amené. Il est difficile de le rattacher à une tradition particulière, mais cette probable origine oriente plutôt vers les *Questions évangéliques*³⁶³.

5.5 Questions et réponses aux orthodoxes

Les *Questions et réponses aux orthodoxes*, que les manuscrits attribuent (certainement à tort) à Justin Martyr ou (avec plus de vraisemblance) à Théodoret de Cyr, sans que la question de l'auteur paraisse tranchée³⁶⁴, abordent des problèmes très divers et qui débordent la sphère religieuse pour s'intéresser également aux sciences naturelles, mais touchent en partie à l'exégèse. La collection nous est connue par deux manuscrits, qui ne contiennent pas le même nombre de questions et les présentent dans un ordre différent³⁶⁵. Trois questions, en particulier, sont en lien avec la solution d'Africanus (12-14 [131-133]³⁶⁶). De façon tout à fait remarquable, celle-ci n'est pas tant exposée que pré-supposée, sans que son auteur soit mentionné. Une première allusion se rencontre dans

φὸς αὐτοῦ Ἰακώβ ἔλαβε τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, ὅπως κατὰ τὸν νόμον ἐγείρῃ τέκνα τῷ ἀδελφῷ, καὶ γεννᾷ ἐξ αὐτῆς τὸν Ἰωσήφ. Ὡστε οὖν κατὰ φύσιν μὲν ἦν υἱὸς τοῦ Ἰακώβ ὁ Ἰωσήφ, κατὰ νόμον δὲ τοῦ Ἥλει (PG 18, 772 AB ; le texte de Migne est repris de l'édition de L. Allatius, Leiden, 1629 [*non uidimus*]).

- 362 Rufin ajoute également une référence à la Loi (évidemment de façon indépendante) : ... *Iacob, fratris Heli sine liberis defuncti uxorem ex mandato legis accipiens genuit Ioseph...* (*Histoire ecclésiastique* I, 7, 9, p. 59, 1s. Mommsen).
- 363 Un indice textuel irait dans ce sens, mais est plutôt mince : au lieu de Ματθᾶν καὶ Μελεχὶ διαφόρων ὄν-τεσ γενῶν (§ 14), le *Marcianus gr.* 61 et le Pseudo-Eustathe ont Ματθᾶν καὶ ὁ Μελεχὶ ἐκ (ἐκ om. Ps.-Eust.) διαφόρων γενῶν.
- 364 CPG 6285. Sur la question de l'authenticité, voir G. Bardy, « La littérature patristique » [1932], p. 211s. L'ouvrage a également été attribué à Diodore de Tarse par Harnack, *TU* 21/4.
- 365 Le texte n'était connu que par le *Parisinus gr.* 450 (daté de 1364), qui a servi de base aux éditions de P. Maran (*S. P. N. Justinii... opera quae exstant omnia*, Parisii : C. Osmont, 1742 [*non uidimus*], reproduite par Migne, PG 6, 1241-1400) et de J. C. Th. von Otto (*Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, vol. 5, Jena : Hermann Dufft, 1881³ [repr. Wiesbaden : M. Sändig, 1969]). Basée sur un manuscrit constantinopolitain (Μετόχιον τοῦ Παναγίου Τάφου 273 [*olim* 452]), l'édition d'A. Papadopoulos-Kerameus, parue à Saint-Petersbourg en 1895 (rééditée par G. Ch. Hansen, *SubByz* 13), a fait connaître une recension plus complète. Une traduction allemande est incluse par Harnack dans son étude (*TU* 21/4, p. 69ss.) ; elle n'est malheureusement pas toujours intégrale, sans que cela soit signalé (voir *ibid.*, p. 68).
- 366 Nous suivons la numérotation du manuscrit constantinopolitain, tout en indiquant, entre parenthèses, celle du *Parisinus*.

la question 11 (66) : Joseph, remarque l'auteur, est fils d'Héli selon la Loi. Le principe même de l'explication d'Africanus se trouve ensuite dans la question 12 (131) : si Matthieu a donné la généalogie naturelle et Luc la généalogie légale, ne se contredisent-ils pas en ce que Luc cite davantage d'ancêtres (légaux) que Matthieu ? Réponse : seul Héli est un père légal ; d'Héli à Nathan, les filiations sont naturelles. La question 14 (133) pose un problème semblable : comment se fait-il qu'alors que la loi du lévirat avait déjà été donnée aux Israélites à l'époque de David que Luc compte avant David les générations naturelles et après lui les générations légales ? Et quelle crédibilité ont les noms des ancêtres du Christ après l'Exil, puisqu'ils ne figurent pas dans les Ecritures, mais n'ont été transmis que par tradition orale ? La réponse à la première partie de la question part de celle qui a déjà été donnée : seul Héli était un père légal. Africanus est-il encore à l'arrière-plan du second volet de la question ? C'est probable, car l'auteur répond que les évangélistes se sont basés non sur la tradition orale, mais sur des documents écrits :

Ce n'est pas en usant d'opinions que les évangélistes ont cité les personnages nommés dans leurs généalogies, mais en usant de relations écrites. Car les saints évangélistes qui ont composé les généalogies étaient des Hébreux, fils d'Hébreux. Or ceux-ci mettaient un zèle particulier à conserver par écrit la généalogie de la tribu royale et sacerdotale. Assurément, après le retour de Babylone, Esdras a exclu du service sacerdotal ceux qu'il n'a pas trouvés dans la liste des prêtres ; cela se montre à partir du livre des Chroniques³⁶⁷.

Il n'est pas exclu qu'il y ait ici un écho déformé de ce qu'Africanus rapporte à propos des Desposynes, les membres de la famille de Jésus dont il invoque le témoignage, et du « Livre des Jours » dont ils se seraient servis (cf. § 21 et surtout 22). L'on ne peut non plus manquer de remarquer l'évocation de la « tribu royale et sacerdotale » (τῆς βασιλικῆς τε καὶ ἱερατικῆς φυλῆς), ce qui pourrait être un lointain écho de la partie polémique de la lettre. La question 13 (132) n'intéresse qu'indirectement la solution d'Africanus : elle porte sur la loi du lévirat.

Quel que soit l'auteur de ce texte, nous sommes déjà fort loin d'Africanus : sa solution est certes connue et même reçue, mais apparemment sans rapport direct avec son texte. La réponse à la question 12 (131) est éloquente de ce point de vue. Africanus n'aurait sans doute pas dit que seule la filiation entre Héli et Joseph était légale (mais plutôt que Luc retenait les filiations d'un point de vue légal, ce qui n'excluait pas que la plupart d'entre elles soient, en même temps, naturelles). Si l'auteur avait directement connu Africanus, on pourrait s'attendre à ce qu'il résolve le problème du nombre d'ancêtres cités comme ce dernier le fait au § 24, de façon moins péremptoire, mais plus simple et plus élégante : Matthieu et Luc décrivent des lignées différentes ; or deux

367 Οὐκ ἀποφάσει δὲ χράμενοι οἱ εὐαγγελισταὶ τὴν ἔκθεσιν ἐποίησαντο τῶν ἐν ταῖς γενεαλογίαις ὀνομασθέντων, ἀλλὰ ταῖς ἐγγράφοις ἱστορίας. Ἑβραῖοι γὰρ ἦσαν ἐξ Ἑβραίων οἱ τὰς γενεαλογίας συγγραψάμενοι ἅγιοι εὐαγγελισταί, παρ' οἷς πολλή τις ἦν ἡ σπουδὴ τοῦ ἐγγράφως ἔχειν τῆς βασιλικῆς τε καὶ ἱερατικῆς φυλῆς τὴν γενεαλογίαν. ἀμέλει μετὰ τὴν ἐκ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον ὁ Ἐσδρας οὖς οὐχ εὗρεν ἐν τῶ τῶν ἱερέων καταλόγῳ γενεαλογουμένους, τοὺτους ἐξέβαλεν ἀπὸ τῆς ἱερατικῆς λειτουργίας, καὶ τοῦτο δείκνυται ἐκ τῆς βίβλου τῶν Παραλειπομένων (*Questions et réponses aux Orthodoxes* 14, p. 28, 16-25 Papadopoulos-Kerameus).

lignées ne comptent pas forcément le même nombre de générations sur une période donnée.

La mention de la « tribu royale et sacerdotale » donne à penser que les *Questions et réponses aux Orthodoxes* s'inscrivent dans le sillage des *Questions évangéliques*. Un contact avec les § 21 et 22 de la lettre, qui, comme nous le verrons, orienterait vers l'*Histoire ecclésiastique*, est bien plus incertain. Ce texte ne saurait donc prouver la présence de la partie de la lettre à laquelle appartiennent ces paragraphes dans les *Questions* et moins encore la connaissance par l'auteur de l'original africain. En effet, même si la référence aux écrits sur lesquels se baseraient les généalogies évangéliques renvoyait effectivement au § 22 de la *Lettre à Aristide*, la distance entre les *Questions et réponses aux Orthodoxes* et le texte africain laisserait envisager que leur auteur ait aussi quelque connaissance de la tradition de l'*Histoire ecclésiastique*.

5.6 Chaînes sur Luc de types A et B³⁶⁸ et scholies du *Palatinus gr.* 220

La chaîne sur Luc éditée par Cramer (type B)³⁶⁹ pose, à propos de Luc 3, 23, la question des deux pères de Joseph. La solution apportée est celle d'Africanus, bien qu'il ne soit pas nommé : les § 13 et 15 à 17 sont utilisés et très largement reformulés³⁷⁰. L'extrait est anonyme. Cette explication appartient au fonds ancien de la chaîne, qui dérive du type A (VII^e siècle ?)³⁷¹, où elle se retrouve sous une forme semblable, quoique plus complète³⁷². Une forme voisine du texte se lit également parmi les scholies sur le texte de Luc du *Palatinus gr.* 220³⁷³, le manuscrit qui contient aussi l'*Eklogè*.

368 Nous nous sommes limité aux textes édités (nous n'avons cependant pas eu accès à S. Márkfi, *Codex Graecus quattuor Euangeliorum e Bibliotheca Vniuersitatis Pestinensis cum interpretatione hungarica*, Pestini, 1860, qui donne un texte proche du type C [CPG C 132]). Il est tout à fait possible que l'extrait dérivant de la *Lettre à Aristide* soit attesté dans d'autres types de chaînes sur Luc.

369 CPG C 131. Voir R. Devreesse, « Chaînes exégétiques grecques », col. 1182, et M. Rauer, *Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar*, p. 53-68.

370 J. A. Cramer, *Catena in Evangelia S. Lucae et S. Joannis*, p. 31, 15-32, 9 (les variantes sont indiquées à la p. 421). L'édition est basée sur le Coislin 23 et le *Bodleianus Misc. gr.* 182.

371 J. Sickenberger situait le type A au VI^e siècle (*TU* 21/1, p. 39s.), date admise et étendue avec des nuances aux premières chaînes sur les trois autres évangiles par J. Reuss (*Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen*, p. 20. 140. 155). Devenue traditionnelle, cette datation a cependant été contestée par G. Dorival, qui estime que les chaînes sur le Nouveau Testament sont plus tardives : l'utilisation systématique de Jean Chrysostome dont elles témoignent est caractéristique des années 650-700 (« Des commentaires de l'Écriture aux chaînes », p. 368). Sur la chronologie des chaînes sur Luc, voir également M. Aubineau, « Les "Catenae in Lucam" », p. 29-32.

372 CPG C 130. Le texte se lit notamment chez Fronton du Duc, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. 2 graeco-latinus (*Auctarium*, t. 2), Parisiis, 1624. Nous n'avons eu accès qu'à la réimpression du texte grec dans l'édition augmentée de la *Sacra bibliotheca veterum Patrum* de La Bigne parue vingt ans plus tard (auquel nous renverrons par commodité sous le nom de La Bigne) : *Magna bibliotheca veterum Patrum*, t. 13, p. 781 D-782 B. Pour les références à d'autres éditions et sur les liens entre les types A et B, voir R. Devreesse, « Chaînes exégétiques grecques », col. 1181 ; sur le type A, voir aussi J. Sickenberger, *TU* 21/1, p. 16-41.

373 PG 106, 1091 ABC (d'après l'édition d'A. Mai, *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum*, t. 6, Romae : Typis Vaticanis, 1834 [*non uidimus*]). Sur ces scholies, voir aussi p. 53 et n. 197.

Nous n'avons pu mettre en évidence aucun lien particulier entre cette reformulation du texte africain et une autre source. L'explication est introduite de la façon suivante : « Tu vas apprendre la solution (τὴν λύσιν) de la divergence apparente³⁷⁴. » La notion de « divergence apparente » est présente en des termes proches dans le contexte de la citation aussi bien dans l'*Histoire ecclésiastique* que dans les *Questions évangéliques*. L'extrait provient sans doute d'un ouvrage procédant par questions et réponses, genre auquel se rattache le terme de « solution » (λύσις). Une remarque conclusive évoquant les contestations des Juifs et des païens³⁷⁵ donne à penser que celui-ci avait des préoccupations polémiques. Ces caractéristiques rendent assez probable que la source de ces textes s'inscrive dans le sillage des *Questions évangéliques* plutôt que de l'*Histoire ecclésiastique*, mais nous manquons d'éléments pour nous prononcer avec certitude sur la provenance du passage. La question est d'ailleurs sans importance, puisque cette reformulation très libre est sans intérêt pour l'établissement du texte.

5.7 La troisième homélie d'André de Crète sur la Nativité de la Vierge

Un long extrait de la partie positive de la lettre d'Africanus est cité par André de Crète (660-740 environ) dans sa troisième *Homélie sur la Nativité de la Vierge*³⁷⁶. Ce texte a été édité par Jacques de Billy comme œuvre de Jean Damascène en 1577 et repris dans deux rééditions posthumes au début du siècle suivant, puis dans la *Patrologie* de Migne³⁷⁷. Dans une courte note qui précède l'*Homélie sur la Transfiguration* du Damascène, Billy indique avoir trouvé ce texte et les trois homélies suivantes, parmi lesquelles figure celle qui nous intéresse, dans deux manuscrits mis à sa disposition par le juriste Jacques Cujas³⁷⁸. Davantage de manuscrits, cependant, et les plus anciens, transmettent l'homélie sous le nom d'André de Crète et des considérations stylistiques appuient cette attribu-

374 Ἄλλὰ κατανοήσας μὲν τὴν λύσιν τῆς δοκούσης διαφωνίας (p. 31, 21s. Cramer).

375 Ὅθεν τῶν δύο πατέρων εἰς τὸν Δαβὶδ ἀνατρεχόντων, καὶ Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων πᾶσι περιεῖρηται ἀμφισβήτησις καὶ ἅπαν σκάνδαλον (p. 32, 7-9 Cramer).

376 CPG 8172. Sur André de Crète, voir par ex. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur*, p. 500-502, et A. Di Berardino (éd.), *Patrologia*, vol. 5, p. 165s., ainsi que le travail déjà ancien de S. Vailhé, « Saint André de Crète », p. 378-387.

377 I. Billius, *Sancti Ioannis Damasceni opera*, fol. 380^v-385^v (ouvrage réédité en 1603, puis en 1619) ; PG 97, 844-861. Une traduction italienne a été donnée par V. Fazzo, *CTePA* 63, 1987 ; il en existe également une version espagnole, que nous n'avons toutefois pas pu consulter : P. Pons Pons, *Andrés de Creta. Homilias marianas*, Madrid : Ciudad Nueva, 1995.

378 I. Billius, *Sancti Ioannis Damasceni opera*, fol. 357^v. Nos recherches ne nous ont pas permis d'identifier ces manuscrits, mais nous n'avons malheureusement pas eu accès au travail de P. D. Eyre, *St. Andreas of Crete. A Catalogue of Mss. of his Homilies*, Thèse de l'Université de Birmingham, 1966. La bibliothèque de Cujas a été dispersée à sa mort. Voir H. Omont, « Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Cujas (1574) » *Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Etranger* 10 (1885), p. 233-237, et « Inventaire des manuscrits de la bibliothèque de Cujas (1590) », dans le vol. 13 de la même revue (1888), p. 632-641.

tion³⁷⁹. Elle a en outre pour elle le témoignage d'une traduction latine du texte, conservée par un manuscrit du IX^e siècle³⁸⁰.

L'extrait africanien est introduit anonymement, comme témoignage d'un grand érudit du passé (παλαιᾶς... μαρτυρίας... ἦν παρ' ἀνδρός τινος πολυῖστορος παρελήφραμεν³⁸¹). La citation elle-même commence au § 11 et s'étend avec quelques omissions jusqu'à la fin du § 18 ; elle comprend encore la seconde partie du § 29 (à partir de ὁμομήτριοι ἄρα), un simple καὶ μετὰ βραχέα faisant la transition³⁸². Vient ensuite le paragraphe conclusif d'Eusèbe dans l'*Histoire ecclésiastique* (I, 7, 17)³⁸³. La phrase de transition est toutefois modifiée en τοσαῦτα δὴ οὗτος (au lieu de τοσαῦτα ὁ Ἀφρικανός, § 16) pour préserver l'anonymat de l'auteur cité — sans doute simplement parce que son nom n'aurait rien évoqué chez les auditeurs.

Pour l'établissement du texte, la citation d'André n'est d'aucun intérêt. Elle présente un grand nombre de variantes propres, dont le caractère secondaire est prouvé par l'accord entre l'*Histoire ecclésiastique* et les témoins des *Questions évangéliques* (ou tout au moins la plus grande proximité entre ces deux lignes de tradition)³⁸⁴ :

- § 11 ἐπεῖπερ : ἐπει οὖν *rell.*
 τῆς γενεαλογίας τῶν εὐαγγελιστῶν : τῆ γενεαλογία ταύτη *rell.*
 παῖδες πατέρας γνησίους : παῖς πατέρα γνησίως *rell.*
 ἑτέρων δὲ γεγόνασιν κλήσει : ἑτέροις δὲ προσετέθησαν (ὠνομάσθησαν Q) κλήσει *rell.*
 ἀμφοτέρων δὲ γέγονεν : ἀμφοτέρων γέγονεν *rell.*
 τῶν τε γεγεννηκότων : καὶ τῶν γεγεννηκότων *rell.*
- § 12 τέκνων : ἀτέκνων *rell.*
 om. καὶ ἀναστάσει σπερμάτων — κατελθεῖν
- § 13 ἐπιπλοκὴν : ἐπαλλαγὴν aut ἐναλλαγὴν aut ἀκολουθίαν *rell.*
- § 14 ἑκάτερον γένος κατάγοντας : ἑκάτερος (ἑκάτερον T) κατάγοντες (τὸ add. Q) γένος *rell.*
 om. ὅπως τε — πάπποι
- § 15 ἦ καὶ : ἦτοι *rell.*
 om. ἦ καὶ τελευτήσαντος τοῦ ἀνδρός
- § 16 παραδέδοται τοῖνυν ὅτι : ἐκ δὴ τῆς Ἐσθᾶ — παραδέδοται (om. ἐκ δὴ τῆς Ἐσθᾶ BD) *rell.*
- § 17 οὕτως ἐκ : οὕτω δὴ (δὴ om. TER N) *rell.*
 ὁ θάτερος ὁ Ἰακῶβ δηλονότι : ὁ ἕτερος Ἰακῶβ *rell.*
 Ἰακῶβ ἐγέννησε : Ἰακῶβ δὲ ἐγέννησε(v) *rell.*
 Ἰακῶβ : ὁ Ἰακῶβ *rell.*
- § 18 ἀμαυρωθήσεται : ἀκυρωθήσεται *rell.*
 γέννησιν : γένεσιν *rell.*
 ἀπεσιώπησε : ἐσιώπησε(v) *rell.*

379 Voir J. M. Hoecq, « Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung », p. 38n.

380 Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, *Augiensis* 80. Le texte a été édité par A. P. Orbán, *CChr.CM* 154, p. 17-30 ; le passage repris à la lettre d'Africanus commence à la p. 21, 131.

381 PG 97, 849 B.

382 PG 97, 849 B-852 B.

383 PG 97, 852 BCD.

384 Dans la liste qui suit, *rell.* désigne les autres témoins grecs (Π P Q N).

- § 29 ὁ τε Ἥλει καὶ Ἰακῶβ ἀδελφοί. ἀτέκνου γὰρ τοῦ ἡλεὶ τεθνηκότος Ἰακῶβ : ἀδελφοὶ Ἥλι καὶ Ἰακῶβ· Ἥλι ἀτέκνου ἀποθανόντος ὁ Ἰακῶβ rell.
Ἥλει : τῷ Ἥλι rell.

Une partie de ces variantes participe du flottement général qui règne dans la tradition concernant l'emploi ou non de l'article devant un nom propre. Cependant, beaucoup d'autres sont réellement originales et apparaissent comme des modifications délibérées (abréviation, modification de la syntaxe et du vocabulaire).

La présence du paragraphe conclusif d'Eusèbe dans l'*Histoire ecclésiastique* directement à la suite de la lettre d'Africanus est une indication claire de la provenance du texte de la citation³⁸⁵ et l'examen des variantes le confirme. En effet, le texte de l'homélie ne s'accorde jamais avec la tradition des *Questions évangéliques* contre celle de l'*Histoire ecclésiastique*. Par contre, on trouve des accords décisifs avec l'*Histoire ecclésiastique* ou une partie de sa tradition contre les témoins des *Questions*. En particulier :

- § 12 ἀναστάσει AT^{uet}ERM N Andr. : ἀνάστασιν T¹BD ἀναστάσει PQ
§ 15 ἀγόμενοι TBD Andr. : ἀγαγόμενοι rell.
§ 16 Ματθὰν ὁ ἀπὸ N Andr. : Ματθὰν ὁ ἀπὸ τοῦ Π Q
ἀγόμενος TER Andr. : ἀγαγόμενος rell.
§ 29 ἦν υἱὸς ATERB Andr. : υἱὸς ἦν MD om. PQ

Parmi les témoins de l'*Histoire ecclésiastique*, le texte d'André a même une affinité plus particulière avec TER, en particulier avec T, et dans une moindre mesure avec A³⁸⁶. Les exemples ci-dessus en témoignent et une prise en compte systématique des variantes conduirait au même résultat³⁸⁷.

Dans l'établissement du texte, donc, nous laisserons ce témoin secondaire de la recension ATER de côté, comme Reichardt avant nous. L'homélie d'André n'aurait qu'une seule leçon intéressante à offrir :

ἐκάτερον κατάγοντες γένος T : ἐκάτερος κατάγοντες (τὸ add. A Q) γένος AERBDM Q edd. ἐκάτερον γένος κατάγοντας Andr. Cret. om. N (§ 14). André est, avec T, le seul témoin de ἐκάτερον³⁸⁸. Or il y a une contradiction insurmontable

385 Cette provenance apparaissait déjà comme très probable à Reichardt, *TU* 34/3, p. 17.

386 Pour les liens qu'André pourrait entretenir avec la chaîne de Nicétas, nous renvoyons à l'Appendice 2.

387 Un compte aussi objectif que possible des accords donne les résultats suivants : 22 avec T et E, 19 avec R et Nicétas, 18 avec M, 17 avec A, 13 avec B et D. Ces totaux sont établis sur les variantes sur lesquelles l'homélie s'accorde avec au moins un témoin de la tradition de l'*Histoire ecclésiastique* (y compris Nicétas), sans compter toutefois les variantes orthographiques, les leçons corrigées par le copiste lui-même et les variantes dues à une seconde main. Par ailleurs, les accords avec Nicétas ont été comptés même lorsque ses manuscrits ne sont pas unanimes. Il est évident d'une part qu'un tel compte ne va pas sans difficultés méthodologiques (par ex. dans la délimitation des variantes) et d'autre part qu'en prenant en compte tous les accords, on additionne des variantes d'intérêt et d'importance très variables. Nous donnons donc ces chiffres à titre purement indicatif.

388 Notre lecture de T s'écarte sur un point de celle de Schwartz (dont dépend Reichardt) : il indique que ἐκάτερον (T¹) aurait été changé en ἐκάτερος par une main récente ; cependant, aucune correction du premier mot n'est visible.

dans le texte transmis par les autres manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* entre le fait que, de Jacob et d'Héli, l'un descend de Salomon, l'autre de Nathan (ὁ τε Ἰακώβ ὁ ἀπὸ Σολομῶνος καὶ Ἡλὶ ὁ ἀπὸ τοῦ Νάθαν)³⁸⁹, et ἑκάτερος. L'omission de ἑκάτερος κατάγοντες γένος par le caténiste se comprend comme une façon commode de résoudre la difficulté. Etant donné que, comme nous le montrerons, la chaîne n'offre pas un témoignage indépendant de l'*Histoire ecclésiastique*, nous ne pouvons simplement adopter cette leçon facilitante, comme le fait Reichardt. Une autre façon de résoudre la difficulté serait d'éliminer l'un des éléments de la contradiction ; telle était l'idée de Schwartz, qui estimait qu'Africanus écrivait κατάγων τὸ γένος sans ἑκάτερος, modelant le texte de notre passage sur celui du parallèle du § 16 (Ματθάν ὁ ἀπὸ τοῦ Σολομῶνος τὸ γένος κατάγων). Une telle solution n'est cependant pas évidente d'un point de vue paléographique : comment expliquer l'ajout de ἑκάτερος ? Il existe une solution bien plus économique. La leçon ἑκάτερον, que donnent T et André, fournit la solution : Jacob et Héli font descendre Joseph de chacune des lignées (ἑκάτερον κατάγοντες γένος), ce qui justifie la présentation de chacun des évangélistes. La correction est légère et la faute, qui pourrait être intervenue dès avant Eusèbe, s'explique facilement : puisque le nom auquel se rapporte ἑκάτερος est normalement accompagné d'un article, son absence devant γένος aura incité un copiste à lire ἑκάτερος. Le texte que nous adoptons se recommande d'autant plus que tant la *Lettre à Aristide* que les *Cestes* fournissent d'autres exemples de l'emploi de ἑκάτερος sans article³⁹⁰. La leçon de T est presque à coup sûr une conjecture, tant il serait étonnant qu'elle ait été si largement supplantée par une faute aussi aberrante. André reflète peut-être sur ce point la même tradition que T, mais il n'est évidemment pas exclu que l'on ait affaire à deux corrections indépendantes, d'autant que l'homélie s'écarte ensuite du texte de T, avec la leçon γένος κατάγοντας, qui ne présente aucun intérêt. Nous n'avons donc pas jugé indispensable, même dans ce cas, de le citer dans notre appareil.

Néanmoins, le témoignage d'André n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la transmission de la *Lettre à Aristide*, car, même s'il tire son texte africain de l'*Histoire ecclésiastique*, comme l'a fort justement relevé C. Zamagni, il témoigne par ailleurs de contacts avec les *Questions évangéliques*³⁹¹ et il pourrait apporter, nous semble-t-il, quelque éclairage sur la chaîne de Nicéas³⁹².

389 L'expression κατάγω γένος est traduite : « derive a pedigree » par Liddell et Scott (s. v. κατάγω, 8), sens que confirme le § 16 (Ματθάν ὁ ἀπὸ τοῦ Σολομῶνος τὸ γένος κατάγων).

390 Ainsi au § 5 de la lettre : ὡς ἑκάτερα τῶν κατηριθμημένων τάξις τὸ τοῦ Δαυὶδ ἐστὶ γένος (où, selon le sens, τὸ τοῦ Δαυὶδ γένος ne peut être que l'attribut et ἑκάτερα τῶν κατηριθμημένων τάξις, le sujet, si bien que l'absence d'article ne saurait s'expliquer par la réticence du grec à admettre un attribut pourvu de l'article). Voir aussi *Cestes* I, 8, 21 ; 12, 32 ; 20, 61. Bien qu'il constitue un écart par rapport aux normes de la prose attique, l'usage d'ἑκάτερος avec un nom sans article est attesté (voir Kühner et Gerth, 2/1, p. 634, § 465, 8). Le dernier exemple des *Cestes* mentionné ci-dessus, qui se rencontre dans une formule particulièrement recherchée, montre par ailleurs qu'il ne s'agit pas de la part d'Africanus d'une négligence stylistique : καὶ τοίνυν ὁ σκοπὸς ἦν ἑκατέρῳ βέλει βέλος συμβάλλειν.

391 Voir C. Zamagni, *Les Questions et réponses*, p. 109.

392 Voir Appendice 2.

5.8 Jean de Nicée

Signalé par Vogt, un passage d'une homélie de Jean de Nicée (fin du IX^e ou début du X^e siècle) sur la fête de la Nativité du Seigneur (PG 96, 1448 CD) fait une rapide allusion aux généalogies de Matthieu et de Luc comme respectivement naturelle et légale³⁹³. Sans doute serait-il possible de trouver dans la littérature grecque d'autres échos du principe défini par Africanus, mais de tels textes sont sans intérêt pour l'étude de la tradition textuelle de la *Lettre à Aristide*.

5.9 Le *Codex Hierosolymitanus* de la *Didachè*

La solution d'Africanus pour concilier les généalogies évangéliques est résumée dans un court texte anonyme transmis par un manuscrit du Monastère du Saint-Sépulcre de Constantinople, aujourd'hui conservé à Jérusalem, plus célèbre pour contenir la *Didachè* (où Philotheos Bryennos l'a découverte³⁹⁴), ainsi que d'autres écrits des Pères apostoliques³⁹⁵. Le texte qui nous intéresse ici se lit au fol. 120^{r-v}, après le colophon. Nous pouvons en déduire qu'il a été ajouté après la date d'achèvement du manuscrit qui y est indiquée, le 11 juin 1056³⁹⁶. Son texte est reproduit par M. D. Johnson en appendice à son étude des généalogies bibliques³⁹⁷.

Le texte commence par l'affirmation étonnante que Joseph serait de la tribu de Lévi. On lit ensuite que les évangélistes ont passé l'ascendance de la Vierge sous silence parce qu'il était étranger aux usages aussi bien des Juifs que de l'Écriture Sainte de dresser la généalogie des femmes et qu'une loi imposait de prendre femme dans sa tribu. Du moins Joseph, qui est issu de la tribu de David — ce qui n'est guère conciliable avec l'affirmation initiale —, s'est-il fiancé avec la Vierge, issue de la même lignée, si bien que les évangélistes se sont contentés d'établir la généalogie de Joseph. Suit alors un passage où l'on reconnaît des éléments des § 10 à 17 de la *Lettre à Aristide*, en particulier l'histoire des trois dernières générations.

La contradiction relative à l'origine de Joseph montre que l'on a affaire à un texte associant des éléments d'au moins deux provenances différentes, quoique la plus

393 Voir P. Vogt, *Der Stammbaum Christi*, p. 52s.

394 C'est ce manuscrit qui a servi à son édition (*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Constantinople, 1883 ; *non uidimus*).

395 Jérusalem, Patriarcat grec, Κῶδ. πατρ. 54.

396 Nos renseignements sur le manuscrit sont tirés de H. Van de Sandt et D. Flusser, *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity* (*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, Section 3 : *Jewish Traditions in Early Christian Literature*, 5), Minneapolis : Fortress Press, 2002, p. 16s. Voir également K. et S. Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, 1 : *Manuscripts at Jerusalem, Patmos, and Athens* (*Monumenta palaeographica vetera*, 1st ser. 1), Boston : The American Academy of Arts and Sciences, 1934, p. 11, avec une reproduction du fol. 120^r (pl. 11).

397 M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, p. 273.

grande partie provienne presque à coup sûr des *Questions évangéliques*³⁹⁸. L'on y retrouve en effet à la fois l'idée que l'Écriture n'indique pas la généalogie des femmes et qu'en vertu de la loi de Nombres 36, Marie devait être de la même tribu que Joseph (*Est* 1, 10), et la solution d'Africanus. Ce témoin ne présente cependant aucun intérêt pour l'établissement du texte de la *Lettre à Aristide*, car le texte eusébien y est très fortement résumé et reformulé.

5.10 Théophylacte de Bulgarie et Euthyme Zigabène

Parmi les commentateurs byzantins, tant Théophylacte de Bulgarie (fin du XI^e/début du XII^e siècle)³⁹⁹ que son contemporain Euthyme Zigabène⁴⁰⁰ transmettent, sans nommer son auteur, la solution d'Africanus à la divergence des généalogies dans leurs commentaires sur Luc⁴⁰¹. Il n'est pas impossible qu'ils se rattachent à la tradition des *Questions évangéliques*, car leur explication de la généalogie matthéenne pourrait en contenir des échos. A cette époque, toutefois, un commentateur byzantin pouvait avoir à sa disposition bien des sources puisant à la lettre d'Africanus, si bien qu'en l'absence d'éléments rattachant clairement le texte de Théophylacte et d'Euthyme à l'une des traditions, il est préférable de ne pas trancher, ce qui n'a d'ailleurs guère d'importance, vu que leurs reprises, assez libres, ne sont d'aucun intérêt critique.

398 La non-reconnaissance du caractère composite du texte a conduit M. D. Johnson à un contre-sens évident : il croit y reconnaître une opinion proche de celle à laquelle Africanus s'oppose. Cette impression est basée d'une part sur un recours identique au lévirat, d'autre part sur l'affirmation de l'ascendance lévitique de Joseph (M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, p. 273). Cette position est à juste titre contestée par G. Broszio, qui souligne la ressemblance avec la *Lettre à Aristide* et suggère que le texte jérusalémite en dépend (*Genealogia Christi*, p. 76s.), mais ne semble pas avoir identifié les parallèles avec les *Questions évangéliques*. Une fois ceux-ci identifiés, il ne fait plus aucun doute que l'on a simplement affaire à la solution d'Africanus et que l'idée de l'origine lévitique de Joseph a une tout autre provenance. En outre, le recours au lévirat est justement un trait qui distingue la solution d'Africanus et lui permet de surmonter la contradiction entre les deux généalogies, avec laquelle la partie adverse, au contraire, composait.

399 Sur Théophylacte, voir notamment E. W. Saunders, « Theophylact of Bulgaria », p. 31-44, ainsi que le récent article de M. Aussedat et M. Cassin, « Le prologue », p. 61-93.

400 Sur Euthyme Zigabène, voir par ex. A. Kazhdan et A. Cutler, art. « Zigabenos, Euthymios », *ODB* 3, p. 2227.

401 Théophylacte de Bulgarie, *Explication de l'évangile de Luc*, 3, 23-38, PG 123, 744 C-745 A (trad. anglaise : Ch. Stade, *The Explanation by Blessed Theophylact*, p. 46) ; Euthyme Zigabène, *Commentaire sur Luc*, 7 (Luc 3, 24), PG 129, 908 C-909 D.

5.11 Nicéphore Calliste

La volumineuse *Histoire ecclésiastique* de Nicéphore Calliste Xanthopoulos⁴⁰², composée à partir de 1317, met à profit les travaux d'Eusèbe de Césarée, de Sozomène, de Théodoret de Cyr et d'Evagre le Scholastique. L'ouvrage homonyme du premier fournit à Nicéphore la matière d'un certain nombre de chapitres du livre I : ainsi, le chapitre 9 reprend et développe le chapitre 6 d'Eusèbe, sur l'origine d'Hérode. Nicéphore y insère une citation, à vrai dire peu littérale, du § 19, et intègre également la matière des § 20 et 21 au fil d'un développement sur l'ascension d'Hérode et son règne. Il est donc naturel que la partie correspondante ne soit pas entièrement reproduite au chapitre 11⁴⁰³, lorsque Nicéphore reprend le chapitre 7 d'Eusèbe, dont il copie presque littéralement l'extrait de la lettre d'Africanus (§ 10-18 ; 21-23 ; 29)⁴⁰⁴.

Les variantes du texte de Nicétas sont indiquées dans l'apparat de Spitta, mais, pas plus que Reichardt, nous n'alourdirons notre édition de ce témoin secondaire de l'*Histoire ecclésiastique*.

5.12 Enseignement de Jacob et autres textes relatifs à la généalogie de la Vierge

Divers textes grecs et orientaux relatifs à l'ascendance de la Vierge trahissent l'influence de la *Lettre à Aristide*. Le P. Van Esbroeck notait à juste titre : « Bien que Jules l'Africain... n'entende pas exposer la généalogie de la Vierge, mais concilier la lignée de Joseph selon S. Matthieu avec celle selon S. Luc, son raisonnement n'en a pas moins laissé des traces dans beaucoup de notices [sur celle-là]⁴⁰⁵. » Etant donné que ces textes n'occupent qu'une position marginale dans la tradition de la lettre d'Africanus, nous nous contenterons de renvoyer à l'étude que leur a consacrée le P. Van Esbroeck sous le titre : « « Généalogie de la Vierge » en géorgien »⁴⁰⁶ ; l'on y trouvera les références aux di-

402 Sur Nicéphore Calliste, voir par ex. D. Stiernon, art. « Nicéphore Kallistos Xanthopoulos », *DSp* 11 (1982), col. 203-208. Sur son *Histoire ecclésiastique* (PG 145-147), voir G. Gentz et F. Winkelmann, *TU* 98. Au livre V (ch. 21), Nicéphore Calliste reprend également la notice d'Eusèbe sur Africanus, non sans en infléchir les données : Africanus est présenté comme partisan d'Origène.

403 Le chapitre est intitulé : Ἐπιστολή Ἰουλίου Ἀφρικανοῦ τοῦ ἱστορικοῦ πρὸς Ἀριστείδην περὶ τῆς ἐν τῇ γενεαλογίᾳ Χριστοῦ δοκοῦσης διαφανίας τῶν θείων εὐαγγελιστῶν Ματθαίου τε καὶ Λουκᾶ. Les paragraphes introductif et conclusif d'Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* I, 7, 1. 17) sont également repris, quoique de façon moins littérale. Nicéphore entendait par contre reproduire assez fidèlement le texte d'Africanus, comme le montre la formule d'introduction : λέγει δὲ αὐταῖς λέξεσιν οὕτως (PG 145, 661 D). De même, l'omission des § 19 et 20 est indiquée : ἐπὶ τούτοις τὰ κατὰ τὴν γενεὰν Ἡρώδου ἐφεξῆς ὁ Ἀφρικανὸς καταλέγων, ἐκ τῶν συγγενῶν Χριστοῦ παρελημμένα οὕτωςί πως διέξεισι (PG 145, 665 A).

404 Voir G. Gentz et F. Winkelmann, *TU* 98, p. 26-29.

405 « Généalogie de la Vierge », p. 347s.

406 La similitude entre certains passages de la notice géorgienne et la *Lettre à Aristide* montre que ses sources ne sauraient être indépendantes d'Africanus, comme le veut Van Esbroeck (*ibid.*, p. 356), même si l'écho de ses données est très déformé.

vers textes qui s'y rattachent⁴⁰⁷. Seul l'*Enseignement de Jacob récemment baptisé* (*Doctrina Jacobi nuper baptizati*)⁴⁰⁸ mérite une brève présentation, puisqu'il n'y est pas signalé ; il servira d'illustration du réemploi de matériaux africaniens dans ces textes. Pour l'édition de la *Lettre à Aristide*, ces témoignages non seulement très indirects, mais encore contaminés par d'autres sources sont évidemment dépourvus du moindre intérêt.

Texte de polémique anti-judaïque, l'*Enseignement de Jacob* semble avoir été écrit en Palestine dans les premières années de la conquête arabe. La scène se situe à Carthage et le récit s'appuie sur un événement réel, le baptême forcé des Juifs de la ville sur l'ordre d'Héraclius, le 31 mai 632⁴⁰⁹. Jacob, un marchand juif palestinien de passage dans la ville ne parvient pas à y échapper, mais finit par se convertir sincèrement suite à une révélation et à la lecture du Nouveau Testament (I, 3). Le texte prétend rapporter la catéchèse des autres Juifs baptisés de force dispensée par Jacob, qui est émaillée de débats avec « ceux de la circoncision ». L'un des points abordés est la généalogie de Marie, dont l'origine davidique est niée par l'un des défenseurs de la foi juive, Isaakios (I, 41). Ce dernier admet toutefois le témoignage de Matthieu sur l'ascendance davidique de Joseph. Pour le convaincre que Marie a la même origine, Jacob se réfère à la tradition d'un docteur juif de Tibériade, qui fait de son père, Joachim, le petit-fils de Melchi et qui le rattache ainsi à la lignée de Nathan, mais qui combine cette généalogie de Marie avec l'histoire racontée par Africanus dans la *Lettre à Aristide* (§ 15-17). Jacob complète cette tradition en justifiant la parenté entre Marie et Elisabeth par l'union des tribus de Juda et de Lévi (I, 42), selon une tradition exégétique sur laquelle nous aurons à revenir⁴¹⁰. L'auteur fusionne évidemment des matériaux divers, dont un écho de la *Lettre à Aristide*. G. Dagron envisage un emprunt à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et suppose que c'est par cette même source que l'auteur exploite Joseph⁴¹¹. Cela impliquerait qu'il ait lui-même fondu les matériaux africaniens avec une généalogie de Marie et une tradition exégétique relative à la parenté entre Marie et Elisabeth (Luc 1, 36). Cependant, non seulement l'on trouve les mêmes éléments associés dans plusieurs des textes étudiés par Van Esbroeck, mais encore avec des données similaires sur l'ascendance de la

407 Signalons seulement un témoin supplémentaire de la brève généalogie de Joseph (BHG 2202c) publiée par F. Haklin d'après le manuscrit n° 12 de Christ Church à Oxford, un recueil du XI^e/XII^e siècle (« Une généalogie de saint Joseph », *Analecta Bollandiana* 87 [1969], p. 372). Il s'agit du *Parisinus suppl. gr.* 1316, qui date de la même époque.

408 Le texte a été édité et traduit par V. Déroche et commenté avec G. Dagron dans une étude intitulée « Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle », *Travaux et mémoires* 11 (1991), p. 17-273. La généalogie de Marie est également conservée dans un extrait syriaque de l'*Enseignement de Jacob*. Conservé par le manuscrit *British Library add.* 17194, fol. 51^r (daté de 886 ; voir *CSMBM*, vol. 2, p. 1003), ce texte est reproduit et traduit en français par P. Nau (PO 8, 721s) ; voir également V. Déroche et G. Dagron, « Juifs et Chrétiens », p. 50.

409 Sur cette donnée, voir V. Déroche et G. Dagron, « Juifs et Chrétiens », p. 31s.

410 Voir section VII.

411 Voir V. Déroche et G. Dagron, « Juifs et Chrétiens », p. 249 et 251.

Vierge. Il vaut donc mieux supposer l'emploi d'une source appartenant à la même tradition⁴¹².

6. Témoins latins

L'on trouve en latin des témoins des deux traditions eusébiennes.

6.1 Ambroise de Milan, *Traité sur Luc*

C'est essentiellement en rassemblant des homélies qu'il avait prononcées, peut-être sur une période aussi étendue que celle qui va de 377 à 389⁴¹³, qu'Ambroise de Milan a composé son *Traité sur Luc*⁴¹⁴, qu'il publia à la fin de 389 ou au début de 390⁴¹⁵. Le livre III, consacré à la généalogie de Jésus⁴¹⁶, se distingue toutefois par un usage massif des *Questions évangéliques* d'Eusèbe⁴¹⁷. Il n'est donc pas étonnant que l'on trouve chez Ambroise plusieurs échos de la *Lettre à Aristide*.

Un premier écho est-il à reconnaître dans un passage qui traite du nombre de générations et comporte un excursus sur la raison du choix de Matthieu de passer par Salomon et de celui de Luc de passer par Nathan : « C'est, semble-t-il, explique Ambroise, que l'un montre la lignée royale, l'autre la lignée sacerdotale du Christ⁴¹⁸ » ? Au premier abord, le fait que l'on trouve aussitôt après des échos bien plus clairs de la lettre donne à

412 Le fait que le texte affirme que, « conformément à la loi (κατὰ τὸν νόμον), Jacob fut contraint de prendre la femme de son frère Héli [sic], pour "susciter une descendance à son frère" » rappelle évidemment la particularité que constitue cette référence à la loi dans le commentaire du Pseudo-Eustathe et pourrait faire envisager une origine commune. Cependant, il faut remarquer d'une part que le Pseudo-Eustathe rattache cette référence non au mariage, mais à la « résurrection » de descendance (ὅπως κατὰ τὸν νόμον ἐγείρη τέκνα τῷ ἀδελφῷ, voir p. 92), d'autre part que l'ajout d'une référence à une disposition légale dans le contexte d'une catéchèse s'adressant à un public juif n'aurait rien d'étonnant.

413 Voir G. Tissot, *SC* 45, p. 11.

414 Edité par M. Adriaen, *CChr.SL* 14 ; la traduction française de G. Tissot, *SC* 45 (2^e édition : 45^{bis}) est accompagnée du texte de C. Schenkl, *CSEL* 32/4.

415 Voir C. Corsato, *La Expositio euangelii secundum Lucam*, p. 9. M. Pour davantage de références sur la date de publication, voir M. Adriaen, *CChr.SL* 14, p. VII* ; il admet pour sa part une publication en 389.

416 Sur l'exégèse des généalogies évangéliques par Ambroise dans le *Traité sur Luc*, voir notamment S. Zincone, « La genealogia di Cristo », p. 232-238.

417 Voir G. Bardy, « La littérature patristique » (1932), p. 231s. ; G. Tissot, *SC* 45, p. 16 ; C. Corsato, *La Expositio euangelii secundum Lucam*, p. 183s. La dépendance d'Ambroise par rapport à Eusèbe a été mise en lumière par Mai (*Scriptorum veterum nova collectio*, t. 1 [1825], p. 101-105) Le livre III n'est toutefois pas une « lettre-consultation », « rédigée à l'intention d'un correspondant que S. Ambroise appelle "frère" », comme le veut G. Tissot (*SC* 45, respectivement p. 14 et 119 n. 1) : Ambroise reprend une formule d'Eusèbe, adressée à Stephanos. Cet emprunt rend à nos yeux très improbable l'idée de Schenkl (qui, pourtant, l'avait noté), selon laquelle Ambroise aurait bel et bien adapté les *Questions évangéliques* pour quelque homme d'Église, avant d'insérer cet écrit dans son traité (*CSEL* 32/4, p. V). N'a-t-il pas plus simplement recouru à cette œuvre parce que les sermons sur ce thème lui manquaient ?

418 Ambroise de Milan, *Traité sur Luc* III, 13, 212s. Adriaen, trad. Tissot.

penser que son influence a pu jouer ici, même si Ambroise en prend le contrepied et ignore les arguments d'Africanus à l'encontre d'une telle affirmation. Cependant, l'existence d'un parallèle dans le traité d'Ambroise *Sur les Patriarches*, qui ne témoigne d'aucune influence de la *Lettre à Aristide*, suggère qu'il y a plutôt été amené par l'influence d'une source appartenant à un courant de tradition dont nous aurons plus loin l'occasion de constater l'emprise sur l'exégèse latine⁴¹⁹.

Ambroise revient ensuite à la question du nombre de générations et, cette fois, l'influence d'Africanus ne fait plus de doute : il résout le problème en s'inspirant librement du § 24 de la lettre⁴²⁰. L'usage de l'extrait africanien d'Eusèbe se poursuit alors dans un nouveau développement : les § 13 à 17 de notre édition sont reformulés avec la même liberté. Les lignées sont même interverties : Ambroise fait d'Héli le père naturel de Joseph et de Jacob son père légal ; nous reviendrons sur ce point en traitant des *Questions* de l'Ambrosiaster. Egalement empruntée à Africanus (§ 10), l'idée que la loi du lévirat préfigurait la résurrection sert de point de départ à un développement christologique⁴²¹.

Le parallèle le plus précis avec le texte d'Africanus se rencontre dans un tout autre contexte et concerne l'origine d'Hérode⁴²² : l'on retrouve les § 19 à 22 de la *Lettre à Aristide*, reproduits d'abord très littéralement, puis avec une liberté toujours plus grande. Quelle est la source de ce passage ? Les développements qui suivent immédiatement dans le texte d'Ambroise n'ont pas, à notre connaissance du moins, de rapport avec les *Questions évangéliques*. Par contre, le passage qui précède s'inspire manifestement de la question 10 (selon la numérotation de l'*Eklogè*). Ambroise cite l'oracle de Jérémie contre Jéchonias⁴²³, qu'Eusèbe cite également au début de cette question⁴²⁴, puis introduit l'histoire d'Antipater dans des termes qui rappellent ses dernières lignes dans l'*Eklogè* :

Est 10, 3 (fin)

... personne en effet de la tribu de Juda après Jéchonias ne fut institué successeur du règne de David ; ce qui est certain, c'est qu'après la captivité de Babylone, tout le peuple continua d'être gouverné par les grands prêtres, jusqu'à l'arrivée de notre Seigneur Jésus Christ ; et certes il y avait à son époque Hérode et Philippe comme tétrarques et Pilate comme gouverneur et au-dessus de tous l'empereur.

Ambroise, *Traité sur Luc* III, 40, 699-705 Adriaen

C'est en effet sous son règne [c.-à-d. celui de Jéchonias] que les Babyloniens dévastèrent la Judée et, dans la suite, personne de sa race ne put jamais parvenir à la royauté en Juda ; car une fois libéré de captivité, le peuple fut gouverné par les prêtres et les tétrarques. A partir de là, jusqu'à la naissance du Christ, subsistèrent ces tétrarques, qui même, l'histoire nous l'apprend, ne perpétuaient pas la dignité de la race royale⁴²⁵.

419 Voir p. 334s.

420 *Traité sur Luc* III, 14. Un second parallèle au § 24 se reconte plus loin (III, 45) ; cependant, il ne s'agit que d'un parallèle à un développement où Eusèbe s'inspirait de ce passage d'Africanus (*Est* 12, 2).

421 Ambroise de Milan, *Traité sur Luc* III, 15.

422 Ambroise de Milan, *Traité sur Luc* III, 41. Dans son traité *Sur les patriarches* (§ 21), lorsqu'il commente Genèse 49, 10, Ambroise renvoie à ce passage.

423 Jérémie 22, 28-30.

424 *Est* 10, 1.

425 Trad. Tissot.

Ambroise change-t-il ensuite de source et utilise-t-il la citation d'Africanus en *Histoire ecclésiastique* I, 7 ? Ce n'est pas impossible, car des emprunts à l'*Histoire ecclésiastique* ont été notés par Schenkl⁴²⁶. Telle est d'ailleurs la source que celui-ci admet ici. Toutefois, il est au moins aussi probable qu'Ambroise utilise la suite de la question eusébiennne, que l'*Eklogè* aurait laissée de côté. Si tel est le cas, Ambroise serait, à notre connaissance, le seul témoin de cet extrait de la lettre d'Africanus dans les *Questions évangéliques*. Il est difficile de trancher. Même si nous avons là un écho des *Questions évangéliques*, la différence de langue et les libertés prises par le traducteur lui ôtent presque tout intérêt critique. Nous avons donc préféré laisser de côté, ici comme ailleurs, les variantes d'Ambroise. Notons bien que, même si l'évêque de Milan puisait ici dans cette œuvre, le passage proviendrait de la fin de la question 10 (selon la numérotation de l'*Eklogè*) et non de la question 3, comme le pensait Reichardt⁴²⁷, contrairement au reste des matériaux africaniens. Il faudrait dès lors supposer qu'Eusèbe utilisait ou citait une partie de la lettre dans cette question, à la manière de ce qu'il fait dans le chapitre 6 du premier livre de l'*Histoire ecclésiastique*.

6.2 Ambrosiaster, *Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament*

Un autre témoignage ancien sur la réception de la solution d'Africanus dans l'exégèse latine est celui des *Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament* qui ont circulé sous le nom d'Augustin, mais qui sont certainement dues à l'exégète anonyme communément désigné comme Ambrosiaster, que l'on situe à Rome sous le pape Damase (366-384)⁴²⁸. Consacrée à la dualité des pères de Joseph, la question 56⁴²⁹ explique que Joseph était le fils de Jacob et non d'Héli : Luc n'aurait fait qu'associer Héli à Joseph pour montrer que, de même qu'il est appelé fils de Joseph, de même Jésus est aussi fils d'Héli et de tous les autres qui sont de la même tribu⁴³⁰ ; en remontant la lignée de Nathan jusqu'à David, il le présente, de la même manière, comme fils des Patriarches⁴³¹ et, en l'élevant même au-dessus d'Adam, il déclare qu'il est Fils de Dieu. L'Ambrosiaster connaît la solution africaniennne, mais la rejette vigoureusement :

426 C. Schenkl, *CSEL* 32/4, p. 14.

427 *TU* 34, 3, p. 19, n. 1.

428 CPL 185. La recension comprenant 127 questions a été éditée par A. Souter, *CSEL* 50 ; pour les variantes de la recension en 150 questions, voir PL 35, 2207-2386. Le texte a été traduit en français par le chanoine Péronne, dans les *Œuvres complètes de saint Augustin, évêque d'Hippone*, t. 11, Paris : Librairie Louis Vivès, 1871, p. 210ss. ; c'est sa traduction que nous reproduisons ci-dessous. Sur cette œuvre, voir notamment G. Bardy, « La littérature patristique » (1932), p. 343-356, et P. Courcelles, « Critiques exégétiques et arguments antichrétiens », p. 133-169.

429 Il s'agit de la question 16 de la recension en 150 questions. Sur ce passage, voir S. Zincone, « La genealogia di Cristo », p. 230-232.

430 Cette idée rappelle le développement d'Hilaire sur la primauté de la parenté tribale sur la parenté individuelle (*Sur Matthieu*, 1, 1, 13ss. Doignon ; voir p. 319s.).

431 L'Ambrosiaster cite à ce propos Romains 9, 5 : « les pères, de qui est issu le Christ selon la chair ».

Il en est qui pensent qu'Héli avait épousé la femme de Jacob, suivant la prescription de la loi d'après laquelle si un homme mourait sans enfants, son frère ou un de ses proches épousait sa femme et donnait des enfants à son frère. On comprend alors, disent-ils, qu'Héli ait engendré Joseph pour son frère Jacob dont il avait épousé la femme. Les deux généalogies se trouvent ainsi réunies, et il n'est point extraordinaire que l'évangéliste donne Héli pour père à Joseph. Cette explication n'a aucune probabilité et ne résout point la difficulté⁴³².

Ce jugement péremptoire ne laisse pas d'étonner. La suite du texte permet d'en deviner la raison :

[Luc] s'élève au-dessus d'Adam pour unir le Christ à Dieu le Père, afin de faire bien comprendre que s'il était appelé le fils de tous ceux qui descendent d'Adam jusqu'à Joseph et Héli, il <y> avait avant toutes ces générations le vrai fils de Dieu, et de confondre ainsi l'erreur de Photin⁴³³ qui soutenait que le Christ ne venait que de Marie et n'avait point existé avant elle. On lui donnait donc pour pères ceux dont il n'était pas le fils, et on niait qu'il fût le vrai fils de Dieu, alors qu'il l'était en réalité. Si l'on adopte l'explication aussi invraisemblable qu'inutile que nous avons rapportée plus haut, et d'après laquelle Joseph est appelé le fils d'Héli, le récit de l'évangéliste signifiera simplement que le Christ était fils d'Adam, mais non pas qu'il était fils de Dieu⁴³⁴.

Il apparaît clairement que le rejet de l'Ambrosiaster a des causes dogmatiques bien plus qu'exégétiques : la solution d'Africanus inscrirait simplement la généalogie lucanienne dans la succession des générations humaines, alors que la lecture adoptée par l'Ambrosiaster met en valeur la filiation divine de Jésus. Ce choix exégétique est clairement inscrit dans une polémique anti-adoptianiste dirigée contre Photin de Sirmium⁴³⁵. Bien que l'Ambrosiaster ne le dise pas, il est fort probable que ce dernier ou l'un de ses partisans⁴³⁶ ait adopté la solution d'Africanus, sans doute en l'exploitant dans le sens qui lui est prêté ici : Luc signifierait que le Christ était simplement fils d'Adam et non fils de Dieu. Ce texte ouvre des perspectives intéressantes sur la diffusion rapide de la solution d'Africanus. Un tel usage dans une polémique christologique paraît toutefois exceptionnel.

Si nous avons choisi de traiter de l'Ambrosiaster après Ambroise, alors que la chronologie des œuvres aurait recommandé l'ordre inverse, c'est que le texte du premier partage avec le second un trait particulier, qui a fait envisager qu'il dépende de lui⁴³⁷ : chez les deux auteurs, le père naturel de Joseph n'est pas Jacob, comme chez Africanus,

432 Qu. 56, 2.

433 Selon le texte latin. Le traducteur écrit par inadvertance : Photius. Par ailleurs, nous avons suppléé un y sans lequel la phrase est difficilement compréhensible.

434 Qu. 56, 3s.

435 C'est précisément l'affirmation que le Fils n'avait pas existé avant de s'incarner qui était le plus souvent reprochée à Photin ; voir D. H. Williams, « Monarchianism and Photinus of Sirmium », p. 187. La négation par Photin du fait que le Christ a existé avant Marie fait d'ailleurs l'objet d'une question à part entière (qu. 91), qui a été étudiée par L. A. Speller, « New Light on the Photinians », en part. p. 105ss. Au § 8, on retrouve la citation de Romains 9, 5.

436 L'Ambrosiaster paraît utiliser *Photinus* et *Photiniani* de façon interchangeable (voir L. A. Speller, « New Light on the Photinians », p. 103, n. 26).

437 Voir W. Speyer, « Die leibliche Abstammung Jesu », p. 537.

mais Héli. Ce peut difficilement être un hasard et la solution *a priori* la plus naturelle serait effectivement que l'Ambrosiaster dépende ici d'Ambroise. C'est toutefois fort peu vraisemblable, non seulement parce que les dates avancées plus haut suggèrent le contraire, mais surtout parce qu'il semble que l'Ambrosiaster ne connaisse l'exégèse africainne que par son adversaire⁴³⁸. Il est donc plus vraisemblable que, tout en se basant essentiellement sur Eusèbe, Ambroise ait tiré d'une autre source l'idée d'inverser les rôles de Jacob et d'Héli, qui pourrait être soit l'adversaire de l'Ambrosiaster, soit un texte l'ayant inspiré. La motivation de ce changement, comme le note W. Speyer, réside sans doute dans le fait que, « selon la solution de Julius Africanus, Joseph, en tant que descendant selon la loi de la lignée de Nathan ne pouvait en fait avoir aucune prétention sur le trône de David⁴³⁹ ».

Il est en tout état de cause impossible de déterminer de quelle tradition eusébiennne l'Ambrosiaster dépend ultimement, ce qui est sans importance pour notre propos, étant donné le caractère tout à fait secondaire de son témoignage. Il ne paraît pas avoir connu la partie polémique, avec laquelle aucune convergence n'est identifiable quant au contenu, même si son approche spirituelle n'est pas sans rappeler la thèse combattue par Africanus.

6.3 Jérôme, *Commentaire sur Matthieu*

C'est à la demande d'Eusèbe de Crémone que Jérôme composa rapidement, à la fin du carême de 398, un commentaire sur l'Évangile de Matthieu⁴⁴⁰. Les explications sont en général très brèves. Deux échos de la lettre d'Africanus sont identifiables⁴⁴¹. Le premier se rencontre à propos de Matthieu 1, 8s :

Tu le vois donc, d'après le témoignage de l'histoire, il y eut dans l'intervalle [entre Joram et Ozias] trois rois dont l'évangile ne fait point ici mention : Joram n'engendra pas Ozias, mais Ochosias. Il a omis également les deux autres que nous avons énumérés [c.-à-d. Joas et Amasias]. Mais l'évangéliste se proposait d'établir trois séries de quatorze noms (*tres tesserescedecades*) correspondant à des périodes distinctes et, la race de l'impie Jézabel s'étant mêlée à celle de Joram, il en fait disparaître le souvenir jusqu'à la troisième génération, pour qu'elle ne fût point placée dans la généalogie de la sainte Nativité⁴⁴².

L'on retrouve ici l'explication qu'Africanus donne de cette omission (il s'agit de descendants de Jézabel, § 25), mais il semble que Jérôme se soit aussi laissé séduire par l'idée

438 Il ne serait en tout cas pas possible de s'appuyer sur la connaissance par l'Ambrosiaster de la solution d'Africanus pour lui prêter celle des *Questions évangéliques* d'Eusèbe, à propos de laquelle Bardy était dubitatif. Tout en relevant l'identité de certains problèmes, il écrivait : « Il n'est pas assuré que l'écrivain latin ait connu et utilisé Eusèbe ; du moins reprend-il un certain nombre de thèmes traditionnels » (« La littérature patristique » [1932], p. 354).

439 W. Speyer, « Die leibliche Abstammung Jesu », p. 537.

440 Edité par D. Hurst et M. Adriaen, *CChr.SL* 77. Leur texte critique est repris par E. Bonnard, *SC* 242. Pour les circonstances de composition, voir l'introduction de ce dernier, p. 9-13.

441 Sur l'exégèse des généalogies de Jésus par Jérôme, voir S. Zincone, « La genealogia di Cristo », p. 238-240.

442 Jérôme, *Commentaire sur Matthieu* I, 1, 8.9, trad. E. Bonnard.

qu'il combattait (le caractère symbolique de séries de quatorze noms), sans doute, comme nous le verrons plus loin, sous l'influence d'une autre source. L'emploi de la formule grecque *tesserescedecates* fait écho au texte d'Africanus (λέγουσιν εἶναι σύμβολον τὸ τεσσαρεσκαίδεκα τρις ἐκφερόμενον· καὶ διὰ τοῦτο νομίζουσι συναρῆσθαι τὴν δευτέραν τεσσαρεσκαίδεκάδα, *ibid.*) — ou au texte contre lequel Africanus paraît polémique⁴⁴³.

La solution d'Africanus au problème des généalogies de Jésus est ensuite brièvement résumée à propos de « Jacob engendra Joseph » (1, 16), en réponse à une objection de l'empereur Julien⁴⁴⁴ :

L'empereur Julien nous a opposé ce passage. Il y aurait désaccord entre les évangélistes : pourquoi l'évangéliste Matthieu dit-il que Joseph est fils de Jacob, tandis que Luc l'appelle fils d'Héli ? Il ignore une habitude des Ecritures : l'un est son père selon la nature, l'autre selon la Loi. Nous savons en effet que sur l'ordre de Dieu, Moïse prescrit que celui dont un frère ou un proche parent vient à mourir sans enfant prendra son épouse pour donner une descendance à son frère ou à son parent. Sur ce point, le chronologiste Africanus (*Africanus temporum scriptor*), ainsi qu'Eusèbe de Césarée, ont discuté avec plus de détails dans des livres sur les discordances des évangiles (*in libris diaphonias euangeliorum*)⁴⁴⁵.

Jérôme indique ici sa source : les *Questions évangéliques*, ce que le premier passage que nous avons cité aurait suffi à faire deviner, puisque le passage de la lettre auquel il fait allusion ne se trouve pas dans l'*Histoire ecclésiastique*. Ainsi, quand même l'on aurait pu imaginer que Jérôme lise à Césarée le texte complet de la lettre, rien ne permet d'étayer cette hypothèse ; au contraire, il lit manifestement Africanus *in libris diaphonias euangeliorum*⁴⁴⁶.

6.4 Chromace d'Aquilée, *Traité sur Matthieu*

De tous les témoins latins, les traités de Chromace d'Aquilée sur Matthieu ne sont pas le moins intéressant⁴⁴⁷. Ils remontent aux dernières années de son épiscopat (400-407)⁴⁴⁸. Etant donné que nous aurons à revenir plus en détail sur les pages qu'il consacre à la

443 Voir p. 376s.

444 Sur l'attaque de Julien contre les généalogies de Jésus, voir J. G. Cook, *The Interpretation of the New Testament*, p. 289s., et C. Zamagni, *Les Questions et réponses*, p. 72s.

445 Jérôme, *Commentaire sur Matthieu* I, 1, 16, trad. E. Bonnard. Ce texte forme le T7b de l'édition des *Chronographies* par M. Wallraff, mais les éditeurs précisent bien que la référence à Africanus comme *temporum scriptor* n'implique pas forcément une référence aux *Chronographies* (GCS N. F. 15, p. 15, n. 1) : de fait, elle ne sert qu'à préciser l'identité d'Africanus, et non à indiquer la source de Jérôme.

446 Nous rejoignons ici les conclusions de Bardy, qui estimait que Jérôme ne connaissait Africanus que par Eusèbe (« La littérature patristique » [1932], p. 233).

447 Le texte a été édité par R. Etaix et J. Lemarié, *CChr.SL* 9 A (sur le texte, voir aussi J. Doignon, « Chromatiana », en part. p. 245 pour le passage qui nous intéresse), et traduit en italien par G. Trettel, *CTePA* 46-47, 1984. Sur l'exégèse de Chromace, voir R. Fabris, « Il metodo esegetico di Cromazio di Aquileia », p. 91-117.

448 Voir R. Etaix et J. Lemarié, *CChr.SL* 9 A, p. VII, et R. Fabris, « Il metodo esegetico di Cromazio di Aquileia », p. 94.

généalogie de Jésus en lien avec d'autres témoins latins, nous nous limiterons ici à quelques observations essentielles.

L'omission de trois rois par Matthieu, tout d'abord, est expliquée d'une façon proche de celle que l'on trouve dans le texte d'Africanus (§ 25)⁴⁴⁹ : « [L'évangéliste] n'a pas voulu associer la semence impure et maudite [d'Achab et de Jézabel] à la généalogie du Christ⁴⁵⁰. » Le passage est toutefois bien plus développé que dans la lettre.

Quand Chromace en vient ensuite au problème fondamental de la divergence entre les généalogies évangéliques⁴⁵¹, il avance trois explications, sans indiquer explicitement sa préférence :

- 1) En application de la loi du lévirat, Jacob aurait épousé la femme de son frère Héli pour lui susciter une descendance⁴⁵².
- 2) Matthieu indiquerait la généalogie de Joseph ; Luc, par contre, celle de Marie⁴⁵³.
- 3) Matthieu tracerait la lignée royale, tandis que Luc voudrait montrer l'union de la lignée royale avec la lignée sacerdotale, attestée à la fois par le fait que Naasson aurait épousé la fille d'Aaron et qu'Elisabeth, qui descend de ce dernier, est appelée parente de Marie⁴⁵⁴.

La seconde explication est évidemment sans rapport avec la *Lettre à Aristide*. Dans la première se reconnaît sans peine la solution d'Africanus (qui n'est pas nommé). Celle-ci n'est pas exposée de façon très détaillée ; Chromace ne parle que d'Héli et de Jacob en supposant qu'ils sont frères, mais sans expliquer comment ils le sont tout en appartenant à deux lignées différentes. Quant à la troisième explication, sa ressemblance avec la thèse combattue par Africanus est flagrante. L'on retrouve la référence au mariage d'Aaron (§ 3 de la lettre), quoique les données d'Exode 6, 23 soient ici modifiées, puisque, dans le texte biblique, c'est le prêtre Aaron qui épouse Elisabeth, la sœur de Naasson, de la tribu de Juda. De plus, le Christ est appelé « roi et grand prêtre éternel » (*rex et sacerdos aeternus*)⁴⁵⁵, ce qui n'est pas sans évoquer la formule employée par Africanus à la fin du § 1 (ἄδιος μὲν ἀρχιερεὺς πατρός... βασιλεὺς δὲ ὑπερκόσμιος). Il est intéressant de noter que la solution du lévirat paraît être la plus répandue : elle est introduite comme celle du plus grand nombre de commentateurs (*plures... asserunt* ; les suivantes sont introduites par *alii*).

449 Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 3, 73-114 Etaix et Lemarié.

450 *Immundum enim et maledictum semen generationi Christi noluit sociare* (p. 195, 97s. Etaix et Lemarié).

451 Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 6.

452 Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 6, 172-184 Etaix et Lemarié.

453 Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 6, 184-193 Etaix et Lemarié. Cette façon de concilier Matthieu et Luc, qui n'a connu une grande diffusion qu'à partir de la Renaissance, est donc bien antérieure à Annus de Viterbe (Giovanni Nanni, mort en 1502), au nom duquel elle est régulièrement associée, comme le notait déjà M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 119 (qui ne connaissait pas encore le traité de Chromace). Aux textes qu'il mentionne, il faut ajouter le Pseudo-Hilaire, *Traité sur Matthieu*, 1, p. 477s. Mai.

454 Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 6, 193-209 Etaix et Lemarié.

455 P. 199, 208s. Etaix et Lemarié.

Il est remarquable que Chromace n'établisse aucune relation entre l'explication d'Africanus et celle qui évoque la position adverse⁴⁵⁶. Il est donc loin d'être certain qu'il ait été conscient du rapport polémique qui les opposait. Le fait qu'il mentionne la première comme adoptée par la majorité des interprètes suggère qu'il a dû la connaître par plus d'une source. Le traité d'Ambroise sur Luc en est une. Le commentaire de Jérôme pourrait en être une autre, si Chromace l'a connu, ce qui n'est toutefois guère probable⁴⁵⁷. Cependant, lorsqu'il écrit : « Et parce qu'on affirme qu'Héli est mort sans enfants, on rapporte que Jacob, parce qu'il était son plus proche parent, a pris sa femme et que d'elle il a engendré Joseph⁴⁵⁸ », l'on reconnaît assez précisément la lettre ; la correspondance est même en partie littérale (mots en italique) :

Chromace

Et quia *Heli sine filiis asseritur defecisse*, fertur *Iacob uxorem Heli*, quia eius erat proximus, *accipisse atque ex ipsa Ioseph genuisse*.

Africanus

... ὃν ὁ ἕτερος *Ἰακώβ ἀτέκνου τοῦ ἀδελφοῦ τελευτήσαντος Ἠλί τὴν γυναῖκα παραλαβὼν ἐγέννησεν ἐξ αὐτῆς τρίτον, Ἰωσήφ...* (§ 17)

Il faut en déduire que Chromace ne reformule pas librement la solution d'Africanus, mais a un modèle précis. Nous n'avons trouvé aucune correspondance avec un témoin latin connu et, en particulier, la différence avec la traduction que Rufin a faite de l'*Histoire ecclésiastique* à la même époque dans la même ville est nette⁴⁵⁹. C'est toutefois de cette œuvre que Chromace a le plus de chances d'avoir tiré sa référence à la solution d'Africanus. En effet, la différence manifeste avec la traduction de Rufin ne serait problématique que s'il était certain qu'elle avait déjà été publiée ou même réalisée au moment où Chromace écrivait cette section de son commentaire. Si ce dernier a suivi l'ordre du texte évangélique dans la rédaction de son commentaire, comme il est probable, ces pages comptent parmi les plus anciennes et il est parfaitement possible,

456 L'ordre dans lequel Chromace expose ces solutions, en première et troisième positions, les disjoint. Cet ordre pourrait toutefois s'expliquer simplement par le fait qu'il commence par l'explication la plus répandue (celle qui recourt au lévirat) et termine par celle qui a ses faveurs. En effet, même s'il n'affiche pas de préférence explicite, c'est apparemment vers la dernière solution qu'il incline (comme le note également G. Trettel, *CTP* 46, p. 67, n. 38) ; c'est du moins ce que suggère sa remarque conclusive sur le fait qu'elle permet de comprendre l'origine lévitico-judéenne de Marie, dans laquelle on peut reconnaître un mystère divin (*Traité sur Matthieu*, 1, 6, 204-209 Etaix et Lemarié ; voir la traduction du texte à la p. 331s.). La séparation des deux solutions par Chromace dans l'ordre de son exposé n'est donc pas forcément significative. Il n'en reste pas moins que son texte ne témoigne d'aucun contact entre la première et la troisième solution et ne tient aucun compte des arguments d'Africanus, pourtant largement applicables à la troisième.

457 Voir Y.-M. Duval, « Chromace et Jérôme », p. 175-177.

458 Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 6, 179-181 Etaix et Lemarié.

459 Voici le passage en question dans la traduction de Rufin : ... *quorum alter, id est Iacob, fratris Heli sine liberis defuncti uxorem ex mandato legis accipiens genuit Ioseph...* (*Histoire ecclésiastique* I, 7, 9). Les différences d'expression et, plus encore, le fait que Chromace, respectant les données africainiennes, fasse mourir sans descendance Héli, plutôt que Jacob, permettent d'exclure qu'il dépende ici d'Ambroise, qui inverse les rôles (*Traité sur l'évangile de Luc* III, 15 ; voir p. 104). Le texte de Jérôme (*Commentaire sur Matthieu* I, 1, 16) n'a pas non plus d'affinités verbales et, de toute façon, il est plus concis.

même si la version de Rufin a été achevée avant la publication du commentaire de Chromace, que ce traité lui soit antérieur ou ait bénéficié de travaux préparatoires. Ce recours à l'*Histoire ecclésiastique* expliquerait bien que Chromace ne fasse aucun lien entre la solution d'Africanus et celle de la partie adverse et ne tienne aucun compte de sa réfutation.

Relevons encore un contact plus ponctuel, mais néanmoins intéressant entre le traité de Chromace et la *Lettre à Aristide* : Africanus fait allusion à une interprétation symbolique des trois séries de quatorze générations de la généalogie matthéenne, qui les découpait en dix et quatre (δεκάδας τινάς καὶ τετράδας ἀριθμοῦσι παρὰ τῷ Ματθαίῳ καὶ λέγουσιν εἶναι σύμβολον, § 25) ; l'on retrouve précisément le même découpage chez l'évêque d'Aquilée, avec une interprétation symbolique⁴⁶⁰, sur laquelle nous aurons à revenir dans notre étude de la lettre⁴⁶¹.

6.5 Pseudo-Ambroise, *Sur l'accord entre Matthieu et Luc sur la généalogie du Christ*

Un bref traité anonyme exclusivement dédié aux généalogies évangéliques est transmis sous le nom d'Ambroise⁴⁶². Parfois avancée autrefois⁴⁶³, l'attribution à l'Ambrosiaster est exclue par une appréciation tout à fait différente de la solution africainienne : alors que ce dernier la rejette, notre petit traité anonyme voit dans cette solution transmise « par les Pères » la clef du problème (*huius quaestionis talis a Patribus solutio datur*) et reproduit en partie les § 16 et 17⁴⁶⁴. Ce n'est pas le seul écho de la lettre. Un peu plus haut, deux solutions sont évoquées pour expliquer l'omission de trois rois par Matthieu : « L'évangéliste les a laissés de côté, soit pour que la série compte également quatorze (générations), soit parce que Joram s'est uni à la race de Jézabel » (*hos autem evangelista vel ideo praetermisit, ut numerus tesserae decadis aequaretur : vel ideo, quia Joram generi se miscuit Jezabel*)⁴⁶⁵. L'on reconnaît ici les deux explications évoquées au § 25 de la lettre, celle qu'Africanus repousse et celle qu'il avance. De même, en conclusion, l'anonyme reprend l'explication africainienne du nombre plus élevé de générations chez Luc (cf. § 24)⁴⁶⁶.

D'autres échos probables des *Questions évangéliques* sont identifiables, notamment un écho de l'explication spirituelle de la différence entre les généalogies qui précédait la citation d'Africanus dans la question 3⁴⁶⁷. Dès lors, les échos de la *Lettre à Aristide* doivent être essentiellement tirés de cette œuvre. Il faut toutefois relever que les emprunts aux

460 Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 5, 135-147 Etaix et Lemarié.

461 Voir p. 340ss.

462 CPL 177. Le texte se lit dans PL 17, 1101-1104 (d'après l'édition Gillot [*non uidimus*]).

463 Voir C. Martini, *Ambrosiaster*, p. 159, n. 4. D'après la CPL (voir aux n° 177 et 190), l'œuvre pourrait être attribuée avec plus de vraisemblance à Isaac, auteur contemporain de Damase.

464 PL 17, 1104 AB.

465 PL 17, 1103 B. Il faut lire *tesserescedecades*, d'après Jérôme, *Commentaire sur Matthieu I*, 1, 8,9, 34 Bonnard.

466 PL 17, 1104 D.

467 PL 17, 1101s., cf. *Est* 3, 3-5 (voir p. 45s.).

Questions évangéliques n'expliquent pas tout, en particulier la référence à une prophétie concernant Achab qui suit le passage cité plus haut à propos de l'omission des rois :

Et dictum erat per prophetam de domo Achab non esse quemquam regnaturum, nisi in quarta generatione : et ideo memoria eius tollitur, eo usque a sancta generatione⁴⁶⁸.

Il avait été dit par un prophète au sujet de la maison d'Achab, que personne ne régnerait, sinon à la quatrième génération ; et, pour cette raison, sa mémoire a été ôtée jusque-là de la sainte génération.

La parenté avec le passage déjà cité du commentaire de Jérôme est ici évidente, jusque dans les termes :

L'évangéliste se proposait d'établir trois séries de quatorze noms (*tres tesserescedecades*) correspondant à des périodes distinctes et, la race de l'impie Jézabel s'étant mêlée à celle de Joram (*Ioram generi se miscuerat impiissimae Zezabel*), il en fait disparaître le souvenir jusqu'à la troisième génération, pour qu'elle ne fût point placée dans la généalogie de la sainte Nativité (*idcirco usque ad tertiam generationem eius memoria tollitur, ne in sanctae natiuitatis ordine poneretur*)⁴⁶⁹.

Les différences entre les deux textes ne favorisent cependant pas l'idée que Jérôme serait ici la source, car, en particulier, il ne mentionne pas de prophétie. Cette référence évoque plutôt Hilaire, qui en a une semblable par les termes et la confusion des données bibliques (*dictumque erat per prophetam non nisi quarta generatione in throno regni Israel quemquam de domo Achab esse sessurum*)⁴⁷⁰. Il manque par contre dans le commentaire de l'évêque de Poitiers la référence aux séries de quatorze noms ; de plus, l'idée de la préservation de la pureté de la généalogie du Christ est exprimée en des termes tout différents de ceux de Jérôme et de l'anonyme.

Faut-il donc envisager que ce dernier lit surtout les *Questions évangéliques* (en grec⁴⁷¹ ?), tout en utilisant comme sources annexes les commentaires d'Hilaire et de Jérôme ? Il serait dès lors à dater du début du V^e siècle (au plus tôt). Faut-il au contraire considérer qu'il dépend de la source commune à Hilaire, Jérôme et Chromace dont nous serons amené à faire l'hypothèse⁴⁷² ? Nous ne sommes pas en mesure de trancher. Toujours est-il que, par rapport à celle des *Questions évangéliques*, l'influence d'une ou plusieurs autres sources est marginale et, hormis le passage cité ci-dessus, le pseudo-Ambroise n'a que très peu à voir avec la tradition que représente Hilaire. Ce texte mériterait des investigations plus approfondies, mais qui dépasseraient l'objet de cette introduction, d'autant plus qu'il ne s'agit que d'un témoin secondaire, qui n'a rien à apporter à l'établissement du texte.

468 PL 17, 1103 B.

469 Jérôme, *Commentaire sur Matthieu* I, 1, 8.9, 33-35 Bonnard (dont nous citons la traduction).

470 *Sur Matthieu*, 1, 2, 16-18 Doignon ; voir p. 325s.

471 Du moins n'avons-nous pas identifié de source latine du passage qui reproduit la solution d'Africanus.

472 Voir p. 326ss.

6.6 Eucher de Lyon, *Instructions à Salonius*

Dans ses *Instructions à Salonius*⁴⁷³, écrites au début des années 430⁴⁷⁴, qui sont en partie structurées en questions et réponses, Eucher de Lyon transmet la solution d'Africanus, mais combinée avec l'idée d'une généalogie royale et sacerdotale, ce qui montre le peu de profit qu'il y aurait à en tirer pour l'établissement du texte. S'il rattache Marie à la tribu de Juda, estimant que la généalogie de Joseph suffit à indiquer l'origine de Marie, puisque la Loi imposait de prendre femme dans sa parenté, selon une idée notamment présente chez Eusèbe, Ambroise ou encore Jérôme⁴⁷⁵, il considère que sa parenté avec Elisabeth, issue des filles d'Aaron (Luc 1, 5. 36), rend tout à fait manifeste qu'en Christ converge selon la chair la succession tant des rois que des prêtres⁴⁷⁶. A la question de la dualité des pères de Joseph, Eucher répond en utilisant la solution d'Africanus (cf. § 10. 17) : Jacob est le père naturel de Joseph, Héli, son père légal ; il affirme néanmoins : « En faisant mention d'eux, Matthieu a composé la souche de Joseph par l'origine royale, Luc a retracé sa génération par la succession sacerdotale⁴⁷⁷ ».

Malgré un certain nombre de travaux, qui tendent à souligner l'influence de Jérôme, la question des sources d'Eucher n'est pas définitivement clarifiée⁴⁷⁸. Dans le cas qui nous occupe, nous ne sommes parvenu à identifier aucun emprunt manifeste, même si le vocabulaire employé évoque Jérôme, la traduction de l'*Histoire ecclésiastique* par Rufin ou encore Chromace. Une pluralité de sources nous paraît probable. En ce qui concerne les matériaux apparentés à la thèse adverse, ils semblent devoir être rattachés à la tradition parallèle dont témoigne notamment Chromace⁴⁷⁹ plutôt qu'à l'influence de la première partie de la *Lettre à Aristide*. En effet, l'idée d'une appartenance du Christ aux tribus royale et sacerdotale selon la chair ne se trouve pas explicitement dans la lettre, mais notamment dans le témoignage de l'évêque d'Aquilée⁴⁸⁰.

473 CPL 489. La plus récente édition est celle de C. Mandolfo, *CChr.SL* 66.

474 Sur la date, voir M. Dulaey, « Eucher exégète », p. 68-73.

475 Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* I, 7, 17 ; *ESt* 1, 10 ; Ambroise, *Traité sur Luc* III, 3 ; Jérôme, *Commentaire sur Matthieu*, I, 1, 18. Une autre idée commune aux quatre passages (chez Ambroise, il s'agit du § 4) est que l'Écriture ne dresse pas de généalogies féminines.

476 Eucher de Lyon, *Instructions à Salonius* I, de euang. Matth. 2, 1046-1050 Mandolfo.

477 *In eorum commemoratione Matthaeus Ioseph prosapiam per regiam originem texuit, Lucas generationem eius sacerdotali succesione deduxit* (Eucher de Lyon, *Instructions à Salonius* I, de euang. Matth. 3, 1058-1060 Mandolfo).

478 Voir entre autres I. Opelt, « Quellenstudien zu Eucherius », p. 476-483 (qui porte essentiellement sur le livre II des *Instructions*) ; C. Mandolfo, « Sulle fonti di Eucherio di Lione », p. 249-271.

479 Voir section X.1. Relevons en particulier l'usage d'*origo* et de *successio* dans le passage cité dans la n. 477, qui rappelle celui des textes appartenant à cette tradition (voir p. 333s. et 336, n. 79).

480 Voir Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 6, 204-209 Etaix et Lemarié.

6.7 Pseudo-Théophile d'Antioche, *Commentaire des quatre évangiles*

Un commentaire latin remontant probablement à la fin du V^e siècle, mais transmis, sans qu'il soit aisé de déterminer pourquoi, sous le nom de Théophile d'Antioche, qui fut évêque de cette ville à la fin du II^e siècle⁴⁸¹, explique la différence entre Matthieu et Luc d'une façon qui évoque ce que nous venons de lire chez Eucher, mais cette fois sans référence au lévirat : Matthieu retrace l'origine du Christ par les rois, Luc, par les prêtres. Pas plus que chez Eucher il ne semble s'agir d'un emprunt à Africanus. Par contre, l'on trouve ensuite un écho manifeste de la *Lettre à Aristide* à propos de la différence entre le nombre de générations dans les deux lignées (cf. § 24)⁴⁸².

Selon l'éditeur du texte, les nombreux passages dont il n'a pu identifier la source (au rang desquels figure celui qui nous intéresse) pourraient remonter à une œuvre ou des œuvres perdues⁴⁸³. Etant donné que ce témoin est sans intérêt pour l'établissement du texte, il nous suffira de noter que, comme Ambroise, Chromace et Eucher, il atteste la cohabitation, sinon la fusion, de la tradition exégétique d'Africanus et d'une tradition apparentée à celle de la partie adverse.

6.8 Bède le Vénérable, *Traité sur l'évangile de Luc*

Le commentaire de Luc que Bède le Vénérable a rédigé entre 709 et 715⁴⁸⁴, semble-t-il, contient une citation d'Africanus « sur l'accord des évangiles » (*de consonantia evangeliorum*), qui correspond aux § 15 à 19 (début)⁴⁸⁵. Ce passage est emprunté à Rufin et n'apporte donc rien à la critique du texte d'Africanus. Signalons toutefois une particularité du commentaire de Bède : il a substitué tout au long de la citation le nom de Matthat (*Matthat*) à celui d'Héli, en accord avec le texte de Luc. Il s'en explique :

Cela, Africanus le dit exactement en ces termes, sauf qu'il a mis Melchi à la place de Matthat, peut-être parce que son manuscrit avait un tel texte ou alors que, dans l'histoire par laquelle il avait appris cela, il a trouvé que ce même Matthat avait deux noms⁴⁸⁶.

Suit une remarque qui fait le lien entre le choix par Matthieu d'une généalogie royale et celui d'une généalogie sacerdotale par Luc et l'emblème de chaque évangéliste (selon une répartition différente de celle qui s'est imposée) : le lion, représentant le courage, et le jeune taureau (*uitulus*), représentant la victime offerte par les prêtres. Ce passage a pu être inspiré par Ambroise⁴⁸⁷ : dans son *Traité sur Luc*, un développement semblable, quoiqu'il ne mentionne que l'emblème de Luc, précède de peu l'histoire de Matthan,

481 CPL 1001. Ce texte a fait l'objet d'une récente édition par M. Gorman, « The Earliest Latin Commentary on the Gospels », p. 253-312 ; sur la date, voir p. 261-266.

482 Pseudo-Théophile d'Antioche, *Commentaire des quatre évangiles*, 28-34 Gorman.

483 M. Gorman, « The Earliest Latin Commentary on the Gospels », p. 261.

484 D. Hurst, *CChr.SL* 120, p. V.

485 Bède le Vénérable, *Traité sur l'évangile de Luc* I, 2694-2724 Hurst (commentaire de Luc 3, 23s.).

486 Bède le Vénérable, *Traité sur l'évangile de Luc* I, 2724-2727 Hurst.

487 Ambroise de Milan, *Traité sur Luc* III, 13, 225-227 Adriaen (sur ce passage, voir p. 337s.).

d'Héli et de leurs enfants⁴⁸⁸. Bède et Ambroise l'introduisent d'ailleurs tous deux en posant la question : comment un homme peut-il avoir deux pères ? Un autre emprunt à Ambroise concerne le nombre de générations (cf. § 24)⁴⁸⁹.

6.9 Raban Maur et l'évangélique de Wurtzbourg

L'introduction de Bède et la citation d'Africanus (mais seulement jusqu'au début du § 18) se retrouvent dans un commentaire anonyme conservé sur des feuillets ajoutés à un évangélique incomplet⁴⁹⁰ de Wurtzbourg (Universitätsbibliothek, Mp. th. f. 61)⁴⁹¹. Ces feuillets sont sans doute un peu plus récents (VIII^e/IX^e et IX^e siècle) que le manuscrit lui-même, qui est du VIII^e siècle⁴⁹². Comme lui, ils sont d'origine irlandaise. Sa parenté avec le commentaire de Matthieu par Raban Maur, datant de 821⁴⁹³, a été soulignée ; il pourrait également lui revenir⁴⁹⁴. Le commentaire anonyme contient aussi l'extrait de Jérôme sur l'omission des trois rois cité plus haut (cf. § 25)⁴⁹⁵. Par ailleurs, la solution d'Africanus est sèchement résumée par une glose interlinéaire sur Matthieu 1, 15⁴⁹⁶.

Quant au commentaire de Raban Maur sur Matthieu, il contient la même citation de Bède (jusqu'au début du § 19), ainsi que sa remarque conclusive sur le nom de Matthat, mais complétée, pour la première partie, à l'aide de Rufin, auquel a été empruntée la référence à Aristide dans l'introduction, ainsi que le § 14⁴⁹⁷.

6.10 Pseudo-Isidore de Séville, *Naissance et mort des Pères*

L'œuvre apocryphe intitulée *Naissance et mort des Pères*⁴⁹⁸ est une version développée de l'opuscule homonyme d'Isidore de Séville (mort en 636)⁴⁹⁹, sans doute composée vers le milieu du VIII^e siècle par un compilateur irlandais appartenant au cercle de

488 Ambroise de Milan, *Traité sur Luc* III, 15 (sur ce passage, voir p. 104). Par ailleurs, contrairement à Bède, dans le prologue de son traité, Ambroise attribue à Matthieu le symbole de l'homme, le lion revenant à Marc (§ 8).

489 Bède le Vénérable, *Traité sur l'évangile de Luc* I, 2788-2795 Hurst ; Ambroise de Milan, *Traité sur Luc* III, 14.

490 Le manuscrit ne contient que Matthieu.

491 P. 35 Köberlin; voir p. 107.

492 Voir K. Köberlin, *Eine Würzburger Evangelienhandschrift*, p. 3. Sur le manuscrit, voir également E. A. Lowe (éd.), *Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*, Part 9 : *Germany : Maria Laach-Würtzburg*, Oxford : Clarendon Press, 1959, p. 50, n° 1415.

493 Voir R. Kottje, art. « Raban Maur », *DSp* 13 (1988), col. 4.

494 Voir K. Köberlin, *Eine Würzburger Evangelienhandschrift*, p. 16s.

495 P. 33 Köberlin.

496 P. 50 Köberlin.

497 Raban Maur, *Traité sur Matthieu* I, p. 19, 26-20, 64 Löfstedt (sur Matthieu 1, 16).

498 PL 83, 1275-1294 ; voir CPL 1191.

499 CPL 1191.

Virgile, évêque de Salzbourg, irlandais lui aussi⁵⁰⁰. Contrairement à l'ouvrage authentique, sa révision inclut une notice sur Joseph, qui, sans nommer Africanus, expose sa solution au problème de la divergence entre les évangiles sur l'identité de son père (cf. § 15-18 de la lettre)⁵⁰¹. La source (directe ou indirecte) est la version de Rufin : bien que le texte soit fortement réécrit, certaines formulations identiques le montrent clairement⁵⁰².

6.11 Autres témoins latins

La tradition latine de la lettre mériterait des investigations plus complètes, tout comme celle des matériaux apparentés à l'explication combattue par Africanus — sur laquelle nous reviendrons dans notre étude —, dans l'espoir de démêler plus précisément les relations entre les textes. Hormis ceux qui se laissent rattacher à l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin, beaucoup de textes donnent l'impression de se trouver au confluent de diverses traditions et ce, dès les premiers traitements du problème des généalogies. Une recherche d'ensemble dépasserait cependant le cadre d'une édition et étude de la lettre d'Africanus.

Bien d'autres extraits ou échos de la *Lettre à Aristide* seraient sans doute encore à découvrir dans la littérature exégétique latine, comme dans un écrit sur Matthieu faussement attribué à Hilaire⁵⁰³, une *Explication des quatre évangiles* pseudo-hiéronymienne⁵⁰⁴, le commentaire sur le premier évangile de Christian de Stavelot⁵⁰⁵, dans celui d'Anselme de Laon⁵⁰⁶ ou dans celui de l'harmonie évangélique (*In unum ex quatuor*) par Zacharie de Besançon (ou Zacharie Chrysopolitain)⁵⁰⁷, et d'autres encore⁵⁰⁸. Cependant, une telle quête nous mènerait très loin et serait d'un intérêt certain pour l'histoire de la réception de la solution d'Africanus et l'exégèse occidentale des généalogies de Jésus, mais sans intérêt du point de vue critique : nous ne trouverions dans ces textes que des extraits ou échos d'Ambroise, de Jérôme, de Rufin ou de Bède.

500 Voir R. E. McNally, « 'Christus' in the Pseudo-Isidorian 'Liber de Ortu' », p. 168s.

501 PL 83, 1285 BC.

502 Par ex. : *relicto uno filio Jacobi nomine* (Isidore = Rufin, *Histoire ecclésiastique* I, 7, 7/8, p. 57, 19s. Mommsen) ; de même, *secundum legis mandatum* (Pseudo-Isidore) et *ex mandato legis* (Rufin, § 9, p. 59, 1s.).

503 *Tractatus* 1, édité par A. Mai, *NPB* 1, p. 477ss. Une partie de ce texte (jusqu'au § 7 de l'édition Mai) est aussi transmise parmi des sermons pseudo-augustiniens (*Bibliotheca Casinensis, seu Codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series*, t. 2, [Monte Cassino] : Typis Montis Casini, 1875, p. 63-66 du *Florilegium Casinense*, à la fin du volume). D'après le *RGAE* (p. 562, entrée PS-HIL tr), il y aurait une certaine parenté entre ce texte et Epiphanius Latinus (V^e ou V^e/VI^e siècle).

504 PL 30, 551 B. Il s'agit d'un écrit du VIII^e siècle, conservé en trois recensions différentes (CPL 631) ; sur ce texte, voir B. Bischoff, « Katalog der hiberno-lateinischen Literatur », p. 236s.

505 *Traité sur le Livre de la Génération*, 1, 532-538 Huygens (PL 106, 1274 BC).

506 PL 162, 1246 B et C.

507 PL 186, 65 BC.

508 Pour une liste plus complète, nous renvoyons à P. Vogt, *Der Stammbaum Christi*, p. 68-73.

7. Témoins syriaques

Les fragments de la *Lettre à Aristide* ont accompli une carrière tout à fait remarquable dans le domaine syriaque — tant oriental (nestorien) qu'occidental (monophysite). Nous présenterons ici les auteurs qui, à notre connaissance, ont cité le texte d'Africanus.

La tradition syriaque ou, plus exactement, les traditions syriaques de la lettre se sont développées à partir de plusieurs sources et se sont parfois entrecroisées, si bien qu'il n'est pas toujours aisé d'en reconstituer exactement le cours. La propension des commentateurs à reprendre et recompiler les mêmes matériaux complique en effet l'identification des sources — en tout cas des sources immédiates — de chaque auteur et la perte d'un certain nombre de chaînons de cette tradition ne simplifie pas la tâche⁵⁰⁹.

Schématiquement, la tradition syriaque se répartit en trois branches principales : deux d'entre elles paraissent dériver de versions des *Questions évangéliques* ; la troisième remonte aux commentaires de Théodore de Mopsueste sur les évangiles, perdus aussi bien en grec qu'en syriaque. Cette troisième branche n'a guère été explorée jusqu'ici. Elle pose la question de l'existence d'une tradition non eusébiennne de la *Lettre à Aristide* — ce dont aucune trace ne subsiste en grec. Pour l'histoire du texte et son édition, cette question est capitale. Outre ces trois branches, nous trouvons encore en syriaque des échos d'Africanus chez Jacques de Saroug, dans l'ouvrage anonyme intitulé *Exposé des offices ecclésiastiques* et dans un courant de tradition apparenté au Pseudo-Eustathe. Comme pour les auteurs grecs et latins, nous passerons les témoins en revue en nous efforçant d'établir les relations entre les textes là où elles sont suffisamment claires, mais nous réserverons la discussion de certains problèmes à une étape ultérieure.

7.1 Jacques de Saroug, *Lettre à Mar Maron*

Parmi les lettres de Jacques de Saroug (449-519), qui fut évêque de Batna⁵¹⁰, figure une réponse à un certain Maron⁵¹¹, qui lui avait posé des questions à propos de problèmes bibliques⁵¹². La dernière concernait les généalogies de Jésus. Voici l'intitulé qui précède l'explication de Jacques :

509 Sur les compilations exégétiques syriaques (genre auquel appartiennent bon nombre des textes que nous allons citer), voir notamment B. Ter Haar Romeny, « Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques », qui constitue une bonne introduction.

510 Sur ce personnage, voir par ex. F. Graffin, art. « Jacques de Saroug », *DSP* 8 (1974), col. 56-60.

511 Sans doute un personnage d'Anazarbe à qui Philoxène de Mabboug a également adressé une lettre (voir G. Olinder, *The Letters of Jacob of Sarug*, p. 80, n. à la p. 168, 8 de son édition).

512 Les lettres de Jacques de Saroug ont été éditées par G. Olinder, *CSCO* 110, et récemment traduites par M. Albert, *Les Lettres de Jacques de Saroug*, ouvrage auquel sont empruntées nos citations. Au premier est également dû un commentaire : *The Letters of Jacob of Sarug*. Celle qui nous intéresse ici porte le n° 23 (p. 168-203 de l'édition, 218-261 de la traduction). Elle est conservée par deux manuscrits du *British Museum*, *Add.* 14587, de 603, et *Add.* 17163, du VII^e siècle ; sur ces manuscrits, voir M. Albert, *ibid.*, p. 7-10.

Sixième question à propos du recensement des familles de la descendance du Christ, que le bienheureux Matthieu commence à Abraham jusqu'à Joseph, et (que) le bienheureux Luc commence (en) remontant depuis Joseph jusqu'à Adam⁵¹³.

La réponse détaille les intentions des évangélistes⁵¹⁴. Matthieu a voulu montrer que « Jésus était né dans la chair, de la semence de la maison de David⁵¹⁵ », mais Luc a développé sa généalogie « en [remontant] la succession légale ». C'est ainsi que s'expliquerait la différence du nombre de générations⁵¹⁶. Jacques explique ensuite : « Héli et Jacob étaient les fils d'une seule femme et Jacob est connu (comme) père de Joseph par la nature, mais Héli par la loi⁵¹⁷. »

Jacques de Saroug connaît donc la solution d'Africanus (cf. § 17), bien qu'il ne le nomme pas et qu'il ne la reproduise que sous une forme embryonnaire. Elle inspire en outre son explication de la différence du nombre de générations chez Matthieu et chez Luc, qui diverge de celle d'Africanus (§ 24). Cette divergence donne à penser que Jacques ne connaît qu'indirectement le texte de la lettre, mais rien ne permet de déterminer l'identité d'une source intermédiaire ni à quelle tradition celle-ci se rattachait. Dépourvue d'intérêt pour la critique du texte, la lettre de Jacques n'en atteste pas moins la connaissance, sinon la diffusion de la solution d'Africanus dans le domaine syriaque dès le V^e siècle.

7.2 Les traditions syriaques des *Questions évangéliques*

L'existence de fragments syriaques des *Questions évangéliques* est connue depuis longtemps⁵¹⁸. La liste des scholies eusébiennes du *Vaticanus syr.* 103 pouvait se lire dans le catalogue des frères Assemani⁵¹⁹ et Mai en avait édité un échantillon⁵²⁰. Un aperçu

513 Jacques de Saroug, *Lettre* 23, p. 252 Albert. La question est aussi reproduite sous une forme plus développée au début de la lettre (p. 221s. Albert).

514 La prise en compte de Marc, qui n'indique pas la généalogie de Jésus, est une originalité de Jacques de Saroug. Il explique justement cette absence : Marc écrivait pour les Romains, « qui ne connaissaient ni Abraham ni David et qui ne percevaient ni les promesses ni les annonces » (*Lettre* 23, p. 253 Albert).

515 *Lettre* 23, p. 254 Albert.

516 Ce passage de la lettre de Jacques est sans doute la source de celui où Bar Salibi exprime la même explication (*Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 43, 14-16 Sedláček). Bar Salibi connaît en effet ce texte (voir n. 584).

517 *Lettre* 23, p. 255 Albert.

518 Parmi les œuvres d'Eusèbe, Ebedjesu mentionne un « librum resolutionum contrariorum, quae sunt in Euangelijis cum eorum canonibus » (*Ope Domini Nostri Iesu Christi Incipimus scribere Tractatum Continentem Catalogum Librorum Chaldaeorum, tam Ecclesiasticorum, quam Profanorum*, Romae : Typis S. C. de Propag. Fide, 1653, p. 19). L'on reconnaît d'une part les *Questions évangéliques*, d'autre part les *Canons évangéliques*.

519 S. E. et J. S. Assemani, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus...*, t. 3, Romae : Ex typographia linguarum orientalium, 1759 (repr. Paris : Librairie orientale et américaine, 1926), p. 21-23.

complet des échos de l'ouvrage d'Eusèbe chez les auteurs syriaques a ensuite été fourni par Baumstark en 1901⁵²¹, mais les fragments n'ont été rendus accessibles par Beyer qu'en 1925 et 1927⁵²², si bien qu'ils sont restés inconnus de Reichardt. Les textes édités par Beyer appartiennent en fait à deux traditions indépendantes : il est probable que le texte eusébien ait été traduit deux fois en syriaque, à des époques différentes⁵²³. Toutes deux dépendent du texte original et non de l'*Eklogè*⁵²⁴.

a. Le *Vaticanus syr.* 103 (chaîne du moine Sévère)

La tradition la plus riche nous est transmise par le *Vaticanus syr.* 103 (S), du IX^e ou du X^e siècle⁵²⁵. Ce manuscrit contient la chaîne exégétique de Sévère, un moine de la région d'Edesse à ne pas confondre avec le patriarche Sévère d'Antioche (V^e/VI^e siècle), dont il sera également question plus loin. Cette chaîne semble avoir été constituée, dans un premier état, d'extraits d'Ephrem et de Jacques d'Edesse sur l'Ancien Testament et de

520 *NPB* 4, p. 271-282 (PG 22, 975-982). Il s'agit de deux fragments relatifs à la visite des mages, qui correspondent à *SyrS* 7 et 8 selon la numérotation de Beyer. Ils pourraient être en lien avec la question 16 à Stephanos (selon la numérotation de l'*Eklogè*) ; voir C. Zamagni, *SC* 523, p. 187n.

521 A. Baumstark, « Syrische Fragmente », p. 378-382.

522 G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen ».

523 Voir G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 95-97. Ce résultat, fondé sur les différences évidentes qui existent entre les deux courants de tradition, ne nous paraît pas remis en cause par une constatation de prime abord troublante : dans les deux traditions syriaques, le premier extrait correspond à la question 5 de l'*Eklogè*, tandis que les questions 1 à 4 ne trouvent des échos que dans les derniers. Cette disposition commune ne procède nullement d'une inversion entre les livres I et II des questions à Stephanos, car il semble que le premier comprenait les questions 1 à 6 et le second, les suivantes (voir C. Zamagni, *SC* 523, p. 20). La coïncidence s'explique plutôt par le fait que les deux traditions sont représentées par des commentaires sur Matthieu. Or la question 5 concerne précisément Matthieu 1, 1 : « Pourquoi Matthieu place-t-il David avant Abraham dans la généalogie du Christ, en disant : *Livre de la genèse de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham* ? » (d'après la trad. de C. Zamagni). La première question, par contre, qui concerne le choix qu'a fait l'évangéliste de donner la généalogie de Joseph et non celle de Marie, et fait aussi référence au récit de la non-dénonciation de Marie par Joseph (Matthieu 1, 18ss.), ainsi que les questions suivantes, qui abordent les différences entre les généalogies de Matthieu et de Luc trouvaient assez naturellement leur place à la fin de l'explication de la péricope. Dès lors, deux traditions indépendantes pouvaient parfaitement disposer les extraits d'Eusèbe de façon globalement semblable, en commençant par la question 5, pour peu qu'elles eussent pour dessein de commenter Matthieu.

524 Comme l'a montré G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 68s.

525 Sur ce manuscrit, outre S. E. et J. S. Assemani, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae* (voir n. 519), p. 8-28, voir B. Ter Haar Romeny, « The Peshitta of Isaiah », p. 154. Deux copies en sont connues : le *British Museum add.* 12144, daté de 1081 (G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » [1925], p. 31 ; voir aussi *CSMBM*, p. 908-914), et le *Vaticanus syr.* 284, sans intérêt selon A. Baumstark, « Syrische Fragmente », p. 380, n. 1. Le catalogue publié par A. Mai suggère qu'il s'agit plutôt du *Vaticanus syr.* 283, puisque ce manuscrit y est décrit comme une copie du n° 103 (*Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codibus*, t. 5/[2] Romae : Typis Vaticanis, 1831, p. 11). Cependant, le n° 284, copié par la même main, semble aussi contenir des extraits des *Questions évangéliques* dus au moine Sévère. S'agit-il simplement de la deuxième partie de sa chaîne ? Il serait intéressant de vérifier son contenu.

Chrysostome sur le Nouveau⁵²⁶. Les autres extraits patristiques que contient le *Vaticanus syr.* 103, dont des fragments des *Questions évangéliques* d'Eusèbe, sont ajoutés en marge ou séparés du reste par des cadres de couleurs. Ils semblent donc avoir été insérés par le copiste de ce manuscrit, un certain Šem'ôn de Ĥisn Manšûr, qui, selon Baumstark, ne les citerait que de troisième ou quatrième main⁵²⁷. Ils remonteraient à une traduction que Beyer attribue à Jacques d'Edesse ou à son cercle, ce qui la situerait au VII^e siècle ou au début du siècle suivant⁵²⁸.

Les extraits eusébiens du *Vaticanus syr.* 103 trouvent des équivalents, plus ou moins précis dans l'*Eklogè* (mais seulement pour les *Questions à Stephanos*)⁵²⁹. La correspondance concerne également l'ordre de la matière, à ceci près que les quatre premières questions de l'*Eklogè* se trouvent repoussées à la fin⁵³⁰.

Chaîne de Sévère (SyrS)	<i>Eklogè</i> (ESt)
1	5
2	6
3	7-9
4	11
5	12
6	13
7	16 ?
8	16 ?
9	1, 1-11
10	1, 12
11, 2	2
11, 2-3	3, 1-3
11, 4	4 (Africanus)

C'est évidemment l'*Eklogè* qui conserve la disposition originelle, comme le prouve la correspondance avec Nicéas.

La traduction syriaque est parfois extrêmement littérale⁵³¹. Pourtant, dans l'ensemble, les extraits sont loin de correspondre précisément aux fragments grecs conser-

526 Sur ce premier état (la chaîne de Sévère à proprement parler), voir D. Kruisheer, « Ephrem, Jacob of Edessa, and the Monk Severus », p. 599-605.

527 Voir A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 279 et, plus récemment B. Ter Haar Romeny, « The Peshitta of Isaiah », p. 154s. L'hypothèse de Baumstark est admise par G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1925), p. 31. Outre les *Questions évangéliques* d'Eusèbe, les ajouts du *Vaticanus syr.* 103 sont tirés de Cyrille, de Sévère d'Antioche et d'Isidore de Péluse.

528 G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1925), p. 31.

529 Les fragments eusébiens s'échelonnent du fol. 302^r au fol. 307^v, sauf le dernier (SyrS 12), qui se trouve beaucoup plus loin, au fol. 368^r. Il se détache d'ailleurs du reste par son thème : l'attente de la venue de l'Esprit Saint par les disciples de Jésus entre l'Ascension et la Pentecôte. C'est le seul qui pourrait provenir des *Questions à Marinos*. Aussi ne l'avons-nous pas inclus dans le tableau ci-dessous.

530 Sur les raisons de cet ordre en apparence étrange, voir n. 523.

531 Voir les exemples donnés par G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1925), p. 31.

vés : « Cette version, note C. Zamagni, comporte un texte qui ne représente pas plus qu'un court résumé par rapport aux traditions grecques existantes⁵³² ». Cette apparente contradiction s'explique bien si, comme le pensait Baumstark, le *Vaticanus syr.* 103 ne donne qu'un lointain écho d'une traduction, à l'origine, très littérale⁵³³.

Deux passages sont en lien avec Africanus, *SyrS* 5, 2 et 11, 4. *SyrS* 5 correspond à un développement qui, dans l'ordre originel du texte eusébien, venait après la question sur la divergence entre les généalogies évangéliques et la citation d'Africanus ; il concerne l'omission de trois rois par Matthieu dans sa généalogie : pourquoi dit-il qu'il y a quatorze générations, alors qu'on compte dix-sept rois entre David et l'Exil ? La question correspond précisément à celle qui ouvre *Est* 12. La première partie du texte syriaque donne une réponse qu'on retrouve dans l'*Eklogè* (*ibid.*) : Matthieu compte non pas le nombre de rois qui se sont succédé, mais le nombre de générations (entendre : selon la durée conventionnelle d'une génération). En effet, explique Eusèbe, il n'est pas possible de compter les générations selon la durée de vie de chaque individu, puisque celle-ci peut grandement varier. Ce faisant, il semble développer une idée déjà exposée par Africanus, mais dans un autre contexte : il s'agit pour ce dernier d'expliquer qu'entre David et Joseph, les deux évangélistes ne comptent pas le même nombre de générations. C'est en effet ce qu'expose le nouveau fragment de la chaîne de Nicéas que nous insérons dans notre édition (§ 24). Le texte eusébien n'est évidemment qu'un passage parallèle et non un témoin du texte de la lettre, mais il importait de le noter, car l'on rencontre presque aussitôt un autre écho africainien. Ce second passage ne se trouve pas dans l'*Eklogè*, qui se contente de la réponse résumée ci-dessus. Le texte syriaque enchaîne par contre avec une seconde explication : « Certains ont exprimé une autre opinion⁵³⁴. » Donner une seconde explication est bien dans la manière d'Eusèbe⁵³⁵. Le syriaque nous conserve donc une solution complémentaire que l'*Eklogè* n'a pas retenue. L'identité des « autres » n'est pas explicitée, mais, comme nous le verrons, la réponse formulée, à savoir que les rois omis l'ont été à cause de leurs mauvaises actions et parce qu'ils descendaient de l'impie Jézabel, est attribuée à Africanus par deux sources indépendantes⁵³⁶. Etant donné que l'une d'elles invoque les *Chronographies*, nous aurons à revenir sur l'origine précise de *SyrS* 5, 2⁵³⁷. Retenons pour l'heure la présence dans cette tradition de la question eusébienne d'un double écho avec le nouveau fragment de la lettre (§ 24 et 25).

532 C. Zamagni, *SC* 523, p. 17. Il estime les affirmations de B. Ter Haar Romeny sur la littéralité du texte exagérées (« Question-and-Answer Collections in Syriac Literature », p. 148).

533 Il serait peut-être également possible de supposer que le texte du *Vaticanus* dérive non de la traduction originale du texte eusébien, mais d'un abrégé. En effet, les versions syriaques originelles d'écrits patristiques grecs étaient parfois abrégées dans un second temps (voir B. Ter Haar Romeny, « Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques », p. 71).

534 Ou, comme le comprend Beyer : « Andere geben eine andere Deutung ».

535 Voir L. Perrone, « *Le Quaestiones evangelicae* », p. 426-430.

536 L'une est la seconde tradition syriaque des *Questions évangéliques* (*SyrG* 7) ; l'autre, un extrait chrysostomien de la chaîne sur Matthieu éditée par Cramer (p. 9, 6-11 = Africanus, *Chronographies*, F90a Wallraff).

537 Voir p. 203ss.

Le second passage constitue la dernière partie d'une question (SyrS 11) qui porte sur la divergence entre les généalogies évangéliques de Jésus⁵³⁸ et qui regroupe en fait deux questions de l'original eusébien : la première portait sur l'opposition entre l'ordre descendant de Matthieu et l'ordre ascendant de Luc (EST 2), la seconde, qui comprenait la citation d'Africanus, sur la divergence proprement dite (EST 3-4). L'on retrouve d'ailleurs la tripartition originelle de la troisième question à Stephanos :

1) Matthieu rapporte la véritable généalogie, Luc seulement une opinion répandue (EST 3, 1-2 ; FSt 2 ; SyrS 11, 2) ;

2) Matthieu rapporte la généalogie charnelle, Luc retrace une généalogie spirituelle, qui évite les pécheurs (EST 3, 3-5 ; FSt 3-7 ; SyrS 11, 3)⁵³⁹ ;

3) solution d'Africanus (EST 4 ; FSt 8 ; SyrS 11, 4).

Cette dernière a, plus clairement encore que dans le FSt 7 (PG 22, 965 A), le statut d'explication complémentaire⁵⁴⁰, mais Africanus n'est pas nommé. L'extrait de la lettre est introduit comme suit : « A ce propos, nous disons... ». L'on reconnaît ensuite le début de la partie positive de la lettre (§ 10), très librement rendu — et c'est peu dire : le texte est en grande partie reformulé, avec des détails qui ne sont attestés par aucun autre témoin⁵⁴¹. La suite n'a d'équivalent direct nulle part ailleurs dans la tradition de la lettre :

Et cette prescription était une loi contraignante. Luc a suivi cette voie et a consigné et dénombré ceux qui étaient, selon la loi, les fils des morts, alors qu'un autre les engendrait par la succession de la semence. Mais Matthieu a consigné ceux qui étaient issus de la succession de la semence et de l'engendrement véritable⁵⁴².

538 « Über die Generationenzählung bei Matthäus und Lukas : Daß einzelne sich hierüber beschwerten und sagen, daß sie einander widersprechen » (p. 59, 10-13 Beyer).

539 Alors que la chaîne de Nicéas incite à considérer cette explication comme une variante spirituelle de la première solution (FSt 3, PG 22, 960 D ; voir p. 45s.), SyrS 11, 2 semble simplement y voir une seconde explication : « Eine andere, sehr vernünftige Erklärung ist diese... » (p. 63, 21 Beyer). Le terme traduit par « vernünftig » (حكيمة) est une correction de Beyer d'après le texte grec. Peut-être pourrait-on conserver la leçon du manuscrit, صليمة, au sens métaphorique de « subtilis » (voir R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, t. 2, Oxonii : E typographeo Clarendoniano, 1901, s. v. صليمة, col. 3580s.).

540 « Wiederum eine andere Erklärung inbetriff derjenigen die zweifeln und sagen: Wieso sagt der eine: „Joseph, Sohn Jakobs, des Sohnes Mathans“, der andere aber: „Joseph, Sohn Helis, des Sohnes Melchis“ ? » (p. 65, 26-29 Beyer).

541 Nous mettons en italique les parties qui s'éloignent le plus du texte transmis par ailleurs : « *Es bestand eine Gewohnheit bei den Hebräern und in Jerusalem und zwar eine gesetzliche schriftlich niederlegte, durch Moses (begründet): Wenn jemand kinderlos stirbt, so soll sein Bruder nach ihm die Frau des Verstorbenen nehmen und ihm einen Sohn zeugen, oder ein anderer aus seiner Verwandtschaft. Der Sohn, der geboren wird, soll nach dem Namen des Verstorbenen benannt werden und dessen Sohn sein, und zwar deshalb, weil noch nicht die klare Hoffnung auf Auferstehung gegeben war und sie die zukünftige Verheißung durch eine sterbliche Auferstehung nachahmten, damit nämlich der Name des Verstorbenen aufhörlich fort dauere* » (p. 65, 30-67, 7 Beyer). La fin du § 10 (ὅτι γὰρ οὐδέπω δέδοτο ἑλπίς ἀναστάσεως σαφῆς κτλ.) est clairement reconnaissable. Le reste est très loin de la lettre du texte grec. Relevons notamment que le caractère de prescription légale est lourdement souligné, avec mention expresse de Moïse, et que l'alternative (inutile à l'argumentation d'Africanus) consistant à ce qu'un autre membre de la famille épouse la veuve est ajoutée.

542 D'après la traduction allemande de Beyer (p. 67, 7-13), légèrement modifiée d'après le syriaque.

Il s'agit sans doute d'un vague écho des § 11 et 12, peut-être combinés avec le § 28, conservé uniquement par l'*Eklogè* : ἡ κατὰ φύσιν γένεσις ἔστι Ματθαίου· ἡ κατὰ νόμον ἀνάστασις γένους ἔστιν ἡ τοῦ Λουκᾶ. La suite correspond plus précisément aux § 13 à 18 tels qu'ils sont transmis en grec, ce qui n'exclut pas quelques omissions, reformulations ou précisions. Par endroits, cependant, la traduction correspond de près au grec. Suit, rendu avec une fidélité relative, mais nettement reconnaissable, le § 24 de notre édition et la traduction des premiers mots du § 25 (οἷον δὲ καὶ τοῦτο).

Cette description aura fait comprendre que l'apport du *Vaticanus syr.* 103 à la constitution du texte de la *Lettre à Aristide* est fort maigre, d'autant que, hormis le § 24, il ne transmet que les passages les mieux conservés en grec (§ 10-18). Si ses extraits se fondent sur une traduction assez précise, elle n'en a pas moins été fortement déformée par une ou plusieurs mains. La chaîne de Sévère n'en garde pas moins un intérêt ponctuel en tant que témoin des *Questions évangéliques*, surtout là où manque le témoignage de l'*Eklogè*. Ce sont ces leçons qu'enregistre notre appareil critique, et elles seules. En effet, seules les attestations positives ont de l'intérêt. Nous ne signalons donc pas les omissions. Nous n'avons pas non plus cru devoir documenter des reformulations ou des ajouts qui n'apportent rien à l'établissement du texte. Aucune conclusion ne doit donc être tirée *e silentio* sur le contenu ou le texte du *Vaticanus gr.* 103 sur la base de notre appareil. Ces remarques valent généralement pour tous les témoins non grecs.

b. La tradition de Georges, évêque des Arabes

Une seconde tradition est attestée par Georges de Beeltan, patriarche monophysite d'Antioche (mort en 790) et par Denys bar Salibi (XII^e siècle) dans leurs commentaires sur Matthieu⁵⁴³, auxquels s'ajoutent quelques extraits publiés par Rÿssel. La parenté entre leurs fragments eusébiens est évidente, mais, comme l'observe Beyer, Bar Salibi ne saurait dépendre de Georges de Beeltan, puisque le premier conserve quelques passages qui ne figurent pas chez le second. Tous deux citent un extrait eusébien, plus précisément une partie de la citation de la *Lettre à Aristide* dans les *Questions évangéliques*, comme transmis par Philoxène de Mabboug, auteur d'un commentaire sur Matthieu et Luc (vers 505)⁵⁴⁴. Etant donné que tous deux citent Philoxène, il doit y avoir une source intermédiaire, en qui Beyer reconnaît Georges, évêque des Arabes (mort en 724)⁵⁴⁵, qui est mentionné avec Eusèbe et Philoxène à la suite de l'extrait d'Africanus chez Georges de Beeltan (voir ci-après)⁵⁴⁶. Dans le cas de Bar Salibi, Beyer suppose en outre qu'il n'a

543 Sur cette tradition, voir G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 80s. et 92-95.

544 Les fragments ont été rassemblés par J. W. Watt, CSCO 393 ; sur la date de l'œuvre, voir les p. 13^{s.} de son introduction.

545 Voir la notice de P. Bettolo, in : A. Di Berardino (éd.), *Patrologia*, vol. 5, p. 491s.

546 Leurs citations de Philoxène (*SyrG* 13, p. 91, 16-20 Beyer ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 37, 2-4 Sedláček) constituent le fragment 55 de l'édition de Watt. Celui-ci n'a pas inclus la citation d'Africanus, ce qui semble indiquer qu'il n'a pas considéré qu'elle fasse partie du texte de Philoxène, contrairement à ce que suppose le raisonnement de Beyer. La provenance philoxénienne de l'extrait nous paraît pourtant difficilement contestable. Premièrement, l'accord textuel étroit entre Georges de Beeltan et Bar Salibi ne se limite pas au texte de Philoxène, mais s'étend à celui d'Africanus, ce qui,

utilisé Georges, évêque des Arabes, que par l'intermédiaire de Jean de Dara (mort en 825) ou, plutôt, de Moïse bar Kephā (mort en 903) ; tous deux sont mentionnés parmi ses sources⁵⁴⁷. A notre connaissance, aucun commentaire de Jean de Dara n'est conservé⁵⁴⁸. Ceux de Moïse bar Kephā sur Matthieu et Luc ne sont encore ni édités, ni traduits⁵⁴⁹, mais la comparaison menée par Harris sur un manuscrit en sa possession a démontré l'importance des emprunts de Bar Salibi à Moïse bar Kephā⁵⁵⁰ et l'usage du second par le premier est confirmé par Schlimme⁵⁵¹. Beyer estime par ailleurs probable que Philoxène se soit basé sur une version des *Questions à Stephanos*, qui pourrait remonter au IV^e siècle, époque où les théologiens grecs ont été abondamment traduits en syriaque. En tout état de cause, les extraits transmis par Philoxène reflètent une *Vorlage* grecque très ancienne.

— Le commentaire de Georges de Beeltan sur Matthieu

Composé vers 770, durant une incarcération à Bagdad⁵⁵², le commentaire sur Matthieu de Georges de Beeltan (Φ^G) est transmis par le *Vaticanus syr.* 154, dont les folios anciens — qui contiennent notamment les extraits d'Eusèbe — datent du VIII^e ou du IX^e siècle⁵⁵³. Comme le *Vaticanus syr.* 103, le commentaire de Georges présente un premier parallèle avec la *Lettre à Aristide* (§ 25) à propos de l'omission de trois rois par Matthieu (*SyrG* 7). Africanus y est même expressément cité : « Africanus, évêque d'Emmaüs⁵⁵⁴, dit... ». La brève citation se conclut par une remarque qui la réfute : en fait, les

sans constituer une preuve de la provenance du second, fait au moins remonter leur association à la source commune (Georges, évêque des Arabes). A cela s'ajoutent d'autres arguments. En effet, la citation même de Philoxène résume la solution d'Africanus : « Matthew wrote down the natural generations and for this reason said that a certain one begat a certain one, but Luke (wrote down) the legal (generations) and for this reason wrote that *he was supposed* » (trad. Watt). Philoxène a donc connu la solution d'Africanus. Cette connaissance est confirmée par la remarque de Georges de Beeltan : « Hierin stimmen Eusebius, Philoxenos und Georgios überein » (trad. Beyer). Cette formule s'interprète au mieux comme indiquant la chaîne des sources : (Africanus), Eusèbe, Philoxène, Georges (évêque des Arabes).

547 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 5, 16 Sedláček.

548 Voir J. Sader, art. « Jean de Dara », *DSP* 8 (1974), col. 467s. ; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 277 et 353.

549 Sur les manuscrits connus, voir A. Vöobus, « Die Entdeckung des Lukaskommentars », p. 132-134, et « La découverte du commentaire de Moïse bar Kephā », p. 359-362, et la liste donnée par le même auteur dans *CSCO* 307, p. 231, n. 24 et 25. Quant aux homélies, nous n'avons malheureusement pas pu consulter la thèse de J. F. Coakley, *The Homilies of Moïse bar Kephā on the Early Chapters of the Gospels*, Cambridge, 1977 ; cependant, d'après la liste qu'en donne J. Reller (*Mose bar Kephā*, p. 74s.), même si plusieurs concernent les Évangiles de l'Enfance, aucune ne porte sur la généalogie de Jésus.

550 Voir J. R. Harris, *HSem* 5, p. XXXs. Étonnamment, Beyer ne se réfère pas à ces pages.

551 L. Schlimme, « Die Bibelkommentare des Moses bar Kephā », p. 69.

552 Voir W. Baum, art. « Georg I. [Giwargis], „monophysitischer“ Patriarch v. Antiochien (758-790) », *BBKL* 23 (2004), col. 492-494.

553 G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 81. Du X^e siècle, selon S. E. et J. S. Assemani, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae* (voir n. 519), p. 293.

554 Cette donnée est propre à la tradition syriaque et semble remonter à Philoxène (voir *SyrG* 13, p. 91, 20 Beyer), ce qui empêche de simplement la tenir pour une invention tardive, comme le fait J.-R. Vieille-

rois en question ne descendraient pas de Jézabel, qui était la femme d'Achab — un roi d'Israël et non de Juda⁵⁵⁵. Ce passage est cependant plus court et n'est pas précédé du même développement sur la notion de génération que dans le *Vaticanus syr.* 103. On pourrait toutefois retrouver un écho de celui-ci un peu plus loin (*SyrG* 10). Il est néanmoins probable qu'il s'agisse du même texte qu'en *SyrS* 5⁵⁵⁶, même si l'ordre des questions semble plus chaotique que dans S.

Une autre citation d'Africanus se trouve dans le parallèle de Georges à *SyrS* 11, 4 (*SyrG* 13). L'extrait fait d'abord référence à Philoxène de Mabboug, qui résume la solution d'Africanus⁵⁵⁷. Celui-ci est d'ailleurs aussitôt nommé : « Et Africanus, évêque d'Emmaüs, l'atteste, qui s'exprime en ces termes⁵⁵⁸... » Suit un extrait de la lettre : on y reconnaît la substance des § 10 à 17. Par rapport au *Vaticanus syr.* 103, le texte de Georges réélabore nettement moins, mais abrège davantage. Les § 11 et 15 sont même complètement omis. La fin de la citation est clairement marquée par une phrase indiquant l'accord de Philoxène, d'Eusèbe et de Georges (évêque des Arabes) sur le sujet⁵⁵⁹. Les remarques faites à propos du *Vaticanus syr.* 103 valent également ici : bien que la traduction soit parfois assez précise, le commentaire de Georges de Beeltan n'est intéressant pour la critique du texte que ponctuellement⁵⁶⁰.

fond, *Les « Cestes » de Julius Africanus*, p. 22. Comme le remarquait déjà Lenain de Tillemont (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, justifiez par les citations des Auteurs originaux*, t. 3, Paris : Charles Robuste, 1701, p. 224), le fait qu'Origène, qui était prêtre, l'appelle frère (*Lettre à Africanus* 1, 1) exclut qu'il fût évêque. En conséquence, Routh plaçait son accession à l'épiscopat après la *Lettre à Origène (Reliquiae sacrae* [1846], p. 222). Etant donné que leur échange épistolaire remonte à la fin des années 240 (voir p. 4), il faudrait admettre qu'Africanus ne serait devenu évêque qu'à un âge très avancé, peut-être à plus de quatre-vingts ans ; on ne saurait l'exclure. Ce qui, toutefois, incite à la prudence face à ce renseignement est qu'il supposerait que Philoxène ait eu accès à quelque source bien informée, alors qu'Eusèbe lui-même, qui vivait pourtant dans la même région un demi-siècle plus tard, semble déjà assez mal renseigné sur Africanus et paraît tirer de ses écrits l'essentiel de ce qu'il sait, sinon l'ensemble. C'est donc sans doute à raison que la plupart des historiens considèrent que la qualification d'évêque procède d'une méprise (voir l'explication avancée par H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, p. 10 ; par contre, la proposition de Vieillefond [*ibid.*, n. 23], qui suppose une confusion causée par la notice qu'Eusèbe consacre à Africanus en *Histoire ecclésiastique* VI, 31, est invraisemblable, puisqu'il n'y est pas question de l'épiscopat d'Emmaüs, mais de celui d'Alexandrie).

555 La réfutation n'est pas concluante, puisque leur fille Athalie épousa Joram, roi de Juda (II Rois 8, 18. 26).

556 Voir p. 203s.

557 Voir n. 546.

558 D'après la traduction allemande de Beyer (p. 91, 20s.).

559 Voir n. 546.

560 Précisons que la forme « Nathan » pour « Mathan » (p. 91, 36. 38 Beyer) est une coquille. Le syriaque a bien .

— Le commentaire de Denys bar Salibi sur Matthieu

Pour le commentaire de Denys bar Salibi, l'on dispose d'une édition critique avec traduction latine⁵⁶¹, qui repose sur trois manuscrits, dont le plus important est le *Parisinus syr.* 67, provenant d'Edesse et daté de 1174, trois ans à peine après la mort de l'auteur⁵⁶². Pour les matériaux africaniens, Bar Salibi puise à la même tradition que Georges de Beeltan, mais aussi à d'autres canaux.

Les deux passages que nous avons indiqués dans le commentaire de Georges de Beeltan se retrouvent, dans le même ordre, dans celui de Denys bar Salibi, dont l'explication de la généalogie de Matthieu contient encore d'autres éléments intéressants. En effet, outre Moïse bar Kepha, Bar Salibi fait de nombreux emprunts à Ishodad de Merv ou, plutôt, à la tradition dont ce dernier dépend⁵⁶³, qui, comme nous le verrons, se rattache à la tradition de Théodore de Mopsueste. Cependant, les deux citations explicites d'Africanus qui se rencontrent dans son commentaire dérivent toutes deux de la tradition de Georges, évêque des Arabes, comme le prouvent la qualification d'« évêque d'Emmaüs » accolée au nom d'Africanus et, dans le deuxième cas, la référence explicite à Philoxène. Passons en revue les passages qui nous intéressent.

Le premier concerne l'explication de l'omission de trois rois par Matthieu, qui est parallèle à *SyrG* 7. La citation d'Africanus est encore plus courte. Par contre, la réfutation, fortement résumée par Georges de Beeltan, est plus développée ; une référence à Sévère d'Antioche donne à penser que celui-ci en est la source. Autre différence, la formule d'introduction signale le caractère indirect de la citation d'Africanus : « Et certains disent qu'Africanus, évêque d'Emmaüs, dit⁵⁶⁴... ».

Un peu plus loin, lorsque Bar Salibi commente Matthieu 1, 15 et 16, on identifie sans peine l'explication d'Africanus dans un passage dont la source n'est pas indiquée⁵⁶⁵. Il commence ainsi : « Matthieu a appelé Joseph "fils de Jacob", mais Luc, "fils d'Héli". » Vient alors une explication détaillée où l'on reconnaît d'abord les § 16 et 17 de la lettre. Les liens avec la tradition représentée par le Pseudo-Eustathe sont évidents, car l'on retrouve plusieurs particularités : « Et Jacob, son frère, épousa sa femme [c'est-à-dire celle d'Héli] selon la Loi pour susciter une semence au mort, afin que son nom ne soit pas détruit⁵⁶⁶ ». Le Pseudo-Eustathe fait un ajout semblable au § 17 de la lettre :

561 I. Sedlacek et I.-B. Chabot, *CSCO* 15 (texte syriaque) ; I. Sedlacek, *CSCO* 16 (traduction latine).

562 Manuscrit A. Les autres manuscrits sont le *Parisinus syr.* 68 (B), daté de 1457, et une copie d'un manuscrit du XVII^e siècle conservé dans un séminaire catholique du village de Šarfeh, près de Beyrouth (C), qui appartenait à Jaroslav Sedláček (voir I. Sedlacek et I.-B. Chabot, *CSCO* 15, p. 1). Selon Vaschalde, qui a repris l'édition du commentaire de Bar Salibi après la mort de Sedláček, B transmet une recension remaniée (voir le « Monitum » qui figure au dos de la p. de titre du second volume, *CSCO* 98).

563 Selon J. R. Harris (*HSem* 5, p. XXXs.), Bar Salibi utilise Ishodad, mais la situation est sans doute un peu plus complexe (voir Appendice 4).

564 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 29, 18s. Sedláček, d'après sa traduction latine.

565 *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 36, 7-27 Sedláček, d'après sa traduction latine. Une traduction française du passage se lit également chez F. Nau, « Lettre de Jacques d'Edesse sur la généalogie de la Sainte Vierge », *Revue de l'Orient chrétien* 6 (1901), p. 515s.

566 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 36, 20-22 Sedláček, d'après sa traduction latine.

« Son frère Jacob prit sa femme afin de lui susciter des enfants selon la Loi » (ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Ἰακώβ ἔλαβε τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, ὅπως κατὰ τὸν νόμον ἐγείρη τέκνα τῷ ἀδελφῷ). Même la formule d'introduction trouve un écho dans celle du Pseudo-Eustathe : « L'un écrit qu'il est fils de Jacob, le fils de Matthan, tandis que Luc (écrit qu'il est) fils d'Héli, fils de Melchi⁵⁶⁷. » Une telle tradition se retrouve, comme nous le verrons, chez Barhebraeus et dans les *Fragmenta Florentina*, qui ont, en particulier, le même ajout au texte du § 17⁵⁶⁸. La version qu'en donne Bar Salibi comporte toutefois une particularité notable, qui est sans doute son œuvre : tandis qu'Africanus présente toujours Héli comme fils de Melchi, dans ce passage du commentaire, le père d'Héli est appelé Matthat, conformément au texte de Luc 3, 24 : « Héli, fils de Matthat, fils de Lévi, fils de Melchi ». La normalisation s'est cependant arrêtée à mi-chemin dans le tableau généalogique qui accompagne cet extrait : Matthat y figure bien comme père d'Héli, mais le nom de ce dernier est accompagné de la précision « fils de Melchi » ! Une autre particularité mérite d'être mentionnée : le texte appelle la grand-mère de Joseph « Esther ». Là aussi, le tableau généalogique concilie deux versions, car l'on y lit : « Estha ou Esther⁵⁶⁹ ». En outre, un manuscrit note en marge : « Dans un autre manuscrit, il l'appelle Astha ; la forme masculine est Asa⁵⁷⁰. » Barhebraeus a également la première remarque (mais sous forme inverse) : « ... Estha — et, dans un manuscrit, Esther⁵⁷¹... ». La seconde, concernant Asa, figurait déjà chez Ishodad⁵⁷², mais ce dernier n'est pas forcément la source de Bar Salibi, ni celui-ci la source de Barhebraeus, car cette remarque est propre à un manuscrit qui représente, semble-t-il, une recension remaniée de son commentaire⁵⁷³. On lit ensuite : « Matthieu le nomme [c.-à-d. Joseph] selon la nature, et Luc selon la Loi. Naturelle est la lignée de la semence véritable ; légale est la lignée de celui qui a engendré au nom de son frère décédé sans enfants⁵⁷⁴ ». Ces lignes ne sont pas sans lien avec le § 18, où Africanus oppose les expressions utilisées par les deux évangélistes dans leur généalogie. En effet, Joseph apparaît dans les deux citations qui l'illustrent. Or l'emploi du verbe ܢܘܡܢܘܢ (que nous avons traduit par « nommer ») semble se référer précisément à la façon dont est indiquée l'ascendance de Joseph dans les textes évangéliques. Il pourrait également s'agir d'un écho du § 28⁵⁷⁵. Nous ne pensons pas que le Pseudo-Eustathe soit la source de ces textes syriaques, mais plutôt que ceux-ci dérivent du même commentaire grec sur Matthieu que lui. Ainsi, ce résumé de l'histoire de la fa-

567 Voir p. 92.

568 Barhebraeus, *Grenier des Mystères*, p. 102 Carr ; *Fragmenta Florentina* 6, p. 67, 30s. Beyer.

569 Autre traduction possible : « Estha, c'est-à-dire Esther ».

570 CSCO 16, p. 36, n. 1, d'après la traduction latine de Sedláček. Le texte syriaque (non vocalisé) a aussi bien dans le texte que dans cette note ܢܘܡܢܘܢ (p. 47, 11 et n. 2). Si Sedláček vocalise ici Astha et non Estha, c'est évidemment parce que l'auteur de la remarque rapproche ce nom du nom masculin ܐܣܬܗ, vocalisé *Asa*.

571 Barhebraeus, *Grenier des Mystères*, p. 102 Carr ; voir p. 151.

572 Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 11 Gibson (trad.).

573 Voir n. 562.

574 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 36, 24-27 Sedláček, d'après sa traduction latine.

575 Ces lignes évoquent également le passage de *SyrS* 11, 4 qui s'insère entre les § 10 et 13 du texte grec de la lettre, dont nous avons aussi noté la parenté avec le § 28 (voir p. 122s.). Il n'y a cependant aucun contact littéraire entre les deux textes.

mille de Joseph que transmettent Bar Salibi, Barhebraeus et les *Fragmenta Florentina* constitue-t-il, en toute rigueur, un quatrième canal de tradition syriaque. Il intéresse cependant la critique des sources des auteurs par qui nous le connaissons plus que l'établissement du texte de la lettre.

Cette première version de la solution d'Africanus est suivie de peu d'une seconde, qui correspond cette fois à celle de SyrG 13 et nomme la même source : Philoxène⁵⁷⁶. L'introduction à la citation est tout à fait semblable ; seule la précision sur son épiscopat n'est pas répétée. L'extrait de la lettre commence et finit exactement au même point que chez Georges de Beeltan (début au § 10, fin au § 17). En effet, bien que la fin de la citation ne soit pas indiquée, elle se reconnaît aisément, car ce qui suit n'a plus de rapport immédiat avec Africanus⁵⁷⁷. Il est donc probable que telles étaient les limites de la citation chez Georges, évêque des Arabes, sinon chez Philoxène. Les omissions sont parfois semblables (ainsi, les § 11 et 15 manquent dans les deux textes) ; elles pourraient donc remonter en partie à l'un de ces auteurs. Cependant, certaines sont propres à Georges de Beeltan ou à Bar Salibi. Ce dernier abrège davantage, notamment à la fin, omettant l'histoire des différentes générations (§ 15-16) et ne retenant que la dernière phrase du § 17. L'omission presque totale des § 16 et 17 est sans doute motivée par le fait qu'il venait de raconter la même histoire. Dans les passages conservés, la correspondance avec le texte grec est parfois précise — davantage que chez Georges de Beeltan — et même, si l'on tient compte du caractère très indirect de la tradition véhiculée par Bar Salibi et de la date très récente de son commentaire, d'une fidélité assez remarquable⁵⁷⁸. Ces passages sont cependant parmi les mieux attestés en grec et, sur les problèmes pour lesquels il serait appréciable d'avoir l'éclairage de cette tradition syriaque, elle n'est généralement d'aucun secours. Nous ne la citons donc qu'exceptionnellement. Un exemple illustre bien les limites de son apport :

ὅτι γὰρ οὐδέπω δέδοτο ἑλπίς ἀναστάσεως σαφῆς κτλ. (§ 10). Etant donné que les témoins grecs des *Questions évangéliques* ont l'un σαφῆς, l'autre ἀφ' ἧς (leçon qui est aussi celle de M dans la tradition de l'*Histoire ecclésiastique*), il serait d'autant plus intéressant de déterminer sur quelle leçon se fondait la traduction syriaque

576 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 37, 2-15 Sedláček.

577 Suit sans transition : « Et postquam probavit Matthaeus secundum ordinem generationum naturalium Iosephum e Davide originem habere, apparuerunt quidam ei adversantes et dixerunt : Iosephus filius Heli est et non Iacobi ; proferentes generationis ordinem legalem ; et ideo voluit Lucas redarguere fatuitatem eorum. Nam etiam si ad Heli referendus est Iosephus legaliter, ita etiam a Davide invenitur esse genus Christi », etc. (*Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 37, 15-22 Sedláček). De façon tout à fait remarquable, bien que Bar Salibi ait repris son texte africainien à la tradition de Philoxène, ce passage subséquent provient d'une tradition très proche de celle d'Ishodad de Merv et donc, au-delà, de celle de Théodore de Mopsueste, où il occupait exactement la même place, à la suite de l'extrait de la *Lettre à Aristide* (voir Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 11s. Gibson [trad.]). Ce passage d'une tradition à l'autre explique pourquoi, à l'extrême fin de la citation d'Africanus, Bar Salibi glose : « Heli, seu 'Eli » (*ibid.*, l. 15). La première forme est celle de la tradition de Philoxène (et de la Peshitta), la seconde est celle de la tradition de Théodore de Mopsueste (voir p. 144). Dans le passage qui suit, il substitue toutefois la forme Héli à la forme 'Eli qu'il devait trouver dans sa source et qui est celle qu'emploie le parallèle d'Ishodad.

578 Voir à ce propos G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 94.

dont dépendent Georges de Beeltan et Bar Salibi que le premier omet cette phrase. Or Bar Salibi ne nous renseigne pas plus sur ce point, car il omet précisément soit σαφής, soit ἀφ' ἧς : « quia non erat eis usquedum spes resurrectionis⁵⁷⁹ ». Pour le reste, cependant, la traduction est assez précise et donne à penser que le traducteur syriaque a lu, comme les témoins grecs des *Questions évangéliques* : οὐδέπω γὰρ αὐτοῖς (ἐ)δέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως. Toutefois, la valeur de ce témoignage est très relative. Car, dans l'hypothèse où le grec aurait eu ὅτι γὰρ οὐδέπω, comme l'*Histoire ecclésiastique*, la suppression de la fin de la phrase aurait automatiquement fait disparaître toute trace de ὅτι, si bien qu'il ne serait pas tout à fait exclu que le texte syriaque reflète ὅτι γὰρ οὐδέπω et non οὐδέπω γάρ.

Parmi les nombreuses explications relatives au nombre de générations (Matthieu 1, 17), se trouve un autre écho anonyme de la lettre, qui s'inspire du § 24, mais très librement⁵⁸⁰. Ces lignes proviennent de la tradition de Théodore de Mopsueste, comme le prouvent les parallèles de Théodore bar Koni et d'Ishodad de Merv⁵⁸¹.

Un autre passage discute deux écarts d'Africanus par rapport au texte syriaque de l'évangile. Nous ne lui avons pas trouvé de parallèle, sinon chez Barhebraeus⁵⁸², qui doit précisément s'en inspirer. Il vaut la peine de le citer intégralement :

Africanus et Eusèbe placent Melchi en troisième position. Comment Matthan [*sic* ; lire Matthat] pourrait-il aussi être le troisième avant Joseph ? Il est écrit : *Joseph, fils d'Héli, fils de Melchi*. Mais, dans les exemplaires syriaques de Luc que nous avons, on le place en cinquième position : *Joseph, fils d'Héli, fils de Matthat, fils de Lévi, fils de Melchi*. Africanus place aussi 50 personnes chez Luc d'Abraham à Joseph. Mais dans les exemplaires syriaques de Luc, ils sont 56. Il nous faut chercher le vrai. Grégoire le Théologien⁵⁸³ dit qu'il y a 77 générations d'Adam au Christ, selon la généalogie ascendante de Luc. Jacques de Batna dit dans une lettre à Maron : D'Abraham au Christ, il y a 42 générations, comme l'a écrit Matthieu, et, selon Luc, 57⁵⁸⁴. Mais si, conformément aux paroles des docteurs que nous avons mentionnés et selon les exemplaires des évangiles qu'ils avaient, il y a 77 générations d'Adam au Christ, il nous en reste 57 d'Abraham au Christ, comme l'a dit Mar Jacob. Et si, des 57, nous retranchons un, c'est-à-dire le Christ, il en reste 56 d'Adam à Joseph et non 50, comme l'a dit Africanus. Les exemplaires syriaques dont nous disposons sont authentiques et Africanus n'est pas véridique, puisqu'il a placé seulement 50 personnes⁵⁸⁵.

L'on n'a pas affaire à des citations de la lettre à proprement parler, mais plutôt à deux commentaires fondés sur son texte. Le premier se réfère au § 13 et cite d'ailleurs le texte biblique tel qu'il se lit chez Africanus. Le second vise le fragment sur le nombre de gé-

579 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 37, 9s., trad. Sedláček.

580 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 43, 7-13 Sedláček.

581 Le texte est introduit chez les trois auteurs par une question similaire (voir Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 12 ; Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 12 Gibson [trad.]). Or Théodore bar Koni cite l'Interprète (Théodore de Mopsueste).

582 Barhebraeus, *Grenier des Mystères*, p. 105 Carr.

583 Grégoire de Nazianze.

584 Bar Salibi cite la *Lettre* 23 de Jacques de Saroug, évêque de Batna (voir p. 118 et n. 516) ; le passage en question se trouve à la p. 255 de la traduction de M. Albert.

585 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 44, 7-26 Sedláček, d'après sa traduction latine.

nération, où Africanus donne effectivement le nombre de cinquante générations d'Abraham à Joseph (§ 24. 27). A son témoignage est opposé celui d'un Père grec et celui d'un Docteur syriaque, qui fondent l'authenticité du texte biblique utilisé par le christianisme syriaque. La mention d'Eusèbe aux côtés d'Africanus dans le premier cas est justifiée par le fait qu'il adopte un tel texte dans les *Questions évangéliques*⁵⁸⁶. Aussi est-il plus que probable que les remarques sur les erreurs bibliques d'Africanus s'appuient sur la citation de la lettre que contenait cette œuvre d'Eusèbe.

Un ultime écho, fort lointain, d'Africanus est discernable dans un passage consacré à Hérode, lorsque Bar Salibi aborde l'épisode du massacre des innocents (Matthieu 2, 1ss.)⁵⁸⁷.

Le commentaire de Bar Salibi est donc riche en échos de la *Lettre à Aristide*⁵⁸⁸, explicitement attribués à Africanus ou non, qui lui sont parvenus par plusieurs canaux, mais dont le principal est la tradition remontant à Philoxène, qui lui est connue par l'intermédiaire de Georges, évêque des Arabes, et, sans doute, de Moïse bar Kepha. Beyer avait sans doute remarqué la pluralité des traditions, car il évoquait la possibilité que Bar Salibi ait également eu recours à Henana d'Adiabène (mort vers 610) ou à Ishodad de Merv⁵⁸⁹. Il est en tout cas certain que Bar Salibi fait également des emprunts à la tradition de Théodore de Mopsueste, à laquelle se rattachent ces auteurs⁵⁹⁰. Pour la critique du texte, cependant, l'apport de Bar Salibi est fort limité. C'est donc surtout pour l'histoire de la réception de la lettre dans l'exégèse syriaque, mais aussi, en ce qui nous concerne plus immédiatement, pour les questions d'attribution, que Bar Salibi a une certaine importance.

Ajoutons un mot sur le *Commentaire sur Luc* de Bar Salibi, bien qu'il ne fasse pas référence à Africanus. Il passe d'ailleurs très rapidement sur la généalogie et ne se préoccupe guère du rapport avec Matthieu. L'on reconnaît, toutefois, un vague écho : Héli,

586 *Est* 3, 1 ; *FSt* 2 (PG 22, 960 D).

587 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 66, 33-67, 11 Sedláček. Sur ce passage et les parallèles de Théodore bar Koni et Ishodad de Merv, voir p. 141.

588 Signalons un autre écho africainien que contient le *Commentaire sur Matthieu* à propos de l'apparition de Moïse et d'Elie lors de la Transfiguration (Matthieu 17, 9) : « Oportet investigare quid cogitent doctores de Mose et Elia. Sancti Severi Patriarchae et Jacobi Sarugensis et Jacobi Edesseni (opinio) : Elias corporaliter venit in montem, quia adhuc vivus fuit ; de Mose autem nihil definiverunt. Sane, sanctus Severus dixit : Forsitan anima eius formam induit, sicut angeli qui speciebus et formis virilibus prophetis apparebant. Similiter dixit Iacobus Edessenus, et Africanus, animam Mosis forma indutam fuisse et apparuisse in similitudine corporis eius. Antiochus episcopus et Iacobus Sarugensis dixerunt : Moses vere resurrexit et revixit postquam consumptus est, et venit in montem iussu Domini nostri. Et dicunt alii sicut isti » (*Commentaire sur les évangiles*, 1/2, p. 289, 3-13, trad. Sedláček). Selon Thee (*Julius Africanus*, p. 25), la source pourrait être les *Chronographies* ; ce témoignage n'a cependant pas été inclus par M. Wallraff et U. Roberto dans leur édition, sans doute à juste titre, vu le parallèle avec la scholie syriaque éditée par Pitra, qui semble plutôt se rattacher au genre du commentaire. Cependant, étant donné qu'il n'est pas radicalement exclu qu'une œuvre d'Africanus soit restée inconnue d'Eusèbe, mais ait trouvé quelque écho dans le domaine syriaque, nous considérerions plus volontiers le texte publié par Pitra comme étant d'authenticité incertaine que comme inauthentique, comme ils le font (*GCS N. F.* 15, p. XVII).

589 G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 292 ; voir n. 628.

590 Deux exemples nous amènent à douter qu'Ishodad de Merv soit la source de Bar Salibi (voir Appendice 4 et n. 651).

explique-t-il, serait en fait le fils de Melchi (et non de Matthat). Matthat et Lévi seraient ses frères et tous trois auraient épousé la même femme selon la loi du lévirat⁵⁹¹. Nous rencontrerons plus loin des explications semblables, quoique plus confuses, associées au nom d'Africanus.

— Extrait de Georges, évêque des Arabes, dans le *Vaticanus syr.* 155

En traitant de Georges, Beyer ne cite pas l'ouvrage de V. Rÿssel, *Georgs der Araberbischofs Gedichte und Briefe* (1891), qui, outre les pièces mentionnées dans le titre, traduit divers extraits des œuvres du même écrivain⁵⁹². Le seul texte qui ait un lien avec la tradition de la *Lettre à Aristide* se lit dans le *Vaticanus syr.* 155, fol. 26^r. Il s'agit de matériaux eusébiens tirés de Philoxène, comme ceux que Beyer a trouvés dans le *Vaticanus syr.* 154. Ils concernent essentiellement la division de la généalogie matthéenne en trois séries de quatorze noms et ses problèmes, mais ils recèlent aussi une allusion au principe des généalogies naturelle ou légale et indiquent que Matthieu dénombre seulement les ancêtres naturels, tandis que Luc compte les naturels et les légaux. Cette différence est mise en relation avec le fait qu'il y aurait vingt-huit ancêtres du Christ dans les deux dernières sections de la généalogie de Matthieu, mais quarante-deux dans la section correspondante de Luc. Il s'agit manifestement d'une intrusion assez maladroite de matériaux de la *Lettre à Aristide* dans le résumé d'une autre partie des *Questions évangéliques*. Ce texte ne nous est donc d'aucune utilité.

Quant aux fragments exégétiques tirés des *Vaticani syr.* 103 (chaîne de Sévère) et 154 (commentaire de Georges de Beeltan sur Matthieu), ils n'intéressent pas directement la *Lettre à Aristide*. Ceux du second manuscrit viennent cependant compléter ceux que Beyer a édités et traduits, qui ne recouvrent que les échos eusébiens ; ils montrent que Georges a également fait des emprunts à l'exégèse de Théodore de Mopsueste, comme le prouve le fait qu'il reproduit, à propos de l'omission de trois rois par Matthieu (fol. 6^v), une explication que Théodore bar Koni et Ishodad de Merv attribuent à l'Interprète⁵⁹³.

7.3 L'Exposé des offices ecclésiastiques et le manuscrit perdu d'Urmiah

a. L'Exposé des offices ecclésiastiques

Œuvre consacrée à la liturgie de l'Eglise nestorienne et divisée en sept traités, l'*Exposé des offices ecclésiastiques* aborde dans le premier d'entre eux plusieurs questions relatives à la vie de Jésus, qui portent surtout sur des points de chronologie, mais concernent aussi une ou deux difficultés exégétiques. C'est ainsi que le chapitre 8 traite de la divergence

591 *Commentaire sur les évangiles*, 2/2, p. 250, 19-24 Vaschalde (trad.).

592 Les fragments des *Vaticani syr.* 103, 154 et 155 se trouvent aux p. 138-142 ; voir également les notes, p. 228-232.

593 Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 7 ; Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 9 Gibson (trad.).

entre les généalogies des évangiles. En voici l'intitulé : « Pourquoi les évangélistes exposent-ils différemment la généalogie de Joseph, l'époux de Marie ; et (pourquoi) l'un a-t-il fait descendre sa lignée de Nathan, fils de David, mais l'autre de Salomon, fils du même David⁵⁹⁴ ? » L'auteur de l'*Exposé* est inconnu, bien que l'ouvrage ait été longtemps attribué à Georges d'Erbil ou de Mossoul (X^e siècle). Quant à son époque, elle est difficile à préciser : l'auteur le plus récent à être mentionné, le catholicos Timothée I^{er} (mort vers 821), fournit un *terminus post quem*, mais l'absence de toute référence à l'usage du baptême des enfants incite à ne pas descendre trop bas, si bien que l'éditeur, Connolly, estime qu'il n'y a pas de raison de situer l'ouvrage au-delà du IX^e siècle⁵⁹⁵. Cette datation est toutefois contestée par L. Ligier sur la base d'un autre argument liturgique, tiré cette fois de la confirmation : l'anonyme étant le premier auteur nestorien à mentionner l'onction du chrême, il en conclut que « son témoignage sur [ce] rite suggère qu'il ne saurait être situé au IX^e siècle » ; il indique pour sa part le XI^e, sans justifier pour autant cette date⁵⁹⁶. La question n'est donc pas définitivement tranchée.

En tout état de cause, dans le chapitre consacré à la généalogie de Jésus, l'*Exposé des offices ecclésiastiques* conserve des matériaux et des motifs dérivant de la *Lettre à Aristide*, mais sous une forme très évoluée. Dès les premières lignes, l'auteur prétend se référer aux exposés de Josèphe et d'Africanus, décrits tous deux comme auteurs d'histoires des Juifs. Le père de Josèphe est identifié au grand prêtre Caïphe et Africanus aurait été un parent de Joseph et donc un membre de la famille de Jésus⁵⁹⁷. L'exposé généalogique qui suit ne doit évidemment rien à Flavius Josèphe, mais transmet l'histoire dont se sert Africanus pour concilier les généalogies évangéliques, enrichie toutefois d'éléments nouveaux. Il s'agit, d'une part, d'une généalogie rattachant Marie à la famille de Joseph en en faisant une descendante d'Eléazar⁵⁹⁸, père de Matthan selon Matthieu 1, 17, tout en la reliant à Elisabeth du côté maternel pour rendre compte de la parenté supposée par Luc 1, 36 ; d'autre part, d'un raffinement de la solution d'Africanus qui permet de concilier son présupposé selon lequel Héli est fils de Melchi avec le texte habituel de Luc 3, 24 qui ajoute entre eux Matthat et Lévi : Héli, explique l'anonyme, avait déjà deux fils, Lévi et Matthat, quand il épousa Estha. La nouveauté est qu'à la génération suivante, le mariage d'Héli lui-même devient léviratique :

594 D'après la traduction latine de R. H. Connolly.

595 Sur la question de l'attribution et de la date, voir R. H. Connolly, *CSCO* 71, p. 1-3, et surtout sa *retractatio* dans *CSCO* 76, p. 1-3.

596 Voir L. Ligier, *La confirmation. Sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui* (Théologie historique, 23), Paris : Beauchesne, 1973, p. 52 et n. 6.

597 P. 36, 34-37, 3 Connolly (trad.) ; voir aussi p. 40, 7-9.

598 Une telle combinaison d'une généalogie de la Vierge avec les données de la *Lettre à Aristide* rappelle ce que l'on trouve dans l'*Enseignement de Jacob* et les textes apparentés (voir p. 101s.), mais le détail diffère : contrairement à ces textes, l'auteur anonyme fait de Marie une parente de Joseph par la lignée maternelle et non par la lignée lucanienne ; cette généalogie se retrouve chez Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 37, 30-34 Sedláček.

Lévi prit femme et mourut sans descendance ; Matthat son frère épousa sa femme pour lui susciter une postérité et mourut sans enfants ; et Héli l'épousa, pour susciter une postérité à Matthat, lequel avait voulu en susciter une à Lévi, mais lui aussi mourut sans descendance⁵⁹⁹.

Lorsque, finalement, Jacob s'unit à la même femme, Joseph, leur fils, est d'un point de vue légal non seulement le fils d'Héli à qui Jacob devait susciter une descendance, mais aussi celui de Matthat, envers qui Héli avait le même devoir, ainsi que celui de Lévi. C'est dans ce sens qu'est entendue l'affirmation de l'évangéliste : « Héli, fils de Matthat, fils de Lévi, fils de Melchi ». L'exposé est complété par un tableau généalogique qui récapitule les lignées matthéenne et lucanienne, ainsi que leur harmonisation⁶⁰⁰.

Selon un plan qui rappelle celui de la *Lettre à Aristide*, suit un second développement consacré à la destruction des généalogies par Hérode en raison de son origine non israélite⁶⁰¹. Là encore, les données africaniennes sont enrichies d'autres matériaux historiographiques relatifs non seulement à Hérode, mais plus largement à l'histoire de la Judée au I^{er} siècle avant notre ère, dont une partie remonte effectivement à Josèphe. C'est évidemment ce qui explique sa mention aux côtés d'Africanus par l'auteur anonyme. Cette association évoque *Histoire ecclésiastique* I, 6 et la parenté avec ce chapitre est encore attestée par le lien fait entre Hérode et la prophétie de Jacob en Genèse 49, 10⁶⁰². Il y a donc lieu de considérer que les matériaux africaniens dérivent d'*Histoire ecclésiastique* I, 6 et 7. Néanmoins, les emprunts à Josèphe ne sauraient s'expliquer tous par l'usage de cette œuvre. Ainsi, les indications sur l'épouse et les enfants d'Antipater⁶⁰³ reproduisent les données d'*Antiquités juives* XIV, 121. La source (directe ou indirecte) des matériaux africaniens de l'*Exposé* était donc de nature historiographique et utilisait, probablement de façon médiate, Josèphe et Eusèbe ; c'est à cette source qu'est sans doute empruntée, à la fin du chapitre, la référence à des écrits généalogiques (lointain écho du « Livre des Jours » mentionné par Africanus ?) et des histoires ecclésiastiques⁶⁰⁴. La proximité entre certaines de ses données et des textes issus de la tradition chronographique byzantine⁶⁰⁵ invite à y reconnaître une chronique ou un écrit en dérivant. Cependant, l'*Exposé* atteste aussi l'influence d'une tradition exégétique, car, comme nous le verrons, l'intégration dans le récit de Lévi et de Matthat est l'exacte traduction narrative d'une explication de Luc 3, 24 attestée par ailleurs et que nous avons déjà rencontrée chez Bar Salibi⁶⁰⁶.

Sans utilité aucune pour la critique du texte, le témoignage de l'*Exposé des offices ecclésiastiques* a l'intérêt de montrer comment les matériaux et motifs africaniens ont

599 P. 37, 19-23 Connolly (trad.), d'après sa traduction latine.

600 P. 38 Connolly (trad.).

601 P. 39, 1ss. Connolly (trad.).

602 Ce verset est cité p. 47, 10s. Connolly (trad.).

603 P. 39, 21-24 Connolly (trad.).

604 P. 40, 16-18 Connolly (trad.).

605 Comparer *Exposé des offices ecclésiastiques*, p. 39, 30-35, avec Alexandre de Chypre, *Histoire de l'Invention de la Croix*, PG 87/3, 4028 D-4029 A, et *Chronicum Ambrosianum*, p. 158 Hardt.

606 Voir p. 130s. et 220s.

été repris et retravaillés. Il éclaire en outre les quelques données dont on dispose sur un manuscrit perdu d'Urmiah.

b. Le manuscrit n° 12 d'Urmiah

Dans son histoire de la littérature syriaque, Baumstark mentionne rapidement un manuscrit de la Mission américaine d'Urmiah (Iran), qui pourrait, selon lui, témoigner d'une connaissance directe de la *Lettre à Aristide* dans ce domaine linguistique⁶⁰⁷. Il va de soi que cette mission n'existe plus depuis longtemps et il se trouve qu'à de rares exceptions près, les manuscrits syriaques qu'elle abritait sont perdus depuis la première guerre mondiale⁶⁰⁸. Celui qui nous intéresse ici, qui portait le n° 12 et datait de la première moitié du XVIII^e siècle⁶⁰⁹, ne fait pas partie de ces heureuses exceptions⁶¹⁰. Nous ne pouvons donc nous baser que sur le catalogue de cette collection, qui a été réalisé en 1898⁶¹¹, et un catalogue manuscrit de la même époque, conservé à Strasbourg⁶¹². Baumstark, qui, le premier, l'a signalé⁶¹³, n'a sans doute connu que le premier. Voici les

607 A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 76 et n. 10.

608 L'information est donnée par W. F. Macomber, qui écrit que ces manuscrits ont disparu depuis 1918, presque sans laisser de traces, malheureusement sans donner plus de détails (« New Finds of Syriac Manuscripts in the Middle East », in : W. Voigt [éd.], *XVII. Deutscher Orientalistentag, vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg. Vorträge [Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement, 1]*, Wiesbaden : Steiner, 1969, p. 478). A en croire ce qu'écrit J.-M. Vosté en 1928, il s'agirait d'un incendie ; il ne fait pas allusion à la guerre : « Tout le quartier chrétien a été récemment dévasté par le feu » (« Le Gannat Bussame », p. 222).

609 Voir n. 617.

610 Voir A. Desreumaux, *Répertoire des bibliothèques*, p. 242s., et sa recension par J. F. Coakley, *Journal of Semitic Studies* 38 (1993), p. 15. Ce dernier indique par ailleurs dans un article plus récent : « A few mss. were recovered by one of the missionaries E. W. McDowell in 1924, and these are now in the library of Princeton Theological Seminary » (« Manuscripts for Sale: Urmia, 1890-2 », *Journal of Assyrian Academic Studies* 20/2 [2006], p. 3, n. 10) Il s'agit de quatre manuscrits, qui portaient les nos 1, 15, 43 et 180 dans la bibliothèque du Collège missionnaire (aujourd'hui cotés respectivement 50, 13, 40 et 28 à Princeton). Un intéressant document sur la bibliothèque d'Urmiah et les efforts faits par le Collège missionnaire pour acquérir ou copier des manuscrits syriaques est conservé parmi les « Proceedings of the American Oriental Society » (n° 19 : D. I. Hall, « Scheme for collecting and preserving ancient Syriac texts at Oroomia », *Journal of the American Oriental Society* 14 [1890], p. CLXXXII-CLXXXV). Notre manuscrit faisait certainement partie des manuscrits rares acquis par le Collège, puisqu'il date du XVIII^e siècle ; d'autres étaient copiés. Etant donné qu'il était possible de commander des copies des manuscrits d'Urmiah, il n'est pas inimaginable qu'une copie du manuscrit 12 émerge un jour aux Etats-Unis ou en Europe, mais nous n'en avons trouvé aucune trace.

611 O. Sarau, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College (Kōdīkōs da-ketābē surjājē de-gau bibliōteki de-kolleģia de-Urmiya)*, [Urmia], 1898.

612 Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, cote 4126. Ce manuscrit, en « écriture syro-orientale du XIX^e siècle », comme nous l'indique aimablement A. Desreumaux dans une communication personnelle de janvier 2008, est entré dans les collections à l'époque allemande. Une note inscrite sur le premier folio que nous n'avons pas pu intégralement déchiffrer porte en tout cas la date du 5 avril (?) 1899, qui pourrait être la date de catalogage. Il serait donc à peu près contemporain du catalogue imprimé et sans doute quelque peu antérieur, car la production d'un catalogue manuscrit s'expliquerait mal une fois qu'il en existait un imprimé.

613 A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 76 et n. 10.

comme parent de Joseph (père de Jésus) ; par une erreur supplémentaire, cette qualité aura été étendue à Josèphe.

— Alors que Marie ne joue aucun rôle dans la *Lettre à Aristide*, sa mention dans le catalogue imprimé s'explique parfaitement à la lumière du parallèle de l'*Exposé des offices ecclésiastiques*, qui intègre la généalogie de la Vierge à sa présentation.

Ces indices établissent d'autant plus clairement la parenté entre les deux textes qu'il s'agit de traits tout à fait particuliers. Pour autant, le manuscrit d'Urmiah ne contenait probablement pas un extrait de l'*Exposé des offices ecclésiastiques*, mais plutôt un texte étroitement apparenté. C'est du moins ce que suggère la différence entre le titre du manuscrit, tel que le témoignage des catalogues permet de le reconstituer, et l'intitulé d'*Exposé I*, 8. En tout état de cause, le manuscrit n° 12 d'Urmiah n'aurait pas présenté davantage d'intérêt pour la reconstitution de la lettre d'Africanus ou l'établissement de son texte que ce parallèle. L'hypothèse de Baumstark se voit donc infirmée.

7.4 Une tradition syriaque indépendante ? Les héritiers de Théodore de Mopsueste

C'est à Beyer que revient le mérite d'avoir mis en lumière l'existence d'une tradition de la *Lettre à Aristide* passant par Théodore de Mopsueste⁶²¹, même si ses hypothèses doivent être partiellement révisées. Il ne mentionne toutefois pas la preuve la plus évidente, qui lui a peut-être échappé : Théodore bar Koni fait remonter, on ne peut plus explicitement, à l'Interprète — c'est ainsi que les exégètes nestoriens désignent Théodore de Mopsueste — l'extrait d'Africanus qu'il reproduit⁶²². Beyer considérait cette tradition comme non eusébiennne. A la suite de Baumstark, il cherchait la preuve de l'existence d'une telle tradition indépendante dans le manuscrit d'Urmiah⁶²³. Cependant, comme nous l'avons noté, la parenté évidente entre le texte perdu et l'*Exposé des offices ecclésiastiques* ôte tout crédit à cette hypothèse et montre que le premier n'appartenait pas à la tradition de Théodore de Mopsueste. La question de l'origine de cette tradition sera donc à examiner sur la base des témoins qui s'y rattachent véritablement⁶²⁴.

621 Sur l'exégèse de Théodore de Mopsueste, voir par ex. la contribution de M. Simonetti, « Theodore of Mopsuestia (350-428 environ) », in : Ch. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis* 2, p. 799-828 ; sur les traductions de son œuvre en syriaque, voir M. Debié, « Les pères disparus en grec », p. 137-140 ; sur son influence dans la chrétienté de langue syriaque, voir par ex. A. Davids, « La personne et l'enseignement de Théodore de Mopsueste dans la controverse des Trois Chapitres », *Istina* 43 (1998), p. 133-150, en part. p. 145-150.

622 Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 10, p. 44 et 45 Hespel et Draguet.

623 « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 57.

624 Nous aborderons cette question dans la section VI.1.

a. Théodore bar Koni et Ishodad de Merv

La citation d'Africanus que donnait Théodore de Mopsueste est transmise par Théodore bar Koni et Ishodad de Merv, ainsi que, plus brièvement, dans le *Gannat Bussame*.

— Théodore bar Koni

En l'état actuel de nos connaissances, Théodore bar Koni est l'auteur syriaque qui transmet le plus fidèlement un extrait de la *Lettre à Aristide*. Son *Scholion* — plutôt que *Livre des scholies*⁶²⁵, comme on l'appelle couramment —, écrit aux alentours de 792⁶²⁶, est une sorte de somme théologique de la tradition syriaque orientale, mais sous la forme d'un commentaire biblique par questions et réponses⁶²⁷. Il puise d'ailleurs à une source qui procédait déjà de cette manière. En effet, ses matériaux sont souvent parallèles à ceux d'Ishodad de Merv. Or, très souvent, les mêmes passages sont introduits chez les deux auteurs par une question identique⁶²⁸.

625 Seule nous intéresse ici la recension de Séert (du moins du point de vue éditorial, puisque la recension d'Urmiah n'a pas fait l'objet d'une édition autonome, mais uniquement les parties qui lui sont propres [R. Hespel, CSCO 447-448 et 464-465]), publiée par A. Scher, CSCO 55 (Ancien Testament) et 69 (Nouveau Testament) et traduite par R. Hespel et R. Draguet, CSCO 431 et 432. Sur les rapports entre les recensions de Séert et d'Urmiah, voir R. Hespel, CSCO 432, p. 16-20. Non sans réserves, il considère la recension de Séert comme une forme plus récente du texte (voir encore CSCO 448, p. 5). L'œuvre a été étudiée par L. Brade, *Untersuchungen zum Scholienbuch* (dont le travail porte plus particulièrement sur l'exégèse des épîtres pauliniennes) ; on consultera aussi avec profit l'introduction de R. Hespel dans CSCO 431.

626 Voir L. Brade, *Untersuchungen zum Scholienbuch*, p. 47s. et R. Hespel, CSCO 431, p. 1s.

627 Voir B. Ter Haar Romeny, « Question-and-Answer Collections », p. 156-158, et « Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques », p. 66s., ainsi que S. H. Griffith, « Theodore Bar Koni's *Scholion*: A Nestorian *Summa Contra Gentiles* from the First Abbasid Century », in : N. G. Garsoïan, Th. F. Mathews and R. W. Thomson (éd.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington : Centre for Byzantine Studies, 1982, p. 53-72.

628 La même particularité se retrouve dans le passage parallèle de Bar Salibi cité dans l'Appendice 4. En ce qui concerne la relation entre Théodore bar Koni et Ishodad de Merv, l'étude du commentaire de la généalogie de Matthieu ne fait que confirmer une observation faite depuis longtemps à partir d'autres sections de leurs commentaires : le second n'a pas utilisé le premier, mais ils dépendent d'une source commune (voir A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 218, n. 9, et C. Van den Eynde, CSCO 156, p. XX). De cette source, qui, selon Van den Eynde (*ibid.*), ne serait pas antérieure au VII^e siècle, dépend aussi Isho bar Nun, qui fut catholicos de l'Eglise nestorienne de 823 à sa mort, en 828 (voir E. G. Clarke, *The Selected Questions of Ishō bar Nūn on the Pentateuch, Edited and Translated from MS Cambridge Add. 2017* [*Studia post-biblica*, 5], Leiden : E. J. Brill, 1962, p. 186s.). Beyer avançait le nom d'Henana, mort en 610 (voir « Die evangelischen Fragen und Lösungen » [1927], p. 292 et 68) ; il est plus vraisemblable d'y voir avec B. Ter Haar Romeny, une « collection d'exégèse traditionnelle » (« Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques », p. 67).

— Ishodad de Merv

Ecrivant quelques décennies plus tard, vers le milieu du IX^e siècle, Ishodad a, selon Harris, deux sources principales pour commenter les évangiles : le *Commentaire du Diatessaron* d'Ephrem et les commentaires de Théodore de Mopsueste⁶²⁹. Pour les généalogies de Matthieu et de Luc, seule la seconde était à disposition, car ces péricopes ne sont pas couvertes par le commentaire d'Ephrem⁶³⁰. Nous pouvons donc nous attendre à ce que Théodore soit massivement utilisé — de façon indirecte, comme le prouve l'usage du même commentaire par questions et réponses que Bar Koni⁶³¹.

— Citations et échos de la lettre d'Africanus chez Théodore bar Koni et Ishodad

Les commentaires de Théodore bar Koni et d'Ishodad de Merv sont très souvent parallèles. Aussi les examinerons-nous ensemble, à commencer par leur explication de Matthieu.

L'on rencontre un premier écho de la *Lettre à Aristide* lorsqu'ils abordent la question suivante : « Pourquoi Matthieu a-t-il omis trois générations dans la succession des rois : Ochozias, Joas et Amasias ? » (Théodore bar Koni⁶³² ; la question se trouve aussi chez Ishodad, sous une forme très semblable⁶³³). Les deux commentateurs commencent par repousser une explication identique à celle d'Africanus, dont le nom n'est toutefois pas mentionné, qui se retrouve, avec une même réfutation, dans les *Fragmenta Florentina*, si bien que le passage pourrait provenir de Théodore de Mopsueste⁶³⁴. Voici le texte de Théodore bar Koni :

Ce n'est pas que l'évangéliste les aurait omises, pas même en raison de la malice de leurs pères, comme certains l'ont pensé : Ochozias aurait été omis parce qu'il était allié à la maison d'Achab (II Rois 8, 27)⁶³⁵, Joas comme étant le fils de celui-ci, et puis Amasias comme fils de Joas⁶³⁶.

L'explication est cependant plus détaillée que celle que d'autres sources syriaques mettent sous le nom d'Africanus et que celle qui se trouve dans les témoins grecs. Il est

629 J. R. Harris, *HSem* 5, p. xv et xviii.

630 Peut-être ne figuraient-elles pas dans le texte qu'Ephrem connaissait ; sur ce problème et la question de la présence ou de l'absence d'une ou des deux généalogies dans le *Diatessaron*, voir L. Leloir, *SC* 121, p. 19s., et « Ephrem et l'ascendance davidique du Christ », *StPatr* 1 (1957), p. 390-394, en part. 393s. Ephrem n'en fait pas moins allusion à ces textes en I, 26, p. 59 Leloir ; il y défend l'idée que « Matthieu a exposé la généalogie de Marie », tandis que « Luc, au contraire, ne s'occupe que de Joseph ».

631 Voir n. 628. Sur le caractère indirect de la connaissance de Théodore de Mopsueste par Ishodad, voir aussi B. Ter Haar Romeny, « Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques », p. 68s.

632 *Livre des scholies*, mimrā VII, 7, trad. R. Hespel et R. Draguet.

633 Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 8 Gibson (trad.).

634 Voir p. 146.

635 Ishodad et les *Fragmenta Florentina* (p. 61, 3s. Beyer) l'expriment différemment : Ochozias est omis en tant que fils d'Athalie, qui était fille de Jézabel.

636 *Livre des scholies*, mimrā VII, 7, trad. R. Hespel et R. Draguet ; cf. Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 8s. Gibson (trad.).

donc probable que ce ne soit pas directement lui qui soit réfuté, mais ou bien quelque commentateur qui aurait adopté son interprétation et l'aurait développée, ou bien sa source⁶³⁷. Il n'y a en tout cas rien à tirer de Théodore bar Koni ou d'Ishodad de Merv pour l'établissement du texte de ce passage. Comme Georges de Beeltan et Denys bar Salibi, ils rejettent l'idée d'Africanus, mais, contrairement à ceux-ci, ils ne contestent pas que les rois en question descendent de Jézabel. Ishodad observe que Matthieu mentionne des personnages plus mauvais encore, tels qu'Achaz et Manassé. Il n'indique pas la source de cette réfutation, qui ne se retrouve pas à cet endroit chez Théodore bar Koni⁶³⁸. Tous deux se rangent ensuite à l'explication de Théodore de Mopsueste : cette omission ne remonterait pas à l'évangéliste, mais à un copiste négligent.

Un peu plus loin, l'on trouve chez les deux interprètes une citation explicite d'Africanus, sous la même question, mais dans un contexte immédiat différent⁶³⁹. Le passage cité correspond aux § 10 et suivants de la lettre. Nous reviendrons plus loin sur la formule d'introduction⁶⁴⁰. Chez Ishodad, la citation va jusqu'au § 17, plus exactement à : « Mais (Joseph était) selon la Loi fils d'Héli » (grec : κατὰ νόμον δὲ τοῦ Ἡλὶ υἱὸς ἦν). Cependant, la fin de la citation n'est pas marquée⁶⁴¹. Chez Théodore, au contraire, elle est très clairement indiquée : « Tels sont les termes de l'Africain, dont s'est servi l'Interprète pour donner consistance aux termes de l'évangéliste. » L'on est ainsi renseigné sur sa provenance. La citation est légèrement plus longue chez Théodore bar Koni que chez Ishodad ; ses derniers mots sont : « C'est pourquoi est vraie la descendance des générations qui lui [Jacob ? Héli⁶⁴² ?] est attribuée. » Il faut y reconnaître la première phrase du § 18 : « Aussi ne considérera-t-on pas comme nulle la généalogie qui passe par lui » (διόπερ οὐκ ἀκυρωθήσεται καὶ ἡ κατ' αὐτὸν γενεαλογία) — dans ce cas, la « généalogie qui passe par lui » est clairement celle de Jacob, car il est précisé qu'il s'agit de celle de Matthieu⁶⁴³.

Le contexte originel de la citation n'est pas parfaitement clair. Voici comment la question est formulée chez Théodore bar Koni :

Qu'est ceci que Matthieu est venu de David à Salomon et a voulu faire dériver de là la race du Christ, alors que Luc a mis Nathan au lieu de Salomon après David et est passé ainsi aux autres générations jusqu'à Joseph⁶⁴⁴ ?

Ishodad, qui formule la question en des termes semblables, en vient directement à la citation d'Africanus. Théodore intercale par contre une réfutation, attribuée à l'Interprète, de l'idée que la

637 Sur la source d'Africanus, voir p. 340s.

638 Toutefois, l'on trouve peu après une explication apparentée : si Matthieu ne voulait mentionner que les plus vertueux, c'est Joram qui aurait dû être exclu pour avoir épousé une femme inique, non ses descendants (*Livre des scholies*, mimrā VII, 7).

639 Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 10 ; Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 11 Gibson (trad.).

640 Voir p. 216.

641 Comme Bar Salibi (*Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 37, 15ss. Sedláček), Ishodad enchaîne avec l'histoire des contradicteurs de Matthieu (voir n. 577 et, plus loin, p. 222-224).

642 Il est très difficile de trancher sur la base du texte syriaque.

643 Voir p. 299, n. 16.

644 Trad. R. Hespel et R. Draguet.

généalogie de Matthieu serait celle de Marie, et celle de Luc, celle de Joseph (ses tenants ne sont pas spécifiés). Théodore de Mopsueste objectait que Matthieu dit clairement que « Jacob engendra Joseph ». La possibilité inverse est également réfutée. L'un des arguments avancés est le « à ce qu'on croyait » (ὥς ἐνομιζέτο) que Luc insère à propos de la filiation entre Joseph et Jésus (3, 23). La source pourrait bien être, dans ce second cas aussi, Théodore de Mopsueste⁶⁴⁵. Aussitôt après, il est de nouveau cité à propos du témoignage d'Africanus : « L'interprète a dit : Si nous ne contestons pas que le *pensait-on* [ὥς ἐνομιζέτο] soit un argument, nous citerons sur ce point les paroles de (Jules) l'Africain⁶⁴⁶... » Il semble donc que la citation d'Africanus était rattachée à une discussion du ὥς ἐνομιζέτο de Luc et, plus précisément, à la réfutation d'une autre tentative concordiste, qui attribuait l'une des généalogies à Joseph, l'autre à Marie. Il n'est toutefois pas évident de préciser ce rapport. Le contexte du commentaire de Théodore bar Koni donne à penser que la citation suivait immédiatement la réfutation de la possibilité que la généalogie de Luc soit celle de Marie. Théodore de Mopsueste aurait alors dit, en substance : « Si nous admettons que le “à ce qu'on croyait” soit un argument contre cette possibilité, nous citerons Africanus... ». Toutefois, d'une part, l'attribution d'une telle réfutation à Théodore de Mopsueste n'est qu'une conjecture, fût-elle vraisemblable ; d'autre part, même si elle est correcte, le fait que Théodore bar Koni fasse une nouvelle fois référence à l'Interprète donne à penser que l'on n'a pas simplement la suite du même passage, mais que le contexte est différent. En outre, si Théodore bar Koni ou sa source n'ont pas raccourci la citation originelle et que celle-ci s'arrêtait bien au début du § 18, elle omettait précisément le passage où Africanus explique le « à ce qu'on croyait » — et cette omission est d'autant plus probable que, comme nous allons le voir, Théodore de Mopsueste était sur ce point en désaccord avec Africanus. Un fragment caténaire grec qui provient peut-être du même contexte pourrait jeter quelque lumière. Il s'attache en effet à montrer que Matthieu et Luc s'accordent, puisque l'un écrit « à ce qu'on croyait » et que l'autre n'écrit pas que Joseph engendra le Christ, comme pour les générations précédentes, mais : « Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus-Christ » (Matthieu 1, 16)⁶⁴⁷. Il ne s'agit manifestement pas de concilier leurs listes généalogiques différentes, mais de montrer leur accord sur la place qu'y occupe Joseph. Le contexte pourrait donc bien être la réfutation de l'idée que l'une des deux généalogies serait celle de Marie⁶⁴⁸. Les premiers mots de l'extrait de Théodore de Mopsueste pourraient faire écho au passage qui précède immédiatement la citation de la lettre d'Africanus chez Théodore bar Koni (« si nous ne contestons pas que le *pensait-on* soit un argument... ») :

645 C'est d'autant plus probable que l'on trouve un passage parallèle chez Bar Salibi, qui envisage aussi ces deux possibilités, dans le même ordre (*Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 36, 28ss. Sedláček). Le contexte est très semblable, puisque cette discussion précède également la citation de la *Lettre à Aristide*. Cependant, à la différence de Théodore bar Koni, Bar Salibi utilise non pas la tradition de Théodore de Mopsueste, mais celle de Philoxène. Il est donc très vraisemblable que l'une de ses sources ait présenté le même ordonnancement que Théodore bar Koni — la discussion des hypothèses faisant de l'une des généalogies évangéliques la généalogie de Marie, puis la citation d'Africanus —, et qu'il ait simplement préféré un autre texte pour la citation d'Africanus. Le fait qu'il enchaîne avec un passage (p. 37, 15ss. Sedláček) parallèle à celui qui, chez Ishodad (*Commentaire de Matthieu*, p. 11 Gibson [trad.]), suit le texte de la citation d'Africanus de la *tradition mopsuestienne* le confirme (voir n. 577).

646 Trad. R. Hespel et R. Draguet.

647 Théodore de Mopsueste, *Commentaire sur Matthieu*, fr. 3 Reuss (TU 61).

648 L'on serait mieux renseigné sur la position que réfute Théodore de Mopsueste si l'on connaissait le contexte de la chaîne exégétique d'où ce fragment est tiré. Le caténiste indique en effet : « Théodore de Mopsueste, qui rejette la <raison> (exposée) auparavant (littéralement : avant celle-ci) et adopte celle-ci, dit... ». Malheureusement, Reuss signale seulement que le fragment provient du fol. 6^r de l'*Athous Laurae* B 113 (XI^e siècle), sans indiquer à quel passage il fait suite.

Ce sont ces éléments, à mon avis, qui doivent nous convaincre. En effet, le « à ce qu'on croyait » qui est chez Luc — si l'on examine les paroles non pas selon l'expression, mais selon l'intention et le but de ce qui est écrit — n'est nullement discordant par rapport à ce que l'on trouve chez Matthieu.

Si tel était le cas, la tradition syriaque omettrait le développement que conserve le fragment grec et Africanus n'aurait été cité qu'un peu plus loin. Un tel ordre de présentation expliquerait bien pourquoi Théodore de Mopsueste paraît couper sa citation au début du § 18 de la *Lettre à Aristide*. En effet, la fin du fragment grec insiste sur l'idée que le « à ce qu'on croyait » ne concerne que le rapport entre Joseph et Jésus et ne s'étend pas au reste de la généalogie lucanienne, puisqu'il n'est pas douteux, par exemple, que Nathan soit le fils de David. Or, au § 18, Africanus supposait justement le contraire : la formule signifierait les filiations enregistrées par Luc comme légales. Le rapport que nous suggérons entre les mots de Théodore bar Koni et le début de ce fragment reste toutefois très conjectural. En tout état de cause, le lien direct établi par cet auteur entre la discussion portant sur « à ce qu'on croyait » et la citation d'Africanus est suspect.

L'on trouve un autre écho de la lettre un peu plus loin, à propos d'une question portant sur le nombre de générations : « Pour quelle raison, alors que Luc compte 43 générations depuis David jusqu'au Christ en comptant David avec elles, Matthieu parle-t-il seulement de 28 ? » Là encore, la question est exprimée en des termes très semblables par Théodore bar Koni (que nous avons cité) et Ishodad de Merv et l'on trouve en outre un parallèle chez Bar Salibi⁶⁴⁹. La raison invoquée est la même que dans la *Lettre à Aristide* (§ 24) : certains ont des enfants plus tôt que d'autres. La correspondance est assez précise pour que l'emprunt à Africanus soit clairement identifiable. Elle est toutefois loin d'être littérale et ne présente que peu d'intérêt pour l'établissement du texte de la lettre. Ce passage provient également de « l'Interprète », comme l'indique Théodore bar Koni.

Enfin, un développement sur Hérode, qui se retrouve chez Bar Salibi, incorpore l'une ou l'autre donnée des § 19 à 21 de la *Lettre à Aristide*⁶⁵⁰. D'autres éléments repris aux chapitres 6 et 8 du premier livre de l'*Histoire ecclésiastique* en désignent clairement la source ultime⁶⁵¹.

649 Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 12 (trad. R. Hespel et R. Draguet) ; Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 12 Gibson (trad.) ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 43, 4-16 Sedláček. Les textes sont cités dans l'Appendice 4.

650 Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 16 ; Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 15 Gibson (trad.) ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 66, 33-67, 11 Sedláček. Les liens de ces textes avec *Exposé des offices ecclésiastiques* I, 8 et les parallèles byzantins (voir p. 89s.) seraient à étudier. Voir également un autre passage d'Ishodad de Merv, où l'on retrouve l'histoire de l'origine d'Hérode (peut-être d'après Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* I, 6) : « The first Herod was a priest of the idol temple at Ashkalon, a city of the Philistines, and this one begat Antipatros, him whom the Idumaeans made captive, and he was brought up in their customs; then he begat Herod the king, him who killed the children » (p. 20s. Gibson [trad.]) ; la plupart de ces détails sont omis dans le passage parallèle de Bar Salibi (*ibid.*, p. 90, 13s.) ; quant à Théodore bar Koni, il ne semble pas avoir de parallèle.

651 La mention de la destruction des registres généalogiques provient de la *Lettre à Aristide* (§ 21). Par contre, la référence à la confiscation par Hérode de la robe sacerdotale provient d'*Histoire ecclésiastique* I, 6, 10. Il est intéressant de noter que cet élément est commun à Théodore bar Koni (*Livre des scholies*, mimrā VII, 16) et à Bar Salibi (*Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 67, 6 Sedláček), mais manque chez Ishodad de Merv, qui n'est donc pas ici la source du second (cf. Appendice 4). Le passage qui précède

L'ouvrage de Théodore bar Koni ne comprend pas ou plus d'explication des douze premiers chapitres de Luc⁶⁵². Quant à Ishodad de Merv, il passe très vite sur le chapitre 3 et ne commente que la mention de Matthat et Lévi⁶⁵³. Il adopte à leur propos les vues que nous avons déjà mentionnées en traitant du commentaire de Bar Salibi sur le même évangile⁶⁵⁴ ; mais elles se rencontrent aussi dans son commentaire sur Matthieu ainsi que dans la section correspondante de Théodore bar Koni⁶⁵⁵ : ces deux personnages seraient des frères d'Héli, morts sans enfants, si bien que Joseph aurait également été considéré comme leur fils en vertu de la loi du lévirat.

b. Le *Gannat Bussame*

Le *Gannat Bussame* est un commentaire anonyme du lectionnaire nestorien, sans doute composé au X^e siècle, qui n'est encore que très partiellement édité⁶⁵⁶. S'il cite de nombreuses autorités, le compilateur utilise un nombre bien plus réduit de sources directes et jamais, semble-t-il, plus de trois pour une même péricope⁶⁵⁷. L'intérêt exceptionnel du *Gannat Bussame* pour la connaissance de l'exégèse nestorienne est dû au fait qu' hormis Ishodad de Merv, ses sources directes sont perdues. Pour les évangiles, outre ce dernier auteur, il s'agit des homélies de Mar Aba, évêque de Kashkar, devenu catholique de l'Eglise nestorienne dans les dernières années de sa très longue existence (641-751)⁶⁵⁸, et des commentaires de Seliba Zeka Seharbukt bar Mesargis (IX^e siècle), inconnus par ailleurs⁶⁵⁹. Bien que ces deux œuvres ne soient connues qu'indirectement, l'analyse des sources du *Gannat Bussame* est facilitée par le fait que leurs particularités stylistiques et les influences exégétiques qu'elles trahissent permettent de les distinguer avec

immédiatement chez Théodore bar Koni (fin du § 15) emprunte au chapitre 8 d'Eusèbe une citation de Josèphe ; Eusèbe est même explicitement cité dans le parallèle de Denys bar Salibi (*ibid.*, p. 89, 19-26), qui, comme celui d'Ishodad (p. 21 Gibson [trad.]), apparaît plus loin. Un autre emprunt éventuel à Africainus est la mention d'une dispute entre Hyrcan et Aristobule (§ 21), qui, cependant, pourrait également trahir l'influence de la *Chronique* d'Eusèbe (version de Jérôme, p. 153, 13ss., et 160s. Helm) ; l'utilisation de cette œuvre est d'ailleurs évidente dans le développement antérieur concernant les souverains juifs (mimrā V, 20, p. 300 Hespel et Draguet ; parallèle chez Ishodad de Merv, appendice au *Commentaire sur Daniel*, p. 158 Van den Eynde) auquel Théodore renvoie son lecteur dans le passage qui nous intéresse.

652 Il y a sans doute une lacune (commune aux deux recensions) au mimrā VIII, entre les § 21 et 22.

653 Ishodad de Merv, *Commentaire sur Luc*, p. 160 Gibson (trad.).

654 Voir p. 130s.

655 Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 12 Gibson (trad.) ; Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 12, p. 47 Hespel et Draguet.

656 De l'édition de G. J. Reinink, accompagnée d'une traduction allemande, seul le premier volume est paru (CSCO 501 et 502), qui ne couvre que les quatre dimanches de l'Avent ; quelques passages supplémentaires se lisent dans l'article de J.-M. Vosté, « Le Gannat Bussame ». Sur la date du *Gannat Bussame*, voir la note du même auteur : « A propos de la date du *Gannat Bussame* », *Revue biblique* 42 (1933), p. 82, et G. J. Reinink, CSCO 502, p. IX-XI.

657 Sur les sources, voir G. J. Reinink, CSCO 502 p. XIIIIs. et XXI-LXXX, ainsi que l'étude du même auteur, CSCO 414.

658 Dans cette fonction, Mar Aba est connu comme Mar Aba II (probablement 741-751).

659 Sur cet exégète, voir G. J. Reinink, CSCO 502, p. XXV-XXIX.

une relative assurance. Le témoignage du *Gannat Bussame*, dont il est la source la plus souvent citée, montre que Seharbokt avait essentiellement fait œuvre de compilateur. Ses commentaires présentent de nombreuses similitudes avec ceux d'Ishodad, qui écrivait à la même époque. Celles-ci, note Reinink, ne sont pas à expliquer par l'usage de l'un des deux auteurs par l'autre, mais bien plutôt par celui de sources parallèles⁶⁶⁰.

La généalogie de Matthieu 1, 1-17 constitue l'évangile du quatrième dimanche de l'Avent. Aussi fait-elle l'objet d'une explication, souvent apparentée à celle d'Ishodad et, plus encore, à celle de Théodore bar Koni. Les matériaux africaniens y tiennent toutefois une place bien moindre et se réduisent aux § 10 et 15 à 17 de la *Lettre à Aristide*, qui sont utilisés pour expliquer les versets 12 à 16⁶⁶¹. La source n'est pas citée et l'on ne trouve aucun des éléments d'introduction ou de conclusion présents chez les deux autres commentateurs⁶⁶². Il est clair, toutefois, que le texte appartient à la même tradition. La conclusion que Reinink tire d'une façon générale pour les passages qui ont des parallèles chez Bar Koni et Ishodad se vérifie en particulier dans l'extrait africain : la source du *Gannat Bussame* ne peut être ni l'un, ni l'autre de ces exégètes, car le commentaire anonyme s'accorde tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre, y compris au cours d'une même phrase⁶⁶³. Des indices convergents amènent le savant néerlandais à reconnaître l'usage de Seharbokt. C'est à lui qu'est empruntée la plus grande partie du commentaire de la péricope, le reste revenant à Ishodad, à l'exception d'un paragraphe attribuable à Mar Abba⁶⁶⁴.

c. Le texte de la citation d'Africanus dans la tradition syriaque de Théodore de Mopsueste

Des trois témoins de la tradition de Théodore de Mopsueste, c'est Théodore bar Koni qui conserve la citation la plus complète. De plus, son texte est généralement d'une fidélité au grec assez remarquable : il est rare qu'un passage soit reformulé ou abrégé — et dans ce cas, généralement, seuls quelques mots sont omis⁶⁶⁵. Seul le § 14 se voit assez fortement simplifié. Le texte de Théodore est ainsi notre meilleur témoin syriaque après la version de l'*Histoire ecclésiastique* ; il est généralement supérieur non seulement à celui des autres traditions, mais aussi aux parallèles d'Ishodad et du *Gannat Bussame*. Dans la citation d'Africanus chez Ishodad, des phrases sont fréquemment abrégées, reformulées ou simplement omises (ainsi, les § 11 et 14 manquent entièrement). Le texte du *Gannat Bussame* reste généralement plus fidèle au grec et peut être, ponctuellement,

660 G. J. Reinink, *CSCO* 502, p. XXVIII.

661 P. 101, 10-102, 105 Reinink (p. 123, 10-124, 6 de la trad.).

662 Entre la citation du texte biblique et le début du § 10, le *Gannat Bussame* a simplement, en guise d'introduction, une reprise presque littérale du début du § 15 : « Denn weil Matthan und Metchi dieselbe Frau genommen hatten, hatten sie zwei Söhne, die Söhne einer Mutter » (p. 123, 10-12, trad. Reinink).

663 Voir G. J. Reinink, *CSCO* 502, p. LXIXs.

664 Pour l'analyse des sources du commentaire de Matthieu 1, 1-17, voir G. J. Reinink, *CSCO* 502, p. LXVIII-LXXI.

665 Par ex. : ἡ καὶ τελευτήσαντος τοῦ ἀνδρός (§ 15) ; ὡς προεῖπον (§ 16) ; τρίτον devant Ἰωσήφ (§ 17).

le meilleur représentant de la tradition, mais, comme nous l'avons indiqué, il présente davantage d'omissions. D'autre part, il est parfois corrompu — et peut être corrigé à la lumière de Théodore bar Koni, comme Reinink l'a fait dans son apparat et dans sa traduction. La mention d'Estha constitue un bon exemple de la qualité respective des trois textes. Chez Ishodad, la mention d'Estha est déplacée du § 16 au § 15 et glosée : l'affirmation que Matthan et Melchi ont épousé la même femme et eu d'elle des enfants qui étaient frères nés « d'une même mère » (ὁμομητρίους ἀδελφούς, § 15) est suivie de la précision : « celle qui s'appelait Estha, (nom) dont le masculin est Asa⁶⁶⁶ ». Chez Théodore et dans le *Gannat Bussame*, par contre, Estha est restée à sa place, mais le commentaire anonyme a supprimé la référence à la tradition et dit simplement : « Alors de la femme dont le nom était Estha... » Bien plus proche du grec est le texte de Théodore bar Koni : « De Esṭa — c'est en effet le nom de la femme que nous avons recueilli — [d'abord] Matthan, dont la race descend de Salomon, engendra Jacob⁶⁶⁷... » (ἐκ δὴ τῆς Ἑσθᾶ — τοῦτο γὰρ καλεῖσθαι τὴν γυναῖκα παραδέδοται —, πρῶτος Ματθᾶν ὁ ἀπὸ τοῦ Σολομῶνος τὸ γένος κατὰ γων τὸν Ἰακώβ γεννᾷ, § 16). Ainsi, si le *Gannat Bussame* et, surtout, Bar Koni s'avèrent plus précieux à des fins critiques, Ishodad n'est pas inutile pour autant, car, sur bien des points, il offre un témoignage complémentaire, quand bien même le texte de sa citation d'Africanus a subi bien des dommages.

Relevons encore que la tradition de Théodore de Mopsueste orthographie le nom du père de Joseph selon Luc 'Eli (ܥܠܝ)⁶⁶⁸, qui est aussi la forme employée par le traducteur de l'*Histoire ecclésiastique*⁶⁶⁹. Les autres traditions préfèrent la forme Héli (ܗܠܝ), qui est également celle de la Peshitta, la plus importante des versions syriaques de la Bible⁶⁷⁰. C'est ce qui explique que, chez des auteurs qui recourent à diverses traditions, dont celle de Théodore de Mopsueste, une forme soit parfois glosée par l'autre⁶⁷¹.

666 Sur cette glose, voir p. 127.

667 *Livre des scholies*, mimrā VII, 10, trad. R. Hespel et R. Draguet.

668 C'est ce qu'indique le témoignage de Théodore bar Koni et Ishodad de Merv, bien que M. D. Gibson transcrive « Heli ». Le *Gannat Bussame* utilise pour sa part ܗܠܝ; le compilateur, ou peut-être Seharbokt, aura normalisé.

669 Cette orthographe rapproche le nom du père de Joseph de celui du grand prêtre 'Eli (hébr. ܥܠܝ), auprès de qui grandit le jeune Samuel (I Samuel 1-4).

670 Il faut cependant signaler que la tradition de Georges atteste également la forme 'Eli, dont on relève deux occurrences (*SyrG* 13, p. 90, 23. 24 Beyer). Etant donné que la première se trouve dans une citation du texte évangélique, et la seconde aussitôt après, il nous paraît possible qu'elles reflètent l'influence d'une version biblique différente de la Peshitta.

671 *Fragmenta Florentina* 6, p. 67, 35 Beyer (voir n. 687) ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 37, 15 Sedláček (voir n. 645) ; 2/2, p. 250, 20 Vaschalde (trad.) ; Barhebraeus, *Grenier des Mystères*, p. 102 Carr (dernière l.).

d. Les *Fragmenta Florentina*

A la suite de Beyer, nous donnons le titre de *Fragmenta Florentina* à six courts chapitres⁶⁷² concernant la généalogie de Jésus, qui sont conservés par un manuscrit ancien, l'*Orientalis* 47 de la bibliothèque Laurentienne. Ce texte était déjà signalé par Baumstark, qui y voyait un épitomé du premier livre adressé par Eusèbe à Stephanos⁶⁷³. Beyer considérait au contraire qu'il n'avait rien à voir avec les *Questions évangéliques*, bien qu'il l'ait publié avec les fragments syriaques de cette œuvre⁶⁷⁴. Il le faisait au contraire dépendre de Théodore de Mopsueste, lequel aurait eu connaissance de la lettre d'Africanus indépendamment d'Eusèbe⁶⁷⁵. Il y a là deux hypothèses qui gagnent à être soigneusement distinguées : il s'agit, d'une part, des sources des chapitres florentins ; d'autre part, de celles de Théodore. Nous évaluerons la seconde, celle d'une tradition non eusébiennne, dans une phase ultérieure de notre travail. Intéressons-nous ici au rapport entre les *Fragmenta Florentina* et Théodore de Mopsueste.

Pour faire dépendre les premiers du second, Beyer s'appuyait sur la constatation suivante : Théodore bar Koni et Ishodad de Merv attribuent à l'Interprète un passage qui, dans le texte florentin, est exprimé à la première personne⁶⁷⁶. Les *Fragmenta Florentina* dériveraient donc de son œuvre, tandis que les parallèles de Théodore bar Koni et d'Ishodad de Merv en proviendraient par la médiation de Henana⁶⁷⁷. Nous pouvons confirmer l'identification de Théodore de Mopsueste comme source des *Fragmenta Florentina* ; cependant, comme nous le verrons, le lien entre Théodore de Mopsueste et les chapitres du manuscrit florentin paraît moins étroit que Beyer ne semble le supposer en parlant de fragments de son œuvre⁶⁷⁸.

672 Nous les nommerons ainsi par commodité ; ils sont désignés en syriaque par le terme ܩܘܨܝܘܬܐ, « traité » ou « question », qui est plus approprié.

673 A. Baumstark, « Syrische Fragmente », p. 379. Ni Baumstark ni Beyer n'indiquent l'âge du manuscrit ou ne renvoient à un catalogue. Les indications du second supposent que le texte court du fol. 1^v au fol. 2^v (« Die evangelischen Fragen und Lösungen » [1927], p. 58 et 66). Nous n'avons malheureusement pas pu consulter le catalogue manuscrit rédigé par Italo Pizzi (*Index Codicum Manuscriptorum Orientalium qui in Bibliotheca Mediceo-Laurentiana Florentiae adservantur*, 1881), conservé à la Laurentienne ; seule une liste sommaire des manuscrits des fonds orientaux est consultable sur le site internet de cette bibliothèque (http://www.bml.firenze.sbn.it/it/PDF/manoscritti_orientali.pdf). Quelques détails supplémentaires sont cependant à glaner chez S. E. Assemanus (*Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum Mss. Orientalium Catalogus*, Florentiae : Ex Typographio Albizianiano, 1742, p. 55, n° 8) : « Codex pervetustus, in fol. membranac. constat paginis 16. Chaldaicis literis, et sermone nitidissime exaratus. » Il contient d'abord la *Lettre à Carpianos* et les canons évangéliques d'Eusèbe, puis « *Sex verae Enarrationes Genealogiam Christi repraesentantes* » et une « *Doctrina quam accepit Theophilus : sive Historia Actis Apostolorum praefigenda, quae omnia Christi gesta in terris, a Nativitate ad Ascensionem eiusdem in coelum, complectitur.* » Assemani avoue n'avoir aucune idée de l'auteur des deux derniers textes. Nous n'avons pas réussi à identifier le second.

674 G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 57-69.

675 G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 57 et 68.

676 *Fragmenta Florentina*, 2, p. 63, 3-7 Beyer ; Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 14, 1-16 Gibson (p. 9 de la traduction) ; Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 7 (p. 57, 9-13 Scher).

677 G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 68 ; sur cette hypothèse, voir n. 628.

678 G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 68.

Malheureusement, fort peu subsiste des commentaires de Théodore de Mopsueste sur les Synoptiques⁶⁷⁹ ; les rares fragments concernant Matthieu transmis par les chaînes grecques ont été rassemblés par J. Reuss⁶⁸⁰. De façon tout à fait significative, certains extraits caténaires viennent confirmer l'intuition de Beyer : le fragment 1 de Théodore de Mopsueste dans l'édition de Reuss correspond assez précisément au début du chapitre 2 des *Fragmenta Florentina* ; il s'agit donc de l'introduction à la question de l'omission des trois rois dans son commentaire. Théodore bar Koni et Ishodad de Merv remplacent par contre cette introduction par une formule semblable, qui, comme nous l'avons vu, doit remonter à une source commune⁶⁸¹. Nous avons là une confirmation supplémentaire du fait qu'ils n'utilisent pas directement le commentaire de Théodore de Mopsueste. Le parallèle avec Bar Koni et Ishodad signalé plus haut indique par ailleurs que la fin du chapitre florentin en provient elle également. Puisque l'on trouve aussi des contacts nets entre ces deux extrémités, il paraît probable que ce texte soit un extrait du commentaire de Théodore de Mopsueste, même s'il est impossible d'en préciser le degré de fidélité.

L'on retrouve dans ce passage l'explication de l'omission de trois rois par Matthieu sous une forme très voisine de celle qui se rencontre chez Théodore bar Koni et Ishodad de Merv, suivie d'éléments de réfutation que ceux-ci transmettent également⁶⁸². Comme chez ces deux auteurs, elle est attribuée à « certains », sans plus de précisions. Cet accord donne à penser que Théodore de Mopsueste est la source des trois textes, tant pour l'opinion qui se retrouve chez Africanus que pour sa réfutation.

Notre auteur apparaît un peu plus loin, au chapitre 4, pour expliquer le début de la généalogie lucanienne : « Le Messie était fils de Joseph, fils d'Héli, fils de Matthat, fils de

679 CPG 3840-3842. Le *Commentaire sur Jean* (CPG 3842) est mieux connu, grâce à une traduction syriaque ; voir F. Thome, *Studien zum Johanneskommentar des Theodor von Mopsuestia* (*Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte*, 26), Bonn : Borengässer, 2008. Sur le *Commentaire sur Luc*, voir A. Guida, « Il Commento a Luca di Teodoro di Mopsuestia. Frammenti veri e presunti », *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 45 (1991), p. 59-68.

680 *TU* 61, p. 96ss. Seuls trois extraits concernant la généalogie de Jésus sont conservés sous son nom, auxquels il faut toutefois ajouter un texte au sujet duquel la tradition hésite entre Théodore de Mopsueste et Théodore d'Héraclée et quatre autres simplement attribués à Théodore, dont une partie au moins revient au premier, comme le montrent des contacts avec Théodore bar Koni et Ishodad de Merv. Ainsi, le fragment 4 Reuss de Théodore (sans précision), qui affirme que la formule « Jésus, fils de David, fils d'Abraham » de Matthieu 1, 1 signifie non pas que Jésus est fils de David et fils d'Abraham, mais que Jésus est fils de David, lui-même fils d'Abraham, trouve un parallèle chez Théodore bar Koni (*Livre des scholies*, mimrā VII, 5 [fin]) et Ishodad de Merv (*Commentaire sur Matthieu*, p. 7 Gibson [trad.]). Voici la traduction des premières lignes chez Théodore bar Koni : « Pour certains ce fut une question, dit le bienheureux Interprète, (de savoir) pourquoi il a mis David d'abord et ensuite Abraham » (trad. R. Hespel et R. Draguet). Le fragment caténaire grec ne dit pas autre chose : « Il est vain de se demander ceci. Qu'est-ce que cela change, en effet, que celui-ci soit mentionné en premier ou plutôt l'autre ? » Il appartient donc à Théodore de Mopsueste et non à Théodore d'Héraclée. Une comparaison systématique entre les fragments dont l'attribution est incertaine dans l'édition de Reuss et la tradition syriaque permettrait sans doute de préciser la paternité d'une bonne partie des premiers.

681 Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 7 ; Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 8 Gibson (trad.). Voir p. 138.

682 *Fragmenta Florentina*, p. 61, 2ss. Beyer.

Lévi, fils de Melchi » (cf. Luc 3, 23s.) : « Car Africanus dit — c'est-à-dire qu'il transmet d'après un récit qu'il a lui-même reçu — que Melchi était le père d'Héli⁶⁸³. » Suit une explication assez confuse, qui peut se résumer ainsi : Luc n'a pas dit « fils d'Héli, fils de Melchi », bien qu'Héli ait été engendré par Melchi, mais a ajouté les noms de Matthat et de Lévi pour montrer qu'Héli, Matthat et Lévi étaient frères. Il s'agit évidemment de l'explication que nous avons déjà signalée dans différents textes⁶⁸⁴, mais formulée d'une façon peu compréhensible. Car, aussi bien en syriaque qu'en grec, cela va sans dire, rien dans le texte évangélique ne signale que Matthat et Lévi auraient un statut différent des autres ancêtres de Jésus. A notre connaissance, sous cette forme, ce passage n'a de parallèle étroit que chez Barhebraeus. Nous aurons à y revenir⁶⁸⁵.

Enfin, au chapitre 6, l'on trouve une liste généalogique, au sein de laquelle s'insèrent des explications dérivant d'Africanus, qui correspondent, avec une précision toute relative, aux § 16 et 17, ainsi qu'à la fin du § 29 de la *Lettre à Aristide*. Elles appartiennent à la tradition que nous avons identifiée chez le Pseudo-Eustathe d'Antioche et chez Bar Salibi⁶⁸⁶ et que nous allons retrouver chez Barhebraeus⁶⁸⁷.

Ce dernier exemple montre que les *Fragmenta Florentina* ne sont pas simplement des extraits, même en partie remaniés, d'une version syriaque du commentaire de Théodore de Mopsueste sur Matthieu. L'on sait en effet par Théodore bar Koni qu'il contenait une citation de la *Lettre à Aristide*. Or les extraits qu'en contient le chapitre 6 ne proviennent justement pas de cette tradition : leur texte des § 16 et 17 est tout à fait différent de celui de Théodore bar Koni et d'Ishodad de Merv. Il faut donc supposer que les *Fragmenta Florentina* puisent au moins à deux sources, dont l'une est le commentaire de Théodore de Mopsueste ou en dépend, tandis que l'autre est identique ou étroitement apparentée à l'une des sources de Barhebraeus.

683 *Fragmenta Florentina*, p. 65, 13-15 Beyer, d'après sa traduction allemande. Nous citerons le passage dans son entier à la p. 220.

684 Voir p. 130s., 132s. et 142.

685 Voir p. 220ss.

686 Voir p. 91s. et 126-128.

687 Il est toutefois probable que la dernière phrase, qui semble dériver du § 29, ait une autre provenance : « Infolgedessen war Joseph der Sohn beider, sowohl 'Elis (ܐܠܝܫ), d. i. nämlich Heli, als auch Jakobs. » En effet, ailleurs, le nom d'Héli est orthographié ܐܠܝܫ, ce qui correspond au texte de la Peshitta (voir p. 144). L'usage de la forme 'Eli, qui est notamment celle de la tradition de Théodore de Mopsueste, puisqu'elle se rencontre chez Théodore bar Koni et Ishodad de Merv, et la précision « c'est-à-dire Héli » signalent un emprunt à une autre source. Cette phrase n'a d'ailleurs pas d'équivalent dans les autres textes qui se rattachent à la même tradition. Provient-elle de la tradition de Théodore de Mopsueste ? C'est probable. Certes, le § 29 n'est cité ni par Théodore bar Koni ni par Ishodad, alors même que le premier semble reproduire l'intégralité de la citation du grand Antiochien. Nous ne croyons pas nécessaire de supposer que ce dernier citait ce paragraphe ; la phrase en question peut également être tirée d'une explication qu'il aurait ajoutée au texte d'Africanus et dont la formulation aurait été influencée par le résumé que donnait le § 29. En tout cas, il n'avait guère de raison de citer ce paragraphe à la suite des § 10 à 18, puisqu'il ne fait que résumer les données des § 15 à 17.

e. Barhebraeus

Nous aurions pu rattacher Barhebraeus (Grégoire Abu'l Faradj, dit Bar 'Ebroyo⁶⁸⁸, 1225/1226-1286) à la tradition de Georges, évêque des Arabes. Il a en effet utilisé dans son *Grenier des mystères* (*Horreum mysteriorum*)⁶⁸⁹, sans doute composé en 1272⁶⁹⁰, le commentaire de Bar Salibi⁶⁹¹. Ce dernier, cependant, n'est que l'une de ses sources. Or, si l'œuvre de Barhebraeus ne présente qu'un intérêt très relatif en tant que témoin indirect de cette tradition elle-même très indirecte, il en va tout autrement là où elle a des contacts, que nous venons d'évoquer, avec la tradition des *Fragmenta Florentina*.

Selon le stemma établi par Beyer⁶⁹², reproduit ci-après, Barhebraeus se trouve en effet au confluent de la tradition nestorienne remontant à Théodore de Mopsueste (à laquelle il faudrait ajouter la branche que représente le *Gannat Bussame*) et de celle des *Questions évangéliques* d'Eusèbe, qui toutes deux véhiculent des matériaux de la *Lettre à Aristide*. Ce stemma garde une valeur générale, avec des nuances toutefois. Premièrement, comme nous l'avons vu, la jonction des deux traditions se fait dès Bar Salibi. Deuxièmement, le nom d'Henana est avancé par Beyer sans garanties suffisantes⁶⁹³ : l'identité de la source commune des exégètes nestoriens et les rapports qu'entretiennent avec elle Bar Salibi et Barhebraeus resteraient à clarifier. Troisièmement, les *Fragmenta Florentina* ne dépendent pas seulement de Théodore de Mospueste.

688 Nous conservons par commodité le nom de Barhebraeus. Il se base en fait sur une mauvaise interprétation du surnom de Bar 'Ebroyo, qui se rapporte au village syriaque de 'Ebro, près de Mélitène, et non à l'origine religieuse de son père (voir J. Fathi-Chelhod « L'origine du nom Bar 'Ebroyo »).

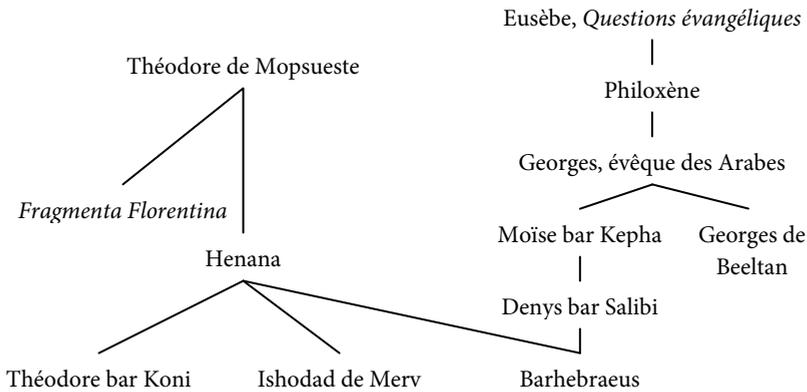
689 Edité et traduit par W. E. W. Carr, *Gregory Abu'l Faraj. Commentary on the Gospels*, sur la base du manuscrit de Londres, *British Museum Add.* 21580, de 1478 (n° 723 du CSMBM [t. 2]). Le commentaire sur *Matthieu* a aussi été publié par I. Spanuth, *Gregorii Abulfarag bar Ebhraya in Evangelium Matthaei scholia*, Göttingae : In aedibus Dieterichianis, 1879, et les extraits eusébiens qu'il contient ont été traduits par G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 284-292. Ce dernier a omis par contre ceux qui concernent Luc ; ils avaient été édités (sans traduction) par N. Steinhart, *Die Scholien des Gregorius Abulfarag Bar Hebraeus zum Evangelium Lukas*. Une édition de l'ensemble de l'œuvre est signalée par H. Takahashi (*Barhebraeus*, p. 147) : Y. Y. Çiçek et Ş. Karagöz, *Ktābā d-Awṣar rāzē... (Die Scheune der Mysterien. Kommentar zum Alten und Neuen Testament des Mor Gregorios Yohanna Bar Ebroyo [1226-1286])*, Glane/Losser (Pays-Bas) : Bar-Hebraeus Verlag, 2003 (*non uidimus*). Le même auteur note qu'après avoir attiré l'attention des critiques à la fin du XIX^e siècle pour le soin qu'il met à signaler les variantes de diverses versions de la Bible, Barhebraeus s'est vu délaissé à mesure que l'on découvrait les auteurs dont il dépend, tel Bar Salibi, mais que la façon dont il dépend d'eux reste à étudier (*ibid.*, p. 63).

690 Ou éventuellement 1278 ; voir H. Takahashi, *Barhebraeus*, p. 92.

691 Voir W. E. W. Carr, *Gregory Abu'l Faraj. Commentary on the Gospels*, p. XXXVI.

692 « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 68.

693 Voir n. 628.



Plusieurs passages du *Grenier des mystères* sont en lien avec l'exégèse africanienne des généalogies de Jésus.

Le premier concerne l'omission de trois rois par Matthieu. L'avis d'Africanus est cité à ce propos par Bar Salibi, mais une explication similaire se rencontre aussi dans la tradition de Théodore de Mopsueste⁶⁹⁴, chez Bar Koni, chez Ishodad et dans les *Fragmenta Florentina*. A première vue, le *Grenier des mystères* pourrait sembler s'appuyer sur la même tradition que ces derniers, car, comme eux, mais à la différence des autres parallèles (syriaques ou grecs), il mentionne non seulement leurs liens avec Jézabel, mais aussi avec Athalie :

Joram n'a pas engendré Ozias, mais Ochozias, Ochozias a engendré Joas, Joas a engendré Amasias, Amasias, Ozias. Africanus d'Emmaüs et saint Sévère disent que l'évangéliste a laissé de côté ces trois (rois), parce qu'ils descendaient d'Athalie, la sœur d'Achab, qui a été appelée fille de Jézabel pour son immoralité. Mais s'il en était ainsi, comment pourrait-il faire mention d'Achaz et de Manassé qui étaient encore plus mauvais⁶⁹⁵ ?

Cependant, toutes les particularités du texte s'expliquent parfaitement si la source de Barhebraeus est ici Bar Salibi. Premièrement, la mention d'« Africanus d'Emmaüs », sans équivalent dans les *Fragmenta Florentina* (qui, comme les autres parallèles de la tradition de Théodore de Mopsueste, ne dépendent pas forcément d'Africanus sur ce point⁶⁹⁶), correspond à la formule « Africanus, évêque d'Emmaüs » employée par Bar Salibi (qui la tient de la tradition de Philoxène de Mabboug). L'on retrouve de même chez lui la référence à Sévère (d'Antioche) et, à la suite du texte cité ci-dessus, une même référence à Georges, évêque des Arabes : Barhebraeus paraît résumer son explication qui se retrouve, sous une forme bien plus développée chez Bar Salibi⁶⁹⁷. C'est la contamination de l'extrait d'Africanus par celui de Sévère d'Antioche qui explique la mention d'Athalie. Voici en effet son exégèse, telle que la transmet Bar Salibi :

694 Voir p. 138s. et 146.

695 P. 286, 5-12 Beyer = p. 6 Carr, d'après leurs traductions.

696 Voir p. 138s.

697 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 30, 9-28 Sedláček.

Saint Sévère dit : Joram, fils de Josaphat, a épousé Athalie, fille d'Achab, et, d'elle, il a engendré Ochozias, Joas et Amasias⁶⁹⁸. Matthieu les a laissés de côté, parce que les Juifs avaient en haine l'idolâtrie de la maison d'Achab. Aussi a-t-il omis ceux qui sont nés de l'union d'idolâtres, parce qu'il se rappelait cette (parole) : *Je vengerai les délits des pères sur les fils sur trois et quatre générations de mes ennemis* [Exode 20, 5]⁶⁹⁹.

S'il nous fallait une preuve supplémentaire de l'usage de Bar Salibi, la façon dont est présentée Athalie la fournirait. Peut-être l'aura-t-on remarqué : Sévère dit qu'Athalie est la fille d'Achab — ce en quoi il a raison —, tandis que Barhebraeus prête à Africanus et à Sévère l'idée qu'Athalie serait la sœur d'Achab. Or cette contradiction trouve sa solution dans la suite du texte de Bar Salibi, où il est objecté (à tort) qu'Athalie serait la fille d'Omri et la sœur d'Achab⁷⁰⁰. Barhebraeus a donc tenu compte de cette remarque en présentant l'avis d'Africanus et de Sévère⁷⁰¹. Pour l'établissement du texte de la lettre, son témoignage est sans intérêt, puisque non seulement nous connaissons sa source, mais que son texte est encore contaminé par d'autres exégèses.

Lorsque Barhebraeus en vient à commenter « Jacob engendra Joseph » (Matthieu 1, 16), il donne un bref résumé de la solution d'Africanus sans le nommer⁷⁰². On y reconnaît assez bien le § 17 de la lettre. A sa suite, l'on retrouve une explication également donnée après une citation d'Africanus (mais à partir d'une tradition différente) par Ishodad de Merv et Bar Salibi⁷⁰³ : Luc aurait choisi la voie légale pour répondre à des adversaires objectant à la généalogie de Matthieu que Joseph n'était pas vraiment un davidide, puisqu'il était légalement le fils d'Héli et non de Jacob ; Luc aurait donc voulu prouver que, même en se plaçant du point de vue légal, Joseph descendait de David⁷⁰⁴. Le passage dérivé du § 17 de la lettre trouve un parallèle précis, quoique plus développé, suivi de la même explication, lorsque Barhebraeus en vient à la généalogie lucanienne⁷⁰⁵. Contrairement au premier, ce second texte cite expressément Africanus. Voici, en synopse, les traductions anglaises de Carr⁷⁰⁶ :

698 En fait, Joas est le fils d'Ochozias et Amasias, son petit-fils.

699 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 29, 29-35 Sedláček, d'après sa traduction latine.

700 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 29, 35-37 Sedláček. L'auteur de l'objection a été trompé par II Rois 8, 26, qui présente Athalie comme « fille d'Omri ». Cependant, il est affirmé un peu plus haut que Joram épousa une fille d'Achab (v. 18), qui était le fils du roi Omri. Il est donc possible que la formule du v. 26 désigne simplement Athalie comme descendante d'Omri, mentionné en tant que fondateur de la dynastie (voir la n. de la TOB à ce verset).

701 Barhebraeus a encore repris à Bar Salibi la référence à Origène pour l'interprétation symbolique des trois fois quatorze générations de la généalogie matthéenne (Barhebraeus, *Grenier des mystères*, p. 6 Carr ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 30, 2-8 Sedláček).

702 *Grenier des Mystères*, p. 7 Carr.

703 Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 11s. Gibson (trad.) ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 37, 15-22 Sedláček. Cette explication se retrouve à une place différente chez Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 12, p. 47 Hespel et Draguet.

704 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 37, 15-22 Sedláček.

705 *Grenier des Mystères*, p. 102 Carr.

706 *Grenier des Mystères*, respectivement p. 7 et 102 Carr.

Commentaire sur Matthieu

Luke places Joseph as the son of Heli,

and it is said that

Heli and Jacob

were brothers on the mother's side,

and when Heli died without children, Jacob took his wife

and begat from her Joseph,

who was indeed legally the son of Heli and naturally the son of Jacob.

Commentaire sur Luc

Matthew the Evangelist calls Joseph the son of Jacob and not the son of Heli.

And Africanus, a compiler of genealogies, says that Heli the son of Matthat and Jacob the son of Mathan were brothers on the side of the mother whose name was Estha, and in one codex Esther.

When Heli died without sons, Jacob his brother took her to wife according to the law for the provision of sons, and begat from her Joseph.

Hence Joseph was the natural son of Jacob, as Matthew says, and the legal son of Heli, as Luke says.

La provenance de ces textes n'est pas difficile à établir : le second précise que Jacob a épousé la femme de son frère « selon la Loi », ce qui permet d'y reconnaître la tradition apparentée à celle du Pseudo-Eustathe. Il est moins aisé, cependant, de déterminer la source immédiate. L'on trouve certes un parallèle chez Bar Salibi, qui dépend de la même tradition et qui présente une caractéristique remarquable : il indique « Estha ou Esther » dans son tableau généalogique et utilise le nom d'Esther dans le récit subséquent⁷⁰⁷. Cette particularité est évidemment à rapprocher du texte de Barhebraeus, qui indique que le nom de la mère de Jacob et d'Héli était « Estha, et, dans un autre manuscrit, Esther⁷⁰⁸ ». Bar Salibi ne peut cependant être ici la source de Barhebraeus, car ce dernier est parfois plus près du texte grec que ne l'est celui-ci. Par exemple, les mots εὐρήσομεν τὸν τε Ἰακώβ καὶ τὸν Ἡλὶ ὁμομητρίους ἀδελφούς (cf. § 17) ont un écho dans son texte (« Héli et Jacob étaient frères par la mère⁷⁰⁹ »), alors qu'ils ne figurent pas chez Bar Salibi⁷¹⁰. En outre, celui-ci a normalisé le passage en substituant Matthat à Héli, conformément au texte habituel de Luc 3. Il faut donc admettre dans ce cas que Barhebraeus ne dépend pas de Bar Salibi, mais d'une source apparentée, peut-être précisément celle de Bar Salibi. Le nom de Moïse bar Kepha aurait une certaine vraisemblance, dans la mesure où il fait partie des autorités citées par Barhebraeus⁷¹¹. Cette constatation donne à penser qu'il pourrait en aller de même dans d'autres cas où nous diagnostiquons le recours par Barhebraeus au commentaire de Bar Salibi. Des recherches plus approfondies, qui dépasseraient nettement le cadre de notre travail, seraient nécessaires pour trancher. Etant donné que l'usage de la source de Bar Salibi n'exclut nullement, en parallèle, celui de Bar Salibi lui-même, qui est largement admis, nous nous en sommes tenu à signaler le recours à ce dernier là où rien ne vient contredire cette hypothèse.

707 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 36, 9. 16. 17. 18 Sedláček (voir p. 127).

708 Comparer également la formule de Barhebraeus avec la note marginale du manuscrit B de Bar Salibi (*Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 36 Sedláček, n. 1) : « In alio codice appellat eam Astha ».

709 *Grenier des Mystères*, p. 7 Carr, d'après sa traduction.

710 Ils ne se trouvent ni dans le parallèle qui se lit à la p. 36 Sedláček du *Commentaire sur les évangiles*, ni dans la citation africainienne de la p. suivante, où presque rien ne subsiste du § 17.

711 Voir W. E. W. Carr, *Gregory Abu'l Faraj. Commentary on the Gospels*, p. CIX.

L'extrait suivant, qui se rencontre peu après, n'a, à notre connaissance, de parallèle que dans les *Fragmenta Florentina* (ch. 4). Le texte de Barhebraeus est toutefois plus concis : « Africanus dit que, selon la tradition qu'il a reçue des généalogistes hébreux, Héli, Matthat et Lévi étaient des frères, fils de Melchi et non, comme Luc le dit : *Héli, fils de Matthat, et Matthat, fils de Lévi*⁷¹². » Comme nous l'avons constaté plus haut, ce texte est sans équivalent dans la tradition grecque ; nous reviendrons plus loin sur sa genèse⁷¹³.

L'on retrouve une dernière fois Africanus à la fin du commentaire de la généalogie de Luc. Il concerne le nombre d'ancêtres dans la généalogie de Jésus : « Africanus compte cinquante personnes d'Abraham au Christ. Et dans les manuscrits de Luc qui sont lus dans la Sainte Eglise, il y en a cinquante-six et donc, d'Adam au Seigneur, soixante-seize⁷¹⁴. » C'est manifestement un écho de la discussion de Bar Salibi à ce sujet, que nous avons déjà mentionnée⁷¹⁵ et dont ces lignes ne sont qu'un résumé. La légère différence entre les chiffres — Bar Salibi compte, d'après Grégoire de Nazianze, soixante-dix-sept ancêtres de Jésus — résulte peut-être d'une erreur de Barhebraeus ou des copistes, par attraction du chiffre cinquante-six.

f. Excursus : Barhebraeus et les *Chronographies* d'Africanus

Dans ses ouvrages historiques, Barhebraeus témoigne d'une certaine connaissance de la tradition des *Chronographies* d'Africanus, qu'il doit à Michel le Syrien (1126-1199)⁷¹⁶. Or la généalogie de Jésus était également abordée par Africanus dans cette œuvre, comme le prouve une citation du cinquième livre concernant l'omission de trois rois par Matthieu dans un fragment caténaire attribué à Jean Chrysostome (F90a). Aussi les passages examinés ci-dessus ont-ils été inclus, à titre hypothétique, par M. Wallraff et ses collaborateurs parmi les fragments des *Chronographies*, faute de pouvoir décider s'ils venaient de cette œuvre ou de la *Lettre à Aristide*⁷¹⁷ : le premier passage constitue ainsi le F90b⁷¹⁸, tandis que les deux suivants sont regroupés dans le F90c⁷¹⁹ ; le quatrième et dernier figure pour sa part dans l'apparat des témoins secondaires du F90a⁷²⁰, de même que le parallèle de Bar Salibi. L'hypothèse du rattachement de ces témoignages aux *Chronographies* était bien entendu envisageable, mais l'exploration de la

712 *Grenier des Mystères*, p. 103 Carr, d'après sa traduction.

713 Voir p. 220ss.

714 *Grenier des Mystères*, p. 105 Carr, d'après sa traduction.

715 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 44, 11-26 Sedláček (voir p. 129).

716 Sur les échos des *Chronographies* d'Africanus chez ces deux auteurs, voir K. Pínggéra, *GCS N. F.* 15, p. XLVIII.

717 Voici ce qu'ils notent à ce propos : « It is difficult to know... whether Syriac excerpts from Africanus' treatment of Jesus' genealogy that are not attributed to a specific work refer to the *Chronographiae* or to a part of the epistle [to Aristides] that does not survive elsewhere. [...] Excerpts from Africanus' treatment of Jesus' genealogy that are not attested in the surviving portions of the epistle are given... as separate fragments (F90b.c) » (*GCS N. F.* 15, p. 271, n. 1).

718 *Grenier des Mystères*, p. 6 Carr.

719 *Grenier des Mystères*, p. 102 et 103 Carr.

720 *Grenier des Mystères*, p. 105 Carr.

tradition syriaque à laquelle nous nous sommes livré permet maintenant de restituer, sans l'ombre d'un doute, les passages en question à la tradition de la *Lettre à Aristide*.

— Le premier, qui appartient au commentaire sur Matthieu et concerne l'omission des trois rois, nous l'avons vu, provient de Bar Salibi. La référence à Emmaüs est typique de la tradition de Georges de Beeltan. Nous avons donc dans ce passage un lointain écho de la citation de la lettre dans les *Questions évangéliques*.

— Les deux passages regroupés sous le n° 90c, qui se lisent dans le commentaire sur Luc, proviennent sans doute d'une même source, apparentée aux *Fragmenta Florentina*, mais n'ont pas, ultimement, la même origine. Le premier est un résumé de la solution d'Africanus qui appartient à la tradition particulière que nous retrouvons chez le Pseudo-Eustathe. Le second, nous le verrons, ne peut être tenu pour un authentique témoignage sur un écrit d'Africanus, mais résulte de la fusion entre une remarque exacte sur la *Lettre à Aristide* (que Barhebraeus n'a pas conservée) et une explication qui lui est totalement étrangère⁷²¹.

— Le quatrième, qui porte sur le nombre d'ancêtres dans la généalogie de Jésus, reprend la discussion de Bar Salibi, qui ne connaissait pas les *Chronographies*, mais la tradition de la *Lettre à Aristide* par Philoxène de Mabboug et Théodore de Mopsueste.

8. Témoins en d'autres langues

Il reste à mentionner de rares échos de la *Lettre à Aristide* dans d'autres langues que le grec, le latin et le syriaque.

8.1 Chaînes copte et arabe sur Matthieu

Un bref extrait de la lettre (§ 17) se trouve sous le nom d'Eusèbe dans la chaîne copte sur Matthieu⁷²² éditée par Lagarde d'après un manuscrit acquis par Robert Curzon⁷²³ (CPG C 117)⁷²⁴ et dans la chaîne arabe éditée par F. J. Caubet Iturbe sur la base du *Vaticanus arab.* 452⁷²⁵, qui lui est étroitement apparentée⁷²⁶. L'extrait étant introduit par une question qui n'est pas sans évoquer la formulation de celle qui ouvre SyrS 11⁷²⁷, il paraît probable qu'il dérive des *Questions évangéliques*. Cependant, puisque le passage est bien conservé en grec, les textes copte et arabe ne présentent pas d'intérêt pour l'établissement du texte.

721 Voir p. 220ss.

722 Sur cette chaîne, voir Y. N. Youssef, « The Coptic Catena on the Four Gospels », qui la date des VII^e-VIII^e siècle (p. 95).

723 Aujourd'hui conservé à la British Library sous la cote Or. 8812.

724 P. 2, 31-37 Lagarde.

725 Fol. 9^r du manuscrit ; p. 9 de la trad. espagnole.

726 Voir F. J. Caubet Iturbe, *La cadena árabe del Evangelio de san Mateo*, vol. 1, p. LI-LIV.

727 Il n'y a guère de ressemblance, par contre, avec la question 3 de l'*Eklogè*.

8.2 Al-Bīrūnī

Nous devons citer un autre témoin arabe, qui émane quant à lui d'un auteur musulman. Il s'agit d'Al-Bīrūnī (né en 973, mort après 1050), savant qui s'est illustré dans de nombreux domaines⁷²⁸. Il est notamment l'auteur d'une *Chronologie*⁷²⁹, datant de l'an mil de l'ère chrétienne, dont un chapitre aborde les différentes ères chronologiques. La discussion de l'ère de la création amène Al-Bīrūnī à discuter des différences entre textes juifs et chrétiens de la Torah, avant de souligner celle qu'il y a entre les quatre évangiles ; la généalogie de Jésus en sert de preuve⁷³⁰. Après avoir cité les ancêtres du Christ selon Matthieu et Luc (uniquement jusqu'à David en ce qui concerne le second), al-Bīrūnī enchaîne :

Cette différence, les chrétiens cherchent à l'excuser et à en rendre compte en disant qu'il y avait une des lois prescrites dans la Torah, qui commandait que si un homme mourait en laissant une veuve, mais pas d'enfant mâle, le frère du défunt devait l'épouser à sa place, afin de susciter une progéniture à son frère décédé ; que, par conséquent, ses enfants étaient généalogiquement reliés au frère décédé, tandis qu'en ce qui concerne la naissance réelle, ils étaient les enfants du frère encore en vie ; qu'ainsi Joseph était relié à deux pères différents, qu'Héli était son père généalogiquement, tandis que Yakob était son père dans la réalité. Ils disent en outre que quand Matthieu a établi l'ascendance véritable de Joseph, les Juifs lui en ont fait grief, en disant : « Son ascendance n'est pas juste, parce qu'elle a été faite sans égards pour ses liens généalogiques. » Pour répondre à ce reproche, Luc a établi son ascendance en conformité avec les dispositions généalogiques de leur loi. Les deux ascendances remontent à David, et tel était l'objet (de l'établissement des généalogies), parce qu'il avait été prédit à propos du Messie, qu'il serait « le fils de David ».

Finalement, le fait que seule l'ascendance de Joseph ait été mentionnée pour le Messie, et pas celle de Marie, doit être expliqué de la façon suivante : selon la loi des Israélites, personne n'était autorisé à se marier, si ce n'est avec une femme de sa propre tribu et de son clan, (mesure) au moyen de laquelle ils voulaient prévenir la confusion des ascendances ; et l'on avait la coutume de ne mentionner que l'ascendance des hommes, et non celle des femmes. Joseph, donc, et Marie étant tous deux de la même tribu, leur lignée doit nécessairement remonter à la même origine. Et tel était l'objet de leur affirmation et de leur récit de l'ascendance (du Messie)⁷³¹.

728 Voir D. J. Boilot, art. « al-Bīrūnī (Bērūnī) Abu 'l-Rayhān Muḥammad b. Aḥmad », in : P. Bearman *et al.* (éd.), *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, s. l. : Brill, 2009 (ressource électronique).

729 Edité par C. E. Sachau, *Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî*, Leipzig, 1878 (*non uidimus*) ; traduction anglaise par le même auteur : *The Chronology of Ancient Nations* (c'est à cette publication que nous renvoyons).

730 « Not only does the Thora exist in several and different copies, but something similar is the case with the Gospel too. For the Christians have four copies of the Gospel, being collected into one code, the first by Matthew, the second by Mark, the third by Luke, and the fourth by John; each of these four disciples having composed the Gospel in conformity with what he (Christ) had preached in his country. The reports, contained in these four copies, such as the descriptions of Messiah, the relations of him at the time when he preached and when he was crucified, as they maintain, differ very widely the one from the other. To begin with his genealogy, which is the genealogy of Joseph, the bridegroom of Mary and step-father of Jesus » (Al-Bīrūnī, *Chronologie*, ch. 3, p. 25s. Sachau).

731 P. 26s. Sachau, d'après sa traduction anglaise.

Cette critique des contradictions chrétiennes fait la part belle à des éléments de commentaire, où l'on reconnaît des thèmes qui parcourent l'exégèse patristique des généalogies depuis Africanus, Origène et Eusèbe. La référence à la légende des critiques juives contre la généalogie matthéenne et de la réponse de Luc rapproche ce texte de la tradition syriaque orientale⁷³². Al-Bīrūnī aura sans doute utilisé un commentaire s'y rattachant. La valeur critique d'un tel texte est évidemment nulle, mais l'intérêt de ce témoignage non chrétien nous a incité à le reproduire intégralement.

8.3 Hayim ibn Musa

Nous devons enfin à Philippe Bobichon l'indication d'une référence à Africanus chez Hayim ibn Musa, médecin, commentateur biblique, poète et polémiste juif espagnol du XV^e siècle⁷³³. Son *Magen va-Romah* (« L'écu et la lance »), datant sans doute de 1456, est en particulier dirigé contre l'exégèse typologique de Nicolas de Lyre. En II, 14, l'on lit, à propos de la différence entre les généalogies de Matthieu et de Luc :

Dans leur évangile [c.-à-d. dans l'évangile des chrétiens], Luc et Matthieu témoignent uniquement de l'ascendance de Joseph, époux de Marie, et — fait remarquable — ils ne s'accordent ni sur l'identité ni le nombre des personnes [qui entrent dans cette généalogie] ; et dans le livre intitulé *Genesis*⁷³⁴, il est rapporté qu'Africanus a demandé [ou : Africanus rapporte qu'il a demandé] à des proches de Jésus ayant fui à Antioche [⁷³⁵], comment s'expliquait cette grande divergence qui distingue Luc et Matthieu à propos de la généalogie de⁷³⁶...

Le texte s'interrompt ici dans l'édition manuscrite établie vers 1900 par A. Poznanski⁷³⁷ ; le reste de la page est blanc, apparemment en raison d'une lacune du manuscrit.

« L'argument fondé sur les généalogies de Luc et de Matthieu est très fréquemment utilisé dans la littérature hébraïque de controverse avec le christianisme (textes conservés à partir du X^e s.), mais je n'ai pas trouvé d'autres références à Julius Africanus dans les textes que j'ai réunis », nous indique Ph. Bobichon⁷³⁸. Du point de vue de la tradition

732 Voir Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 12, p. 47 Hespel et Draguet ; Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 11s. Gibson (trad.) ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 37, 15-22 Sedláček.

733 Sur cet auteur, voir H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword. Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100–1500 (Text and Studies in Medieval and Early Modern Judaism)*, 8), Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, p. 174-178

734 Dans une note manuscrite, Poznanski translittère en caractères latins le titre « Genesis » qui se trouve tel quel, en caractères hébreux, dans le texte, nous indique Ph. Bobichon (communication personnelle, 26 avril 2011).

735 Hébreu non vocalisé : **Antchia* (n. de Ph. Bobichon).

736 Trad. Ph. Bobichon.

737 Hayim ibn Musa, *Maguen va-Romah*, collation de A. Poznanski, d'après le manuscrit Breslau 59 (= Jérusalem, Bibliothèque nationale d'Israël, Ms. Heb. 8° 787), reproduite à Jérusalem, 1970, p. 41 (*non uidimus*).

738 Communication personnelle, 9 septembre 2009.

de la *Lettre à Aristide* également, ce texte est original : nous n'avons rencontré nulle part ailleurs « le livre appelé *Genesis* » ou l'idée que des « proches de Jésus », expression qui peut désigner aussi bien des disciples que des membres de sa famille, auraient fui à Antioche. Cette fuite serait-elle un souvenir déformé de la fuite des chrétiens de Jérusalem à Pella, en Pérée, rapportée par Eusèbe dans l'*Histoire ecclésiastique* (III, 5, 3) ? Les « proches de Jésus » sont-ils plutôt les Desposynes ? Est-ce que Hayim ibn Musa (ou sa source) confond ces deux données ? En tout état de cause, cette mention incite à le situer dans le sillage de l'*Histoire ecclésiastique*. Quant au « livre appelé *Genesis* », il évoque tout d'abord le « Livre des jours » (§ 22), mais force est de constater, sans même mentionner la différence de titre, que cette identification ne rendrait pas justice à la fonction que lui assigne Hayim ibn Musa : il s'agit dans son texte ou d'un livre mentionnant Africanus ou d'une œuvre d'Africanus lui-même. Le titre de *Genesis* ne paraît guère compatible avec la seconde solution. Il nous suggérerait plutôt une autre hypothèse : celle d'un commentaire sur Matthieu. Les premiers mots du texte sont en effet Βίβλος γενέσεως (1, 1). Hayim ibn Musa ne pense certainement pas à l'évangile lui-même (qui ne parle évidemment pas d'Africanus), mais ferait-il référence à quelque commentaire ou à une chaîne exégétique ? Etant donné que le texte évangélique est souvent cité avant d'être expliqué, une explication anonyme de Matthieu pourrait avoir commencé par Βίβλος γενέσεως. Si tel était le cas, il faudrait vraisemblablement supposer que Hayim ibn Musa dépend, sans doute indirectement, d'une source grecque⁷³⁹. En tout état de cause, son témoignage est précieux en ce qu'il atteste, comme celui d'Al-Bīrūnī dans le monde musulman, l'écho qu'a eu la *Lettre à Aristide* jusque dans la polémique anti-chrétienne, mais il paraît trop tardif et indirect pour qu'il faille accorder le moindre crédit aux détails particuliers qu'il comporte.

739 Nos recherches n'ont fait apparaître aucun exemple de « liber geneseos » en relation avec Matthieu 1 dans les sources latines (ce qui n'est guère surprenant : une telle traduction de l'incipit de l'évangile serait difficilement envisageable en elle-même). La consultation de la *Vetus Latina Database* confirme qu'une telle formule est totalement étrangère aux traditions vieilles latines, qui rendent le début de l'évangile par *liber generationis*, traduction qui se retrouve dans la Vulgate.

III. Autres témoignages anciens

Il nous reste à évoquer les témoignages anciens, qui nous renseignent sur la *Lettre à Aristide* plus qu'ils ne l'exploitent. La particularité de sa tradition leur ôte cependant beaucoup de l'intérêt qu'ils revêtent habituellement, comme dans le cas des *Cestes* ou des *Chronographies*, pour rester dans le corpus africanien, sur lesquels de tels témoignages nous livrent des informations essentielles. En effet, contrairement à ceux qui concernent ces ouvrages et qui émanent souvent d'écrivains qui les ont eus entre les mains, il n'y a, à proprement parler, de *testimonia* relatifs à la *Lettre à Aristide*, que chez Eusèbe ; tous les autres ne font que reprendre des informations dérivant de l'*Histoire ecclésiastique* ou des *Questions évangéliques* et n'ont d'intérêt que pour l'histoire de la réception du texte. Dans ces conditions, nous nous bornerons à mentionner ces textes. Etant donné que nombre d'entre eux concernent l'œuvre d'Africanus dans son ensemble, beaucoup se retrouvent parmi les *testimonia* rassemblés par M. Wallraff et ses collaborateurs dans la récente édition des *Chronographies*, à laquelle nous nous contenterons, le cas échéant, de renvoyer. Seul le cas d'Augustin mérite une présentation plus ample, d'une part parce que son témoignage sur la lettre mérite d'être brièvement replacé dans l'évolution de ses idées relatives à la conciliation des généalogies évangéliques, mais aussi parce qu'il interviendra dans la discussion de la tradition latine parallèle à la thèse adverse¹ ; nous lui réserverons donc une place à part, à la fin de cette section.

Relevons par ailleurs l'absence de la *Lettre à Aristide* et des *Chronographies* dans la notice que la *Souda* consacre à Africanus, qui n'évoque que les *Cestes* et la *Lettre à Origène*².

1. Eusèbe

L'œuvre d'Eusèbe comporte trois témoignages sur la *Lettre à Aristide*, qui sont constitués d'une part par les introductions qui précèdent les citations du texte (*Histoire ecclésiastique* I, 7, 1 ; *FSt* 7, fin), d'autre part par la notice littéraire consacrée à Africanus dans l'*Histoire ecclésiastique* (VI, 31, 3 = *Chronographies*, T3a, 10-14). Etant donné que nous avons déjà cité les deux premiers textes³ et que nous aurons l'occasion de revenir sur leur contenu, nous ne rappellerons ici que le dernier. La *Lettre à Aristide* y est mentionnée après la *Lettre à Origène* :

1 Voir section X.1.

2 A 4647 Adler (= Africanus, *Chronographies* T12 Wallraff).

3 Voir p. 16 et 47.

καὶ ἑτέρα δὲ τοῦ αὐτοῦ Ἀφρικανοῦ φέρεται ἐπιστολὴ πρὸς Ἀριστείδην, περὶ τῆς νομιζομένης διαφωνίας τῶν παρὰ Ματθαίω τε καὶ Λουκᾶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογιῶν· ἐν ἧ σαφέστατα τὴν συμφωνίαν τῶν εὐαγγελιστῶν παρίστησιν ἐξ ἱστορίας εἰς αὐτὸν κατελθούσης, ἣν κατὰ καιρὸν ἐν τῷ πρώτῳ τῆς μετὰ χεῖρας ὑποθέσεως προλαβὼν ἐξεθέμην.

On conserve encore une autre lettre du même Africain *A Aristide* sur le désaccord apparent des généalogies du Christ chez Matthieu et chez Luc. Il y établit d'une manière très claire l'accord des évangélistes d'après un récit venu jusqu'à lui, récit que j'ai eu l'occasion de citer par anticipation dans le livre premier du présent ouvrage⁴.

Cette rapide mention n'ajoute aucune information essentielle à celles que fournissent les deux autres textes. Dans l'ensemble, d'ailleurs, Eusèbe donne fort peu de renseignements sur la lettre et, en dehors du titre de la *Lettre à Aristide*, rien qui ne se puisse déduire du texte lui-même. Notons en particulier l'absence d'indications sur la controverse qui a poussé Africanus à rédiger sa lettre ou sur les sources qu'il a utilisées.

2. Autres notices consacrées à Africanus

2.1 Jérôme

La notice d'Eusèbe sur Africanus forme le fond de celle de Jérôme dans les *Hommes illustres* (ch. 63 ; = *Chronographies*, T2b, 7-9). Il n'est pas surprenant d'y retrouver les mêmes indications⁵. Avec cet ouvrage, il faut citer sa traduction grecque, qui contient évidemment la même mention⁶.

2.2 *Epitomé d'histoires ecclésiastiques*

L'*Epitomé d'histoires ecclésiastiques* est une collection byzantine d'abrégés de plusieurs historiens⁷. Cet ouvrage, dont on peut situer la composition au début du VII^e siècle⁸, n'est connu que par des extraits conservés par divers manuscrits. Selon B. Pouderon, l'*Epitomé* primitive comprenait des abrégés de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, de l'*Histoire tripartite* et de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore le Lecteur, de l'*Histoire*

4 Trad. de Bardy révisée par Neyrand.

5 *Extat eius ad Aristidem altera epistula, in qua super διαφωνία, quae uidetur esse in genalogia Saluatoris apud Matthaeum et Lucam, plenissime disputat.* Sans équivalent dans le parallèle eusébien, *plenissime* trahit la connaissance du texte, certainement par l'intermédiaire d'Eusèbe (voir p. 108).

6 Pseudo-Sophronios, ch. 73 (63). Le texte a été édité par O. von Gebhardt, en complément à l'édition du texte latin par E. C. Richardson dans *TU* 14/1.

7 Sur cet *Epitomé*, dont l'existence a été établie par C. De Boor, « Zur Kenntnis der Weltchronik », p. 282s. (voir également, du même, « Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchenhistoriker », p. 485-492), voir en particulier G. Ch. Hansen, *Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte*, p. XXIV-XXXIX ; P. Nautin, « La continuation de l'« Histoire ecclésiastique » d'Eusèbe », p. 172-174 ; B. Pouderon, « Le témoignage du *Codex Baroccianus 142* », p. 164-190.

8 G. Ch. Hansen, *Theodoros Anagnostes (GCS)*, p. XXXVIII.

ecclésiastique de Jean Diacrinoménos et peut-être d'historiens mineurs postérieurs à ce dernier. Elle aurait ensuite été enrichie par Photius ou à l'aide d'éléments empruntés à Photius. Au XIV^e siècle, enfin, Nicéphore Calliste fit copier des extraits de l'*Epitomé* avec quelques compléments : le recueil ainsi constitué est l'actuel *Baroccianus* 142⁹.

Ce manuscrit nous conserve un passage de l'abrégé d'Eusèbe (dérivant d'*Histoire ecclésiastique* I, 7, 1), qui mentionne la *Lettre à Aristide*. Publié par De Boor¹⁰, ce texte constitue le T2c de l'édition des *Chronographies* par M. Wallraff¹¹.

2.3 Photius

Photius mentionne également la *Lettre à Aristide* à la fin de la notice qu'il consacre aux *Chronographies* (*Bibliothèque* 34 ; = *Chronographies*, T11, 12-15).

2.4 Nicéphore Calliste

L'*Histoire ecclésiastique* de Nicéphore Calliste emprunte à Eusèbe non seulement son extrait de la *Lettre à Aristide*¹², mais aussi sa notice sur l'activité littéraire d'Africanus (V, 21 ; PG 145, 1109 D).

3. Augustin

L'influence d'Africanus sur l'exégèse augustinienne des généalogies évangéliques de Jésus a été étudiée par Altaner¹³. Augustin a d'abord été un partisan de la théorie de l'adoption, qu'il a notamment exposée dans le *Contre Fauste* (III, 3 et 5)¹⁴, rédigé entre 400 et 404¹⁵. La découverte de la solution d'Africanus l'amène à se corriger sur ce point dans ses *Révisions* :

Au troisième livre, en expliquant comment Joseph a pu avoir deux pères, j'ai bien dit « qu'il était né de l'un et qu'il avait été adopté par l'autre » ; mais j'aurais dû dire également le mode

9 B. Pouderon, « Le témoignage du *Codex Baroccianus* 142 », en part. p. 184-190.

10 *TU* 5/2, p. 169.

11 Ou plus précisément les l. 1-3 de ce texte, puisque la suite (notice sur les liens d'Africanus avec Emmaüs-Nicopolis, 4-6) constitue un ajout au texte eusébien, dont la source semble être Philippe de Sidé (plutôt que Gélase de Césarée : voir K. Heyden, « *Die Christliche Geschichte* », p. 223s.).

12 Voir p. 101.

13 B. Altaner, « Augustinus und Julius Africanus », p. 37-39. Les dates des œuvres d'Augustin que nous donnons sont généralement celles qu'indique V. H. Drecoll dans l'*Augustin Handbuch*, p. 250-261.

14 Les *Quatre-vingt-trois questions différentes* reflètent toutefois une approche antérieure (voir p. 321ss.), dont on trouve encore quelques échos dans le traité *De l'accord des évangélistes*, vers 400 (voir p. 323, n. 25).

15 Voir F. Decret, art. « Faustum Manicheum (Contra -) », in : C. Mayer (éd.), *Augustinus-Lexicon*, vol. 2, Basel : Schwabe, 2002, col. 1246.

d'adoption, car mes paroles laissent entendre que c'est de son vivant qu'un autre l'a adopté. Or, la loi consacrait même l'adoption des enfants par les morts, de telle sorte que « le frère épousât la femme de son frère » (Deutéronome 25, 5-6), mort sans enfants, et « donnait ainsi une postérité au défunt ». Ainsi on rend parfaitement et sans trop de peine compte de la double filiation d'un seul homme. Or, il y eut deux frères utérins à qui la loi s'appliqua : à la mort de l'un, qui s'appelait Héli, l'autre, c'est-à-dire Jacob, épousa sa femme ; c'est de celui-ci que, selon le récit de Matthieu, fut engendré Joseph. Mais il l'engendra pour son frère utérin, dont, selon Luc, Joseph fut le fils, non pas naturel, mais adoptif d'après la loi. On trouve cette explication dans une lettre de ceux qui, après l'ascension du Seigneur et encore pleins de souvenirs récents, écrivirent à ce sujet. Africanus, en effet, donne jusqu'au nom de la femme qui donna naissance à Jacob, père de Joseph ; il ajoute que son premier mari, Mathan, fut le père de Jacob et le grand-père de Joseph, selon saint Matthieu et que le second, Melchi, fut le père d'Héli, dont Joseph fut le fils adoptif. Je n'avais pas encore lu cela lorsque je répondis à Fauste ; pourtant je savais, à n'en pas douter, que, par le moyen de l'adoption, il pouvait arriver à un seul homme d'avoir deux pères¹⁶.

La solution d'Africanus allait dans le même sens que celle de l'adoption, mais en offrait une version plus subtile. Augustin paraît aussi séduit par son caractère traditionnel.

Dans un premier temps, il avait cependant rejeté la solution du lévirat, comme en témoignent ses *Questions sur les évangiles*¹⁷ (vers 400)¹⁸, objectant que cette solution serait bien faible dans ce cas, car l'enfant serait alors nommé comme le défunt¹⁹. Cette objection, cependant, est infondée, comme Augustin le note lui-même dans ses *Révisions*, en 427 : « C'est faux. La loi a ordonné que le nom du défunt, comme elle dit, l'emporte pour que l'enfant soit déclaré son fils, non pas pour qu'il s'appelle comme lui²⁰. » Comme le note Altaner, cette remarque montre qu'Augustin n'avait pas encore eu connaissance de la *Lettre à Aristide*, mais connaissait alors cette solution par d'autres sources²¹. Il évoque le traité d'Ambroise sur Luc ou le commentaire de Jérôme sur Matthieu. Augustin n'aurait donc connu le texte d'Africanus que par la traduction que Rufin avait donnée de l'*Histoire ecclésiastique* quelques années plus tard²².

Pleinement justifiée, cette conclusion se voit encore confirmée par deux éléments solidaires. D'une part, même si Augustin n'évoque pas la famille de Jésus, l'étrange

16 *Révisions* II, 7, 2, trad. Bardy ; voir également *Révisions* II, 16, à propos du traité *De l'accord des évangélistes* II, 3, 5.

17 Sur cet ouvrage, voir G. Bardy, « La littérature patristique » (1933), p. 524-527.

18 Dans le traité *De l'accord des évangélistes*, remontant également aux environs de 400, le lévirat n'est pas mentionné lorsque Augustin aborde le problème (II, 3) ; il s'en tient aussi à l'hypothèse de l'adoption. Dans un sermon de 417 (*Sermon* 51, 27-29 [17-29] ; PL 38, 348-350) et, en 419, dans les *Questions sur l'Heptateuque* V, 46, Augustin se fait plus hésitant.

19 *In quibus causis illa* [i.e. celle qui invoque le lévirat] *videtur infirma... quia cum quisque apud Judaeos defuncto fratre vel propinquo prolem de uxore ejus excuscat, illud quod nascitur nomen defuncti solet accipere* (*Questions sur les évangiles* II, 5 ; PL 35, 1335).

20 *Révisions* II, 13, trad. Bardy.

21 Ainsi s'explique également la similitude notée par S. Zincone (« La genealogia di Cristo », p. 241, n. 100) : dans le traité *De l'accord des évangélistes* (II, 3, 5-7), Augustin fait à propos de la différence de langage entre Matthieu et Luc dans l'expression des filiations (« engendra » chez le premier, « fils de » chez le second) une remarque qui évoque celle d'Africanus (§ 18).

22 B. Altaner, « Augustinus und Julius Africanus », p. 39.

allusion qu'il fait à « une lettre de ceux qui, après l'ascension du Seigneur et encore pleins de souvenirs récents, écrivirent à ce sujet » ne s'explique que par la connaissance du passage de la *Lettre à Aristide* concernant les Desposynes (§ 19-22), dont, comme nous le montrerons, la présence dans la citation que contenaient les *Questions évangéliques* est plus que douteuse. Elle pointe donc vers l'*Histoire ecclésiastique* comme source d'Augustin. D'autre part, ladite allusion attribue explicitement la tradition qu'Africanus rapporte sur les parents et grands-parents de Joseph à des gens qui avaient connu Jésus. Or, pour un lecteur du texte grec, il ne s'agit là que d'une interprétation possible, qui dépend de la façon dont on comprend la première phrase du § 11 du texte eusébien (§ 19 de notre édition). Rufin, par contre, lève toute hésitation en l'attribuant explicitement aux « parents de Notre Sauveur selon la chair²³. » C'est cette affirmation qui a visiblement conduit Augustin à attribuer l'histoire d'Estha et de ses deux maris à des proches de Jésus. Les détails qu'il invente (la lettre rédigée peu après l'Ascension) et ceux qu'il omet (l'appartenance de ces témoins à la famille même de Jésus) donnent à penser qu'il exploite la version de Rufin de mémoire. Ainsi s'explique également qu'il affirme qu'« Africanus donne jusqu'au nom de la femme qui donna naissance à Jacob », mais ne le cite pas. Aussi intéressant que soit ce chapitre de l'histoire de la réception de la *Lettre à Aristide*, l'évêque d'Hippone n'apporterait rien à la constitution de son texte.

23 ... *ipsi haec saluatoris nostri secundum carnem propinqui... tradiderunt...* (Rufin, *Histoire ecclésiastique* I, 7, 11).

IV. Editions et traductions modernes¹

Le long passage conservé par l'*Histoire ecclésiastique* (I, 7), qui correspond à la deuxième partie de la lettre, la partie dite positive, est évidemment le plus connu et, jusqu'au XVIII^e siècle, l'histoire de l'édition du texte africain se confond avec celle de l'œuvre d'Eusèbe ; c'est d'ailleurs comme extrait de celle-ci que Galland en donne la première édition indépendante dans sa *Bibliotheca veterum Patrum*². En 1795, Simone de Magistris en fera le premier connaître la partie polémique initiale d'après la chaîne de Nicéas³, avant que Routh ne donne dans ses *Reliquiae sacrae* (1814¹), la première édition associant les extraits des *Questions évangéliques* et de l'*Histoire ecclésiastique*. La *Lettre à Aristide* était également incluse dans l'édition des fragments d'Africanus préparée en 1815 par le jeune Leopardi, qui, inachevée, resta inédite jusqu'en 1997⁴. L'histoire de l'édition de la lettre a aussi été marquée par la publication de l'*Eklogè* des *Questions évangéliques*, puis de fragments de la même œuvre tirés de la chaîne de Nicéas par Mai (1825⁵, 1847).

Une trentaine d'années après la seconde édition des *Reliquiae sacrae* de Routh (1846), une reconstruction ambitieuse a été tentée par Spitta, qui a consacré sa thèse à l'étude et à la reconstitution de la lettre (1877). Avec une audace critique déconcertante, même à l'aune de son temps, le savant allemand croit découvrir des passages de la lettre dans les fragments eusébiens de la chaîne de Nicéas. Le rejet de ces ajouts conduira Hilgenfeld, l'un de ses recenseurs, à donner un nouveau texte critique de la première partie de la lettre⁶. Publiée en 1909, mais préparée des années auparavant⁷, l'édition de

1 Pour les références précises, se reporter à la première section de notre bibliographie.

2 T. 2 de l'édition de Venise, p. 358-362.

3 Le texte se lit dans l'*Appendix*, à la p. 435 de son édition.

4 Voir l'édition de C. Moreschini, *Giulio Africano* ; elle contient aux p. 59-64 la traduction latine du texte et un commentaire, qui porte essentiellement sur les variantes indiquées par Valois et, à ce titre, ne présente plus guère d'intérêt, comme le note d'ailleurs Moreschini (*ibid.*, p. XVI) ; la même constatation vaut pour les prolégomènes, où la lettre est assez rapidement traitée (p. 31s.). Sur le travail de Leopardi, voir également J.-R. Vieillefond, *Les « Cestes » de Julius Africanus*, p. 88-99, et S. Timpanaro, « L'edizione del "Giulio Africano" ».

5 Sauf mention contraire, nous nous référons à la réimpression datée de « 1825 et 1831 », dont la pagination est différente de celle de l'édition originale de 1825.

6 A. Hilgenfeld (recension de Spitta), p. 413-424, en part. p. 417-419.

7 Reichardt s'était vu confier l'édition des lettres d'Africanus par Gelzer, qui préparait alors celle des *Chronographies* (sur cette édition inachevée, dont le manuscrit a été récemment retrouvé à Iéna, voir M. Wallraff et U. Roberto, *GCS N. F.* 15, p. LIII-LV). Le décès de ce dernier (1906) laissa cette œuvre inachevée et retarda la parution du travail de Reichardt (voir son avant-propos, *TU* 34/3 [hors pagination]).

Reichardt est la dernière en date⁸. Celui-ci prend largement — à raison, quoiqu'un peu trop systématiquement — le contre-pied de son prédécesseur ; son introduction est en bonne partie une réfutation des hypothèses de ce dernier. Dans bien des cas, cette réfutation était facile et nécessaire et nous a paru suffisante. Aussi, bien que, sur certains points, d'autres arguments encore soient susceptibles d'être avancés à l'encontre des interpolations de Spitta, avons-nous jugé inutile de reprendre la démonstration. Nous ne discuterons les hypothèses de cet auteur que dans la mesure où elles présentent quelque intérêt pour notre propos.

Bien qu'il ne s'agisse pas d'une édition de la lettre, il faut rappeler ici le récent travail de C. Zamagni. Outre l'édition de ce témoin majeur qu'est l'*Eklogè*, son étude de la tradition des *Questions évangéliques* l'a amené à faire un point fort utile sur la transmission de la *Lettre à Aristide* et à signaler les traditions syriaques⁹.

Au chapitre des traductions, si l'on ne tient pas compte de celles de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe¹⁰, une seule est à signaler dans une langue moderne, celle de Salmon dans le volume 9 de l'*Ante-Nicene Christian Library* (1869).

8 Recensions : G. Loeschke, *Berliner Philologische Wochenschrift* 32/37 (1912), col. 1156s. ; L. Méridier, *Revue critique d'histoire et de littérature* 44/1 (1910), p. 318-320 ; W. Metcalfe, *Review of Theology and Philosophy* 5 (1909-1910), p. 630.

9 Voir son commentaire de la « question » 4 de l'*Eklogè* (*Les Questions et réponses*, p. 103-112, en part. p. 105s.).

10 Voir p. 15.

La tradition de la *Lettre à Aristide*

V. Les relations entre les deux citations eusébiennes et l'identification d'un nouveau fragment

La présentation des témoins a déjà permis, dans bien des cas, de les rattacher à l'une ou l'autre des citations eusébiennes de la *Lettre à Aristide* et d'écartier ceux qui ne présentent d'intérêt ni pour la critique du texte, ni pour la reconstitution de son plan. Pour être en mesure d'établir et d'ordonner le texte, il nous reste toutefois à aborder plusieurs questions fondamentales. Elles se regroupent essentiellement autour de deux problématiques.

La première concerne, ultimement, la relation entre les deux citations eusébiennes, relation à propos de laquelle nos conclusions diffèrent totalement de celles de Reichardt. La question de leur dépendance ou de leur indépendance suppose d'une part que nous cherchions à établir leur chronologie relative ; d'autre part, que nous cherchions à déterminer l'étendue de la citation des *Questions évangéliques* que nous ne connaissons que fragmentairement. A son tour, cette question soulève celle de la position de la chaîne de Nicéas et du *Marcianus gr. 61* par rapport aux deux traditions eusébiennes. De la réponse apportée dépend également le jugement sur l'authenticité d'un fragment rejeté par Reichardt, mais dont de nouvelles attestations sont apparues depuis la publication de son édition.

La seconde problématique concerne l'existence de témoignages sur d'éventuelles parties perdues. D'une part, nous devons nous demander si certains témoins font écho à des passages de la première partie omis par l'*Eklogè* et la chaîne de Nicéas. D'autre part, il nous faut examiner la possibilité qu'il se soit conservé en syriaque des échos d'une tradition non eusébienne de la lettre. Nous aborderons ces questions dans les deux chapitres suivants.

1. Les relations entre les témoins selon Reichardt

L'édition de Reichardt se fonde sur trois témoins principaux : l'*Eklogè*, la chaîne de Nicéas et l'*Histoire ecclésiastique*¹. Le savant allemand leur prête cependant une origine unique : la citation de la lettre dans les *Questions évangéliques*.

Cette conviction amène Reichardt à souligner la valeur de l'*Eklogè*, qui ne conserve certes que quelques parties du texte africain, mais sans changements stylistiques, comme le montre la comparaison avec la chaîne². Puisqu'elle transmet la partie polémique, la chaîne dépendrait certainement des *Questions évangéliques* dans leur version

1 Voir W. Reichardt, *TU 34/3*, p. 4.

2 W. Reichardt, *TU 34/3*, p. 4s.

non abrégée, dont elle fait une large utilisation³. Quant à l'*Histoire ecclésiastique*, Reichardt se demande si Eusèbe y a directement utilisé la lettre d'Africanus ou s'il n'a fait que recopier la citation qu'il avait donnée dans les *Questions*. Dans le premier cas, c'est sur l'*Histoire ecclésiastique* qu'il faudrait fonder l'établissement du texte de la partie positive, puisque la chaîne, qui constitue une réélaboration des *Questions évangéliques*, se situerait plus loin de l'original ; dans le cas contraire, la valeur du témoignage de l'*Histoire ecclésiastique* se trouverait diminuée, mais resterait aussi élevée que celle de la chaîne, et, compte tenu de la plus grande ancienneté de ses manuscrits, mériterait la préférence. C'est vers cette seconde possibilité qu'incline le savant allemand⁴.

Reichardt considérait en effet l'*Histoire ecclésiastique* comme postérieure aux *Questions évangéliques*⁵. Son raisonnement chronologique, inspiré par Preuschen, était le suivant : la *Démonstration évangélique* cite les *Questions évangéliques*⁶ ; or la *Démonstration* est antérieure à l'*Histoire ecclésiastique*, puisque celle-ci y renvoie (il pense aux renvois de I, 2, 27 et 6, 11, que nous aurons à discuter). Cependant, en se référant à Harnack, il admet que les *Questions évangéliques* seraient de 313, tout comme la première édition de l'*Histoire ecclésiastique*, ce qui l'amène à supposer que les parties en question — sans doute entend-il par là aussi bien la citation de la lettre que les renvois de I, 2, 27 et 6, 11 — auraient été ajoutées à la seconde édition⁷. Cette précision fragilise évidemment sa position : si les *Questions évangéliques* sont postérieures à la première édition de l'*Histoire ecclésiastique*, quelle nécessité y a-t-il de considérer la lettre comme un complément apporté à la seconde ? De fait, ce n'est pas la chronologie adoptée par Reichardt qui fonde son hypothèse sur les rapports entre les témoins, mais l'inverse : c'est sa conviction que la citation de l'*Histoire ecclésiastique* est tirée de celle des *Questions évangéliques*.

Ce présupposé resterait discutable même si l'on admettait l'antériorité de la citation des *Questions évangéliques* sur celle de l'*Histoire ecclésiastique* : pourquoi Eusèbe aurait-

3 W. Reichardt, *TU 34/3*, p. 6.

4 *TU 34/3*, p. 7.

5 W. Reichardt, *TU 34/3*, p. 3 et 7s. Cette possibilité était déjà évoquée par Spitta et apparemment admise, puisque, dans le cas contraire, un argument essentiel à sa reconstitution de la prétendue lacune entre les § 9 et 10 de la lettre (selon notre numérotation) s'effondrerait (voir *Der Brief des Julius Africanus*, p. 76).

6 Eusèbe, *Démonstration évangélique* VIII, 3, 18.

7 W. Reichardt, *TU 34/3*, p. 7s. Dans la n. 1, il renvoie à Preuschen, art. « Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina », *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 5 (1898³), p. 615s., et à A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur* 2/1, p. 112s. et 124. Nous n'avons trouvé dans l'article de Preuschen que la première moitié du raisonnement (datation des *Questions évangéliques* à la lumière de la *Démonstration évangélique*) ; il situe par contre la *Démonstration* avant 311 (*ibid.*), date incompatible avec la chronologie admise par ailleurs par Reichardt. Quant aux dates pour lesquelles il renvoie à Harnack, elles ne correspondent qu'approximativement à celles de ce dernier : Harnack situe les *Questions évangéliques* « +313 », ce qui veut apparemment dire « après 313 » et non « en 313 » comme l'entend Reichardt (les autres dates indiquées par Harnack montrent que, dans ce cas, il aurait écrit « im J 313 »), et il place plus précisément la première édition de l'*Histoire ecclésiastique* en 312/313 (*ibid.*, p. 115), alors que Reichardt écrit simplement qu'elle était terminée (« abgeschlossen ») en 313. Ces légères distorsions ne portent guère à conséquence, puisque Reichardt ne remet pas en cause le fait que les *Questions* sont postérieures à cette première édition. Les données d'Harnack l'impliquent cependant bien plus clairement : si les deux publications étaient à placer en 313, l'ordre inverse semblerait envisageable.

il recopié sa première citation plutôt que de recourir à l'original qui devait être encore à disposition dans la bibliothèque de Césarée ? Reichardt fonde sa conviction sur le plaisir d'Eusèbe à reprendre des passages d'œuvres antérieures et sur de supposés contacts littéraires entre ses deux introductions à la citation d'Africanus⁸. Ces deux arguments sont des plus faibles. Recopier un passage qu'on a soi-même écrit est une chose, reprendre une citation d'auteur en est une autre. Or, *Histoire ecclésiastique* I, 7 et la troisième des *Questions évangéliques* n'ont en commun que leurs citations de la *Lettre à Aristide*, et encore celles-ci n'ont-elles pas la même teneur. Leurs deux introductions sont différentes : Eusèbe ne s'y est pas recopié. Quant aux contacts de vocabulaire, en tout état de cause, ils ne prouveraient rien : Eusèbe aurait fort bien pu s'inspirer de l'introduction qu'il avait écrite pour l'*Histoire ecclésiastique* en rédigeant les *Questions évangéliques*, quand bien même il retournait à son exemplaire de la lettre pour le texte de la citation (supposition indispensable, dans ce cas, puisque la partie polémique ne peut avoir été reprise à l'*Histoire ecclésiastique*, où elle ne figure pas) — ou inversement, si l'on admettait la chronologie inverse. Cependant, les contacts que Reichardt met en avant nous paraissent singulièrement peu convaincants.

Nous soulignons les parallèles relevés par Reichardt ; en italique figurent d'autres expressions communes aux deux textes :

Q. E. (FSt 7, tiré de la chaîne de Nicétas)

Ἵνα δὲ μὴ τις ἡμᾶς εὐρεσιλογεῖν ὑπολάβῃ, καὶ ἱστορία χρησομαι παλαιωτάτη παρ' ἧς ἔστι τὴν λύσιν εὐρεῖν τῆς νενομισμένης παρ' ἀμφοτέροισι τοῖς εὐαγγελισταῖς διαφωνίας. Τῆς δὲ *ἱστορίας* γέγονε συγγραφεὺς Ἀφρικανὸς, ἀνὴρ λόγιος καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς ἔξωθεν παιδείας ὀρμωμένοις ἐπιφανής· οὐ πρὸς ἄλλοις πολλοῖς καὶ καλοῖς λόγοις, καὶ *ἐπιστολή* φέρεται πρὸς Ἀριστείδην περὶ τῆς νενομισμένης τῶν εὐαγγελιστῶν περὶ τὴν Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφωνίας· ἔχει δὲ οὕτως.

H. E. I, 7, 1

Ἐπειδὴ δὲ τὴν περὶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφόρως ἡμῖν ὁ τε Ματθαῖος καὶ ὁ Λουκᾶς εὐαγγελιζόμενοι παραδεδώκασι διαφωνεῖν τε νομίζονται τοῖς πολλοῖς τῶν τε πιστῶν ἕκαστος ἀγνοία τάληθοῦς εὐρησιλογεῖν εἰς τοὺς τόπους πεφιλοτίμηται, φέρε, καὶ τὴν περὶ τούτων κατελθοῦσαν εἰς ἡμᾶς *ἱστορίαν παραθώμεθα*, ἦν δι' *ἐπιστολῆς Ἀριστείδη* γράφων περὶ συμφωνίας τῆς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις γενεαλογίας ὁ μικρῶ πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἀφρικανὸς ἐμνημόνευσεν, τὰς μὲν δὴ τῶν λοιπῶν δόξας ὡς ἄν βιαίους καὶ διεψευσμένας ἀπελέγξας, ἦν δ' αὐτὸς παρείληφεν *ἱστορίαν*, τούτοις αὐτοῖς ἐκτιθέμενος τοῖς ῥήμασιν.

Le terme *διαφωνία* est, au moins depuis Origène, un terme technique servant à désigner les désaccords entre les évangiles et fait plus généralement partie du vocabulaire de la critique littéraire⁹. Comme la différence entre Matthieu et Luc ne saurait être une contradiction véritable, il ne peut s'agir que d'un prétendu désaccord (νενομισμένη διαφωνία). La formule se rencontre d'ailleurs sous la plume d'Eusèbe dès que l'on parle de la lettre d'Africanus et du problème qu'elle affronte¹⁰. De même, le terme *ἱστορία* apparaît en relation avec la *Lettre à Aristide* non seulement

8 TU 34/3, p. 7, n. 1.

9 Voir E. Junod, « Origène face au problème du désaccord entre les évangiles », en part. p. 428s.

10 Voir aussi le titre du ch. 7 dans le sommaire du premier livre de l'*Histoire ecclésiastique* et la notice sur Africanus en VI, 31, 3.

dans l'introduction de chacune des citations qu'en fait Eusèbe, mais aussi dans la notice d'*Histoire ecclésiastique* VI, 31, 3. Là encore, l'hypothèse d'un contact privilégié entre les deux introductions ne s'impose pas : c'est plutôt d'Africanus lui-même que, dans les trois cas, provient le terme, car il apparaît dans la formule de transition entre la première et la deuxième parties de la lettre : τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων ἱστορίαν ἐκθήσομαι (§ 9 ; cf. τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἠγνοήκοτες, § 1). Enfin, εὐρησιλογεῖν est employé dans des contextes différents : dans l'*Histoire ecclésiastique*, il s'agit des efforts de croyants désarmés pour expliquer les divergences entre les généalogies ; dans les *Questions*, Eusèbe se prémunit contre l'accusation d'user d'expédients. Sans en faire un terme très fréquent sous la plume de l'évêque de Césarée, les huit occurrences de εὐρησιλογεῖν (ou εὐρεσιλογεῖν) et les neuf de son dérivé εὐρησιλογία (ou εὐρεσιλογία) sont suffisantes pour que l'apparition de ce verbe dans deux contextes différents puisse s'expliquer sans contact littéraire entre les deux textes. Les parallèles mis en évidence par Reichardt n'imposent donc pas l'idée qu'une des introductions fasse écho à l'autre. Au contraire, compte tenu de la longueur respective de chaque texte, ils ne sont pas particulièrement impressionnants. En cas de contact littéraire entre ces passages, on en attendrait de plus étroits. Comme les similitudes ne vont pas au-delà de ce que l'on attend de la part d'un même auteur introduisant deux fois la citation d'un même texte, il vaut mieux admettre l'indépendance des deux introductions eusébiennes — indépendance qui plaide pour celle des citations elles-mêmes.

En dernière analyse, ce fragile édifice paraît reposer sur un présupposé que Reichardt formule en une phrase et qu'il ne discute même pas, tant il a dû lui paraître évident : « La chaîne dérive des *Questions évangéliques* et certainement de l'œuvre non abrégée ; sans cesse Eusèbe y est utilisé et les extraits sont bien plus étendus que dans le *Palatinus*¹¹. » Reichardt a posé la mauvaise question, nous semble-t-il : l'important n'est pas premièrement de savoir d'où provient la citation de l'*Histoire ecclésiastique*, mais d'où provient celle de la chaîne. Si l'on présuppose que Nicétas a tiré les extraits de la lettre des seules *Questions évangéliques*, on doit admettre que, pour la partie commune, leur citation et celle de l'*Histoire ecclésiastique* se recoupaient exactement, avec la même interruption entre les § 23 et 29 et la même formule de transition pour signaler celle-ci. En effet, on lit à cet endroit, dans la chaîne aussi bien que dans l'*Histoire ecclésiastique* (I, 7, 16) : « Et, à la fin de la même lettre, Africanus ajoute ceci... ». Voilà ce qui a dû inciter Reichardt, malgré toutes les difficultés, à faire dépendre la citation de l'*Histoire ecclésiastique* de celle des *Questions* (l'inverse n'étant pas possible).

Pour la reconstitution de la lettre, ce présupposé a une conséquence importante : la tradition eusébiennne ne pourrait avoir contenu d'autres passages que ceux qu'attestent l'*Eklogè*, la chaîne de Nicétas et l'*Histoire ecclésiastique*, à savoir les § 1 à 23 et 29 de notre édition. La formule de coupure que conservent la chaîne et l'*Histoire ecclésiastique* ne laisse pas de place à un éventuel fragment qui s'insérerait entre la partie positive (§ 10-23) et le résumé de la solution proposée (§ 29). Par ailleurs, puisque ce résumé se situe « à la fin de la lettre », il n'y a pas non plus de place après. Reichardt ne pouvait donc qu'écarter le fragment supplémentaire que contient le *Marcianus*, mais depuis lors, la publication des fragments syriaques des *Questions évangéliques* a sorti ce témoin de son isolement. Ces textes invitent à poser à nouveau la question de l'étendue de la citation de la lettre dans les *Questions*. Nous nous proposons donc de reprendre les ques-

11 TU 34/3, p. 6.

tions soulevées par Reichardt à nouveaux frais : celle de la chronologie des œuvres ; celle de l'indépendance des citations ; celle de l'origine de la citation de la partie positive dans la chaîne ; enfin, celle de l'étendue de la citation des *Questions évangéliques* et de l'existence de fragments d'une troisième partie de la lettre.

2. La chronologie relative des citations eusébiennes de la lettre

Si nous cherchons à établir non seulement la chronologie relative de l'*Histoire ecclésiastique* et des *Questions évangéliques*, mais surtout celle des citations de la *Lettre à Aristide* qu'elles contiennent, il est important de déterminer si celle de la première œuvre appartient à son édition originale ou si elle a été ajoutée dans une édition ultérieure.

2.1 Appartenance de la citation de la *Lettre à Aristide* à la première édition de l'*Histoire ecclésiastique*

La réponse à cette question préliminaire ne fait guère de doute : la citation d'Africanus était présente dès la première édition de l'*Histoire ecclésiastique*.

a. Depuis quand Eusèbe connaît-il la *Lettre à Aristide* ?

Cherchons tout d'abord les plus anciennes traces de l'utilisation de la *Lettre à Aristide* par Eusèbe. Elles se trouvent manifestement dans la *Chronique*. A propos de l'accession d'Hérode à la royauté, nous lisons en effet dans la version de Jérôme : « Hérode... reçut d'Auguste et du Sénat la Judée et ses fils régnèrent après lui jusqu'à la dernière prise de Jérusalem » (*Herodes... Iudaeam ab Augusto et senatu accipit, filiique eius post eum regnauerunt usque ad nouissimam Hierosolymarum captiuitatem...*)¹². Cette formulation fait très clairement écho à un passage de la lettre d'Africanus : « A l'instigation d'Antoine et d'Auguste, [Hérode] fut plus tard désigné comme roi des Juifs par un décret du Sénat ; Hérode et les autres tétrarques sont ses enfants » (ὑστερον ὑπ' Ἀντωνίου καὶ τοῦ Σεβαστοῦ συγκλήτου δόγματι τῶν Ἰουδαίων ἐκρίθη βασιλεύειν [scil. Ἡρώδης], οὓ παῖδες Ἡρώδης οἱ τ' ἄλλοι τετράρχαι, § 20)¹³.

12 Jérôme, *Chronique*, p. 161, 4-8 Helm. De même, dans la version arménienne : « Hérôdes... empfängt das Königtum der Juden von Augustos und von Sinklitos der Römer, und nach diesem die Söhne desselben bis zur letzten Belagerung der Jerusalemiten » (an. Abr. 1983, p. 209 Karst)

13 Gelzer notait déjà l'emprunt d'Eusèbe à Africanus (*Sextus Julius Africanus*, p. 258, n. 4, et p. 259s.), mais sans préciser l'œuvre ; peut-être pensait-il aux *Chronographies* (sur la question d'un éventuel parallèle au récit de la lettre sur l'origine d'Hérode dans cette œuvre, voir p. 176ss.). Un autre contact probable avec la *Lettre à Aristide* concerne l'origine ascalonite d'Hérode. En effet, en affirmant que son père, Antipater, était ascalonite, et que sa mère était arabe (Jérôme, *Chronique*, p. 160, 1-2 Helm ; version arménienne, an. Abr. 1983, p. 209 Karst), Eusèbe concilie sans doute les données d'Africanus, pour qui sa famille est originaire d'Ascalon, et de Josèphe, qui la considère comme iduméenne, mais qui fournit le renseignement relatif à l'ascendance maternelle (*Antiquités juives* XIV, 121 ; *Guerre des Juifs* I, 181). Il est donc très vraisemblable qu'Eusèbe fasse déjà usage des deux sources qui se retrouvent dans l'*Histoire*

Eusèbe connaissait donc déjà la lettre d'Africanus lorsqu'il composait sa *Chronique*, dont Burgess a définitivement prouvé qu'elle ne saurait être antérieure à 306. Il place son achèvement en 311¹⁴; elle est en tout cas antérieure à la première édition de l'*Histoire ecclésiastique*, qui la présuppose¹⁵. Cette conclusion rend à la fois possible et probable qu'Eusèbe ait cité la solution d'Africanus au problème de la divergence entre les généalogies évangéliques de Jésus dès cette première édition. D'autres éléments vont dans le même sens.

b. La citation dans le contexte du premier livre

La première raison tient au fait que, si l'ouvrage est postérieur à la Grande Persécution, les livres I à VII sont d'un seul tenant et ne présentent aucun indice de réélaboration, comme le notait Schwartz¹⁶. En effet, le problème d'éventuelles révisions et retouches dans cette partie de l'ouvrage se pose essentiellement dans la perspective d'une première publication antérieure à la persécution, qui contraint à expliquer les nombreuses allusions à des événements plus récents qui émaillent le texte¹⁷. Dans l'hypothèse in-

ecclésiastique (I, 6), quand bien même, en elle-même, l'idée de l'origine ascalonite d'Hérode pourrait s'expliquer sans supposer une influence de la *Lettre à Aristide*, puisqu'elle se trouve déjà chez Justin (*Dialogue avec Tryphon*, 52, 3), qui laisse entendre qu'elle était commune parmi les Juifs. Sur les diverses traditions relatives à l'origine d'Hérode, voir aussi p. 400, n. 38.

- 14 Voir R. W. Burgess, « The Dates and Editions », en part. p. 476-482 et 495-497 ; voir également, ci-dessous, n. 55
- 15 Il se pose, en théorie, le même problème pour la *Chronique* que pour l'*Histoire ecclésiastique* : ce passage était-il présent dès la première édition ? Ne pourrait-il s'agir d'un ajout postérieur ? Cependant, dans ce cas, la réponse est plus aisée et elle est clairement négative. D'une part, il est généralement admis qu'en rééditant sa *Chronique*, Eusèbe n'a fait qu'enregistrer les événements les plus récents, sans retravailler l'ensemble de l'œuvre (voir A. A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius*, p. 75, et R. W. Burgess, « The Dates and Editions », p. 482s.). D'autre part, dans le cas précis, nous disposons d'une preuve évidente que nous fournit l'usage de Genèse 49, 10 dans ce passage, puisque, comme nous le montrons dans l'Appendice 1, l'exégèse eusébiennne de ce verset évolue nettement au fil des années. Or l'interprétation proposée ici est proche de celle des *Eclogues prophétiques*, remontant également aux années de persécution, mais très différente de celle de la *Démonstration évangélique*, composée après 313.
- 16 « [Das Werk] ist in den ersten sieben Büchern aus einem Guß; in der planvollen, weite Räume umspannenden Ökonomie dieser Bücher ist nirgends ein Sprung oder eine Fuge zu entdecken, die Überarbeitungen, Einschübe, Fortsetzungen verrete » (E. Schwartz, *GCS N. F.* 6/3, p. LVIs.).
- 17 Voir T. D. Barnes, « The Editions of Eusebius' *Ecclesiastical History* », p. 201. Dans un article postérieur, en réponse à la proposition plus radicale faite par R. M. Grant, il souligne cependant leur caractère limité : « The first seven books of the *History*, apart from few added or rewritten passages, represent a history of the Christian church which Eusebius wrote before 303. ». Il précise que cela suppose que ces livres « survive substantially as Eusebius originally wrote them » (T. D. Barnes, « Some Inconsistencies in Eusebius », p. 471). Voyant l'*Histoire ecclésiastique* comme « a process, not a finished achievement », Grant entendait montrer que les retouches apportées par Eusèbe à son ouvrage ne se limitent pas aux livres VIII à X, mais sont également nombreuses dans les sept premiers (*Eusebius as Church Historian*, p. 11). Il suppose une première édition peu avant 303 (semble-t-il, mais, de son propre aveu, sa datation précise n'est pas sa préoccupation première, cf. *ibid.*, p. 14s.). L'idée que, sur plusieurs points, l'historien aurait changé d'avis entre cette première édition et la deuxième (315) joue un rôle central dans son argumentation (voir en part. *ibid.*, p. 15-20). Une telle conception a, sur celle de Barnes, l'avantage d'échapper à l'objection que Louth a tirée des rapports entre le livre VI et l'*Apologie pour Origène* (voir p. 30). Cepen-

verse, il n'est nul besoin de supposer qu'Eusèbe aurait apporté des compléments ou des modifications aux parties qui ne concernaient pas l'histoire contemporaine. Au-delà de ces considérations générales, l'examen du texte prouve l'appartenance du chapitre qui nous intéresse à la rédaction la plus ancienne de l'œuvre.

D'une part, l'examen des rapports entre ce chapitre et les autres mentions d'Africanus dans l'*Histoire ecclésiastique* montre son excellente insertion dans l'ensemble. Notre auteur fait sa première apparition à propos des origines d'Hérode, au chapitre 6, où son témoignage vient confirmer celui de Flavius Josèphe : « selon Africanus qui fut aussi un historien, et pas le premier venu... » (ὡς δ' Ἀφρικανός, οὐχ ὁ τυχῶν δὲ καὶ οὗτος γέγονε συγγραφεύς, § 2)¹⁸. Lorsque, au chapitre suivant, Eusèbe introduit la citation de la *Lettre à Aristide*, il fait référence à cette première mention : « ... Africanus dont nous avons parlé un peu plus haut » (ὁ μικρῶ πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἀφρικανός, § 1). Enfin, dans la notice qu'il consacre à ses écrits lorsqu'il arrive à son époque, il rappelle avoir cité au premier livre un extrait de la *Lettre à Aristide*, « dans laquelle Africanus établit d'une manière très claire l'accord des évangélistes d'après un récit venu jusqu'à lui, récit que j'ai eu l'occasion de citer par anticipation dans le livre premier du présent ouvrage¹⁹ » (ἐπιστολῇ πρὸς Ἀριστείδην... ἐν ἣ σαφέστατα τὴν συμφωνίαν τῶν εὐαγγελιστῶν παρίστησιν ἕξ ἱστορίας εἰς αὐτὸν κατελθούσης, ἦν κατὰ καιρὸν ἐν τῷ πρώτῳ τῆς μετὰ χειρὰς ὑποθέσεως προλαβῶν ἐξεθέμην, VI, 31, 3). Tout ceci est manifestement d'un seul tenant. La solidarité des chapitres 6 et 7 est donc patente, ce qui rendrait l'éventualité d'un ajout secondaire encore plus improbable.

D'autre part, ces chapitres sont parfaitement à leur place dans l'économie du premier livre²⁰. Après la préface (ch. 1) et l'introduction théologique que forment les chapitres 2 à 4, l'exposé aborde des questions relatives à la naissance de Jésus selon un ordre parfaitement logique :

Sur l'époque où [Jésus-Christ] s'est manifesté aux hommes (ch. 5).

Comment en son temps, conformément aux prophéties, s'est interrompue la succession ancestrale des dirigeants du peuple des Juifs, et comment Hérode fut le premier étranger à régner sur eux (ch. 6).

Sur la divergence que l'on croit trouver dans les Évangiles concernant la généalogie du

dant, comme celle de Barnes, l'hypothèse de Grant se heurte à l'argument de Burgess : puisque la *Chronique* est postérieure à 306, l'*Histoire ecclésiastique*, qui non seulement la mentionne (I, 1, 6), mais encore la présuppose, est forcément plus récente. Or, dans ce cas, l'idée de deux rédactions successives des livres I à VII se voit privée à la fois de nécessité et de vraisemblance. Réfutée par Barnes dans l'article susmentionné (voir déjà les doutes de P. Nautin dans son compte rendu de l'ouvrage, *Revue de l'histoire des religions*, 62 [1982], 224s.), la position de Grant est restée relativement ignorée dans la recherche ultérieure, à l'exception notable du soutien d'E. Junod (« L'Apologie pour Origène », en part. p. 191s. et 199, avec l'appui d'E. Prinzivalli, dans l'« Intervento » subséquent, p. 202). Précisons, pour ce qui nous concerne, que si Grant envisage qu'Eusèbe a fait quelques ajouts au livre I (ch. 2-4 et 11 ; pour les premiers, p. 186, n. 61, et 425ss.), le chapitre 7 ne paraît pas concerné (*ibid.*, p. 34).

18 Sur cette formule, voir p. 184.

19 D'après la traduction de G. Bardy révisée par L. Neyrand.

20 Sur le livre I, on consultera en particulier deux articles de S. Morlet (« Entre histoire et exégèse » et « L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* »), qui abordent respectivement les chapitres 2 à 4 et 5 à 13. Voir également E. Schwartz, *GCS N. F. 6/3*, p. 11-14 et Bardy, *SC 73*, p. 102s.

Christ (ch. 7).

La machination d'Hérode contre les enfants et quelle mort le châtia (ch. 8).

Sont abordées ensuite d'autres questions, relatives cette fois au ministère de Jésus, à commencer par la chronologie de Pilate et des grands prêtres juifs de l'époque (ch. 9 et 10)²¹. La question de la généalogie du Christ est bien à sa place : une fois que le chapitre 5 a fixé le cadre chronologique (comme les ch. 9 et 10 le font pour la dernière section du livre), le suivant montre la conformité de celui-ci avec les prophéties vétérotestamentaires, en particulier celle qui annonçait qu'« un chef issu de Juda ne ferait pas défaut, ni un prince sorti de sa race, jusqu'à ce que vienne celui à qui cela est réservé » (§ 1 ; cf. Genèse 49, 10²²). Or, explique Eusèbe, précisément à l'époque de la naissance de Jésus, Hérode fut le premier étranger à régner sur les Juifs (*ibid.*). Le chapitre 7 a pour fonction principale de résoudre le problème posé par la présence dans les évangiles de deux généalogies différentes, comme l'exigeaient tant l'argument qu'en tiraient les païens à l'encontre du christianisme que le trouble que provoquait cette apparente contradiction chez les chrétiens (cf. § 1) ; mais il est sans doute également destiné à établir l'ascendance royale de Jésus, implicitement opposée à l'illégitimité d'Hérode. Cette fonction subsidiaire explique pourquoi Eusèbe ne se limite pas à citer le texte d'Africanus (§ 2-16), qui répond à la question de la contradiction posée au début du chapitre (§ 1), mais se donne encore la peine de prouver que Marie appartient à la même tribu que son époux (§ 17). Ainsi est pleinement établie l'ascendance royale de Jésus, y compris par l'ascendance charnelle qu'il ne pouvait tirer de Joseph²³. Un lien supplémentaire entre les chapitres 6 et 7 réside en ce que le premier fait déjà référence à Africanus et que le second fait une nouvelle fois référence à Hérode et à ses origines (§ 11, correspondant au § 19 de notre édition). Le chapitre consacré au massacre des Innocents et au châtiment d'Hérode (ch. 8) se place naturellement après le problème des généalogies de Jésus, selon un ordre tant logique et chronologique que biblique²⁴. Aucun indice ne désigne donc le chapitre 7 (ou les chapitres 6 et 7) comme une addition secondaire. Le chapitre consacré aux généalogies évangéliques a au contraire une place d'autant plus importante dans l'édifice du premier livre que l'ascendance davidique de Jésus n'a pas été affirmée dans les chapitres précédents et qu'elle ne l'est pas davantage par la suite.

Ce silence est quelque peu étonnant. Bien que l'appartenance charnelle de Jésus à la tribu (royale) de Juda paraisse motiver l'excursus sur l'origine de Marie à la fin du chapitre 7, comme nous l'avons indiqué, force est de reconnaître qu'Eusèbe laisse cet aspect dans l'ombre. Ce n'est qu'indirectement, en quelque sorte, et bien plus loin, que l'ascendance davidique apparaîtra plus

21 Dans le prologue au livre II, Eusèbe lui-même fournit un résumé du livre I, qui en fait apparaître les principales articulations : ὅσα μὲν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας ἐχρῆν ὡς ἐν προοιμίῳ διαστειλασθαι τῆς τε θεολογίας περὶ τοῦ σωτηρίου λόγου καὶ τῆς ἀρχαιολογίας τῶν τῆς ἡμετέρας διδασκαλίας δογμάτων ἀρχαιοτήτος τε τῆς κατὰ Χριστιανούς εὐαγγελικῆς πολιτείας (ch. 2 à 4), οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὅσα περὶ τῆς γενομένης ἐναγχοῦς ἐπιφανείας αὐτοῦ (ch. 5 à 8), τὰ τε πρὸ τοῦ πάθους (ch. 9 à 11) καὶ τὰ περὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ἐκλογῆς (ch. 12 et 13), ἐν τῷ πρὸ τούτου, συντεμόντες τὰς ἀποδείξεις, διελήφαμεν.

22 Sur l'interprétation eusébienne de ce texte, voir Appendice 1.

23 Ce motif apparaît clairement dans le parallèle à ce développement que l'on trouve en *ESt* 1, 10.

24 Matthieu 1 donne la généalogie de Jésus ; la visite des Mages et le massacre des enfants de Bethléhem sont racontés au chapitre suivant.

explicitement, lorsque Eusèbe racontera comment Domitien chercha à éliminer les descendants de David et comment les petits-fils de Jude, le frère de Jésus, furent inquiétés (III, 19-20 ; 32, 3-4 ; par contre, la mention d'un ordre semblable de Vespasien, au ch. 12, ne concerne pas la famille de Jésus). L'on peut observer d'une part que son exégèse de Genèse 49, 10 au chapitre 6 ne le conduisait pas à une opposition marquée entre l'illégitimité d'Hérode et la légitimité davidique de Jésus. Au contraire, ce qui semble intéresser Eusèbe, ce n'est pas tant l'illégitimité d'Hérode que le fait qu'il soit étranger et fasse cesser la succession des chefs juifs (voir Appendice 1). Or, la prophétie fait coïncider cette cessation avec la venue de celui qui « est l'attente des nations » : plus que la venue d'un messie davidique, qui risquerait de rester, en quelque sorte, limité au judaïsme, c'est cet aspect universel — peut-être faudrait-il dire : non juif — qui importe. Après avoir indiqué que la succession des grands prêtres s'achève avec Hyrcan et rappelé qu'Hérode était le premier étranger à régner sur les Juifs (§ 7), Eusèbe continue en effet : « Or c'est manifestement de son temps que s'établit la présence du Christ et que s'en suivirent *le salut attendu et la vocation des nations, conformément à la prophétie* ». La rupture est encore soulignée par la référence à la prophétie des Septante semaines de Daniel 9, 24-27, qui annonce, explique Eusèbe, que « l'onction disparaîtra *chez les Juifs* » (ἐξολοθρευθήσεσθαι τὸ παρὰ Ἰουδαίους χρίσμα, § 11 ; les mots en italique manquent évidemment dans la version de Théodotion, qu'Eusèbe utilise ici). Ce désintéret pour l'origine royale de Jésus est sans doute également à mettre en lien avec une insistance théologique sur sa divinité : « Une preuve forte et éclatante de son onction incorporelle et divine, c'est... que, maintenant encore, ses disciples à travers le monde entier l'honorent comme roi, l'admirent plus qu'un prophète, le glorifient comme le vrai et l'unique souverain prêtre de Dieu, et que, par-dessus tout cela, comme Verbe de Dieu préexistant... il est aussi adoré comme Dieu » (I, 3, 19). Dans le même chapitre, alors qu'Eusèbe rappelle que le Christ ne descendait pas de la tribu sacerdotale, il ne mentionne pas pour autant son appartenance à la maison royale : « Lui n'a reçu de personne les symboles et les signes du sacerdoce suprême ; selon la chair, il ne tirait pas même sa descendance des prêtres ; il n'a pas été promu à la royauté par les lances des hommes » (§ 11). Il est frappant qu'Eusèbe ne s'intéresse ici qu'à ce que Jésus *n'est pas* selon la chair. Le rang royal de Jésus pâlit devant sa dignité divine. La mise en sourdine du premier aspect est-elle à mettre en relation avec le contexte (peiblement) constantinien de la rédaction de l'œuvre ? La perspective nouvelle du règne d'un empereur chrétien (ou presque) conduit-elle Eusèbe à lui laisser toute la place de souverain terrestre en insistant sur la royauté divine de Jésus, « le vrai Christ, le verbe divin et céleste, le seul grand prêtre de l'univers, le seul roi de toute la création, le seul prophète des prophètes du Père » (I, 3, 8) plutôt que sur son ascendance royale selon la chair, qui n'est clairement soulignée que dans l'extrait d'Africanus ? Il est en tout cas frappant que le dernier chapitre relatif à Jésus aborde les relations entre Jésus et un roi, Abgar d'Edesse (I, 13)²⁵. Jésus y décline justement l'invitation d'Abgar (« ma ville est très petite, mais honorable et elle nous suffira à tous deux », § 8), mais promet d'envoyer un de ses disciples, lorsqu'il aura été enlevé auprès de Dieu (§ 10).

L'appartenance de la citation de la *Lettre à Aristide*, comme des autres références à Africanus, à l'édition originale de l'*Histoire ecclésiastique* ne saurait donc être raisonnablement mise en doute.

25 Sur l'importance de ce chapitre, voir les remarques d'A. Palmer (« The Place of King Abgar », p. 17-19), qui, notant que « the reader of [Abgar's] story could hardly fail to see the parallel with the conversion of the Roman Emperor Constantine to Christianity » (p. 18), voit dans la place de choix réservée à cette histoire dans le premier livre un argument à l'appui d'une datation non antérieure à 313.

2.2. Le premier livre de l'*Histoire ecclésiastique* entre l'*Introduction générale élémentaire* et la *Démonstration évangélique*

Nous nous proposons maintenant d'explorer une autre voie, qui permet à la fois de confirmer le résultat que nous venons d'obtenir et d'établir la chronologie relative des citations. Pour ce faire, examinons les rapports d'une part entre la citation de la *Lettre à Aristide* au chapitre 7 et le passage parallèle qui se lit au chapitre précédent, d'autre part entre ce chapitre et les œuvres apologétiques d'Eusèbe. En effet, l'une d'entre elles, la *Démonstration évangélique*, joue un rôle essentiel dans la datation des *Questions évangéliques*²⁶.

a. La provenance du premier témoignage africain sur l'origine étrangère d'Hérode (*Histoire ecclésiastique* I, 6, 2s.)

Nous avons affirmé plus haut²⁷ que le témoignage d'Africanus au sujet de l'origine étrangère d'Hérode au chapitre 6 (§ 2s.) provient de la *Lettre à Aristide*. En fait, Eusèbe n'indique pas d'où il a tiré le récit qu'il reproduit. L'idée d'un emprunt à la lettre est assez naturelle, ne serait-ce qu'en raison de la proximité entre le récit des origines d'Hérode qu'Eusèbe fait d'après Africanus dans ce chapitre et la citation de la lettre, qui contient la même histoire, au chapitre suivant. En outre, le récit du chapitre 6 ne présente aucune différence notable par rapport à son parallèle dans la lettre ; le contenu informatif est identique, seuls l'ordre de la présentation et l'expression diffèrent. Rien ne s'oppose donc à ce qu'il soit considéré comme une reformulation par Eusèbe du passage qu'il cite au chapitre suivant (§ 19s. de notre édition).

En l'attribuant à la lettre, nous allons toutefois à l'encontre d'une tradition bien établie, encore récemment illustrée par l'édition des *Chronographies* par M. Wallraff et ses collaborateurs, puisque ce texte s'y lit comme F87a, avec un parallèle de Georges Syncelle (F87b²⁸)²⁹. En l'absence de donnée explicite sur la provenance du passage chez ces deux auteurs, l'inclusion de ces textes comme fragments des *Chronographies* semble motivée d'une part par l'existence d'un double parallèle eusébien, d'autre part par l'autorité de Gelzer³⁰. Dans les pages que Syncelle consacre à la fin de la dynastie hasmonéenne, le savant d'Iéna mettait en évidence l'usage prépondérant de Flavius Josèphe, mais identifiait une source subsidiaire, dans laquelle il reconnaissait Africanus. Cette analyse est sans doute exacte, mais elle ne prouve pas que le parallèle de la *Chronique* de Syncelle au chapitre 6 d'Eusèbe provienne des *Chronographies*. Certes, l'utilisation de cette œuvre dans cette section de la *Chronique* de Syncelle est avérée, puisque ce dernier a conservé un long fragment concernant Antoine et Cléopâtre, Octave et Hérode³¹, mais elle n'exclut évidemment pas le recours à d'autres sources. Gelzer n'aborde d'ail-

26 Voir p. 186s.

27 Voir p. 16s.

28 Georges Syncelle, *Chronique*, p. 356, 23-357, 4 Mosshammer.

29 L'emprunt du récit du chapitre 6 à la lettre était toutefois admis par W. Adler, « Exodus 6:23 », p. 46.

30 H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, p. 258-260. M. Wallraff y renvoie (GCS N. F. 15, p. 259, n. 1).

31 Africanus, *Chronographies*, F89 Wallraff (= Georges Syncelle, *Chronique* 371, 1-373, 10 Mosshammer).

leurs pas de front la question de la provenance précise du texte de Syncelle, mais suppose apparemment qu'il puise, ici aussi, aux *Chronographies*³². De fait, seul Routh a véritablement discuté le problème. S'il penche en faveur de la chronique plutôt que de la lettre, c'est parce qu'Africanus traitait abondamment des questions juives et notamment d'Hérode dans la première et que le texte de Syncelle contiendrait plus que ce qui devait figurer dans la lettre, si toutefois, note-t-il, tout vient d'Africanus. Il est conscient, en effet, que le chronographe byzantin a abondamment puisé dans les premiers chapitres de la *Guerre des Juifs* de Josèphe³³. Il retient donc le texte de Syncelle comme fragment des *Chronographies* (fr. 49 selon sa numérotation).

Basée sur l'impression que Syncelle transmettrait un extrait africanien plus étendu que ce que l'on peut lire dans la lettre, l'argumentation de Routh est des plus fragiles. Dans son édition, la fin du passage de Syncelle est entièrement attribuée à Africanus : « (Antipater) étant devenu l'ami d'Hyrchan, par sa richesse et sa gloire il fut à la tête des masses, grâce à son habileté et son savoir-faire en matière d'affaires publiques » (οὗτος [scil. Ἀντίπατρος] ὕστερον Ὑρκανῶ φιλωθεῖς, πλούτῳ καὶ δόξῃ τῶν πολλῶν προεῖχεν ἐντρεχείας χάριν καὶ τῆς περὶ τὰ κοινὰ πράγματα δεινότητος). Il y a effectivement là un supplément par rapport à ce que l'on lit au premier livre de l'*Histoire ecclésiastique*, aussi bien au chapitre 6 que dans l'extrait de la *Lettre à Aristide*. Dans le premier passage, Eusèbe conclut l'histoire d'Antipater en indiquant qu'il gagna la faveur d'Hyrchan et eut Hérode pour fils : « Il devint plus tard l'ami d'Hyrchan, le grand prêtre des Juifs ; de lui naquit Hérode, au temps de notre Sauveur » (ὕστερον Ὑρκανῶ τῷ Ἰουδαίων ἀρχιερεὶ φιλοῦται. τούτου γίνεται ὁ ἐπὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἡρώδης, § 3s.). Dans la lettre, l'on retrouve presque les mêmes termes à propos de l'amitié d'Hyrchan (ὕστερον Ὑρκανῶ φιλοῦται τῷ τῆς Ἰουδαίας ἀρχιερεὶ, § 19), mais le récit se poursuit avec la carrière d'Antipater et l'accession de son fils à la royauté. L'argument de Routh serait probant s'il n'était évident que le supplément du texte de Syncelle est tiré de Josèphe. L'historien juif lui fournit en effet la matière du passage qui précède immédiatement la référence à Africanus ; il est d'ailleurs expressément mentionné et le passage d'une source à l'autre est clairement marqué :

Josèphe, *Guerre des Juifs*, I, 123

Δέος δὲ τοῖς τε ἄλλοις τῶν Ἀριστοβούλου διαφόρων ἐπιπίπτει παρ' ἐλπίδα κρατήσαντος καὶ μάλιστα Ἀντιπάτρῳ πάλαι διαμισουμένῳ.

Syncelle, *Chronique*, p. 356, 23-26

Ἐντεῦθεν δέος καὶ λύπη τοῖς Ὑρκανοῦ φίλοις ἐπιπίπτει παρ' ἐλπίδα κρατήσαντος Ἀριστοβούλου, καὶ μάλιστα Ἀντιπάτρῳ τινί, Ἡρώδου πατρὶ τοῦ βασιλεύσαντος ἐπειτα Ἰουδαίων, ὃς ἦν ἀλλόφυλος Ἰδουμαῖος κατὰ Ἰώσηππον, κατὰ δὲ Ἀφρικανὸν Ἀσκαλωνίτης, κτλ.

Devant le triomphe inattendu d'Aristobule, la crainte envahit tous ses adversaires, mais sur-

Par suite de cela, devant le triomphe inattendu d'Aristobule, la crainte et l'affliction envahirent

32 Gelzer parle du « in doppelter Ueberlieferung aus Africanus erhaltene Bericht über die Herkunft des herodianischen Königshauses » et mentionne ensuite d'une part Syncelle et la citation de la *Lettre à Aristide* par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* I, 7, 11 (*Sextus Julius Africanus*, p. 258).

33 M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* (1846), p. 466 ; voir aussi p. 346.

tout Antipater, qui le détestait cordialement de longue date³⁴.

les amis d'Hyrchan, mais surtout un certain Antipater, le père d'Hérode, qui régna plus tard sur les Juifs, lequel était un étranger, un Iduméen selon Josèphe, mais, selon Africanus, un Ascalonite, etc.

L'histoire empruntée à Africanus ne forme qu'une incise et Syncelle revient ensuite au récit de Josèphe en soudant la phrase sur l'obtention de la faveur d'Hyrchan au passage de la *Guerre des Juifs* qui suit immédiatement celui que nous venons de citer (§ 123s.) :

γένος δ' ἦν Ἰδουμαῖος (scil. Ἀντίπατρος) προγόνων τε ἔνεκα καὶ πλοῦτου καὶ τῆς ἄλλης ἰσχύος πρωτεῶν τοῦ ἔθνους. οὗτος ἄμα καὶ τὸν Ὑρκανὸν Ἀρέτα προσφυγόντα τῷ βασιλεῖ τῆς Ἀραβίας ἀνακτήσασθαι τὴν βασιλείαν ἔπειθεν καὶ τὸν Ἀρέταν δέξασθαι τε τὸν Ὑρκανὸν καὶ καταγαγεῖν ἐπὶ τὴν ἀρχήν...

Iduméen de race, de par ses ancêtres, sa richesse et ses autres avantages, il était au premier rang de sa nation. Il poussa Hyrcan à chercher refuge auprès du roi d'Arabie, Arétas, à recouvrer sa royauté, et en même temps, il conseilla à Arétas d'accueillir Hyrcan et de le rétablir sur son trône³⁵.

C'est évidemment la raison qui a amené M. Wallraff et ses collaborateurs à considérer que la citation des *Chronographies* s'arrêtait à ὕστερον Ὑρκανῶ φιλωθεῖς. Il est donc clair que l'extrait africanien cité par Syncelle ne contient pas plus d'informations que la *Lettre à Aristide*.

Nous l'avons indiqué, contrairement à la nouvelle édition des *Chronographies*, Routh n'a retenu comme fragment que l'extrait de Syncelle et non le parallèle eusébien d'*Histoire ecclésiastique* I, 6. Ce dernier ne lui a pas échappé puisqu'il est mentionné dans ses notes. Sans doute considérait-il qu'il provenait de la lettre d'Africanus. Il fait même à son propos une remarque dont sa conviction que Syncelle fournissait un texte plus long que le parallèle de la *Lettre à Aristide* l'a empêché de saisir l'importance : la qualification d'ἄλλόφυλος que le chronographe byzantin applique à Antipater se retrouve dans ce passage de l'*Histoire ecclésiastique*, mais n'est pas conforme au témoignage de Josèphe, selon qui, après la victoire de Jean Hyrcan, les Iduméens ont été appelés Juifs ; le savant anglais invoque à ce propos l'autorité de Scaliger et de Casaubon³⁶. Il est de fait que l'Idumée fut convertie au judaïsme suite à la campagne de Jean Hyrcan³⁷. Routh commet certes une petite inexactitude, puisque, dans le passage auquel il se réfère (indirectement, semble-t-il), Josèphe affirme que, depuis lors, les Iduméens sont

34 Trad. A. Pelletier.

35 Trad. A. Pelletier.

36 M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* (1846), p. 466.

37 Sur la conversion de l'Idumée, imposée vers 127 avant notre ère, voir N. Kokkinos, *The Herodian Dynasty*, p. 88-94. Comme le note cet auteur, le processus d'assimilation des Iduméens au judaïsme a dû s'étaler sur plusieurs générations ; il considère qu'il n'a pu arriver à son terme avant le milieu du I^{er} siècle de notre ère (*ibid.*, p. 92s.). Le fait même que la tradition rapportée par Africanus sur la famille d'Hérode, mais qui trouve évidemment son origine sous son règne (voir p. 400), fasse à ce dernier le reproche d'avoir été élevé par des Iduméens suggère que les Judéens de cette époque, ou du moins certains d'entre eux, ne les voyaient pas encore comme des Juifs à part entière.

des Juifs et non qu'ils ont reçu ce nom³⁸, mais il n'en demeure pas moins que Josèphe considère les Iduméens comme des Juifs et non comme des étrangers : il n'emploie jamais l'adjectif ἀλλόφυλος à leur propos ni à celui d'Hérode³⁹.

Ainsi, bien que Syncelle utilise manifestement Josèphe, il applique à Hérode un qualificatif qui ne se lit pas dans son texte, mais chez Eusèbe. On pourrait certes objecter que cet adjectif est très souvent accolé à Hérode par les Pères de l'Église⁴⁰. Cependant, ce n'est pas le seul élément qui rattache le texte de Syncelle au chapitre 6 du premier livre de l'*Histoire ecclésiastique*. Comme nous l'avons vu, Syncelle laisse Africanus pour reprendre Josèphe au point précis où Eusèbe termine le récit de la vie du père d'Hérode pour en revenir à la problématique de son chapitre, à savoir la coïncidence entre la naissance de Jésus et la fin du pouvoir juif, conformément à son interprétation de Genèse 49, 10. De plus, il est remarquable que les deux auteurs associent le témoignage de Josèphe et d'Africanus sur l'origine d'Hérode et ce, dans le même ordre :

Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* I, 6, 2

... καθ' ὃν (scil. Αὐγουστον) πρῶτος ἀλλόφυλος Ἡρώδης τὴν κατὰ Ἰουδαίων ἐπιτρέπεται ὑπὸ Ῥωμαίων ἀρχὴν, ὡς μὲν Ἰώσηπος παραδίδωσιν, Ἰδουμαῖος ὢν κατὰ πατέρα τὸ γένος Ἀράβιος δὲ κατὰ μητέρα, ὡς δ' Ἀφρικανός, (οὐχ ὁ τυχῶν δὲ καὶ οὗτος γέγονε συγγρα-

Syncelle, *Chronique*, p. 356, 24-26

... Ἀντιπάρῳ τινί, Ἡρώδου πατρὶ τοῦ βασιλεύσαντος ἔπειτα Ἰουδαίων, ὃς ἦν ἀλλόφυλος Ἰδουμαῖος κατὰ Ἰώσηπον, κατὰ δὲ Ἀφρικανὸν Ἀσκαλωνίτης, κτλ.

38 Josèphe, *Antiquités juives* XIII, 257.

39 Dans l'œuvre de Josèphe, les Iduméens constituent certes un groupe à part, mais au sein du peuple juif. Il suffira, pour l'illustrer, de renvoyer au discours de Simon, chef des Iduméens venus au secours des Zélotés retranchés dans le Temple (*Guerre des Juifs* IV, 271-282) : répliquant au grand prêtre Jésus, qui cherche à les arrêter devant Jérusalem, il déplore qu'on leur interdise l'entrée de « la cité commune à tous (τὴν κοινὴν πόλιν) » (§ 272), qu'on « [refuse] de confier à un peuple parent (τοῖς συγγενέσι) la garde de la capitale » (§ 274) et que « la ville qui est grand ouverte pour le culte à tous les étrangers (ἅπασιν τοῖς ἀλλοφύλοις) [soit] barricadée pour ses propres nationaux (τοῖς οἰκείοις) » (§ 275) ; il annonce vouloir « [sauvegarder] la demeure de Dieu et [combattre] pour la patrie commune (τῆς κοινῆς πατρίδος) en repoussant aussi bien les envahisseurs étrangers que les traîtres de l'intérieur (ἄμα τοὺς τε ἔξωθεν ἐπιόντας καὶ τοὺς ἔνδον προδιδόντας ἀμνόμενοι πολεμίους) » (§ 281 ; trad. A. Pelletier). En ce qui concerne Hérode, s'il est qualifié, en tant qu'Iduméen, de « demi-juif » (Ἰδουμαῖος, τουτέστιν ἡμιουδαῖος, *Antiquités juives* XIV, 403) ou accusé de régner sur un pays étranger (βασιλεύσας... ἐν ἀλλοτρίοις, *ibid.*, § 521), c'est dans la bouche d'adversaires, mais l'on aurait tort de prêter un tel jugement à Josèphe. Il note par exemple qu'Antipater, le père d'Hérode, parvient à convaincre des Juifs d'Égypte de se ranger au parti de César en raison de leur appartenance au même peuple (κατὰ τὸ ὁμόφυλον, *ibid.* § 131). Il est intéressant de relever que, lors même qu'il rappelle qu'Hérode était mieux disposé envers les Grecs qu'envers les Juifs, il l'illustre par ses largesses à l'égard des « villes des étrangers » (ἀλλοφύλων... πόλεις, *Antiquités juives* XIX, 329). Il est certes possible que Josèphe fasse allusion aux bienfaits accordés par Hérode à de nombreuses villes situées en dehors de son royaume (voir la liste donnée par N. Kokkinos, *The Herodian Dynasty*, p. 112, n. 90), mais le contexte n'en indique pas moins que l'opposition est entre sa générosité à l'égard des non-Juifs et son absence de dons au peuple auquel il appartient lui-même, comme le prouve la référence au comportement contraire de son descendant Hérode Agrippa dont l'historien souligne la générosité envers ses compatriotes (τοῖς ὁμοφύλοις, § 330). Quelle que soit leur attitude envers les Juifs, Josèphe considère que les Antipatrides se rattachent à ce peuple.

40 Voir W. Adler, « Exodus 6:23 », p. 28, n. 11.

φεύς), φασὶν οἱ τὰ κατ' αὐτὸν ἀκριβοῦντες κτλ.

... Auguste, au temps duquel le premier étranger, Hérode, gouverna les Juifs sous l'autorité des Romains. A ce que rapporte Josèphe, il était iduméen par son père et arabe par sa mère ; mais selon Africanus qui fut aussi un historien, et pas le premier venu, ceux qui ont écrit sur lui avec exactitude⁴¹ disent, etc.

... un certain Antipater, père d'Hérode, qui régna ensuite sur les Juifs, qui était un étranger, un Iduméen selon Joseph, mais, selon Africanus, un Ascalonite, etc.

Le rapport entre les textes s'explique donc au mieux si Syncelle a surtout utilisé Josèphe et, subsidiairement, non pas les *Chronographies* d'Africanus, mais l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, et plus précisément le chapitre 6 du premier livre. Cependant, bien que cet ouvrage soit également une de ses sources principales, cet usage est probablement indirect⁴² et la source de Syncelle est plutôt une chronique postérieure⁴³. C'est Eusèbe qui aura fourni, d'une part, l'idée d'associer le témoignage d'Africanus à celui de Josèphe, d'autre part, le qualificatif d'ἄλλοφυλος.

Syncelle ne conserve donc pas une tradition indépendante d'un même extrait des *Chronographies*⁴⁴, mais une tradition dérivée de l'*Histoire ecclésiastique*. Eusèbe y utilise-t-il tout de même cette œuvre au chapitre 6 du premier livre plutôt que la *Lettre à Aristide* ? Une raison paraît, à première vue, décisive. Comme nous l'avons indiqué, la première partie de l'extrait africain du chapitre 6 se retrouve, au mot près (ou presque), dans une autre œuvre d'Eusèbe, les *Eclogues prophétiques*⁴⁵. Cette proximité verbale semble prouver qu'Eusèbe aurait copié par deux fois un même texte d'Africanus, de

41 C'est-à-dire les Desposynes (voir les § 19 et 22 de la lettre).

42 Le caractère indirect du rapport entre Syncelle et Eusèbe ne se déduit pas uniquement de la liberté avec laquelle il est reformulé, mais surtout du fait que l'on relève ponctuellement des contacts précis entre Syncelle et d'autres sources dérivant (indirectement) du même chapitre de l'*Histoire ecclésiastique* (voir p. 89s.). Ainsi, son affirmation que les ravisseurs d'Antipater espéraient une rançon (λαβεῖν ἐπιζόντες ἐκ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου λύτρα), qui ne figure ni chez Africanus, ni chez Eusèbe, trouve un écho, exactement au même point du récit, dans la *Chronique* de Syméon Logothète : λύτρα ὑπὲρ αὐτοῦ κομεισθαι ὑπειληφότες (48, 2). L'on rapprochera de même ἐχρόνισε συλληστεύων (Syncelle) de ἔμεινε παρὰ τοῖς ἀρπάσασι δουλεύων (Syméon, *ibid.*), alors qu'Africanus n'a rien d'équivalent et qu'Eusèbe dit simplement : σὺν ἐκείνοις ἦν. En outre, dans ce second cas, le passage correspondant d'Epiphane exclut l'éventualité que Syméon reformule le texte de Syncelle, puisqu'il est très proche de ce qu'on lit chez le premier : ἔμεινε πολλῶ τῷ χρόνῳ δουλεύων (*Panarion* 20, 1, 4, p. 225, 4s. Holl). L'on notera encore un contact avec le fragment pseudo-athanasien sur Matthieu (PG 26, 1253 A), dont la formulation est généralement très semblable à celle d'Eusèbe, mais qui, comme nous l'avons indiqué, dépend sans doute d'une chronique (voir p. 89) : l'on y retrouve l'expression λύτρα δοῦναι employée par Syncelle : τὸν δὲ πατέρα αὐτοῦ Ἡρώδην μὴ δυνήθηνα δοῦναι λύτρα ὑπὲρ αὐτοῦ.

43 Sur les sources de Syncelle, voir W. Adler et P. Tuffin, *The Chronography of George Synkellos*, p. lx-lxix.

44 M. Wallraff observe d'ailleurs : « Elsewhere, the excerpts from Africanus' chronicle preserved independently in both Syncellus and Eusebius represent fairly faithful witnesses to the text of his chronicle », citant l'exemple des F34 et F93 ; il attribue cette exception au fait qu'aucun des deux auteurs ne citerait littéralement Africanus (GCS N. F. 15, p. 259, n. 1). La différence est plutôt due au fait que Syncelle reformule assez librement les matériaux eusébiens, comme il le fait aussi avec celui de Josèphe.

45 Eusèbe, *Eclogues prophétiques* III, 46, 158, 5-8 Gaisford (PG 22, 1184 C).

toute évidence un extrait des *Chronographies*. Cependant, cette hypothèse perd beaucoup de sa vraisemblance dès lors que le parallèle ne se limite pas à l'extrait d'Africanus, mais concerne le développement dans lequel il s'insère.

En *Histoire ecclésiastique* I, 6, Eusèbe s'intéresse en effet à l'origine d'Hérode dans une perspective marquée par l'apologétique, plus particulièrement dans le contexte de l'interprétation d'une prophétie vétérotestamentaire placée dans la bouche du patriarche Jacob. Bénissant ses douze fils, ancêtres des tribus d'Israël, il dit, selon la Septante (Genèse 49, 10) :

Il ne manquera pas de chef issu de Juda,
ni de guide issu de ses cuisses,
jusqu'à ce que vienne ce qui lui est réservé,
et lui, il est l'attente des nations⁴⁶.

Eusèbe s'attache à montrer comment cette annonce s'est réalisée lorsque le Christ, « attente des nations », s'est manifesté aux hommes, puisque sa venue coïncide avec l'époque où s'est interrompue la lignée de chefs juifs (c'est ainsi qu'il interprète « issu de Juda »⁴⁷) et où, pour la première fois, le pouvoir a passé à un étranger, lorsque Hérode fut nommé roi de Judée par les Romains. Or la même idée est développée par deux fois dans les *Eclogues prophétiques* (I, 8 ; III, 46), qui, hormis quelques fragments, sont la seule partie conservée d'une œuvre apologétique plus vaste, l'*Introduction générale élémentaire*⁴⁸.

C'est le second de ces passages qui mentionne Africanus. Dans le premier, Eusèbe évoque la très violente persécution que subit alors l'Eglise⁴⁹, et d'autres allusions montrent que l'organisation des chrétiens était encore interdite⁵⁰, ce qui a conduit Schwartz à considérer que l'*Introduction générale élémentaire* avait été écrite avant l'édit de tolérance proclamé au début de 311. Sur la base d'indices nettement moins concluants, il optait pour une rédaction en 310. Une allusion aux *Canons chronologiques* au début des *Eclogues* montre par ailleurs que celles-ci, si ce n'est l'*Introduction générale élémentaire* dans son ensemble, ont été écrites après la *Chronique* (311 ?)⁵¹. Il paraît donc plus prudent de

46 Trad. M. Harl (*Bible d'Alexandrie*).

47 Sur l'évolution de l'interprétation eusébiennne de cette expression, voir p. 417-419.

48 Sur cette œuvre, voir notamment J. Stevenson, *Studies in Eusebius*, p. 62-66 ; G. Dorival, « Remarques sur les *Eklogai prophétiques* d'Eusèbe de Césarée », p. 203-224 ; A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea against Paganism*, p. 50-57. Il existe une traduction française des *Eclogues prophétiques*, qui, malheureusement, ne semble pas toujours très fiable : M. Jaubert Philippe, *Les Extraits prophétiques au sujet du Christ d'Eusèbe de Césarée. Introduction, traduction, annotations*, Lille : Atelier National de Reproduction des Thèses, [2000] (thèse de l'Université de Provence, Aix-Marseille I).

49 PG 22, 1048 C.

50 *Eclogues prophétiques* I, 20 ; II, 2 ; IV, 30, respectivement p. 59, 15ss. ; 69, 25 ; 228, 15 Gaisford (PG 22, 1081 CD ; 1092 D-1093 A ; 1253 C).

51 Schwartz fondait sa datation sur le fait que certains passages indiqueraient que les martyrs appartiennent déjà au passé (ὕπὸ τῶν κατὰ καιροὺς διωγμῶν, καὶ μάλιστα τοῦ ἐνεστῶτος ὑπὲρ τοὺς πώποτε σφοδρότατα καθ' ἡμῶν πνεύσαντος, I, 8, p. 26, 21-23 [PG 22, 1048 C], avec un participe aoriste ; voir aussi IV, 11, p. 191, 3 Gaisford [PG 22, 1216 CD]). Dans l'explication d'Isaïe 61, 3 (IV, 31), il voyait une allusion à l'exécution de Pamphile, le 16 février 310, aux déportations de chrétiens et au problème des *lapsi*, si bien que l'œuvre pourrait être assignée avec une certaine assurance à cette même année (*Geschichtschreiber*, p.

s'en tenir pour les livres VI à IX de l'*Introduction générale élémentaire* à une datation en 310 ou 311, ce qui laisse ouverte la possibilité d'une date plus haute pour les cinq premiers livres⁵². Les *Eclogues* sont donc antérieures à l'*Histoire ecclésiastique* ou, tout au

518-520 = RE 6, col. 1386s.). Alors que les allusions à la persécution sont claires, cette seconde série d'arguments est nettement plus faible. Dans le passage que nous avons cité, le participe aoriste signifie-t-il que la persécution « a fait rage » et, donc, que le pire est passé ? Faudrait-il plutôt lui donner un sens incohérent ? En tout état de cause, l'emploi du participe aoriste ne saurait contredire ἐνεστώτος, « présente, actuelle » (Montanari, s. v. ἐνίστημι, 2b). La formule relative aux martyrs d'Égypte (ἐνθα τοσοῦτοι καὶ τηλικούτοι μάρτυρες ἐδόξασαν, p. 191, 3s. Gaisford) implique-t-elle vraiment qu'il n'y a plus de martyrs en Égypte ? Ne fait-elle pas simplement allusion à tous ceux qui ont déjà été exécutés dans cette contrée ? Quant à l'explication d'Isaïe 61, 3 (IV, 31), il nous paraît quelque peu risqué d'utiliser un texte aussi allusif pour dater l'œuvre. En outre, même si la lecture de Schwartz se confirme, il s'agit de l'un des derniers chapitres des *Eclogues*, si bien qu'un *terminus post quem* tel que le martyr de Pamphile ne vaudrait que pour l'extrême fin de l'ouvrage. Il est donc difficile d'être aussi affirmatif qu'il l'était. Stevenson semble avoir éprouvé de telles réserves (cf. *Studies in Eusebius*, p. 65, n. 2) ; il préférerait la date de 303-305 proposée par Harnack (*Geschichte der altchristlichen Litteratur* 2/2, p. 114). Une date aussi haute doit maintenant être exclue, au moins pour les livres conservés, car *Eclogues* I, 1 (ou 2 : le début de l'œuvre est perdu), p. 1, 28ss. Gaisford (PG 22, 1024 A), mentionne la *Chronique* ; or cette dernière ne saurait être antérieure à 306 (voir R. W. Burgess, « The Dates and Editions », p. 476-482 ; de ce point de vue, qu'Eusèbe fasse ou non allusion à un ouvrage déjà publié [voir n. 52] importe peu). Les vues de D. S. Wallace-Hadrill sur le sujet nous paraissent avoir été faussées par sa datation haute de l'*Histoire ecclésiastique* (avant 303) : convaincu qu'Eusèbe y fait référence aux *Eclogues* (en I, 2, 27), il distingue entre l'*Introduction générale élémentaire*, qu'il place avant 303, et les *Eclogues*, « abstracted from books vi-ix of that work between 303 and 312 » (*Eusebius of Caesarea*, p. 50). Cette distinction nous paraît inutile, en tout cas en ce qui concerne la datation : si les *Eclogues* ont fait l'objet d'une publication séparée par Eusèbe lui-même (ce qui resterait à établir), rien ne dit qu'il les ait actualisées à cette occasion. Dans un article de 1974, Wallace-Hadrill change de perspective à propos de la date : il propose de reconnaître dans le *Commentaire sur Luc* (PG 24, 529-605) le dixième livre de l'*Introduction générale élémentaire*, car une allusion à la destruction par Maximin d'une statue à Panéade (commentaire de Luc 8, 43, PG 24, 541 CD) ne saurait être antérieure à 309, ce qui l'amène à considérer que l'ensemble n'a probablement pas été terminé avant cette date (« Eusebius of Caesarea's Commentary on Luke », p. 62-63). Il faut toutefois souligner que cette identification reste purement conjecturale. Plus récemment, A. Kofsky s'est exprimé en faveur d'une rédaction de l'œuvre « during the persecutions preceding 313 CE, perhaps even earlier, before the Edict of Tolerance issued in 311 CE », considérant la date de 310 comme possible (*Eusebius of Caesarea against Paganism*, p. 52). Quant à A. Carriker, il indique les années 310 à 313 (*The Library of Eusebius of Caesarea*, p. 38). L'édit de 311 nous paraît toutefois constituer un *terminus ante quem* difficilement contestable.

52 Il y a contradiction entre la chronologie proposée par Schwartz pour l'*Introduction générale élémentaire* (avant l'édit de tolérance) et la date retenue par Burgess pour la *Chronique* (après la fin de la persécution), si l'on admet que, lorsqu'il fait allusion aux *Canons chronologiques* dans la préface au premier livre des *Eclogues* (p. 1, 28ss. Gaisford ; PG 22, 1024 A), Eusèbe renvoie à une œuvre déjà publiée. Si Burgess place la *Chronique* après l'*Introduction générale élémentaire* (« The Dates and Editions », p. 495), c'est parce qu'il lit ce passage comme décrivant un travail en cours : « Eusebius' careful explanation of his methodology in composing and arranging the *Canones* implies that he was still in the process of completing the work... It seems obvious from this unique descriptive reference that Eusebius did not expect his readers to be familiar with the work; it is quite different from his reference to the *Canones* at the beginning of the *HE*, where he assumes that his audience is familiar with it, just three or four years later » (« The Dates and Editions », p. 486). Cependant, la chronologie qu'il adopte pour l'*Introduction* (entre 303 et 312) est suffisamment souple pour éventuellement s'accommoder d'une interprétation de ce passage qui imposerait une chronologie inverse (publication de l'*Introduction* après la *Chronique*). De fait, même si Burgess a tout à fait raison de souligner la différence avec la référence qu'Eusèbe fera à la *Chronique* dans l'*His-*

plus, contemporaines de la rédaction de ses premiers livres, si celle-ci a été entreprise dès avant la fin de la persécution. Il est donc probable que les éléments apologétiques que contient le premier livre de l'*Histoire ecclésiastique*, en particulier les chapitres 2 à 4 et 6, s'appuient sur l'*Introduction générale élémentaire*⁵³.

La parenté entre ces passages eusébiens ne se limite d'ailleurs pas au contexte général, mais s'étend également à la façon dont sont amenés les matériaux africaniens ; tous deux les associent à la même référence à Josèphe et la formulation des passages est remarquablement semblable :

Histoire ecclésiastique I, 6, 2

ὡς μὲν Ἰώσηπος παραδίδωσιν, Ἰδουμαῖος ὦν κατὰ πατέρα τὸ γένος, Ἀράβιος δὲ κατὰ μητέρα, ὡς δ' Ἀφρικανός, (οὐχ ὁ τυχῶν δὲ καὶ οὗτος γέγονε συγγραφεύς), φασὶν οἱ τὰ κατ' αὐτὸν ἀκριβοῦντες κτλ.

Eclogues prophétiques III, 46⁵⁴

ὡς μὲν ὁ Ἰώσηπος παραδίδωσιν, Ἰδουμαῖος κατὰ πατέρα τὸ γένος ὦν, Ἀράβιος δὲ κατὰ μήτερα· ὡς δ' ὁ Ἀφρικανός, οὐ μικρῶ πρόσθεν ἐμνήσθημεν⁵⁵, φασὶν οἱ τὰ κατ' αὐτὸν ἀκριβοῦντες κτλ.

L'on a donc affaire non pas à une citation des *Chronographies* d'Africanus, mais à une citation d'Eusèbe par lui-même. La structure même de l'extrait de l'*Histoire ecclésiastique* (I, 6, 2b-3) en témoigne :

A ce que rapporte Josèphe, il était iduméen par son père et arabe par sa mère ; mais selon Africanus qui fut aussi un historien, et pas le premier venu, ceux qui ont écrit sur lui avec exactitude disent qu'Antipater, c'est-à-dire le père d'Hérode, était né lui-même d'un certain Hérode d'Ascalon, un des hiérodules du temple d'Apollon.

Cet Antipater, emmené tout enfant en captivité par des brigands iduméens, resta avec eux parce que son père qui était pauvre ne pouvait pas payer sa rançon ; après avoir été élevé selon leurs usages, il devint plus tard l'ami d'Hyrchan, le grand prêtre des Juifs⁵⁶ ; de lui naquit Hérode, au temps de notre Sauveur.

Le texte s'articule en deux parties. La première, qui se retrouve presque à l'identique dans les *Eclogues prophétiques* concerne l'origine d'Antipater (et par lui d'Hérode). La seconde partie, propre à l'*Histoire ecclésiastique*, constitue un appendice sur la carrière d'Antipater et le relie à Hérode. Le fait que l'on retrouve la même structure chez Synelle confirme sa dépendance par rapport à cette œuvre. Cette articulation du texte est étrangère au parallèle de la *Lettre à Aristide* ; elle est, par contre, parfaitement adaptée au contexte des passages eusébiens : l'origine d'Antipater est précisément le point qui

toire ecclésiastique (I, 1, 6), il nous paraît difficile de lire celle que contiennent les *Eclogues* comme se rapportant à un travail pas encore publié. Celle-ci mentionne déjà le titre de Χρονικοί κανόνες et son aspect explicatif, voir publicitaire, s'appliquerait mieux, nous semble-t-il, à une œuvre à peine publiée. Auquel cas, il resterait soit à placer les *Eclogues* plus tard en 311, lors de la reprise de la persécution en Orient, soit, plus probablement, à avancer quelque peu la date de la *Chronique*. Nous laisserons ouvertes ces questions, qui n'ont guère d'importance pour notre propos.

53 Nous reviendrons sur le cas de I, 2-4 dans l'Appendice 1.

54 P. 158, 1-5 Gaisford (PG 22, 1184 C).

55 Eusèbe fait référence à une longue citation à propos de l'exégèse de Daniel 9, 24-27, qu'il a tirée des *Chronographies* d'Africanus (= F93 Wallraff).

56 Ici s'arrête le texte retenu par M. Wallraff et U. Roberto dans leur édition des *Chronographies* (F87a).

lui importe, tandis que la seconde partie est une annexe facultative. Les différences entre ce texte et le parallèle de la *Lettre à Aristide* s'expliquent donc non par une différence de provenance, mais par l'adaptation du premier à un contexte spécifique. Si tant est que les *Chronographies* aient contenu un passage similaire — ce dont nous doutons fortement —, il aurait sans doute été plus semblable à celui de la lettre qu'à celui d'Eusèbe.

Deux objections restent encore à écarter. Premièrement, la formule employée en *Histoire ecclésiastique* I, 6, 2 pour présenter Africanus (οὐχ ὁ τυχῶν δὲ καὶ οὗτος γέγονε συγγραφεύς) lui reconnaît la qualité de συγγραφεύς, « écrivain » ou, selon un sens spécialisé, que la plupart des traducteurs ont sans doute raison de retenir ici, « historien⁵⁷ ». Bien que la construction de cette formule ne soit pas évidente⁵⁸, ils comprennent en général καὶ οὗτος comme « lui aussi », en référence à Josèphe — à juste titre. La qualification de συγγραφεύς impliquerait-elle qu'Eusèbe utilise ici une œuvre historique, donc les *Chronographies*, plutôt que la *Lettre à Aristide*? Ce serait certainement forcer le texte, car, si tant est qu'il faille bien donner au terme le sens d'« historien », son emploi s'explique aisément : il s'agit évidemment de souligner la crédibilité d'Africanus (dont c'est la première apparition dans l'*Histoire ecclésiastique*) en matière historique. La formulation choisie pourrait certes convenir à un extrait des *Chronographies*, mais, insistant sur la qualité de l'historien sans référence à une œuvre historique, elle est remarquablement apte à introduire un extrait tiré d'un *parergon* de l'historien en question.

La seconde paraît plus sérieuse : l'extrait africanien le plus long, remarquera-t-on peut-être, se trouve dans l'œuvre la plus récente, à savoir l'*Histoire ecclésiastique*, si bien qu'Eusèbe semble être par deux fois retourné à un même passage. En fait, cette objection n'a pas grand poids : non seulement une rédaction parallèle n'est pas exclue, mais surtout la proximité entre les deux extraits d'Africanus sur l'origine d'Hérode laisse envisager que, même si Eusèbe a écrit *Histoire ecclésiastique* I, 6 après *Eclogues prophétiques* III, 46, il l'ait fait alors qu'il s'occupait justement de la lettre d'Africanus pour composer le chapitre 7. En tout état de cause, le fait que le chapitre 6 emprunte davantage à Africanus que le parallèle des *Eclogues prophétiques* peut fort bien s'expliquer par le recours, en plus de ce texte, à la *Lettre à Aristide*. Cette hypothèse trouve appui dans la bipartition du texte que nous avons constatée un peu plus haut : il paraît probable qu'Eusèbe a exploité le passage susmentionné des *Eclogues*, mais qu'il a jugé bon de le compléter par un petit résumé de la carrière d'Antipater tiré du texte même d'Africanus qu'il s'appropriait à citer au chapitre suivant.

57 Le terme se retrouve dans l'introduction à la citation de la *Lettre à Aristide* dans les *Questions évangéliques* (FSt 7 ; PG 22, 965 A), quoique dans une formule différente, qui ne permet pas de le comprendre exactement dans le même sens : Africanus y est présenté comme celui qui a consigné l'histoire des parents et grands-parents de Jésus (τῆς δὲ ἱστορίας γέγονε συγγραφεύς Ἀφρικανός).

58 Certains traducteurs associent ὁ τυχῶν à συγγραφεύς et en font l'attribut : « who is also no common writer » (Crusé), « [ein] nicht [unbedeutender] Schriftsteller » (Haeuser et Gärtner), « et ce ne fut pas n'importe quel historien » (*corrigenda* à SC 31, 2001³, p. 218) ; d'autres les dissocient, ce qui est sans doute préférable : « qui fut aussi un historien et non le premier venu » (Grapin), « storico anch'egli e non un uomo qualunque » (del Ton), « che non fu un uomo qualsiasi, ma fu anche lui uno storico » (Maspero).

Il n'y a donc plus de raison de considérer les passages eusébiens en question comme autre chose qu'un résumé des données de la *Lettre à Aristide* : plutôt que de supposer un emprunt aux *Chronographies*, il faut admettre qu'Eusèbe a paraphrasé dans les *Eclogues prophétiques* et en *Histoire ecclésiastique* I, 6 le récit qu'Africanus faisait des origines d'Hérode dans la lettre. Cette conclusion est importante. Non pas tant en ce qu'elle enrichit le dossier de la tradition eusébiennne de la lettre — il n'y aurait rien à tirer du chapitre 6 pour l'établissement du texte —, mais bien plutôt parce qu'il en découle des conséquences importantes :

- 1) Rien n'indique qu'Africanus traitait des origines d'Hérode dans les *Chronographies*. Comme nous le verrons, il en va de même pour l'histoire qui est au cœur de la solution d'Africanus, ce qui n'est pas inintéressant pour la chronologie relative des deux œuvres⁵⁹.
- 2) Il est probable que les chapitres 6 et 7 du premier livre de l'*Histoire ecclésiastique* aient été écrits en même temps, puisque le premier paraît recourir non seulement aux *Eclogues*, mais aussi au texte même d'Africanus.

En outre, l'utilisation de la lettre dans les *Eclogues prophétiques* confirme qu'Eusèbe connaissait la *Lettre à Aristide* dès avant 311.

b. Le modèle des chapitres apologétiques de l'*Histoire ecclésiastique* :
l'*Introduction générale élémentaire* ou la *Démonstration évangélique* ?

Il est parfois admis que, pour rédiger les chapitres d'inspiration apologétique du premier livre de l'*Histoire ecclésiastique*, Eusèbe recourait plutôt à la *Démonstration évangélique* qu'à l'*Introduction générale élémentaire*, ou alors à l'une et à l'autre⁶⁰. Nous venons de mettre en évidence un exemple où cette dernière est exploitée. La parenté entre les introductions au témoignage africain en *Eclogues prophétiques* III, 46 et *Histoire ecclésiastique* I, 6, 2 est particulièrement probante, alors que l'on ne trouve aucun passage équivalent dans les livres de la *Démonstration évangélique* qui sont conservés.

De plus, comme nous le montrons dans l'Appendice 1, les parallèles de la *Démonstration* ayant trait à Hérode et à la prophétie de Genèse 49, 10 adoptent une perspective différente de celle qui prévaut dans ces œuvres : alors que dans les *Eclogues prophétiques* et en *Histoire ecclésiastique* I, 6, l'oracle de Jacob s'accomplit surtout par l'accession au trône d'Hérode, premier monarque étranger, en *Démonstration évangélique* VIII, 1, 18, ce n'est plus tant l'origine de ce dernier qui importe que la soumission du peuple juif aux Romains. Nous y abordons aussi le cas des chapitres 2 à 4 du premier livre de l'*Histoire ecclésiastique*, qui nous paraissent également dépendre de l'*Introduction géné-*

59 Voir p. 383.

60 La source de cette idée est à chercher chez Valois, qui estimait que la référence à « d'autres écrits » en *Histoire ecclésiastique* I, 2, 27 allait à la *Démonstration évangélique*, citant à l'appui une scholie du *Mazarinus* (notre A) ; il considérait l'*Histoire ecclésiastique* comme postérieure à la plupart des œuvres d'Eusèbe (*Eusebii Pamphili* [1720], p. 10, n. 5 ; reproduite dans PG 20, 67s., n. 49).

rale élémentaire plutôt que de la *Démonstration* et remonter à la première édition de l'œuvre⁶¹.

Les cas où l'influence des *Eclogues prophétiques* sur l'*Histoire ecclésiastique* est manifeste ne s'expliquent que si les chapitres concernés sont antérieurs à la *Démonstration évangélique*. Car, dans la mesure où le dyptique que forment la *Préparation* et la *Démonstration évangéliques* est une réélaboration de l'*Introduction générale élémentaire*, l'usage de cette dernière donne à penser qu'au moment où Eusèbe écrivait le premier livre de l'*Histoire ecclésiastique*, sa grande œuvre apologétique n'était pas encore à disposition. Schwartz remarque à juste titre que, dans le cas contraire, c'est à cette œuvre qu'il aurait renvoyé, puisqu'elle contenait la même matière sous une forme plus développée et, aux yeux d'Eusèbe, plus scientifique⁶².

2.3 Chronologie des œuvres et des citations de la *Lettre à Aristide*

Il se dégage donc une chronologie assez claire, en tout cas dans la mesure où elle est relative, et tout à fait contraire aux hypothèses de Reichardt. La connaissance de la *Lettre à Aristide* par Eusèbe se laisse retracer au moins jusqu'en 311, puisqu'elle est présupposée par la *Chronique* et les *Eclogues*. Elle a également été utilisée dès les couches les plus anciennes de l'*Histoire ecclésiastique*, comme le prouve I, 6. Comme les *Eclogues*, ce chapitre reflète un état ancien de l'exégèse eusébiennne de Genèse 49, 10, clairement antérieur à celui que reflète la *Démonstration évangélique*, dès ses premiers livres⁶³. Or tout indique que le chapitre 7 est contemporain du chapitre 6. Supposant l'*Introduction générale élémentaire*, publiée au plus tard en 311, les chapitres 6 et 7 sont donc rattachables à la première édition de l'*Histoire ecclésiastique*, conformément aux dates de publication retenues plus haut, à savoir 312 ou 313/314. En fait, on lit sans doute, aujourd'hui encore, le premier livre sous une forme très proche de celle qu'il a reçue lors de cette première édition, sinon identique à celle-ci.

Le fait que la *Démonstration évangélique*, même en ses premiers livres, soit postérieure à cette première édition, à laquelle nous rattachons, en particulier, l'usage de la *Lettre à Aristide* en I, 6 et 7, est important pour la chronologie relative des citations eusébiennes de celle-ci. En effet, des renvois croisés indiquent qu'Eusèbe a travaillé en même temps aux *Questions évangéliques* et à la *Démonstration* : les *Questions à Stephanos* renvoient à *Démonstration évangélique* I et *Démonstration évangélique* VII aux *Questions à Stephanos*⁶⁴. Cette contemporanéité est largement admise⁶⁵. Elle conduit à

61 Nous sommes en désaccord sur ce point avec S. Morlet, qui considère que ces chapitres ne faisaient pas nécessairement partie de l'édition originelle (« L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* », p. 66-94 ; leur appartenance à cette édition est même explicitement niée dans « *Histoire ecclésiastique*, livres I-II », p. 93). Cependant, il nous paraît improbable que l'*Histoire ecclésiastique* ait jamais existé sans eux (sur cette question, voir p. 425ss.).

62 E. Schwartz, *Griechische Geschichtschreiber*, p. 544 (= RE 6, col. 1403).

63 Voir Appendice 1.

64 *Est* 7, 7, 152s. fait explicitement allusion à la *Démonstration évangélique* (ὡςπερ οὖν συνεστήσαμεν ἐν ταῖς Εὐαγγελικαῖς ἀποδείξεσι ; la référence concerne des passages du livre I), tandis que *Démonstration*

situer les *Questions* ou, en tout cas, leur première partie, dans la seconde moitié des années 310, voire au-delà⁶⁶.

- évangélique* VII, 3, 18, renvoie son lecteur à la première question à Stephanos : τίνι δὲ λόγῳ τὸν Ἰωσήφ γενεαλογούσιν οἱ ἱεροὶ εὐαγγελισταί, καίπερ μὴ ὄντος τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἁγίου πνεύματος καὶ τῆς ἁγίας παρθένου, ὅπως τε καὶ αὐτὴ ἡ τοῦ κυρίου μήτηρ ἀπὸ γένους καὶ σπέρματος ἀποδεικνύται εἶναι Δαβίδ, ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὴν γενεαλογίαν τοῦ σωτήρος ἡμῶν ζητημάτων καὶ λύσεων διειληφότες, ἐπ' ἐκεῖνα τοὺς φιλομαθεῖς ἀναπέμπομεν (voir C. Zamagni, *SC* 523, p. 42 et 140, n. 1).
- 65 L'hypothèse d'une rédaction contemporaine remonte à J. B. Lightfoot, « Eusebius of Caesarea », p. 338. Elle a notamment été soutenue par Schwartz (*Geschichtschreiber*, p. 522 = *RE* 6, col. 1388) et, en dernier lieu, par C. Zamagni (*SC* 523, p. 42-45), chez qui l'on trouvera bien d'autres références (*ibid.*, p. 43, n. 3). Lightfoot donnait toutefois la préférence à une autre hypothèse : « The reference to the *Demonstratio* is in the epitome... If therefore we suppose that this epitome was made at a later date by Eusebius himself, or under his direction, the difficulty [causée par le renvoi croisé] disappears » (*ibid.*). Or, bien qu'acceptée par D. S. Wallace-Hadrill (*Eusebius of Caesarea*, p. 50s.), la possibilité que l'*Eklōgē* ait été composée par Eusèbe lui-même ou sous sa direction est à écarter (voir C. Zamagni, *SC* 523, p. 44).
- 66 La *Démonstration évangélique* et, plus généralement, le dyptique qu'elle forme avec la *Préparation évangélique* sont difficiles à dater avec précision. Voir en particulier la discussion de J. Sirinelli, *SC* 206, p. 8-15, et, surtout, la récente mise au point de S. Morlet, *La Démonstration évangélique*, p. 80-94. Pour la *Préparation évangélique*, l'on dispose d'un *terminus post quem* précis, puisque Eusèbe y fait allusion à l'imposture démasquée du prophète païen Théotecnos (IV, 2, 10ss.), qui se place à la fin de 313 ou au début de 314, comme l'a établi Schwartz (*RE*, 6, col. 1390 [= *Geschichtschreiber*, p. 525]). Sirinelli s'appuie notamment sur cette donnée pour situer la *Préparation évangélique* « entre la fin des persécutions et la guerre finale contre Licinius [324] » (p. 13) et estime que la composition des deux ouvrages a été menée de front (p. 15). L'absence d'écho de la crise arienne dans la *Démonstration évangélique* a également conduit à considérer que l'ouvrage était antérieur à son éclatement (qui se situe autour de 320, probablement en 321 ; voir sur cette question D. M. Gwynn, *The Eusebians*, p. 60-65). C'est ainsi que Bardy tendait à le placer avant 320 (*SC* 73, p. 39, n. 2). La littérature critique fourmille de propositions plus ou moins convergentes. Schwartz situe la *Démonstration évangélique*, comme la *Préparation évangélique* après 315, mais avant l'affrontement final entre Constantin et Licinius (*Geschichtschreiber*, p. 529, cf. p. 525s. = *RE* 6, col. 1392, cf. col. 1390s.). Selon Mras, la *Préparation évangélique* aurait été entreprise en 312 et Eusèbe y aurait travaillé au moins dix ans (*GCS* 43/1, p. LIVs.). « The *Praeparatio* and *Demonstratio* together we may place between 312 and the outbreak of the Arian dispute », écrit D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, p. 49. T. D. Barnes parle des années 313 à 324 (*Constantine and Eusebius*, p. 364, n. 110). P. Carrara place la *Démonstration* peu après la *Préparation*, qu'il situe entre 314 et 321 (*Eusebio di Cesarea. Dimostrazione evangelica*, p. 16s., n. 20 et 21). A. Carriker se prononce pour une date entre 318 et 323 (*The Library of Eusebius of Caesarea*, p. 39). A. Kofsky et S. Inowlocki se contentent pour leur part d'indiquer que le dyptique apologétique d'Eusèbe est généralement situé entre 312 et 322 (A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea against Paganism*, p. 74 ; S. Inowlocki, *Eusebius and the Jewish Authors*, p. 17). L'examen très serré des arguments avancés mené par S. Morlet, qui ajoute en outre un certain nombre d'éléments nouveaux, ne permet malheureusement pas de réduire la fourchette envisageable, mais tend au contraire à l'élargir vers le bas : « La seule certitude est que la *Démonstration évangélique*, et la grande apologie dans son ensemble, furent achevées, et sans doute commencées, après 313, dans une atmosphère de triomphe dans laquelle Eusèbe pouvait présenter le pouvoir romain comme protecteur de l'Eglise » (*ibid.*, p. 93). Le *terminus post quem* de 313 défini pour la *Préparation évangélique* fournit un point d'appui pour la *Démonstration*, puisque la seconde ne peut guère être antérieure à la première. En aval, par contre, S. Morlet souligne notamment la fragilité de l'argument (*e silentio*) tiré de l'absence d'écho de la crise arienne. Il est en tout cas certain que la *Démonstration évangélique* est postérieure à la première édition de l'*Histoire ecclésiastique* (cf. Appendice 1). Dans la mesure où il resterait étonnant que la crise arienne et Nicée n'aient laissé aucune trace dans un ouvrage de la taille de la *Démonstration évangélique*, il semble permis — sans faire de cette considération un argument définitif — de privilégier une date dans la seconde moitié des années 310, date en faveur de laquelle plaident également les

Nous pouvons donc conclure, avec Schwartz⁶⁷, que la première édition de l'*Histoire ecclésiastique* se place entre l'*Introduction générale élémentaire* et la *Démonstration évangélique* et tenir pour un fait assuré que la citation de la *Lettre à Aristide* dans les *Questions évangéliques* est postérieure à celle de l'*Histoire ecclésiastique*⁶⁸, fait dont nous montrerons plus loin l'importance pour l'établissement du texte.

Relevons encore que, dans cette perspective, l'évolution d'Eusèbe face au problème des généalogies divergentes de Jésus s'explique au mieux⁶⁹. Dans la première œuvre, seule la solution d'Africanus est proposée et Eusèbe donne l'impression de s'y rallier⁷⁰. Dans la seconde, non seulement elle n'est qu'une solution alternative, donnée après d'autres explications, mais encore, semble-t-il, avec moins de conviction. Etant donné que des différences de genre ou de public visé pourraient aussi expliquer le choix d'Eusèbe, la comparaison entre le rôle que joue la citation d'Africanus dans l'*Histoire ecclésiastique* et les *Questions évangéliques* ne saurait fournir d'argument dirimant, mais il est de fait que l'évolution d'Eusèbe s'explique bien plus facilement s'il s'est d'abord rallié à la solution d'Africanus et que, reprenant ensuite le problème, il a donné la préférence à d'autres explications, tout en jugeant encore utile de la citer. En sens inverse, il serait très étonnant que ce soit précisément cette solution annexe qu'Eusèbe ait retenu dans l'*Histoire ecclésiastique* s'il avait déjà élaboré un éventail plus large d'explications dans les *Questions évangéliques*⁷¹.

3. L'indépendance des deux citations eusébiennes

A la lumière de ces résultats, la position de Reichardt s'avère intenable : d'une part, la *Démonstration évangélique* — et par conséquent les *Questions évangéliques* rédigées à la même époque — sont postérieures à l'*Histoire ecclésiastique* ; d'autre part, celle-ci contenait la citation de la lettre dès sa première édition. Nous pouvons en tirer plusieurs conséquences importantes.

— La plus immédiate est que la citation de l'*Histoire ecclésiastique* ne saurait reprendre celle des *Questions évangéliques*. Il n'y a donc plus lieu de nourrir un préjugé défavorable à son égard : pour la partie qu'elle conserve, l'œuvre historique d'Eusèbe est

liens relevés par S. Morlet entre l'ouvrage apologétique d'Eusèbe et son *Discours de dédicace pour la basilique de Tyr* (*Histoire ecclésiastique* X, 4 ; voir S. Morlet, *ibid.*, p. 82-84). Les datations proposées pour les *Questions évangéliques* (évidemment semblables à celles qui ont été avancées pour la *Démonstration*) sont rappelées par C. Zamagni, *SC* 323, p. 45.

67 *Geschichtschreiber*, p. 544 (= *RE* 6, col. 1403).

68 L'évolution d'Eusèbe resterait à étudier sous d'autres angles. L'un d'eux est la conception de l'antiquité du christianisme, surtout abordée dans les livres VII et VIII de la *Préparation évangélique* et dans le premier livre de la *Démonstration évangélique*, mais qui apparaît déjà, sous une forme qu'A. Kofsky qualifie de rudimentaire en *Histoire ecclésiastique* I, 4, 4-6 (*Eusebius of Caesarea against Paganism*, p. 101).

69 Voir à ce propos les remarques de E. Schwartz, *Griechische Geschichtschreiber*, p. 522 et 544 (= *RE* 6, col. 1388 et 1403).

70 Voir Ph. Sellew, « Eusebius and the Gospels », p. 114s.

71 Voir p. 45s.

certainement notre meilleur témoin, à la fois parce que sa citation est de première main et que sa tradition est plus riche.

— Plus important encore, nous avons désormais la preuve que les deux citations eusébiennes sont indépendantes l'une de l'autre : puisque celle des *Questions évangéliques* contient des passages qui ne se trouvent pas dans l'*Histoire ecclésiastique*, il est clair qu'Eusèbe est retourné à son exemplaire de la lettre d'Africanus.

— Dans ces conditions, un autre présupposé de Reichardt doit être abandonné : la citation de l'*Histoire ecclésiastique* ne peut pas être tenue pour un reflet (partiel) de celle des *Questions évangéliques*. Si les deux citations sont indépendantes, Eusèbe a fort bien pu choisir à chaque fois des passages différents. Or, plusieurs faits suggèrent qu'il existait, dans la deuxième partie également, des différences entre les citations.

Fort de ces constatations, nous pouvons maintenant aborder le *Marcianus* et la chaîne de Nicéas sous un jour nouveau.

3.1 Le *Marcianus* gr. 61 (500)

Reichardt a traité le *Marcianus* comme un témoin secondaire. Un examen superficiel de ses variantes conforterait ce jugement négatif : la plupart sont sans équivalent ailleurs et trahissent des changements stylistiques. Cependant, dès lors que l'on abandonne le présupposé de Reichardt sur les relations entre les deux citations eusébiennes, le *Marcianus* doit être reconsidéré : il n'est plus possible de simplement écarter comme inauthentique le fragment sur le nombre de générations qu'il transmet, comme il l'a fait, se contentant de le reproduire dans son introduction⁷². Au contraire, la question du rattachement du manuscrit de Venise à la tradition des *Questions évangéliques* se pose à nouveau. Or, si un lien s'avère, c'est à la fois ce fragment sur le nombre de générations, mais aussi les variantes de ce manuscrit, du moins là où l'on n'a pas affaire à des reformulations secondaires, qui méritent une attention particulière.

Nous nous proposons de montrer dans un premier temps l'appartenance du *Marcianus* à la tradition des *Questions évangéliques* ; nous reviendrons plus loin sur la question de l'attribution du fragment sur le nombre des générations.

72 W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 17s. Il a considéré que l'attribution de ce morceau à Africanus était une erreur, notant que dans d'autres manuscrits ce passage est présenté comme appartenant aux poèmes de Grégoire de Nazianze (*ibid.*, p. 18, n. 1). Tous les manuscrits qu'il cite représentent la chaîne de Nicéas ou en dérivent : le Coislin 201 et le *Vindobonensis theol. gr.* 71 en sont des témoins ; le *Marcianus* gr. 494 en représente une version abrégée et a servi de base à l'édition de Cordier (voir p. 77). L'absence dans cette liste du *Vaticanus* gr. 1611 et de l'*Ivion* 371, que Reichardt n'a pas collationnés lui-même, donne l'impression que le passage ne figure que dans une partie de la tradition de la chaîne. Comme nous l'avons vu (voir p. 59s.), il n'en est rien.

3.2 Le *Marcianus gr.* 61 et le texte de la chaîne de Sévère

Le texte d'Africanus commence dans le *Marcianus gr.* 61 au même endroit que la citation de l'*Histoire ecclésiastique* : la première partie de la lettre y manque également. Cependant, ce trait, qui tendrait apparemment à rapprocher le *Marcianus* de l'*Histoire ecclésiastique*, se retrouve dans presque tous les témoins de la tradition des *Questions évangéliques* présentés plus haut. Il s'agit d'un choix indépendant, qui s'explique aisément : la première partie, liée à un contexte polémique particulier et souvent difficile à comprendre, ne les intéressait pas au même titre que les données positives de la seconde. Or, pour qui voulait ne retenir que celle-ci, le § 10 constituait le point de départ le plus naturel. C'est ce qui explique que de nombreux excerpteurs des *Questions évangéliques* aient fait le choix de commencer là, comme Eusèbe lui-même l'avait fait dans l'*Histoire ecclésiastique*.

Au niveau de la structure et du contenu, le *Marcianus gr.* 61 et le fragment syriaque de la chaîne de Sévère s'accordent de façon particulière. Non seulement ils commencent au même endroit, mais si l'on tient compte du fait que le § 18 de la lettre est fortement condensé dans le texte syriaque et que la dernière proposition (τὴν ἀναφορὰν ποιησάμενος ἕως τοῦ Ἀδάμ τοῦ θεοῦ κατ' ἀνάλυσιν), tout comme le début (διόπερ — ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ) y est laissée de côté, ils interrompent la citation au même endroit. Qui plus est, tous deux enchaînent avec le fragment sur le problème du nombre des générations, sous une forme moins complète que celle que présente la chaîne (n° 713 Krikonis). Les coïncidences précises s'arrêtent là. En effet, ils finissent presque au même endroit du texte de ce fragment, mais sans concorder exactement⁷³. Il ne serait pas impossible, en théorie, que le *Marcianus* et le texte syriaque reflètent tous deux une *Vorlage* s'arrêtant à οἶον δὲ καὶ τοῦτο (§ 25), dont la dernière partie aurait été secondairement modifiée dans la tradition représentée par le premier. Il apparaît cependant plus probable que ces deux témoins reflètent des traditions qui, indépendamment l'une de l'autre, ont choisi de s'arrêter à la fin du même développement et l'ont fait de façon légèrement différente. Relevons encore que le résumé final de la solution d'Africanus est présent dans le *Marcianus*, mais pas dans le texte syriaque.

Au-delà de ces différences, ces deux témoins ont des caractéristiques communes remarquables : comme nous l'avons relevé, ils font une même coupure à la fin du § 18, introduite dans le *Marcianus* par καὶ μεθ' ἕτερα ἐξῆς ἐπιλέγει, tandis que le texte syriaque, ici comme ailleurs, met bout à bout les extraits des *Questions évangéliques* qu'il reprend ; qui plus est, ils font suivre tous deux le fragment sur le nombre des générations. Ces coïncidences suggèrent fortement l'appartenance du *Marcianus* à la même tradition que la chaîne de Sévère, c'est-à-dire celle des *Questions évangéliques*. Par ailleurs, que deux témoins appartenant à des aires culturelles différentes rattachent une discussion du nombre de générations chez Matthieu et Luc à la lettre invite à prendre la possibilité de son authenticité au sérieux. Avant d'aborder cette question, il nous faut cependant continuer à explorer les liens entre le *Marcianus* et la tradition des *Questions*.

73 Nous reviendrons sur ce passage aux p. 197ss. et 274.

3.3 Accords textuels entre le *Marcianus* et l'*Eklogè*

Comme nous l'avons dit, le *Marcianus gr.* 61 se caractérise souvent par des leçons sans équivalents dans les autres témoins. Cependant, là où elle est possible, une comparaison avec d'une part l'*Histoire ecclésiastique* et d'autre part l'*Eklogè*, meilleur témoin de la tradition des *Questions évangéliques*, n'en est que plus intéressante. Etant donné que, comme l'*Histoire ecclésiastique*, le *Marcianus* ne contient pas la première partie, alors que la deuxième est réduite à peu de chose dans l'*Eklogè*, les points de comparaison ne sont pas nombreux et les cas significatifs moins encore, mais il en existe.

L'un d'eux se trouve au § 10. Nous incluons dans la comparaison le fragment syriaque dont nous venons de relever les coïncidences structurelles avec le *Marcianus* (*SyrS* 11, 4)⁷⁴. Voici le texte des différents témoins :

<i>H. E.</i> :	ὅτι γὰρ οὐδέπω δέδοτο ἐλπίς ἀναστάσεως σαφῆς (ἀφ' ἧς Μ) ⁷⁵
Rufin :	cum enim resurrectionis inter eos spes necdum fuisset accepta ⁷⁶
Nicétas :	ὅτι γὰρ οὐδέπω αὐτοῖς ἐδέδοτο ἀναστάσεως ἐλπίς σαφῆς
<i>Eklogè</i> :	οὐδέπω γὰρ αὐτοῖς δέδοτο ἐλπίς ἀναστάσεως, ἀφ' ἧς
<i>Marc. gr.</i> 61 :	οὐδέπω γὰρ αὐτοῖς ἐδέδοτο ἐλπίς ἀναστάσεως σαφῆς
<i>SyrS</i> 11, 4 :	(et ceci), parce que l'espérance claire de la résurrection n'était pas encore donnée ⁷⁷

Relevons, à un niveau superficiel, des variantes purement cosmétiques : δέδοτο a été remplacée dans le *Marcianus* et dans la chaîne de Nicétas par la forme avec augment ; le caténiste change en outre la place du génitif dans ἐλπίς ἀναστάσεως. Par-delà ces détails, nous nous trouvons face à trois formes du texte du début de la phrase :

- 1) ὅτι γὰρ οὐδέπω δέδοτο, représentée par les manuscrits grecs de l'*Histoire ecclésiastique* ;
- 2) οὐδέπω γὰρ αὐτοῖς δέδοτο, représentée par l'*Eklogè* et le *Marcianus gr.* 61 ;
- 3) ὅτι γὰρ οὐδέπω αὐτοῖς δέδοτο, que suppose la chaîne de Nicétas.

Comme il est certain que le *Marcianus gr.* 61 ne dérive pas de l'*Eklogè*, puisqu'il conserve des parties du texte absentes de celle-ci, il faut conclure que la leçon οὐδέπω γὰρ αὐτοῖς δέδοτο, facilitante, remonte aux *Questions évangéliques*. Autant qu'il est possible d'en juger, la construction de la phrase dans la tradition syriaque (« ... et ceci, *parce que* l'espérance claire de la résurrection n'était pas encore donnée *et* ils imitaient la promesse à venir par une résurrection mortelle⁷⁸ ») reflète également οὐδέπω γὰρ, et non ὅτι γὰρ οὐδέπω. La seconde construction impliquerait que la première proposition soit une subordonnée et la seconde une principale. Or les deux propositions sont sur le même plan. Nous reviendrons bientôt sur la présence d'αὐτοῖς dans la chaîne de Nicétas et, éventuellement, dans la *Vorlage* de Rufin. L'*Eklogè* montre qu'il figurait dans les *Ques-*

74 *SyrG* 13 n'offre malheureusement pas de point de comparaison : la phrase y est omise. En ce qui concerne la tradition syriaque dépendant de Théodore de Mopsueste, voir p. 217s.

75 Nicéphore Calliste a le même texte, à une interversion près : ὅτι γὰρ οὐδέπω δέδοτο ἐλπίς σαφῆς ἀναστάσεως.

76 Il continue : *per haec resurrectionis quandam imitabantur imaginem.*

77 D'après la traduction allemande de Beyer.

78 D'après la traduction allemande de Beyer.

tions évangéliques, même s'il n'a pas d'équivalent dans la chaîne de Sévère — omission qui n'a que très peu de poids. Notre analyse permet donc de remonter à deux formes textuelles différentes, ce qui fait de ce passage un révélateur intéressant de l'appartenance d'un témoin à l'une ou l'autre des traditions eusébiennes⁷⁹ :

H. E. : ὅτι γὰρ οὐδέπω δέδοτο
Q. E. : οὐδέπω γὰρ αὐτοῖς δέδοτο

Or, le Marcianus se rattache indubitablement à la seconde. Il a en commun avec l'*Eklogè* non seulement οὐδέπω γάρ, mais aussi αὐτοῖς. Notons en passant un autre résultat de notre analyse, sur lequel nous aurons à revenir : le texte de la chaîne de Nicéas (ὅτι γὰρ οὐδέπω αὐτοῖς), qui, selon Reichardt, émanerait des *Questions évangéliques*, est plus proche du texte des témoins de l'*Histoire ecclésiastique*.

Un second exemple se trouve dans un *locus vexatissimus* (§ 12). Contentons-nous ici de relever le texte des divers témoins⁸⁰ :

H.E. : ἀναστάσειν ἀτέκνων καὶ δευτερογαμίαις καὶ ἀναστάσει σπερμάτων
Rufin : per legales substitutiones quae fiebant his qui sine liberis decedebant et per secundas nihilominus nuptias
Nicéas : ἀναστάσειν ἀτέκνων καὶ δευτερογαμίαις καὶ ἀναστάσει σπερμάτων
Eklogè : ἀναστάσει ἀτέκνων καὶ δευτερογαμίαις καὶ ἀναστάσει σπερμάτων
Marc. 61 : ἀναστάσει ἀτέκνων καὶ δευτερογαμίαις καὶ ἀναστάσει σπερμάτων
SyrG 13 : par la suscitation de postérités [littéralement : de semences] et le second mariage⁸¹

Les manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* divergent dans le détail, mais la leçon ἀναστάσει ἀτέκνων de l'*Eklogè* n'y trouve aucun appui. Là encore, l'accord entre le Marcianus et l'*Eklogè* d'une part et entre la chaîne et l'*Histoire ecclésiastique* d'autre part est frappant. Quant au texte syriaque, il est difficilement exploitable, il commence bien par un singulier, mais il n'a retenu que deux des trois membres de la phrase grecque et « par la suscitation de semences » paraît rendre à la fois ἀναστάσει ἀτέκνων et ἀναστάσει σπερμάτων.

Il existe un dernier cas d'accord entre l'*Eklogè* et le Marcianus, quoique beaucoup moins significatif : seuls parmi les témoins du § 29, tous deux y omettent ἦν devant υἱός. S'agit-il d'accidents de transmission parallèles ou de suppression volontaire ? Ou au contraire, ces deux témoins conservent-ils une leçon authentique qui figurait dans les *Questions évangéliques* ? Les copules sont fréquemment omises dans la lettre (et cette tendance se retrouve dans bien d'autres pages d'Africanus), mais il est impossible de trancher, d'autant que le syriaque n'est ici d'aucun secours. Dans le doute, *lectio breuior potior*.

79 Il est donc bien préférable de choisir entre la leçon des manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* et celle des témoins grecs des *Questions évangéliques* que de combiner les deux comme l'a fait Reichardt en suivant la chaîne. Et, dans ce cas, la préférence va au texte de l'*Histoire ecclésiastique*, qui est clairement *lectio difficilior*.

80 La chaîne de Sévère n'est ici d'aucun secours, car la phrase n'y est pas présente.

81 La comparaison avec le grec recommande la traduction « second mariage » plutôt que celle de Beyer : « durch die Verbindung der beiden ».

3.4 Le *Marcianus* gr. 61 et la tradition des *Questions évangéliques*

Le cumul des indices fournis d'une part par les remarquables coïncidences de structure et de contenu avec les extraits des *Questions évangéliques* conservés dans la chaîne de Sévère, d'autre part par l'accord avec l'*Eklogè* sur certaines leçons caractéristiques prouve l'appartenance du *Marcianus* à la tradition des *Questions évangéliques*.

Cette conclusion a des conséquences importantes. Bien que la valeur du *Marcianus* pour l'établissement du texte soit globalement très faible en raison des nombreux changements stylistiques dont il témoigne, elle en fait un témoin important, dans la mesure où il est parfois le seul témoin grec des *Questions évangéliques*. Ses accords avec l'*Histoire ecclésiastique* contre l'*Eklogè* n'en sont que plus significatifs. Un exemple important se trouve dans le très problématique § 12. Dans l'*Histoire ecclésiastique* et la chaîne de Nicéas, deux propositions consécutives introduites par $\omega\varsigma$ se suivent et donnent l'impression de s'entrechoquer : $\epsilon\pi\epsilon\pi\lambda\acute{\alpha}\kappa\eta \gamma\alpha\rho \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omicron\iota\varsigma \tau\acute{\alpha} \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\iota\omicron\upsilon\varsigma \omega\varsigma \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\varsigma \tau\omicron\upsilon\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\tau\epsilon \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu \nu\omicron\mu\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \dots \omega\varsigma \acute{\alpha}\mu\phi\omicron\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma \tau\acute{\alpha}\varsigma \delta\iota\eta\gamma\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma \dots \epsilon\pi\iota \tau\omicron\nu\iota\omega\sigma\eta\phi \dots \kappa\alpha\tau\epsilon\lambda\theta\epsilon\iota\nu$. Il était dès lors tentant d'adopter la leçon de l'*Eklogè*, qui a un $\kappa\alpha\iota$ à la place du second $\omega\varsigma$. C'est ce qu'a fait Reichardt. Le témoignage du *Marcianus* est ici important, d'autant que les traductions syriaques ne permettent guère, sur ce point, de reconstruire la lettre de leur *Vorlage* grecque. Or, le manuscrit vénitien s'accorde ici avec l'*Histoire ecclésiastique*, ce qui montre que, dans ce cas, le texte de l'*Eklogè* n'est pas conforme à celui des *Questions évangéliques*. Il est donc clair qu'il faut préférer la *lectio difficilior*. La leçon de l'*Eklogè* s'explique sans doute comme une amélioration stylistique due à l'abréviateur et suggère que, s'il respecte en général scrupuleusement son modèle, il se permet à l'occasion de telles interventions⁸². Le témoignage du *Marcianus* est d'autant plus important que, comme nous le verrons, cette difficulté semble témoigner de l'histoire de la lettre⁸³.

Une fois établie l'appartenance du *Marcianus* à la tradition des *Questions évangéliques*, l'on est mieux renseigné sur leur citation de la lettre. Or l'image qu'en donnent aussi bien ce témoin que la chaîne de Sévère est assez différente de ce que l'on trouve chez Nicéas. Il faut donc reprendre la question de la place exacte de sa chaîne dans la tradition du texte africain.

3.5 La chaîne de Nicéas au confluent des deux traditions eusébiennes

Pour Reichardt, l'usage massif des *Questions évangéliques* par Nicéas prouvait la source de sa citation. Les constatations faites jusqu'ici invitent à une approche plus nuancée : la première partie de la lettre ne peut évidemment provenir que de cette œuvre, mais,

82 Un autre exemple d'accord entre le *Marcianus* et la tradition de l'*Histoire ecclésiastique* contre l'*Eklogè* se trouve dans le paragraphe qui résume la solution d'Africanus (§ 29). Seul le *Palatinus* omet $\acute{\alpha}\rho\alpha$ dans la phrase : $\acute{\omicron}\mu\omicron\mu\eta\tau\rho\iota\omicron\iota \acute{\alpha}\rho\alpha \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota \Upsilon\eta\lambda\iota \kappa\alpha\iota \Upsilon\alpha\kappa\acute{\omega}\beta$, ajoutant ainsi à la concision, déjà extrême, de ce passage. Cette omission, si elle n'est pas accidentelle, doit donc être attribuée à l'abréviateur des *Questions*.

83 Voir p. 256s.

dans la deuxième partie, les indices ne manquent pas qui soit la distinguent des témoins des *Questions évangéliques*, soit la rapprochent de l'*Histoire ecclésiastique*.

A partir du § 10, qui fait suite à l'introduction du texte telle qu'elle devait se lire dans les *Questions évangéliques*⁸⁴, la chaîne présente une structure tout à fait semblable à celle de l'*Histoire ecclésiastique* : comme dans cette œuvre, la citation s'interrompt à la fin du § 23 (texte n° 710 Krikonis⁸⁵) ; comme dans cette œuvre, cette interruption est signalée par la formule : « Et, à la fin de la même lettre, Africanus ajoute ceci... » (καὶ ἐπὶ τέλει δὲ τῆς αὐτῆς⁸⁶ ἐπιστολῆς προστίθησι ταῦτα⁸⁷) ; comme elle, elle insère alors le résumé final (attribué cependant à Grégoire le Théologien ; n° 711) ; comme elle, surtout, elle reproduit, à la suite de la *Lettre à Aristide* le paragraphe conclusif de l'*Histoire ecclésiastique* (I, 7, 17 ; n° 712).

Comme nous l'avons indiqué plus haut⁸⁸, dans les *Questions évangéliques*, la citation était continue et le caténiste a déplacé sa première partie en introduction à la question d'Eusèbe qu'elle concluait. Pour la suite, il faut se contenter d'indices et de conjectures. Sans constituer une preuve absolue, l'accord entre le *Marcianus* et l'appendice à la chaîne de Sévère suggère que la citation s'arrêtait dans les *Questions* non pas à la fin du § 23, mais déjà à la fin de la partie proprement exégétique, après le § 18, pour reprendre avec le fragment sur le nombre des générations. Cette hypothèse est d'autant plus probable qu'on ne trouve aucun écho des § 19 à 23 dans la tradition de la citation d'Africanus dans les *Questions évangéliques*⁸⁹. Aussi la formule καὶ μεθ' ἕτερα ἐξῆς ἐπιλέγει, qui marque dans le *Marcianus* l'enchaînement entre ces fragments a-t-elle bien des chances de remonter à Eusèbe⁹⁰ ; c'est d'autant plus probable que, lorsque l'excerpteur lui-même opère une coupure à la fin du § 24, il ne le signale pas⁹¹. La citation se terminait sans doute, comme dans l'*Histoire ecclésiastique*, par le paragraphe de résumé, attesté tant par l'*Eklogè* que par le *Marcianus*.

Le plus grave problème que poserait la structure de la chaîne dans l'optique de l'identité entre les deux citations eusébiennes de la deuxième partie de la lettre est toutefois la présence du paragraphe conclusif de l'*Histoire ecclésiastique*. Sa reprise par Eusèbe dans les *Questions* est d'autant moins vraisemblable que la même question, celle de la tribu à laquelle appartenait Marie, y était déjà traitée dans un autre passage, avec la

84 *FSt* 7 (PG 22, 965 AB) ; voir p. 47.

85 Voir le tableau de la p. 60.

86 αὐτῆς est omis par I et V.

87 *Histoire ecclésiastique* I, 7, 16.

88 Voir p. 51s. et 67s.

89 Le témoignage d'Ambroise de Milan pourrait laisser supposer que les § 19 à 22 étaient cités dans une question ultérieure (voir p. 104s.). Il ne s'agit toutefois que d'une hypothèse et cette citation, plus courte et appartenant à un tout autre contexte, n'aurait évidemment aucun rapport avec la citation de la deuxième partie de la lettre chez Nicéas.

90 Nous n'avons certes trouvé aucun exemple exactement identique, mais, selon la *TLG*, la formule ἐξῆς ἐπιλέγει apparaît soixante-quinze fois lorsque Eusèbe introduit une citation. Nous trouvons en outre deux exemples très proches de la formule complète : εἰθ' ἐξῆς μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει (*Préparation évangélique* XV, 11, 4) et καὶ μεθ' ἕτερα πλείστα μεταξύ ἐπιλέγει (*Démonstration évangélique* VIII, 4, 2).

91 Le manuscrit conserve toutefois à cet endroit un espace plus important qu'ailleurs (voir p. 81).

même argumentation scripturaire⁹². Il resterait donc à supposer que la chaîne ait tiré ce passage de l'*Histoire ecclésiastique* elle-même. C'est une supposition parfaitement vraisemblable, puisque la chaîne contient d'autres extraits des chapitres 6 à 10 du premier livre de cette œuvre⁹³. Cependant, dès lors qu'elle utilise l'*Histoire ecclésiastique*, il devient envisageable que non seulement ce paragraphe, mais également la citation de la fin de la lettre aient été repris à cette œuvre.

L'examen des données textuelles permet d'écarter les derniers doutes. Nous avons déjà relevé trois cas d'accords entre l'*Eklogè* et le *Marcianus* d'une part, l'*Histoire ecclésiastique* et la chaîne d'autre part, dans les parties où la comparaison entre ces quatre témoins est possible. Là où le témoignage de l'*Eklogè* fait défaut, il est plus difficile de saisir une éventuelle tradition textuelle propre aux *Questions évangéliques*, vu les retouches stylistiques dont témoigne le texte du *Marcianus*. Il est cependant possible de constater qu'il n'y a pas d'accords spécifiques entre le *Marcianus* et la chaîne de Nicéas contre l'*Histoire ecclésiastique*, hormis le cas délicat d'αὐτοῖς au § 10 (voir l'exkursus ci-dessous), comme on s'attendrait à en rencontrer dans l'hypothèse où la chaîne dépendrait des *Questions* dans cette partie de la lettre également. Au contraire, dans un nombre tout à fait significatif de cas, le *Marcianus* est du côté de l'*Histoire ecclésiastique* et non du côté de la chaîne en cas de divergence entre elles :

	<i>Histoire ecclésiastique</i>	<i>Marcianus gr.</i> 61 (500)	Chaîne de Nicéas
§ 15	γαμῆσθαι	γαμῆσθαι	συνάπτεισθαι
§ 16	ὁ ἀπὸ τοῦ Σολομῶνος	ὁ ἀπὸ τοῦ Σολόμωνος	ὁ ἀπὸ Σολομῶντος
§ 17	οὕτω δὴ διαφόρων	οὕτω δὴ διαφόρων	οὕτω διαφόρων
	τρίτον τὸν Ἰωσήφ	τρίτον Ἰωσήφ	τὸν Ἰωσήφ
§ 18	ὁ εὐαγγελιστῆς	ὁ εὐαγγελιστῆς	om.

Dans tous ces cas, les leçons de la chaîne ne sont que des retouches du caténiste, souvent de petites omissions indifférentes pour le sens, et non des variantes susceptibles de remonter aux *Questions évangéliques*.

Nous pouvons donc exclure que la chaîne représente, dans la seconde partie de la lettre, la tradition des *Questions évangéliques*. Comme le paragraphe conclusif d'Eusèbe qui se lit à sa suite, cette partie du texte africain est reprise à l'*Histoire ecclésiastique*, dont la chaîne constitue un témoin secondaire, généralement sans intérêt pour l'établissement du texte. Nous tenterons par la suite d'expliquer cette double origine de la citation de la lettre chez Nicéas. Bornons-nous pour l'instant au constat : la chaîne se rattache, tour à tour, aux deux traditions eusébiennes de la lettre d'Africanus. L'introduction des *Questions évangéliques* à la lettre y est suivie du texte de la citation de l'*Histoire ecclésiastique*.

Dans ces conditions, l'on peut se demander s'il y a des cas de contamination entre les deux citations eusébiennes dans le texte de Nicéas. Tant le petit nombre de passages suffisamment bien

92 *Est.* 1, 10, s'appuyant, comme *Histoire ecclésiastique* I, 7, 17, sur Nombres 36, 8s. Cette argumentation remonte à Origène (voir p. 17).

93 Voir J. Sickenberger, *TU* 22/4, p. 87. Il s'agit de l'extrait n° 540 selon la numérotation de Krikonis.

attestés en grec où la comparaison est possible (pratiquement : ceux pour lesquels l'on dispose de l'*Eklogè*) que le peu d'écart entre les deux citations rendent la recherche peu aisée. Un seul cas présente quelque degré de probabilité, celui de : ὅτι γὰρ οὐδέπω κτλ. au § 10, qui nous a servi plus haut à établir la parenté du *Marcianus* et de l'*Eklogè*.

Si la chaîne de Nicéas retient bien le ὅτι γὰρ οὐδέπω de l'*Histoire ecclésiastique* et non le οὐδέπω γάρ des témoins des *Questions évangéliques* (*Eklogè*, *Marcianus* et, probablement, chaîne de Sévère), elle a ensuite αὐτοῖς ἐδέδοτο. Or le pronom manque singulièrement d'attestations dans la tradition de l'*Histoire ecclésiastique*. Rufin a certes *inter eos*, mais s'agit-il d'un véritable équivalent ? Dans son apparat, Spitta note qu'*inter eos... fuisset accepta* correspond à ἐν αὐτοῖς δέδεκτο⁹⁴. Sa remarque sur *inter eos* est intéressante, mais il nous paraît bien plus prudent de considérer qu'aucun pronom ne figurerait dans le modèle de Rufin et que c'est lui qui a senti le besoin d'en ajouter un⁹⁵. En tout état de cause, la traduction de Rufin, imprécise, n'est pas une preuve suffisante qu'il ait trouvé αὐτοῖς dans sa *Vorlage*. Dans ces conditions, Nicéas se retrouve bien isolé comme représentant du texte de l'*Histoire ecclésiastique* avec le pronom. Faut-il donc supposer que le caténiste a gardé un œil sur le texte des *Questions* tout en citant la lettre d'après l'*Histoire ecclésiastique*, au moins pour les premières lignes, puisque ce cas apparaît au § 10 ? C'est évidemment une possibilité, car le passage d'une œuvre à l'autre suppose qu'il disposait des deux textes (ou du moins de deux sources qui puisaient à ces deux traditions). Il nous paraît toutefois plus vraisemblable que l'ajout du pronom ne soit pas dû à l'influence du texte des *Questions*, mais au fait que la phrase d'Africanus semble appeler un pronom — ce qui, justement, a sans doute conduit à son ajout dans le texte des *Questions*⁹⁶. Cet ajout pourrait d'ailleurs être antérieur à Nicéas et constituer une particularité de la recension de l'*Histoire ecclésiastique* dont il dépend. Ce n'est en effet pas la seule leçon particulière à la recension dont dépend Nicéas, du moins par rapport aux manuscrits utilisés par Schwartz :

εἰς τότε (εἰς τὸ τότε A) Π : ἔκτοτε N (§ 21)⁹⁷. Dans le contexte, ἔκτοτε est un contresens évident : Africanus déclare que les généalogies des Juifs étaient consignées dans des archives officielles *jusqu'à ce qu'*Hérode les détruise. Dès lors, c'est paléographiquement qu'il faut chercher à expliquer cette leçon aberrante. La chose est aisée, si l'on suppose un modèle en onciale, où un iota suivi d'un sigma peut être assez facilement pris pour un kappa (ΘΙC > ΕΚ). Cette faute n'implique évidemment pas que le modèle de Nicéas fût un manuscrit en onciale, mais elle lui est évidemment bien antérieure. Or cette leçon n'est pas attestée dans les manuscrits que Schwartz a utilisés et qu'il considère comme modèles du reste des témoins grecs connus.

Cet exemple suggère que Nicéas dépend d'une recension apparentée à ATER, mais comportant des variantes isolées. L'ajout d'αὐτοῖς pourrait en être une seconde. En tout état de cause, le cas de ce pronom est exceptionnel : par la suite, rien ne laisse suspecter une contamination. Pour la

94 F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 113, n. 11.

95 Ce besoin était peut-être d'autant plus pressant que Rufin inverse l'expression : l'idée de don est remplacée par celle de réception. Dès lors qu'il est question non plus du don (avec un verbe au passif qui, selon un tour commun, exprime une action divine), mais de réception, il est plus naturel de spécifier le récipiendaire. Reste que l'inversion de l'expression est en elle-même étonnante, plus encore en l'absence d'αὐτοῖς. De ce point de vue, Spitta pourrait avoir raison sur un point : il ne nous paraît pas exclu que Rufin ait lu δέδεκτο (sans αὐτοῖς). Auquel cas, la traduction *fuisset accepta* serait précise et l'ajout d'*inter eos*, presque nécessaire.

96 Le fait que la chaîne ait αὐτοῖς à la même place que les *Questions* constitue un indice supplémentaire en faveur de l'hypothèse d'une contamination, mais son poids ne doit pas être exagéré : si l'on voulait ajouter un pronom, il n'y avait guère d'endroit aussi approprié que devant le verbe.

97 Spitta et Reichardt signalent la leçon ἔκτοτε seulement pour CL, mais c'est aussi celle de V (et de I).

seconde partie, la chaîne doit donc être simplement tenue pour un témoin secondaire de l'*Histoire ecclésiastique*.

3.6 Les deux traditions eusébiennes : conclusion

Une fois établie la provenance de la citation des § 10 à 23 et 29 chez Nicétas, il n'y a plus aucune raison de postuler l'identité structurelle entre les deux citations de la deuxième partie de la lettre. Il est d'une part probable que les § 19 à 23 étaient omis dans les *Questions évangéliques* et d'autre part possible que des parties de la *Lettre à Aristide* qui n'ont pas trouvé place dans l'*Histoire ecclésiastique* aient été citées dans les *Questions*.

4. Un nouveau fragment de la lettre d'Africanus

Si la citation de la lettre d'Africanus dans les *Questions évangéliques* différait de celle de l'*Histoire ecclésiastique*, y compris pour la partie positive de la lettre (où elle se limitait sans doute aux § 10 à 18), rien n'empêche que, dans les premières, Eusèbe ait inclus entre celle-ci et le résumé final (§ 29, qu'elle comprenait aussi comme le prouvent l'*Eklogè* et le *Marcianus*) des parties de la lettre qu'il avait omises dans son œuvre historique. Il n'y a donc aucune raison de dénier à Africanus la paternité des passages supplémentaires qui se lisent à la suite du § 18 dans le *Marcianus* et la chaîne de Sévère, certainement de façon indépendante. S'y ajoutent les échos d'une explication de l'omission de trois rois par Matthieu que des commentaires syriaques des évangiles mettent sous son nom.

4.1 L'attribution de l'extrait n° 713 de la chaîne de Nicétas

Or la chaîne de Nicétas conserve un extrait plus long que celui du *Marcianus* ou de la chaîne de Sévère, qui associe les trois éléments suivants (n° 713 Krikonis) :

- 1) La différence du nombre de générations que compte chacune des généalogies est expliquée par le fait que l'on a des enfants plus ou moins jeune.
- 2) A une interprétation qui attribue l'omission de trois rois par Matthieu au souci d'obtenir le chiffre symbolique de trois fois quatorze générations est opposée l'idée que l'évangéliste ne voulait pas souiller son écrit par la mention de rois pécheurs, descendants de l'impie Jézabel.
- 3) Une explication de la différence entre les généalogies, selon laquelle elles présenteraient les mêmes ancêtres sous des noms différents, est réfutée : d'une part, Salomon et Nathan sont deux fils différents de David ; d'autre part, l'idée se heurte à la différence du nombre de générations.

Nous avons inclus ce texte dans notre édition (§ 24-27), considérant que son rattachement à la *Lettre à Aristide* n'est pas douteux, bien qu'il soit attribué dans la chaîne aux poèmes de Grégoire de Nazianze (Γρηγορίου Θεολόγου ἐπῶν) et non à Africanus.

En effet, les deux premiers éléments correspondent précisément à des passages attribués à Africanus par le *Marcianus* et divers témoins syriaques⁹⁸. La chaîne de Sévère est ici d'un intérêt particulier, car, bien qu'elle ne contienne pas le second élément à la suite du premier, elle conserve, à l'extrême fin de l'extrait africanien, la formule de transition qui l'introduit : « Ces choses se présentent de la manière suivante⁹⁹ », qui correspond au grec οἷον δὲ καὶ τοῦτο (§ 25). Comme nous l'a fait remarquer Albert Frey, l'adverbe rendu par « de la manière suivante » (ܐܘܢܝܢܐ, « ainsi ») est prospectif. L'on n'a donc pas affaire à la conclusion du développement précédent¹⁰⁰, mais au début du suivant. Cette formule montre ainsi que la version syriaque des *Questions évangéliques* à laquelle est repris l'extrait de la chaîne de Sévère contenait à la suite (au moins) le § 25, comme le texte de Nicétas. De plus, elle en faisait une partie de la lettre d'Africanus. Nous disposons ainsi d'un faisceau d'indices qui, d'une part, nous permettent de considérer les textes du *Marcianus* et de la chaîne de Sévère comme des recensions abrégées de l'extrait conservé par Nicétas, d'autre part posent la question de son attribution.

Il est dès lors légitime de se demander dans quelle mesure le lemme de la chaîne est crédible. Dans la section qui nous intéresse, l'on trouve trois extraits rapportés aux poèmes de Grégoire le Théologien (la numérotation est celle de Krikonis) :

708	Γρηγορίου Θεολόγου ἐπῶν	cf. Grégoire de Nazianze, <i>Poèmes I</i> , 1, 18 (PG 37, 480-487)
709	Ἀφρικανοῦ	Africanus, <i>Lettre à Aristide</i> , § 1-8, d'après Eusèbe, <i>Questions à Stephanos 3</i>
710	Εὐσεβίου	Africanus, <i>Lettre à Aristide</i> , § 9, puis Eusèbe, <i>Questions à Stephanos 3</i> , puis citation d'Africanus, <i>Lettre à Aristide</i> , § 10-23, d'après Eusèbe, <i>Histoire ecclésiastique I</i> , 7, 2-15
711	Γρηγορίου Θεολόγου ἐπῶν	Africanus, <i>Lettre à Aristide</i> , § 23, d'après Eusèbe, <i>Histoire ecclésiastique I</i> , 7, 16
712	Εὐσεβίου	Eusèbe, <i>Histoire ecclésiastique I</i> , 7, 16s.
713	Γρηγορίου Θεολόγου ἐπῶν	cf. citations d'Africanus dans le <i>Marcianus gr.</i> 61 et la tradition syriaque des <i>Questions évangéliques</i>

Les noms d'auteurs, souvent indiqués en marge, étaient particulièrement exposés à des accidents de transmission. Nous avons déjà relevé une erreur : l'extrait n° 711 ne provient pas d'un poème de Grégoire, mais est en fait le résumé final de la *Lettre à Aristide* (§ 29). D'ailleurs, le texte même de la chaîne le montrait clairement¹⁰¹. Deux considérations supplémentaires donnent à penser que l'attribution de l'extrait n° 713 procède de la même confusion et qu'il aurait également dû revenir à Africanus plutôt qu'à Grégoire. D'une part, l'attribution à ce dernier est particulièrement suspecte. Le texte est en effet censé dériver de ses poèmes. Or, l'on ne connaît qu'un poème de Grégoire de

98 SyrG 7 ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 29, 18-20 Sedláček ; Barhebraeus, *Grenier des Mystères*, p. 6 Carr.

99 Traduction d'Albert Frey.

100 Beyer l'a naturellement compris ainsi, qui traduit : « Und dieses verhält sich so. » Faute de connaître le parallèle grec, il n'y avait guère d'autre solution, même si, en elle-même, la formule annonce une suite.

101 Voir p. 78s.

Nazianze sur la généalogie du Christ, celui dont dérive l'extrait n° 708, mais il n'est pas la source du n° 713. Tout au plus contient-il un écho très indirect de ce passage, sur lequel nous reviendrons ci-après. En outre, contrairement à l'adaptation du texte de Grégoire à peine évoquée, ce second texte ne conserve rien d'un style poétique. D'ailleurs, Krikonis, qui a bien identifié le premier passage, n'a pas trouvé la source du second. Un détail supplémentaire montre que le fragment de la chaîne de Nicéas ne saurait provenir de Grégoire : son auteur compte cinquante générations entre Abraham et Joseph (ἀπὸ Ἀβραάμ διὰ Σολομώνος) chez Luc. Or, dans le poème de Grégoire, l'on trouve cinquante-trois ancêtres entre ces deux personnages, donc un total de cinquante-cinq en les comptant. D'autre part, l'attribution à Africanus est tout à fait crédible. Elle a non seulement pour elle le témoignage de plusieurs sources qui représentent des traditions différentes des *Questions évangéliques*, mais elle est parfaitement adaptée au contenu du fragment.

Nous avons déjà relevé l'intérêt de la chaîne de Sévère, qui place un parallèle au premier élément de l'extrait caténaire grec, ainsi que la même formule de transition, à la suite de la solution d'Africanus (§ 10 à 18 de la lettre). Même si les extraits de la lettre sont anonymes, la bonne correspondance globale de l'extrait syriaque avec la troisième question à Stephanos¹⁰² est un argument de poids en faveur de l'attribution du fragment sur le nombre de générations à Africanus. Le parallèle du *Marcianus* montre qu'il ne saurait s'agir d'une simple juxtaposition de passages de provenance différente, car il conserve une formule de transition, sans doute eusébiennne, qui attribue clairement le fragment sur le nombre de générations à Africanus : « Et ensuite, après d'autres (développements), il ajoute... ». Ce qui suit provient donc de la même source que ce qui précède, à savoir les § 10 à 18 de la lettre. Il est en outre particulièrement significatif que le fragment sur le nombre de générations s'insère entre la partie positive et le résumé final de la solution d'Africanus (§ 29). Toutefois, il y a mieux encore : le nombre de cinquante générations entre Abraham et Joseph dans la généalogie de Luc, qui, comme nous l'avons vu, n'est pas conforme aux données de Grégoire de Nazianze, est en revanche exactement celui que Bar Salibi attribue à Africanus¹⁰³. La coïncidence est d'autant plus remarquable que, comme le relève le commentateur syriaque, ses chiffres sont particuliers. Enfin, Grégoire lui-même atteste que la discussion du nombre de générations que la chaîne veut lui attribuer se trouvait dans la *Lettre à Aristide*. Son poème, qui s'inspire largement de l'écrit d'Africanus, contient en effet un écho détourné d'une telle discussion :

Ἐκ δὲ δύο γενεῶν, τῆς μὲν πλείον, ἐξ ἐτέρης δὲ
 Παιρότερον τὸ ῥέεθρον ἐπελθέμεν· οὐ μέγα θαῦμα.
 Οὐ μὲν παυρότερον· γενεῶν δ' οὐκ ἴσον ἀριθμόν¹⁰⁴.

Si, de deux lignées, l'une est plus abondante, tandis que de l'autre provient un flux plus court, ce n'est pas un grand sujet d'étonnement. Il n'est pas plus court, mais des générations inégal est le nombre.

102 SyrS 11 ; cf. *FSt* 2-7 et *ESt* 3-4.

103 Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 44, 11s. Sedláček (voir p. 129s.).

104 Grégoire de Nazianze, *Poèmes* I, 1, 18, v. 15ss.

Ces vers y concluent la thèse inspirée de celle des adversaires d'Africanus. Le réemploi est donc très libre, puisque l'explication change en quelque sorte de main et intervient à un endroit différent. Ce parallèle n'en constitue pas moins une attestation supplémentaire du lien entre le fragment sur le nombre de généalogies et la *Lettre à Aristide*¹⁰⁵.

En outre, l'explication de l'omission de trois rois par Matthieu que contient le fragment de Nicétas est précisément celle que des témoins syriaques mettent sous le nom d'Africanus et qui figurait également dans les *Chronographies* (F90a) : l'évangéliste les aurait passés sous silence parce qu'ils descendent de l'impie Jézabel. Le commentaire de Georges de Beeltan et le parallèle de Bar Salibi, dont dépend celui de Barhebraeus, attestent son attribution à Africanus dans la tradition des *Questions évangéliques* qui remonte à Philoxène de Mabboug¹⁰⁶. Par ailleurs, cette explication se retrouve de façon anonyme dans une grande partie des témoins des *Questions évangéliques* que nous avons présentés, ce qui atteste qu'elle figurait dans l'ouvrage perdu d'Eusèbe. La chaîne de Sévère précise qu'il s'agit de l'opinion d'autres interprètes¹⁰⁷, ce qui montre qu'elle n'y était pas présentée par Eusèbe comme son bien propre.

L'appartenance du fragment aux *Questions évangéliques* trouve même appui dans la structure de la chaîne de Nicétas. Rappelons ici son contenu dans la section qui nous occupe :

- citation de la première partie de la *Lettre à Aristide*, suivie d'extraits des *Questions évangéliques* (FSt 2-7) correspondant à la question 3 de l'*Eklogè* (n° 709) ;
- citation de la deuxième partie de la lettre sous une forme semblable à celle qu'elle revêt dans l'*Histoire ecclésiastique*, suivie du paragraphe conclusif d'Eusèbe dans cette œuvre (n° 710-712) ;
- fragment sur le nombre de générations (n° 713) ;
- extraits des *Questions évangéliques* (FSt 9-11), correspondant aux questions 5 et 6 de l'*Eklogè* (n° 714).

Si l'on se souvient que la citation de la lettre forme chez l'abréviateur la question 4, la succession des extraits dans la chaîne apparaît assez semblable à celle que l'*Eklogè* permet de reconstituer pour les *Questions évangéliques* : question 3, citation de la lettre (question 4), question 5 (en numérotant les questions comme l'*Eklogè*). Il y a évidemment des écarts : la chaîne place la citation de la première partie en introduction à la question 3 et cite la seconde partie selon l'*Histoire ecclésiastique*. Il n'en reste pas moins

105 Cette discussion trouve encore un écho dans la tradition de Théodore de Mopsueste (Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 12 ; Ishodad, *Commentaire sur Matthieu*, p. 12 Gibson [trad.] ; il faut y ajouter Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 43, 6-16 Sedláček, qui dépend ici de la même source, comme le montre le fait que le passage soit introduit par une question similaire) ; nous y voyons un écho (sans doute indirect) des *Questions évangéliques*. Quant à SyrS 6, 1-2, il s'agit plutôt d'un parallèle à un passage où Eusèbe s'inspirait de l'argumentation d'Africanus et que conserve l'*Eklogè* (ESt 13).

106 SyrG 7 ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 29, 19-28 Sedláček ; Barhebraeus, *Gre-nier des mystères*, p. 6 Carr.

107 SyrS 5, 2 : « Andere geben eine andere Deutung... ». Une précision semblable se retrouve dans la tradition de Théodore de Mopsueste (Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 7 : « comme certains l'ont pensé » [trad. Hespel et Draguet] ; Ishodad, *Commentaire sur Matthieu*, p. 8, trad. Gibson : « some say » ; *Fragmenta Florentina* 2, p. 61, 2, trad. Beyer : « einige nun sagen »).

que le nouveau fragment se place, dans la chaîne, juste avant des extraits de la question 5. Quant aux extraits qui précèdent, bien que, dans la chaîne, ils proviennent en fait de l'*Histoire ecclésiastique*, ils correspondent globalement, au niveau de leur contenu (deuxième partie de la lettre d'Africanus), à la fin de la question 4. Si nous étendons cette comparaison structurelle au *Marcianus gr.* 61 et à *SyrS* 11, 4, où la première partie du fragment sur le nombre de générations s'enchaîne aux § 10 à 18 de la lettre, il devient très probable que celui-ci ait constitué la fin de la question 4 (toujours selon la numérotation de l'*Eklogè*), c'est-à-dire la fin de la citation d'Africanus. Le seul problème structurel qui demeure est que, dans la chaîne, ce fragment intervienne après le résumé final de la solution d'Africanus (n° 711) ; nous y reviendrons.

Nous avons ainsi un faisceau impressionnant d'indications convergentes qui permettent d'attribuer l'extrait n° 713 de la chaîne à Africanus et d'y reconnaître un passage pris dans la dernière partie de la citation des *Questions évangéliques*.

Cependant, les preuves ne concernent directement que les deux premières parties du texte, à savoir la discussion du nombre de générations telle que nous la trouvons dans ces témoins et une explication de l'omission des trois rois. Par contre, nous n'avons trouvé aucun parallèle à l'explication de la différence entre les généalogies, selon laquelle les évangélistes présenteraient les mêmes ancêtres sous d'autres noms ou à sa réfutation. Ce passage figurait-il néanmoins dans les *Questions évangéliques* ? Est-il aussi attribuable à Africanus ? Nous le pensons, car cette hypothèse peut s'appuyer non seulement sur l'appartenance de ce passage à un fragment dont les deux premières parties sont de toute évidence africainiennes, mais aussi sur un argument stylistique. Africanus aime à juxtaposer deux formes d'ἄλλος ; les exemples ne manquent pas dans son corpus¹⁰⁸. Dans les fragments déjà édités de la *Lettre à Aristide*, nous pouvons relever τοὺς αὐτοὺς ἄλλοτε ἄλλων (§ 12), cas auquel s'ajoute l'oxymore ὁμοίως ἄλλως (§ 4). Or nous en trouvons dans le nouveau fragment deux exemples apparentés : τεκνοῦσι γὰρ ἄλλως ἄλλοι (§ 24) et καὶ ἄλλος ὁμοίως ἄλλως (§ 26). Certes, le tour associant deux formes d'ἄλλος n'a rien de particulier et l'on pourrait en citer de nombreux exemples chez d'autres auteurs, tels qu'Élien ou Origène, pour s'en tenir à des contemporains d'Africanus, si bien qu'à lui seul, ce tour ne prouve rien. En revanche, nous n'avons trouvé en consultant le *TLG* aucun autre emploi de la formule ὁμοίως ἄλλως que celui de la lettre d'Africanus (§ 4). Il est donc tout à fait significatif d'en trouver un second exemple dans le tour καὶ ἄλλος ὁμοίως ἄλλως dans la troisième partie du nouveau fragment (§ 26). L'absence de toute autre reprise de ce texte dans la tradition des *Questions évangéliques* (à notre connaissance du moins) s'explique probablement par le manque d'intérêt de l'explication réfutée. Ce passage n'est d'ailleurs pas le seul dont Nicétas soit l'unique témoin : c'est le cas de certains paragraphes de la partie polémique ; le reste de cette partie est d'ailleurs attesté par un seul autre témoin, l'*Eklogè*. Force est donc de constater que les diverses sections du texte ont connu un succès très variable

108 *Cestes* I, 1, 29 ; 2, 92 ; 3, 5 ; 6, 5. 12 ; 12, 56 ; 14, 29 ; 17, 21 ; III, 32, 9 ; *Chronographies*, F90a, 4 ; F93, 95 Wallraff. Soit neuf exemples dans les *Cestes* (dont huit dans le livre VII) et deux dans les *Chronographies*.

auprès de la postérité et qu'une faible attestation dans la tradition ne préjuge pas de l'authenticité d'un passage.

Nous pouvons donc attribuer sans hésitation l'ensemble de l'extrait de Nicéas à Africanus, qui s'insère parfaitement dans sa lettre. Les positions défendues sont en plein accord avec les siennes. Il considère en effet qu'il y a bel et bien deux lignées différentes à partir de Salomon et de Nathan. Or cette idée est à l'arrière-plan de la première partie du fragment (§ 24) et s'exprime nettement dans la troisième (§ 27). Il n'y a aucun problème à imaginer les adversaires d'Africanus — car c'est sans doute à eux que renvoie le verbe ἀριθμοῦσι, sans sujet exprimé, au § 25 — défendre une interprétation symbolique du chiffre quatorze chez Matthieu, ni à imaginer Africanus lui-même battre cette position en brèche.

De plus, ce fragment s'intègre parfaitement à la lettre. La différence du nombre de générations est en effet évoquée dès le début, où Africanus écrit que ses adversaires exploitent de mauvaise manière ἡ διάφορος αὐτῆ τῶν ὀνομάτων καταρίθμησις τε καὶ ἐπιμιξία τῶν τε ἱερατικῶν ὡς οἴονται καὶ τῶν βασιλικῶν (§ 1), mais cette question n'est plus évoquée par la suite, dans les fragments conservés par ailleurs. Il est donc très naturel qu'Africanus en dise un mot par la suite, même si cet aspect est secondaire dans le raisonnement. Or καθιριθμῆνται, au début du nouveau fragment, fait écho à καταρίθμησις. C'est le rapport entre les deux généalogies qui a occupé jusque-là toute l'attention ; qu'Africanus réfute encore rapidement ses adversaires sur un autre point, secondaire, qui concerne l'interprétation symbolique des données de l'une des généalogies, cela n'a rien de non plus d'étonnant. Enfin, le fait qu'il consacre quelques mots à une autre tentative de conciliation des généalogies de Jésus éclaire le propos d'Eusèbe. Celui-ci déclare en effet dans l'introduction à la citation de la lettre dans l'*Histoire ecclésiastique* : « [Africanus], d'une part, réfute les opinions de tous les autres comme forcées ou erronées et, d'autre part, rapporte en ces termes le récit qu'il a recueilli lui-même¹⁰⁹ » (τὰς μὲν δὴ τῶν λοιπῶν δόξας ὡς ἂν βιαίους καὶ διεψευσμένους ἀπελέγξας [*scil.* Ἀφρικανός], ἦν δ' αὐτὸς παρείληφεν ἱστορίαν, τούτοις αὐτοῖς ἐκτιθέμενος τοῖς ῥήμασιν). Pour qui ne connaît que les autres fragments de la lettre, la réfutation « des opinions de tous les autres » est assez mystérieuse, puisque aucun indice n'y signale l'existence de plusieurs fronts polémiques. Il fallait en conclure qu'Africanus réfutait ailleurs, sans doute dans la lacune qui précède le résumé final, d'autres opinions que celle qu'il dénonce dans la première partie. Or c'est ce que nous découvrons dans le nouveau fragment : après avoir fourni sa solution, Africanus réfute une autre explication. La lettre contenait donc la réfutation d'au moins une autre position. Cette découverte permet d'ailleurs de corriger une erreur que faisaient sans le savoir les traducteurs d'Eusèbe : τὰς μὲν δὴ τῶν λοιπῶν δόξας... ἀπελέγξας, ἦν δ' αὐτὸς παρείληφεν... ne doit pas se traduire : « Celui-ci réfute d'abord les opinions des autres... puis il rapporte... » (Bardy ; nous soulignons) ; de fait, le balancement μὲν/δέ n'implique pas *ipso facto* que le premier élément vienne avant le second.

109 I, 7, 1, d'après la traduction de Bardy.

4.2 Le fragment sur le nombre des générations et le parallèle des *Chronographies*

Il nous faut revenir à un problème que nous avons jusqu'ici laissé de côté, parce qu'il n'avait qu'une importance secondaire pour la question de l'attribution du fragment : celui de la relation triangulaire entre le texte de Nicétas, *SyrS* 5, 2 et le F90a des *Chronographies*, une citation d'Africanus provenant d'un extrait attribué à Jean Chrysostome dans une chaîne sur Matthieu (type A)¹¹⁰. L'extrait reproduit (anonymement) dans la chaîne de Sévère a en effet plus d'affinités avec le fragment des *Chronographies* qu'avec celui de Nicétas. Examinons les parallèles :

Chaîne de Nicétas	Chaîne de Sévère	<i>Chronographies</i> , F90a Wallraff
ἐγὼ δὲ τὸ μὲν ἐκείνων ἐπι- λελῆσθαι τοὺς εὐαγγελιστὰς ἐκόντας φημί,	D'autres donnent une autre interprétation : c'est à dessein que les évangélistes auraient laissé ces trois noms de côté et ne les auraient pas comptés.	διὰ τὴν ἄγαν δυσσέβειαν αὐ- τῶν, παρέδραμε τούτους ὁ εὐ- αγγελιστής·
ἀμαρτωλῶν σφόδρα γενομέ- νων καὶ δυσγενῶν, Ἰεζάβελ ὑπαρχόντων σποράς, Ἀχαάβ γυναικὸς Σιδωνίας, ἵνα μὴ τῇ τούτων ὑπομνήσει μολύνηται ἡ περὶ τοῦ σωτῆρος γραφή·	Parce qu'ils étaient mauvais, dit-on, d'une race méprisabile et de la semence de la sido- nienne Jézabel, la femme d'Achab, et que par leur men- tion le livre traitant de notre Sauveur aurait pu être souillé.	ἔθος γὰρ (φησι) τῇ γραφῇ τοὺς οὐκ ἀξίους μνήμης παραλιπά- νειν, ὡσπερ ἀμέλει καὶ ὁ θε- σπέσιος Μωυσῆς πεποιήκειν ἐν ταῖς εὐλογίαις παραλιπῶν τὸν Συμεῶν ¹¹² , καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἀλλαχόθεν πολλοῦς ¹¹³ .
οὐ μὴν διὰ τὸ τηρεῖσθαι τὸ σύμβολον.	Car Moïse lui aussi a laissé Syméon de côté en bénissant les fils d'Israël ; et, ici ou là, bien d'autres (sont également omis) ¹¹¹ .	

110 P. 9, 8-11 Cramer. L'édition de Cramer sur laquelle se sont appuyés les éditeurs des *Chronographies* repose essentiellement sur le Coislin 23 (XI^e siècle), un représentant de la forme textuelle désignée comme « catena integra » (CPG C 110.4) ou comme « die auf der Grundform aufgebaute Katene » (voir J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen*, p. 42-52), mais elle cite également les variantes du *Bodleianus gr. Auct. T. 1. 4* (X^e/XI^e siècle), qui représente une autre forme textuelle : sur la base des indications de Cramer, Reuss (qui n'a pas pu le consulter) le rattache à la « erweiterte Grundform » (voir *ibid.*, p. 22-29 ; CPG C 110.2 : « catena prima aucta »), en le rapprochant en particulier du *Barberinianus gr. 562* (*ibid.*, p. 28, n. 7). Nous avons eu l'occasion d'examiner un autre manuscrit important de la même forme textuelle, le manuscrit B 59 de l'Archivio di San Pietro (voir J. Reuss, « Die Evangelienkatenen im Cod. Archivio di San Pietro gr. B 59 », *Biblica* 35 [1954], p. 207-216), qui présente parfois des variantes intéressantes (voir n. 112 et 113).

111 D'après la traduction allemande de Beyer.

112 M. Wallraff et U. Roberto écrivent ici, en corrigeant le Coislin 23 : παραλιπάνειν, <ὡς> τὸν Συμεῶν, mais nous suivons le texte du *Bodleianus gr. Auct. T. 1. 4* et de l'*Archivium Capituli S. Petri* B 59 (fol. 4^r ; voir n. 110), qui se recommande au vu du parallèle avec le syriaque. L'œil du copiste du Coislin aura

A ces textes, nous pourrions ajouter un passage du commentaire de Georges de Beeltan (*SyrG 7*), qui ne donne toutefois qu'un bref résumé :

Africanus, évêque d'Emmaüs, dit : « Parce qu'ils étaient des pécheurs et (étaient issus) de la descendance de Jézabel, afin que le livre (qui traite) de notre Sauveur ne soit pas souillé par leur mention¹¹⁴. »

Le parallèle de Bar Salibi est plus bref encore¹¹⁵. Par rapport à la tradition de la chaîne de Sévère, ces textes n'apportent qu'un élément intéressant : la référence explicite à Africanus.

Alors que les fragments des deux chaînes grecques ne se recouvrent jamais, le texte syriaque est d'abord proche de celle de Nicéas, mais n'a pas d'équivalent à la conclusion de ce dernier, tandis qu'il conserve une explication qui ne figure que dans la citation chrysostomienne. Est-ce à dire que Nicéas ne transmettrait qu'un texte tronqué¹¹⁶ ? Ou, au contraire, que le parallèle de la chaîne de Sévère ne reflète pas la *Lettre à Aristide*, mais les *Chronographies* ?

Au premier abord, le caractère allusif du § 25 paraît favoriser la première explication. Dans la phrase qui précède la partie citée ci-dessus, le problème de l'omission des trois rois est introduit d'une façon extrêmement abrupte :

sauté de παραλιμπάνειν à παραλιπών. Africanus fait allusion à l'absence de Syméon dans la bénédiction des douze tribus d'Israël par Moïse en Deutéronome 33. L'omission de Syméon est également expliquée, d'une façon assez différente, par Hippolyte, *Bénédictions de Moïse*, 17 (PO 27/1-2, 155ss.).

113 La suite de l'extrait caténaire est citée par M. Wallraff et U. Roberto, sans qu'ils la considèrent comme africanienne, au contraire de Cramer (comme en témoigne son usage des guillemets jusqu'à ἡμῖν αὐτόν) : τοῦτους μὲν οὖν τοὺς τρεῖς βασιλεῖς διὰ τοῦτο παρέδραμεν ὁ Εὐαγγελιστὴς· ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ μερίδι καθεὶς γενεὰς (ἐν τῇ μέσῃ μερίδι· ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ μερίδι δώδεκα θεῖς γενεὰς cod. Archivii Capituli S. Petri B 59, fol. 4^r) δεκατέσσαρας αὐτὰς εἶναι ἔφησεν, ὅτι τὸν χρόνον τῆς αἰχμαλωσίας εἰς γενεὰν ἔταξεν· ἔτι δὲ καὶ αὐτὸν τὸν Χριστὸν, πανταχόθεν συνάπτων ἡμῖν αὐτόν. Le texte du manuscrit de l'Archivio di San Pietro est certainement meilleur : si l'on ne compte pas Jésus (en raison de son rattachement indirect à la généalogie en Matthieu 1, 16, en vertu du lien unissant Joseph à Marie et non d'un engendrement comme dans les générations précédentes), il n'y a effectivement que douze générations dans la dernière section de la généalogie matthéenne. Cette lecture conforte le jugement des éditeurs des *Chronographies*, car le contraste entre le compte de douze générations dans la dernière section et l'affirmation de l'évangéliste selon laquelle il y en aurait quatorze apparaît déjà en des termes semblables avant la citation africanienne : τίνος δε χάριν... ἐν... τῇ ἐσχάτῃ (*scil.* μερίδι) δώδεκα θεῖς γενεὰς, δεκατέσσαρας ἔφησεν αὐτάς (p. 8, 27-29 Cramer); D'ailleurs, Africanus n'est explicitement cité qu'à propos de l'omission des trois rois : περὶ οὖν τῶν τριῶν βασιλέων φησιν ὁ Ἀφρικανὸς ἐν πέμπτῳ βιβλίῳ τῶν Χρονικῶν αὐτοῦ... (p. 9, 6-8 Cramer).

114 D'après la traduction allemande de Beyer.

115 « Et aliqui aiunt Africanum, episcopum Emmaus, dicere: Quia peccatores erant et e semine Iezabel, omisit eos » (Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 29, 18-20 Sedláček).

116 Nous n'excluons pas que le texte du nouveau fragment ait subi quelques abréviations par une main intervenue entre Africanus et Eusèbe, tout comme la première partie (nous reviendrons sur cette hypothèse lorsque nous traiterons de la reconstitution du texte), mais une telle hypothèse ne suffirait en aucun cas à rendre compte de la différence entre Nicéas et le parallèle syriaque. La meilleure preuve réside dans la dernière phrase : οὐ μὴν διὰ τὸ τηρεῖσθαι τὸ σύμβολον forme une conclusion tout à fait naturelle et l'on ne voit pas comment l'exemple de Syméon aurait pu s'y intégrer (voir ci-après).

Ils [c.-à-d. la partie adverse] considèrent que c'est pour cette raison que le deuxième groupe de quatorze est resserré, parce que, alors qu'il y en a dix-sept en réalité, les trois ne sont pas nommés (οὐκ ὠνομάσθαι τοὺς τρεῖς) pour que, grâce à eux, le symbole ne soit pas troublé (ἴν' αὐτοῖς ἀθόλωτον ἦ τὸ σύμβολον).

La formule οὐκ ὠνομάσθαι τοὺς τρεῖς, en particulier, suggère que le problème a déjà été abordé. Or l'on n'en trouve aucune trace dans les fragments conservés. Cependant, cette observation n'a guère de poids, car, dès qu'il aborde la position adverse, comme il le fait probablement ici, Africanus est terriblement allusif. On le constate également dans la première partie de la lettre, par exemple lorsqu'il évoque le rôle prophétique de Nathan (§ 5). Sans doute Africanus considérait-il que son destinataire était parfaitement au courant des thèses qu'il attaquait. Il n'est pas non plus exclu qu'il ait évoqué ce problème dans une partie perdue de la lettre ou que le caractère allusif de telles parties ait été accentué par une intervention éditoriale¹¹⁷. La concision du texte et son caractère allusif ne prouvent donc pas qu'il ait été abrégé. Au contraire, malgré sa brièveté, le texte de Nicéas forme un tout parfaitement cohérent : l'omission des trois rois n'est pas évoquée pour elle-même, mais dans le cadre de la réfutation d'une exégèse symbolique des chiffres donnés par Matthieu. Aussi la conclusion du passage chez Nicéas (οὐ μὴν διὰ τὸ τηρεῖσθαι τὸ σύμβολον, qui fait écho à οὐ μὴν διὰ τὸ τηρεῖσθαι τὸ σύμβολον) est-elle tout à fait satisfaisante. Il ne serait guère naturel d'imaginer que le caténiste ait supprimé l'exemple de Syméon pour le remplacer par cette conclusion. Or si l'on admet que la conclusion du passage telle qu'elle se lit chez Nicéas est bien d'Africanus, il ne reste guère de place pour l'exemple de Syméon. Il n'y en a pas avant cette formule de conclusion, puisqu'elle ne constitue pas une phrase autonome, mais se rattache syntaxiquement à ce qui précède. Il n'y en a pas non plus après, étant donné qu'elle clôt la discussion. Le texte de Nicéas forme un tout et, bien mieux que par une abréviation secondaire, sa rapidité semble s'expliquer par le fait qu'en écrivant sa lettre, Africanus reprend et abrège un développement qui se trouvait sous une forme plus complète dans les *Chronographies* — hypothèse en plein accord avec nos conclusions sur la chronologie relative des deux œuvres¹¹⁸.

Considérons donc la seconde hypothèse : l'extrait de la chaîne de Sévère refléterait un emprunt d'Eusèbe aux *Chronographies* plutôt qu'à la *Lettre à Aristide*. Cette hypothèse n'aurait guère de vraisemblance si *SyrS* 5, 2 dérivait du même passage eusébien que la citation de la lettre d'Africanus (*SyrS* 11, 4), mais, de toute évidence, ce n'est pas le cas, car *SyrS* 5 est intitulé :

Du même [c.-à-d. Eusèbe]. Une autre explication sur le (problème) susmentionné : pourquoi, alors que dix-sept rois ont régné du temps de David à Jéchonias et à la captivité à Babylone, Matthieu dit-il qu'il y a eu quatorze générations¹¹⁹ ?

L'on reconnaît aisément la douzième question de l'*Eklogè* : « Pourquoi, alors que depuis les temps de David jusqu'à Jéchonias et à la captivité à Babylone dix-sept rois ont régné,

117 Voir n. 116.

118 Voir p. 383s.

119 D'après la traduction allemande de Beyer.

l'évangéliste dit-il qu'il y a eu quatorze générations¹²⁰ ? » De même, *SyrS* 4 correspond à *Est* 11, et *SyrS* 6, à *Est* 13. Le parallèle de *SyrS* 5, 2 ne se rapporte donc pas à la citation de la lettre d'Africanus à la fin de la troisième des *Questions évangéliques*, mais à une question ultérieure. Étant donné que *SyrS* 5, 1 est parallèle aux trois paragraphes d'*Est* 12, nous pouvons conclure que *SyrS* 5, 2 reflète une seconde partie de la question eusébienne que l'abrégiateur a laissée de côté. Puisque la question portait sur les générations de la généalogie matthéenne entre David et la déportation à Babylone, elle se prêtait tout à fait à ce qu'Eusèbe rappelle l'opinion d'Africanus sur l'omission des trois rois. De toute évidence, *SyrG* 7 et le parallèle de Bar Salibi ont la même provenance : la comparaison avec l'*Eklogè* les fait apparaître comme des échos d'un passage eusébien qui se situerait entre les questions 8 et 15 (selon la numérotation de cette dernière). Voici en effet les correspondances relevées par Beyer pour la partie considérée :

<i>Eklogè</i>	Georges de Beeltan (<i>SyrG</i>)	Bar Salibi ¹²¹
7, 1	3	34, 4ss. (26, 26ss.)
7, 3-6	4	35, 3ss. (27, 22ss.)
9	5	36, 3ss. (28, 11ss.)
8	6	36, 15ss. (28, 22ss.)
-	7	37, 21ss. (29, 17ss.)
15	8	51, 4ss. (38, 35ss.)
11	9	51, 15ss. (39, 8ss.)
-	10	56, 6ss. (40, 16ss.)
2	11	56, 16ss. (42, 25ss.)

Bien que la correspondance soit moins nette que dans le cas de la chaîne de Sévère, les parallèles de Georges de Beeltan et de Bar Salibi se rapportent certainement à la question 12 plutôt qu'à la citation de la lettre à la « question » 4 (selon la numérotation de l'*Eklogè*).

Or, si Eusèbe citait une seconde fois l'opinion d'Africanus sur l'omission des rois, il serait tout à fait compréhensible qu'il ait choisi de le faire non pas d'après la lettre, mais d'après les *Chronographies*, surtout si, comme nous l'avons supposé, Africanus y traitait la question moins sommairement que dans sa lettre. En outre, apparemment dégagée de tout contexte polémique, la citation de la chronique devait être plus facilement intégrable au propos d'Eusèbe. Pourtant, sauf dans la dernière partie du texte, la chaîne de Sévère est bien plus proche du texte de Nicéas que du fragment chrysostomien des *Chronographies*, ce qui paraît condamner cette possibilité. L'objection n'est pas difficile à lever : les premiers mots de la citation des *Chronographies* (διὰ τὴν ἄγαν δυσσέβειαν αὐτῶν, παρέδραμε τούτους ὁ εὐαγγελιστής) ne font que résumer le texte d'Africanus, sans le reproduire précisément. C'est d'autant plus probable que l'auteur de l'extrait a utilisé, un peu plus haut, des termes très proches pour répondre à la question de l'omission des trois rois :

120 D'après la traduction de C. Zamagni.

121 Nous donnons les références au texte et à la traduction dans l'édition de Sedláček et Chabot, CSCO 15 et 16.

Pour quelle raison, dans la partie centrale, a-t-il laissé trois rois de côté, et, dans la dernière, alors qu'il a placé douze générations, a-t-il dit qu'il y en a quatorze ? En ce qui concerne les trois rois, il les a omis en raison de leur extraordinaire impiété (τοὺς τρεῖς μὲν παρέδραμεν βασιλεῖς, διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν αὐτῶν ἀσεβείαν). En effet, Ochozias, qui était le gendre du roi Achab d'Israël, fut l'imitateur de son impiété, comme le dit le récit étendu des Règnes (II Rois 8, 27)¹²². Et Joas, après avoir plu à Dieu, devint ensuite idolâtre, lui qui ordonna même de lapider Azarias, le fils du prêtre Yehoyada, qui lui reprochait son impiété, comme il est écrit dans le deuxième livre des Paralipomènes (II Chroniques 24, 20-22)¹²³. Quant à Amasias, après avoir plu à Dieu, quand il eut pris l'Idumée, il sacrifia, parmi les dépouilles qu'il avait trouvées, aux idoles d'Idumée, comme il est aussi écrit à ce propos dans le deuxième livre des Paralipomènes (II Chroniques 25, 14)¹²⁴.

Suit la citation d'Africanus. En écrivant : « C'est à cause de leur excessive impiété que l'évangéliste les a laissés de côté » (διὰ τὴν ἄγαν δυσσεβείαν αὐτῶν, παρέδραμε τούτους ὁ εὐαγγελιστής), l'auteur de l'extrait paraît donc reprendre ses propres termes pour résumer le début du texte africanien¹²⁵. Le fait que la phrase suivante contienne un φησὶ le confirme : c'est là que commence véritablement la citation d'Africanus.

Nous disposons d'un argument supplémentaire pour rattacher le texte africanien de la chaîne de Sévère aux *Chronographies* plutôt qu'à la *Lettre à Aristide* : l'extrait de la chaîne de Cramer semble s'inspirer des *Questions évangéliques*, car il pose et résout trois questions qui se retrouvent dans le même ordre dans l'*Eklogé* :

- 1) Pourquoi Matthieu fait-il des subdivisions dans sa généalogie ?
- 2) Pourquoi omet-il trois rois dans la deuxième subdivision ?
- 3) Pourquoi compte-t-il quatorze générations dans la dernière, alors qu'il ne nomme que douze personnages ?

122 Nous ne sommes pas certain du sens de l'expression αὐτὰ κατὰ πλάτος Βασιλείαι. D'après Montanari, κατὰ πλάτος, équivalent d'ἐν πλάτει, signifie « in senso lato, con approssimazione, alla meglio » (s. v. πλάτος). Etant donné que ces mots qualifient ici les livres des Règnes (correspondant dans la Septante aux livres hébreux de Samuel et des Rois), un tel sens serait fort peu approprié. Etant donné que Liddell et Scott donnent également un exemple de ἐν πλάτει au sens de « in detail » (Diogène Laërce, *Vies des philosophes* VII, 76), peut-être faut-il au contraire comprendre de même κατὰ πλάτος en référence au caractère détaillé du texte. Nous nous en sommes toutefois tenu au sens premier de « en largeur », que nous comprenons comme se rapportant à l'ampleur du récit des livres des Règnes par opposition à la généalogie matthéenne, qui ne pouvait retenir que les filiations.

123 Dans le texte hébreu, le nom du prêtre assassiné est Zacharie (cf. Matthieu 23, 35 ; Luc 11, 51).

124 *Chaîne sur Matthieu*, p. 8, 27-9, 6 Cramer.

125 Rien n'indique qu'Africanus ait utilisé le verbe παρατρέχω pour exprimer l'omission : dans la partie de l'extrait qui correspond précisément au texte syriaque, l'on trouve παραλιμπάνω et, dans le texte de Nicéas, ἐπιλανθάνομαι. Par contre, même dans la partie de la citation des *Chronographies* qui semble avoir été résumée, il subsiste un indice qui rapproche le texte chrysostomien de l'extrait syriaque plutôt que de celui de Nicéas : dans ce qui précède, l'auteur y emploie trois fois ἀσεβεία, mais, quand il cite les *Chronographies*, il emploie δυσσεβεία. Ce changement donne à penser que l'on a là un écho du vocabulaire d'Africanus. Or la chaîne de Sévère a ܐܨܥܝܬܝܐ, « impies » (p. 42, 4 Beyer), qui paraît supposer l'emploi de l'adjectif δυσσεβεῖς, plutôt que celui de ἁμαρτωλοί, comme dans l'extrait de Nicéas. La valeur de cet argument est toutefois diminuée par le fait que la tradition représentée par Georges de Beeltan et Bar Salibi a, de son côté, ܩܘܨܝܬܝܐ, « pécheurs » (SyrG 7, p. 86, 115 Beyer ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 37, 24 Sedláček et Chabot), qui paraît rendre ἁμαρτωλοί.

Voici la façon dont elles sont formulées dans chaque texte (les deux dernières questions sont formulées ensemble dans la chaîne) :

Eklogè 11-13

ια'. Διὰ τί ταῖς ἐν τῇ γενεαλογίᾳ κέχρηται ὑποδιαστολαῖς, μὴ ὁμοῦ συνάψας ἀπὸ Ἀβραάμ ἐπὶ τὸν Χριστὸν γενεὰς τεσσαράκοντα δύο, διελῶν δὲ τὰς διαδοχὰς καθ' οὓς ἐξέθετο ἀφορισμούς ;
ιβ'. Διὰ τί ἀπὸ τῶν Δαβίδ χρόνων ἐπὶ Ἰεχονίαν καὶ τὴν εἰς Βαβυλῶνα αἰχμαλωσίαν ἑπτὰ καὶ δέκα βασιλευσάντων, δεκατέσσαρας εἶναι φησι γενεὰς ὁ εὐαγγελιστὴς ;
ιγ'. Διὰ τί τῶν μετὰ Ἰεχονίαν ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ γενεαλογουμένων δύο καὶ δέκα ὄντων, ὁ εὐαγγελιστὴς δεκατέσσαρας πάλιν εἶναι φησιν ;

Chaîne de Cramer

Διατί εἰς τρεῖς διεῖλε μερίδας τὰς γενεὰς πάσας ; (p. 8, 21s.)

τίνος δὲ χάριν ἐν μὲν τῇ μεσημερίδι τρεῖς παράδραμεν βασιλεῖς

ἐν δὲ τῇ ἑσχάτῃ δώδεκα θεῖς γενεὰς, δεκατέσσαρας ἔφησεν αὐτάς ; (*ibid.*, 27-29)

Les questions sont complètement reformulées ; de même, les réponses sont données brièvement et en des termes passablement différents, mais leur contenu est trop semblable aux réponses d'Eusèbe pour que l'existence d'un lien entre les deux textes puisse être mise en doute¹²⁶. La chaîne de Cramer nous ramène donc elle aussi aux questions 11 à 13 (selon la numérotation de l'*Eklogè*).

Eusèbe citait donc les *Chronographies* dans les *Questions évangéliques* pour donner une explication alternative de l'omission des trois rois par Matthieu et c'est précisément cette citation qui est reprise dans l'extrait chrysostomien de la chaîne de Cramer. La tradition de Philoxène de Mabboug et de Georges, évêque des Arabes, dont dépendent Georges de Beeltan et Bar Salibi n'a retenu que le nom d'Africanus et non le titre de l'œuvre, tandis que la chaîne de Sévère a effacé cette référence, tout comme pour la citation de la lettre (*SyrS* 11, 4), tout en conservant, dans les deux cas, un texte plus complet et meilleur que celui de la tradition parallèle. La conservation par la chaîne de Sévère de la citation des *Chronographies*, mais du passage parallèle de la *Lettre à Aristide* par l'*Eklogè* est tout à fait compréhensible : aucun des deux n'a voulu reproduire

126 A la première question, le fragment caténaire répond que l'évangéliste voulait montrer que les changements de régime politique n'ont pas rendu les Juifs meilleurs (p. 8, 23-27 Cramer). Cette idée s'inspire visiblement de celle d'Eusèbe, qui met lui aussi les différentes étapes de la généalogie en lien avec les changements de constitution du peuple juif. Cependant, l'aspect moral, aux relents antisémites, du texte caténaire n'a pas d'équivalent dans la tradition eusébienne (*Est* 11 ; *SyrS* 4). La réponse à la deuxième question ne reprend pas celle que proposait Eusèbe (*Est* 12 ; *SyrS* 5, 1), mais, comme nous l'avons vu, celle d'Africanus, qu'il indiquait également (*SyrS* 5, 2). Enfin, la réponse à la troisième question, très brève, est au moins partiellement eusébienne : « But as he proceeded down in the last part, he said that these were 14 generations, because he arranged the period of the captivity as a generation, as well as Christ himself, in this way joining him to us in every way » (trad. W. Adler). L'idée que le Christ est compté est avancée par Eusèbe (*Est* 13, 2 ; *SyrS* 6, 2). Son explication concernant la première génération est plus complexe (il propose de distinguer deux Jéchonias, *ibid.*), mais la chaîne de Sévère donne à penser qu'il indiquait encore une autre solution qui consistait à compter le temps de l'Exil comme deux générations (*SyrS* 6, 2 [fin]). Aussi devait-on trouver dans les *Questions évangéliques* de quoi fabriquer la solution proposée dans l'extrait caténaire.

deux fois l'avis d'Africanus sur ce point et, des deux passages, chacun a gardé celui qui venait en premier dans l'ordre de son exposé. L'auteur de l'abrégé, qui suit pas à pas le texte original, a conservé celui de la citation de la lettre qui y apparaissait d'abord, tandis que l'excerpteur syriaque, qui a modifié l'ordre des questions, avait déjà copié l'avis d'Africanus à la question 12 ; lorsqu'il est arrivé à l'extrait de la lettre (question 4 selon la numérotation de l'*Eklogè*), il s'est donc arrêté au début du § 25¹²⁷. Quant à l'absence de référence à Africanus dans les parallèles latins, elle ne doit pas étonner, vu la parcimonie avec laquelle ceux-ci mentionnent leurs sources.

SyrS 5, 2 doit être donc tenu pour un témoin des *Chronographies*. Il apporte un éclairage complémentaire au F90a, dont la première phrase (l. 2-3 de l'édition Wallraff) n'est qu'un résumé. L'intérêt de ce parallèle est de montrer que le § 24 de la *Lettre à Aristide* reprenait une argumentation exposée sous une forme légèrement plus développée dans les *Chronographies*. Il n'est dès lors pas inintéressant de constater qu'il existe dans la même question eusébiennne un autre écho de la lettre : Eusèbe reprend l'idée d'Africanus sur les grandes différences entre individus en ce qui concerne l'âge où l'on a des enfants (*Lettre à Aristide*, § 24 ; *ESt* 12, 2 ; *SyrS* 5, 1). Serait-ce un indice de la présence de la même argumentation dans les *Chronographies*? Il ne nous paraît pas impossible, en tout cas, qu'Africanus ait constitué la troisième partie de sa lettre (§ 24-27) en puisant dans les *Chronographies*.

Aussi intéressant que soit son éclairage, *SyrS* 5, 2 doit cependant être laissé de côté dans l'établissement du texte de la *Lettre à Aristide*.

5. Composantes de la tradition de la *Lettre à Aristide* dans la chaîne de Nicétas

L'attribution à Africanus d'un fragment supplémentaire provenant de la chaîne de Nicétas n'est pas sans conséquences sur la compréhension de la transmission de la lettre d'Africanus dans cette œuvre. En fait, cette transmission a trois traits remarquables :

- 1) sa double provenance. Nicétas dépend en partie des *Questions évangéliques*, en partie de l'*Histoire ecclésiastique* ;
- 2) sa structure : la première partie de la lettre est utilisée comme introduction à la question 3 d'Eusèbe, la citation de l'*Histoire ecclésiastique* est substituée à celle des *Questions évangéliques* après l'introduction de la citation dans cette œuvre (*FSt* 7), un autre fragment tiré de cette même œuvre est ajouté ;
- 3) l'apparente différence de qualité entre la transmission de la première partie et celle des deux suivantes.

Le troisième point est particulièrement étonnant. La différence, cependant, est nette, comme permet de le constater la comparaison du texte de la chaîne avec l'*Eklogè*.

127 Il semble que l'on saisisse ici sur le vif le travail de l'excerpteur : il copie à la suite du § 24 de la lettre la formule qui annonce le développement sur l'omission des trois rois (voir p. 198), mais il doit s'apercevoir alors que l'explication est identique à celle qu'il a déjà copiée plus haut, ce qui explique qu'il s'arrête précisément à ce point.

La seconde partie de cette dernière montre que, dans les passages retenus, la qualité de sa transmission est globalement comparable à celle de la citation de la lettre dans l'*Histoire ecclésiastique*. Or, si la chaîne présente relativement peu de variantes pour cette partie-là par rapport aux deux autres témoins, celles-ci sont beaucoup plus nombreuses et plus importantes dans la première partie de la lettre. Comparons les § 1, 5 et 6, que l'*Eklogè* (4, 1) transmet à la suite, sans solution de continuité¹²⁸ :

Eklogè

(1) Οἱ μὲν οὖν ἦτοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἡγνοηκότες ἢ συνείναι μὴ δυναθέντες, δοξολογούσῃ πλάνῃ τὴν ἀγνωσίαν ἐπέκνωσαν εἰπόντες ὅτι δικαίως γέγονεν ἡ διάφορος αὐτῆ τῶν ὀνομάτων καταρίθμησις τε καὶ ἐπιμίξια τῶν τε ἱερατικῶν ὡς οἴον τε καὶ τῶν βασιλικῶν· ἵνα δειχθῆ δικαίως ὁ Χριστὸς ἱερεὺς τε καὶ βασιλεὺς γενόμενος· ὡσπερ τινὸς ἀπειθοῦντος ἡ ἑτέρα ἐσχηκὸτος ἐλπίδα· ὅτι Χριστὸς αἰδιος μὲν ἀρχιερεὺς Πατρὸς, τὰς ἡμετέρας πρὸς αὐτὸν εὐχὰς ἀναφέρων, βασιλεὺς δ' ὑπερκόσμιος, οὗς ἠλευθέρωσε νέμων τῷ Πνεύματι, συνεργὸς εἰς τὴν διακόσμησιν τῶν ὄλων γενόμενος.

(5) καίτοι ἀγνωεῖν αὐτοὺς οὐκ ἐχρῆν ὡς ἑκτέρῃ τῶν κατηριθμημένων τάξις τὸ τοῦ Δαβὶδ ἐστὶ γένος ἢ τοῦ Ἰούδα φυλῆ βασιλικῆ· εἰ γὰρ προφήτης ὁ Νάθαν, ἀλλ' ὅπως καὶ Σολομῶν ὁ τε τούτων πατὴρ ἑκατέρου· ἐκ πολλῶν δὲ φυλῶν ἐγένοντο προφῆται, ἱερεῖς δὲ οὐ δεινῆς τῶν δώδεκα φυλῶν, μόνοι δὲ Λευῖται· μάτην ἄρα πέπλασται τὸ ἔψευσμένον·

(6) μὴ δὲ κρατοῖη τοιοῦτος λόγος ἐν Ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ πατέρων ἀκριβοῦς ἀληθείας, ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ.

Chaîne de Nicéas

(1) Οὐκ ἀκριβῶς μέντοι τινὲς

λέγουσιν ὅτι δικαίως γέγονεν ἡ διάφορος αὐτῆ τῶν ὀνομάτων καταρίθμησις τε καὶ ἐπιμίξια τῶν τε ἱερατικῶν ὡς οἴονται καὶ τῶν βασιλικῶν, ἵνα δειχθῆ δικαίως ὁ Χριστὸς ἱερεὺς τε καὶ βασιλεὺς γενόμενος, ὡσπερ τινὸς ἀπειθοῦντος ἡ ἑτέρα ἐσχηκὸτος ἐλπίδα, ὅτι ὁ Χριστὸς ἱερεὺς ἐστὶ

καὶ βασιλεὺς ὑπερκόσμιος.

(5) καίτοι ἀγνωεῖν αὐτοὺς οὐκ ἐχρῆν ὡς ἑκτέρῃ τῶν κατηριθμημένων τάξις τὸ τοῦ Δαβὶδ ἐστὶ γένος, ἢ τοῦ Ἰούδα φυλῆ βασιλικῆ· εἰ γὰρ προφήτης ὁ Νάθαν, ἀλλ' ὅμως καὶ Σολομῶν ὁ τε τούτων πατὴρ ἑκατέρου· ἐκ πολλῶν δὲ φυλῶν ἐγένοντο προφῆται, ἱερεῖς δὲ ἐξ οὐδεμιᾶς τῶν δώδεκα φυλῶν, μόνοι δὲ Λευῖται· μάτην αὐτοῖς ἄρα πέπλασται τὸ ἔψευσμένον.

(6) μὴ δὲ κρατοῖη τοιοῦτος λόγος ἐν Ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ, ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ.

La comparaison fait d'abord apparaître un certain nombre d'omissions de la part du caténiste. L'ample début de la première phrase est remplacé par une formule banale, qui fait disparaître toute son âpreté polémique, et les affirmations dogmatiques finales sont amputées. De même, le § 6 est allégé, sans doute en raison de la difficulté du texte. Le § 5, par contre, ne porte la trace d'aucune intervention, hormis la probable addition d'αὐτοῖς dans sa conclusion. Les interventions du caténiste paraissent dictées par la volonté d'alléger et de simplifier le texte en laissant de côté des éléments accessoires (à ses yeux), tout en conservant intacte la matière proprement exégétique : les pointes polémiques.

128 Dans la première partie de la lettre, l'*Eklogè* et la chaîne ont encore en commun le § 9. Pour la différence entre leurs textes dans ce paragraphe, nous renvoyons à notre apparat critique.

miques et les précisions dogmatiques sont abandonnées, tandis que sont reproduites, de façon fidèle, la présentation de la position adverse au § 1 et l'argumentation d'Africanus aux § 5 et 6. Dans le cas des § 2 à 4 et 7 à 8, qui ne sont connus que par la chaîne, il est évidemment impossible de se prononcer sur la fidélité de la chaîne à son modèle, mais la comparaison menée avec l'*Eklogè* pour les autres passages est plutôt rassurante en ce qui concerne la préservation du contenu argumentatif. Il ne semble pas, par ailleurs, que la chaîne omette des paragraphes entiers. Cependant, l'*Eklogè* ne fournit pas un point de comparaison idéal : étant donné que l'abrégiateur n'a gardé que l'essentiel, il aurait été très peu probable que le caténiste supprime un passage retenu par celui-ci. La possibilité d'une lacune dans la chaîne ne peut donc être *a priori* exclue¹²⁹. En tout état de cause, si le texte de cette dernière est globalement moins bon et témoigne d'un certain nombre d'interventions du caténiste, il n'est pas systématiquement inférieur. Comme nous l'avons déjà relevé, il nous conserve quelques bonnes leçons, telles que ὡς οἴονται (ὡς οἶόν P, § 1¹³⁰).

Dans la seconde partie, le tableau est très différent. Dans les paragraphes où il est possible de comparer la chaîne avec l'*Histoire ecclésiastique* et l'*Eklogè* (§ 10-13a et 29), l'on ne constate aucun écart vraiment significatif entre la chaîne et les autres témoins. Par rapport au texte de l'*Histoire ecclésiastique*, dont il dépend ici, Nicéas n'omet rien, si ce n'est le γάρ initial et, comme l'*Eklogè*, l'article devant le nom de Salomon au § 12. Dans ces paragraphes, Nicéas ne paraît pas plus interventionniste que l'abrégiateur¹³¹. Certes, la comparaison entre son texte, celui de l'*Histoire ecclésiastique* et, pour certains passages, celui du *Marcianus* fait apparaître un nombre plus élevé d'interventions du caténiste. Aux exemples donnés plus haut¹³², nous pouvons ajouter ceux-ci :

	<i>Histoire ecclésiastique</i>	Chaîne de Nicéas
§ 14	ἐκότερος κατάγοντες γένος	om.
	ὁ τε Ἰακώβ	ὁ Ἰακώβ
§ 19	οὐδὲ μὴν	οὐ μὴν
	ἀρχιερεῖ	βασιλεῖ
§ 21	τῶν τε ἀπ' Αἰγύπτου	καὶ τῶν ἀπ' Αἰγύπτου
	τοὺς τε καλουμένους	τοὺς καλουμένους
§ 22	ἑαυτοῖς	αὐτοῖς
	ἐκ τε τῆς βίβλου	ἐκ τῆς βίβλου

Seul le § 23 témoigne d'interventions plus importantes ; il est nettement abrégé dans la chaîne¹³³ :

129 Nous aurons à discuter cette possibilité quand nous examinerons les difficultés que présentent le § 3 et l'enchaînement avec le § 4 (voir p. 355ss.).

130 Voir p. 54.

131 L'auteur de l'*Eklogè* omet encore τὸ ἀπὸ au même endroit (§ 12).

132 Voir p. 195.

133 Outre les omissions que fait apparaître la présentation synoptique, le texte de la chaîne a la particularité de répéter οὖν. Le tour est attesté dès l'époque classique et jusque chez les auteurs byzantins (Eschyle,

Histoire ecclésiastique I, 7, 15

εἴτ' οὖν οὕτως εἴτ' ἄλλως ἔχοι, σαφεστέραν ἐξήγησιν οὐκ ἂν ἔχοι τις ἄλλος ἐξευρεῖν, ὡς ἔγωγε νομίζω πᾶς τε ὃς εὐγνώμων τυγχάνει, καὶ ἡμῖν αὕτη μελέτω, εἰ καὶ ἀμάρτυρός ἐστιν, τῷ μὴ κρείττονα ἢ ἀληθεστέραν ἔχειν εἰπεῖν· τό γέ τοι εὐαγγέλιον πάντως ἀληθεύει.

Chaîne de Nicétas

εἴτ' οὖν οὕτως εἴτ' οὖν ἄλλως ἔχοι, σαφεστέραν ἐξήγησιν οὐκ ἂν ἔχοι τις ἄλλος εἰπεῖν·

αὕτη καὶ ἡμῖν μελέτω, εἰ καὶ ἀμάρτυρός ἐστι, τῷ μὴ ἀληθεστέραν ἔχειν εἰπεῖν· τό γέ τοι εὐαγγέλιον πάντως ἀληθεύει.

Le texte, cependant, n'est jamais récrit. La tendance à abrégé est donc nettement moins forte dans la partie reprise à l'*Histoire ecclésiastique* que dans la première partie. Et ce, alors même que les passages difficiles ou les détails « inutiles » offriraient suffisamment de matière à un abrégiateur¹³⁴. Or la première partie de la lettre présente non seulement des exemples de réécriture et d'abréviations, mais encore une manipulation beaucoup plus importante du texte, puisqu'elle est déplacée pour servir d'introduction à la question d'Eusèbe qu'elle concluait initialement¹³⁵ et que le § 9 est inclus dans le texte eusébien.

Dans la mesure où il est possible d'en juger, la qualité de la transmission de la troisième partie de la lettre est égale à celle de la deuxième et le texte de Nicétas y est nettement meilleur que celui des parallèles du *Marcianus* ou de la chaîne de Sévère¹³⁶. L'écart qualitatif ne paraît pas différent de celui que l'on constate entre ces témoins et l'*Histoire ecclésiastique*.

Le contraste est donc entre la transmission de la première partie de la lettre et celle des deux suivantes. Etant donné que la première et la troisième viennent des *Questions évangéliques*, ce contraste ne saurait s'expliquer par une qualité inférieure de la tradition de la lettre dans cette œuvre, ce qui, en outre, ne correspondrait pas aux constatations faites plus haut sur la grande proximité entre les deux citations eusébiennes. Si la qualité des sources n'est pas en cause, c'est du côté de la méthode du caténiste qu'il faut chercher. Or la différence de traitement entre la première partie de la lettre et les deux autres est assez nette :

- Comme nous l'avons souligné, les interventions du caténiste sont beaucoup plus discrètes dans les deuxième et, sans doute, troisième parties que dans la première.
- Alors que, dans la première partie, ne paraissent être retenus que les matériaux proprement exégétiques, le développement des § 19 à 23 sur Hérode et la tradition des Desposynes est entièrement reproduit.
- Les deux citations eusébiennes ayant en commun le résumé final de la solution d'Africanus, il aurait été aisé de replacer le fragment sur le nombre de générations à sa place naturelle, après le § 23. Or, le caténiste a respecté la dualité de ses sources en jux-

Choéphores 683s. ; Platon, *Apologie de Socrate*, 34e ; Galien, *Institution logique* 11, 6 ; Cyrille d'Alexandrie, *Sur l'adoration et le culte en esprit et en vérité* XI, PG 68, 741 C ; Théodore II Lascaris, *Lettre* 137 ; etc.).

134 Pour ne prendre qu'un exemple, la suppression de la remarque : ὅτι γὰρ οὐδέπω δέδοτο... τοῦ μετῆλα-χότος (§ 10) aurait allégé un passage compliqué sans que le contenu exégétique du texte y perde.

135 Comparer *FSt* 8 et 2-7 (tel est l'ordre des manuscrits) et *ESt* 3 et 4.

136 Nous y reviendrons à la p. 274s.

taisant ce qui provient de l'*Histoire ecclésiastique* (citation des § 10 à 23 et 29, suivis du paragraphe conclusif d'Eusèbe) et ce qui est repris aux *Questions évangéliques* (§ 29). — Par contre, il ne paraît pas avoir eu de scrupules à déplacer la première partie et à faire du § 9 l'introduction à un extrait eusébien.

Il semble difficile de prêter ces diverses actions, dictées par des motifs visiblement différents, pour ne pas dire contradictoires, à un seul et même personnage, Nicéas. L'on reconnaît facilement sa méthode dans la reproduction des deuxième et troisième parties. Le procédé employé pour la première partie est à la fois moins respectueux du texte et moins satisfaisant dans son résultat : il s'agit de ne conserver que le contenu essentiel de la source, quitte à ce que le texte ainsi produit y perde beaucoup en élégance. Aussi le réarrangement et l'abréviation du début de la lettre nous paraissent-ils devoir être attribués non à Nicéas lui-même, mais à l'une de ses sources, dérivant elle-même des *Questions évangéliques*, sans doute une chaîne antérieure. Cette source devait aussi contenir une version épitomisée de la seconde. Elle pourrait également avoir transmis, plus ou moins complètement, la troisième partie sous une forme semblable. Cependant, il est probable que la substitution de la citation de la lettre d'Africanus dans l'*Histoire ecclésiastique* à celle des *Questions évangéliques* — que, de prime abord, l'on serait tenté d'attribuer au souci de Nicéas d'offrir le texte le plus complet — remonte à cette source. En effet, le témoignage d'André de Crète donne à penser que cette substitution n'est pas une idée de Nicéas, mais qu'elle lui préexistait (voir Appendice 2). Auquel cas, il serait plus probable que la source de Nicéas n'ait contenu que la première partie, d'après les *Questions*, et la deuxième, d'après l'*Histoire ecclésiastique*.

S'il en est ainsi, il est naturel de se demander pourquoi Nicéas, qui paraît avoir été vivement intéressé par la lettre d'Africanus, comme en témoignent ses citations extensives des deux dernières parties, s'est contenté d'un texte de qualité nettement inférieure pour la première. La réponse à cette question n'est pas aisée¹³⁷, mais il nous paraît infiniment plus simple d'admettre que Nicéas se soit contenté, pour la première partie, de reproduire une source ayant passablement maltraité le texte de la lettre, plutôt que de supposer qu'il ait lui-même traité de façon opposée ses différentes parties.

En tout état de cause, nos constatations nous amènent à considérer comme très probable l'existence de trois composantes dans les matériaux africaniens de la chaîne de Nicéas :

- 1) un texte quelque peu abrégé de la première partie, mêlé à des fragments des *Questions évangéliques* ;
- 2) la citation de la deuxième partie selon l'*Histoire ecclésiastique* (placée à la suite de l'introduction des *Questions évangéliques* à la citation du texte d'Africanus) ;
- 3) une partie de la lettre omise dans l'*Histoire ecclésiastique* et ajoutée d'après les *Questions*.

Le fait que la substitution de l'une des citations eusébiennes soit probablement antérieure à Nicéas ne préjuge pas de la provenance de son texte de la deuxième partie de

137 La solution la plus simple serait qu'il n'ait pas disposé du texte original pour cette partie-là, ce qui serait envisageable si l'hypothèse de C. Zamagni sur l'usage d'un recueil intermédiaire par Nicéas s'avérait (voir p. 61, n. 235).

la lettre. Car ce dernier, tout en s'inspirant de chaînes antérieures pour le choix des extraits, semble être généralement retourné aux œuvres originales¹³⁸. Aussi, bien que la façon dont Nicéas arrange ses extraits soit, au moins en partie, inspirée d'un modèle préexistant, leur texte n'est pas forcément repris à celui-ci. Compte tenu des observations que nous avons faites, il nous paraît probable :

- que la première partie (§ 1-9) soit empruntée par Nicéas à une chaîne antérieure ;
- que la partie qui provient de l'*Histoire ecclésiastique* (§ 10-23) ait par contre été prise directement dans un manuscrit de cette œuvre ;
- que la troisième partie n'ait pas figuré dans la chaîne antérieure et que Nicéas ait jugé intéressant de l'ajouter, en recourant au texte original des *Questions évangéliques*.

Il ne s'agit cependant là que de la solution la plus vraisemblable, qui, pas plus qu'un autre scénario, n'est démontrable. En tout état de cause, il est clair que la chaîne de Nicéas offre un agrégat composite de matériaux de la *Lettre à Aristide* et que tous n'ont pas la même origine. Aussi faut-il adopter une approche différenciée de la valeur de ce témoin. La première partie transmet un texte d'assez piètre qualité, en raison des remaniements qu'il a subis. Là où nous disposons de l'*Eklogè*, c'est son texte qui doit servir de base, même si, comme nous l'avons souligné, il arrive que la chaîne conserve, sur un point particulier, une meilleure leçon. Pour la partie tirée de l'*Histoire ecclésiastique*, elle peut être considérée comme un témoin secondaire de celle-ci. Enfin, pour la troisième partie, elle est souvent le seul témoin, mais à la différence de la première partie, elle conserve vraisemblablement un texte proche de celui des *Questions évangéliques*, qui apparaît, en tout cas, supérieur à celui du *Marcianus* et de la tradition syriaque, là où la comparaison est possible.

138 Tel était en tout cas le point de vue de Sickemberger ; voir p. 61s.

VI. Une tradition non eusébiennne de la *Lettre à Aristide* ?

Une fois clarifiées, autant que faire se peut, les relations entre les témoins grecs et la configuration de la citation africainienne des *Questions évangéliques*, nous devons encore examiner s'il a existé une tradition non eusébiennne de la *Lettre à Aristide* — ce qui donnerait aux témoins, tous syriaques, qui l'attesteraient une importance particulière —, et s'il reste à découvrir dans la tradition syriaque des échos de parties de la lettre inconnues par ailleurs. Pour tenter de l'établir, nous devons nous pencher d'une part sur la question du caractère eusébienn ou non de la tradition de Théodore de Mopsueste, d'autre part sur les passages de Barhebraeus et des *Fragmenta Florentina* qui pourraient faire allusion à des parties du texte non attestées par ailleurs.

1. La source de la citation d'Africanus chez Théodore de Mopsueste

L'indépendance des *Fragmenta Florentina* et, partant, de la tradition de Théodore de Mopsueste, par rapport aux *Questions évangéliques* d'Eusèbe était fondée par Beyer sur la constatation suivante :

Là où nous trouvons des correspondances avec la tradition eusébiennne [dans les *Fragmenta Florentina*], il s'agit du bien d'Africanus, provenant de sa *Lettre à Aristide* qu'Eusèbe... et, indépendamment de lui, les Nestoriens ont utilisée¹.

Le manuscrit d'Urmiah, ajoutait-il, le rendrait probable. Nous avons déjà montré d'une part qu'il était illusoire de chercher la trace d'une tradition non eusébiennne dans ce manuscrit perdu, d'autre part que Théodore bar Koni, Ishodad de Merv et le *Gannat Bussame* représentent bien mieux la tradition du grand exégète antiochien que les *Fragmenta Florentina*, qui ne lui doivent qu'une partie de leurs matériaux africainiens.

La question de la source de la citation de la lettre d'Africanus par Théodore de Mopsueste reste néanmoins posée. L'argument basé sur l'absence de contacts entre les *Fragmenta Florentina* et les *Questions évangéliques* en dehors de la citation d'Africanus est fragile. Il s'agit d'un argument *e silentio*². Par ailleurs, Beyer n'a pas envisagé une

1 G. Beyer, « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 56 ; voir aussi p. 68

2 La valeur de cet argument est encore diminuée par plusieurs circonstances : les six brefs chapitres du *Medicaeus* ne fournissent qu'une base exigüe à la recherche de contacts avec les *Questions évangéliques* ; celles-ci ne sont connues que fragmentairement ; enfin, Théodore de Mopsueste n'est pas la seule source des extraits florentins. Le fait que ce texte ne coïncide avec les *Questions évangéliques* que sur des matériaux africainiens ne saurait donc établir l'indépendance de Théodore par rapport à Eusèbe. La recherche de points de contact devrait être élargie aux fragments grecs de ses commentaires et aux exégètes syriaques qui dépendent de lui. Nous n'avons toutefois pas jugé utile de nous engager dans cette recherche minu-

autre possibilité, pourtant au moins aussi probable *a priori*, que celle d'un accès de Théodore de Mopsueste à la lettre d'Africanus elle-même : celle d'un usage de l'*Histoire ecclésiastique*. En fait, plusieurs indices permettent de rattacher la citation d'Africanus par Théodore de Mopsueste à la tradition eusébienne et de déterminer de quelle branche elle dépend.

Premièrement, l'ensemble des matériaux africaniens attribuables à la tradition syrienne de l'Exégète se retrouve dans des parties de la lettre citées par Eusèbe. Il n'y a dès lors aucune nécessité de supposer que Théodore ait connu le texte africain par un autre canal. Deuxièmement, le témoignage de Bar Koni et d'Ishodad montre que cette citation commençait au § 10, c'est-à-dire au même point que dans l'*Histoire ecclésiastique*. Troisièmement, la façon dont l'extrait de la lettre est introduit par Théodore bar Koni et Ishodad de Merv rappelle celle dont Eusèbe amène ses deux citations, plus particulièrement dans l'*Histoire ecclésiastique* (I, 7) :

Eusèbe	Théodore bar Koni ³ ,	Ishodad ⁴
<p>... καὶ τὴν περὶ τούτων (scil. euangelicarum genealogiarum) κατελθοῦσαν εἰς ἡμᾶς ἱστορίαν παραθώμεθα, ἦν δι' ἐπιστολῆς Ἀριστείδῃ γράφων περὶ συμφωνίας τῆς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις γενεαλογίας ὁ... Ἀφρικανὸς ἐμνημόνευσεν, τὰς μὲν δὴ τῶν λοιπῶν δόξας ὡς ἂν βιαίους καὶ διεψευσμένας ἀπελέγξας, ἦν δ' αὐτὸς παρείληφεν ἱστορίαν, τούτοις αὐτοῖς ἐκτιθέμενος τοῖς ῥήμασιν·</p>	<p>... nous citerons sur ce point les paroles de (Jules) l'Africain, qui n'a pas trouvé cela de lui-même, mais a accueilli par tradition un récit ancien, comme il le dit. Or ses paroles sont celles-ci⁵.</p>	<p>... mais Africanus explique ceci, lui qui a écrit ce récit⁶ qu'il a lui-même reçu de récits anciens, comme il le dit.</p>

Il paraît donc vraisemblable de supposer que c'est de l'*Histoire ecclésiastique* que provient la citation de Théodore de Mopsueste. L'examen de la variante la plus significative le confirme.

tieuse, alors que nous disposons d'autres indices qui permettent de tirer une conclusion sur la source de la citation d'Africanus dans les *Fragmenta Florentina*.

3 *Livre des scholies*, mimrā VII, 10.

4 *Commentaire sur Matthieu*, p. 17, 17-19 Gibson (p. 11 de la traduction anglaise)

5 D'après la traduction de Hespel et Draguet.

6 M. D. Gibson traduit : « ... but Africanus the historian explains this, which he also received from ancient histories... » (p. 11), selon le texte des manuscrits, dont la syntaxe est quelque peu problématique. Il nous a paru préférable de corriger très légèrement le texte et de lire ܪܝܫܘܢܝܬܝܗ , « récit » au lieu de ܪܝܫܘܢܝܬܝܗ , « récits ». Il suffit d'enlever les points diacritiques qui marquent le pluriel (*s'yomē*) et de supprimer la ponctuation qui sépare « récit » (terme féminin) du démonstratif féminin singulier subséquent pour obtenir un sens beaucoup plus satisfaisant : il n'est plus question d'Africanus « qui a écrit des histoires » (ce que M. D. Gibson a rendu par « the historian ») en général, mais d'Africanus qui a écrit, précisément, l'histoire qui va être rapportée. Le passage du singulier au pluriel s'explique aisément, car le terme « récit » est répété aussitôt après au pluriel.

En effet, au § 10, les auteurs qui dépendent de Théodore de Mopsueste reflètent plutôt ὅτι γὰρ οὐδέπω δέδοτο (*Histoire ecclésiastique*) que οὐδέπω γὰρ αὐτοῖς δέδοτο (*Questions évangéliques*). Voici la traduction de leurs textes, qui présentent quelques petites divergences :

Ishodad de Merv⁷

... parce qu'ils n'avaient pas encore l'espérance d'une résurrection immortelle, mais d'une (résurrection) mortelle.

Théodore bar Koni⁸

Qu'ils n'eussent pas encore l'espérance qui porte sur la résurrection, c'est clair ; à la promesse future, ils assimilaient une résurgence mortelle¹⁰.

*Gannat Bussame*⁹

Car, qu'ils n'eussent pas encore l'espérance de la résurrection, c'est clair ; à la promesse future, ils assimilaient une résurgence mortelle¹¹.

Le remaniement de la fin de la phrase chez Ishodad de Merv ôte toute valeur à son témoignage concernant la formule initiale, car l'usage de ܘܢ (« parce que ») au lieu de ܘܩ (« que ») est dû à la suppression de ܘܟܠܐ (« c'est clair »). Au contraire, l'accord de Théodore bar Koni et du *Gannat Bussame* tant entre eux qu'avec le texte grec montre qu'ils reflètent plus fidèlement la formulation de la source commune. Notons toutefois une différence essentielle pour notre propos : alors que Théodore bar Koni écrit simplement ܘܩܘܢܐܘܩܘܩܐ (« que pas encore »), le *Gannat Bussame* a en plus une particule qui équivaut à γὰρ : ܘܩܘܢܐܘܩܘܩܐܘܩܘܩܐ (« car que pas encore »). C'est donc manifestement ce témoin qui conserve la forme la plus complète du texte et qui doit nous servir de base. Une rétroversion littérale supposerait la *Vorlage* grecque suivante (qui, telle quelle, n'est attestée par aucun témoin) : ὅτι γὰρ οὐδέπω αὐτοῖς δέδοτο ἐλπίς ἀναστάσεως σαφές. Cette reconstruction appelle toutefois deux remarques. Premièrement, la présence d'αὐτοῖς dans le texte grec sous-jacent ne saurait être garantie, puisque, comme nous l'a fait remarquer Albert Frey, le syriaque, qui dit littéralement : « il n'y avait pas pour eux », aurait naturellement eu tendance à spécifier les destinataires et donc à ajouter l'équivalent du pronom. Deuxièmement, malgré les apparences, il n'est pas assuré que la *Vorlage* grecque ait écrit σαφές plutôt que σαφής. Il pourrait en effet s'agir d'une corruption intervenue dans la tradition syriaque. Notre collègue, que nous avons également interrogé à ce propos, y voit l'hypothèse la plus économique¹². Le texte cité par

7 *Commentaire sur Matthieu*, p. 17, 22-18, 2 Gibson (édition).

8 *Livre des scholies*, mimrā VII, 10, p. 61 Scher.

9 P. 101, 16-18 Reinink.

10 D'après la traduction de Hespel et Draguet.

11 Traduction tenant compte des corrections apportées par Reinink dans son apparat d'après Théodore bar Koni.

12 L'explication qu'il propose est tout à fait convaincante : « Un copiste aurait mal interprété l'adjectif ܟܠܐ [« clair »] (forme homographe et homophone désignant soit le masculin singulier emphatique soit le féminin singulier absolu...) : au lieu de le considérer comme une épithète de ܘܟܠܐ [« espérance »], il l'aurait pris comme attribut de la phrase introduite par ܘܩ, et pour bien marquer son interprétation, il aurait ajouté ܘܟ (« ceci »). Ceci est d'autant plus probable qu'un ܘܩ en début de phrase introduit plus facilement une subordonnée qui fonctionne comme sujet du verbe principal (« que ceci ou cela se passe, est juste/convient/est évident ») qu'une causale préposée (« parce que ceci ou cela s'est passé, il faut figu-

Théodore de Mopsueste était donc, sur ce point, proche de celui de l'*Histoire ecclésiastique* (dont la tradition pourrait d'ailleurs avoir également connu une variante intégrant αὐτοῖς¹³), sinon identique.

Ces indices convergents plaident pour le rattachement de Théodore de Mopsueste à la tradition de l'*Histoire ecclésiastique*. Il faut néanmoins prendre en compte des éléments qui, à première vue, suggèrent au contraire un lien avec celle des *Questions évangéliques*. Premièrement, il serait également possible de trouver des points de contacts entre l'introduction de la citation chez Théodore bar Koni ou Ishodad et celle d'Eusèbe dans cette œuvre (*FSt* 7). Deuxièmement, sur une autre variante importante, celle du § 12, Théodore bar Koni (le seul témoin exploitable sur ce point¹⁴), se range avec les témoins des *Questions évangéliques*:

H. E. : ἀναστάσειν ἀτέκνων καὶ δευτερογαμίαις καὶ ἀναστάσει σπερμάτων
 Q. E. (P Q) : ἀναστάσει ἀτέκνων καὶ δευτερογαμίαις καὶ ἀναστάσει σπερμάτων
 Théodore b. K. : par la résurgence d'un [frère] mort sans enfants, par le second mariage¹⁵ et par la suscitation de la semence¹⁶

Il est clair que « par la résurgence » (رُحَايَا) correspond au grec ἀναστάσει. Théodore de Mopsueste semble donc s'accorder avec les témoins grecs des *Questions évangéliques*. Enfin, nous avons signalé un écho du § 24 de la lettre d'Africanus dans la tradition de Théodore (Théodore bar Koni et Ishodad, auquel s'ajoute ici Bar Salibi)¹⁷. Or ce passage n'était cité que dans les *Questions*.

Aucune de ces raisons n'est décisive. En ce qui concerne l'introduction à la citation, les indications de Bar Koni et d'Ishodad sont en bonne partie susceptibles de trouver des échos dans les deux introductions eusébiennes, puisqu'elles correspondent surtout à des éléments communs aux deux textes. La similitude la plus frappante avec l'introduction des *Questions évangéliques* est la référence à « un récit ancien » (ou des « récits anciens »), qui semble faire écho au ἱστορία χρῆσομαι παλαιοτάτη d'Eusèbe. Ce rapprochement est cependant sujet à caution, dans la mesure où Théodore bar Koni ajoute : « comme il le dit ». Cette précision laisse entendre que l'ancienneté du texte est déduite de la citation elle-même. Or, s'il s'agit d'une référence au texte même de la lettre, elle renvoie probablement au témoignage des Desposynes (§ 19-22), qui n'était justement pas cité dans les *Questions évangéliques*, mais seulement dans l'*Histoire ecclésiastique*. Si

rer... ». Une fois opéré ce changement, on aurait ajouté رُحَا (dé, mais peut-être ce mot y figurait déjà à l'origine, ce qui rendait l'ajout de رُحَا encore plus facile) » (communication personnelle, 22 mars 2011).

13 Voir p. 196.

14 Ce passage manque dans le *Gannat Bussame* ; quant à Ishodad, il n'est ici d'aucun secours, car il dit seulement (littéralement) : « par (le fait de) relever (رُحَا) la semence de celui qui est mort sans enfants » (p. 18, 5 Gibson [édition]). L'emploi de l'infinitif ne permet pas de déterminer si la *Vorlage* avait ἀναστάσει (comme les témoins des *Questions*) ou ἀναστάσειν (comme l'*Histoire ecclésiastique*).

15 Il n'est pas impossible que le modèle grec ait porté ΔΕΥΤΕΡΟΓΑΜΙΑΙ au lieu de ΔΕΥΤΕΡΟΓΑΜΙΑΙΣ. Toutefois, le passage du pluriel au singulier aurait tout aussi bien pu se passer en syriaque.

16 *Livre des scholies*, mimrā VII, 10, p. 45 Hespel et Draguet. La dernière expression est identique à celle qu'a employée Ishodad (رُحَا فِي رُحَا) ; celui-ci (ou quelque source intermédiaire) doit donc avoir réécrit le texte en remplaçant l'expression que le traducteur a rendue par « la résurgence » (رُحَا) par celle qui traduisait le troisième terme de la formule (en grec ἀναστάσει σπερμάτων).

17 Voir p. 129 et 141.

nous ajoutons que les correspondances entre l'introduction à la citation chez Théodore bar Koni (ainsi que dans une moindre mesure celle d'Ishodad) et celle de l'*Histoire ecclésiastique* sont plus importantes, notamment parce qu'elles concernent aussi la structure du texte et l'ordre des éléments, l'examen de ce premier point tourne à l'avantage de l'hypothèse que nous avons avancée. Quant à l'accord avec la leçon ἀναστάσει ἀτέκνων des *Questions* au § 12, son poids est très relatif, ne serait-ce que parce que l'on dispose sur ce point du seul témoignage de Théodore bar Koni. A cela s'ajoute que la difficulté de l'expression ou l'influence de la formule subséquente ἀναστάσει σπερμάτων au singulier expliqueraient, dans l'hypothèse où le texte se rattacherait à la tradition de l'*Histoire ecclésiastique*, que l'on ait passé du pluriel au singulier en syriaque (si ce n'est déjà en grec). Enfin, il est certes justifié de reconnaître dans le passage sur le nombre de générations chez Matthieu et Luc que conservent Théodore bar Koni, Ishodad et Bar Salibi un écho de la citation de la lettre d'Africanus dans les *Questions évangéliques*, dont le premier de ces auteurs atteste qu'il provient de Théodore de Mopsueste. Cependant, rien ne permet d'exclure que Théodore de Mopsueste ait connu et utilisé aussi bien cette œuvre que l'*Histoire ecclésiastique*. Toutefois, cet écho de la citation africainienne des *Questions* pourrait très bien s'expliquer non par la connaissance directe de cette œuvre, mais par l'usage d'une source intermédiaire, puisque aucun des représentants de la tradition de Théodore ne rattache ce morceau à la citation de la lettre ou ne le relie au nom d'Africanus. Cette dernière hypothèse expliquerait le caractère apparemment limité des parallèles entre cette tradition et les *Questions évangéliques* en dehors de l'extrait de la *Lettre à Aristide*¹⁸.

En tout état de cause, les relations que nous avons mises en évidence entre la citation d'Africanus chez Théodore de Mopsueste et la tradition eusébienne rendent l'hypothèse d'une connaissance directe du texte d'Africanus parfaitement inutile. Quant à rattacher cette citation à l'*Histoire ecclésiastique* ou aux *Questions évangéliques*, la première hypothèse apparaît nettement préférable. C'est donc au titre de témoins de l'*Histoire ecclésiastique* que nous citerons les héritiers syriaques de l'Exégète.

2. Le mirage d'une tradition syriaque non eusébienne

Si le manuscrit d'Urmiah est à rapprocher de l'*Exposé des offices ecclésiastiques* et ne représente qu'un lointain écho de l'*Histoire ecclésiastique*, si la tradition de Théodore dérive de cette même œuvre, l'existence d'une tradition non eusébienne de la *Lettre à Aristide* paraît plus qu'incertaine. Si tel est le cas, il est probable qu'à défaut de connaître le texte de la lettre dans son entier, l'on connaisse, à peu de choses près, l'ensemble des parties citées par Eusèbe. En effet, même si l'on ne peut évidemment être certain de connaître toutes les parties qu'il citait dans les *Questions évangéliques*, leur tradition indirecte est si riche et diverse qu'il paraît peu probable qu'un passage important de la lettre d'Africanus n'ait été transmis par aucun canal. Il reste cependant à examiner le

18 Il faut toutefois rappeler qu'une enquête plus large et systématique resterait à mener pour mesurer précisément l'influence de l'ouvrage d'Eusèbe sur l'exégèse de Théodore de Mopsueste.

cas des textes qui paraissent sortir du cadre des fragments qu'on lit dans l'*Histoire ecclésiastique* ou que l'on peut récolter dans la tradition des *Questions évangéliques*. Dériveraient-ils, malgré tout, d'une partie de cette œuvre inconnue par ailleurs, voire d'une tradition non eusébiennne ?

2.1 Matthat et Lévi, frères de Melchi ?

Une étrange explication mise sous le nom d'Africanus

En fait, seuls Barhebraeus et les *Fragmenta Florentina*, qui sont loin d'être des témoins de premier plan, semblent conserver un passage inconnu par ailleurs :

Fragmenta Florentina 4, p. 65, 13-24 Beyer
Car Africanus dit — c'est-à-dire qu'il transmet d'après un récit qu'il a lui-même reçu —, que Melchi était le père d'Héli. Donc, alors que Luc aurait dû dire que (Jésus) était fils de Joseph, fils d'Héli, fils de Melchi, s'il était remonté autrement, en suivant l'ordre de la lignée, puisque Héli a été engendré par Melchi, il ne l'a pas fait ; mais ce n'est qu'après avoir dit qu'il était *fils de Joseph* et avoir poursuivi : *fils d'Héli* et encore *fils de Matthat, fils de Lévi*, qu'il a dit enfin : *fils de Melchi*, pour que l'on reconnaisse que ces trois étaient fils de Melchi, à savoir Héli, Matthat et Lévi¹⁹.

Barhebraeus, *Grenier des mystères*, p. 103 Carr
Africanus dit que, selon la tradition qu'il a reçue des généalogistes hébreux, Héli, Matthat et Lévi étaient des frères, fils de Melchi et non, comme Luc le dit : *Héli, fils de Matthat, et Matthat, fils de Lévi*²⁰.

Dans les *Fragmenta Florentina*, l'étendue de la référence à Africanus n'est pas claire : n'est-il cité que pour l'affirmation que Melchi était le père d'Héli ou faut-il également lui attribuer l'explication qui suit ? Chez Barhebraeus, par contre, aucune ambiguïté : Africanus aurait réglé le cas de Matthat et de Lévi en faisant d'eux des frères d'Héli. Très concis, ce passage donne l'impression qu'Africanus entendait corriger Luc, ce qui n'est évidemment guère imaginable, vu la peine qu'il prend pour montrer l'exactitude de chacun des récits évangéliques (cf. § 12), inspiré par la conviction que l'Évangile est entièrement véridique (§ 23). Le parallèle des *Fragmenta Florentina* suggère qu'une telle impression est due au fait que Barhebraeus a fortement résumé sa source. A propos de Matthat et de Lévi, l'on retrouve, en substance, l'explication que l'*Exposé des offices ecclésiastiques*²¹ donne sous une forme bien plus claire : ce seraient des frères d'Héli morts sans enfants à qui Héli, selon la loi du lévirat, aurait dû susciter une descendance. C'est à ce titre qu'ils seraient nommés parmi les ancêtres de Joseph, qui, de la sorte, n'aurait pas seulement deux pères, Jacob et Héli, mais quatre ! Alors que l'*Exposé* insère

19 D'après la traduction allemande de Beyer.

20 D'après la traduction anglaise de Carr.

21 I, 8, p. 37, 15-32 Connolly (trad.).

ces données au sein même du récit qui dérive des § 15 à 17 de la *Lettre à Aristide*, les textes cités ci-dessus constituent en quelque sorte l'équivalent exégétique. La même explication se lit chez Théodore bar Koni, Ishodad de Merv et Denys bar Salibi, mais sans indication de source²².

La forme exégétique de la tradition (Bar Koni, Ishodad, Bar Salibi, *Fragmenta Florentina* et Barhebraeus) et sa forme narrative (*Exposé des offices ecclésiastiques*) constituent les deux faces d'une même pièce, puisque, au-delà de la différence de présentation, l'explication est identique. Or la forme narrative n'est évidemment pas originale, puisqu'elle ne constitue pas un récit supplémentaire, qui pourrait éventuellement être considéré comme un fragment de la *Lettre à Aristide* inconnu par ailleurs : les éléments concernant Lévi et Matthat ont été insérés — assez habilement, d'ailleurs — dans le récit venant d'Africanus : l'on retrouve *grosso modo* la trame des § 15 à 17 de la lettre²³, mais entrecoupée de divers ajouts relatifs à ces deux personnages. La forme narrative n'est donc rien d'autre, croyons-nous, que la traduction en récit de son pendant exégétique. Cette dernière, cependant, n'est pas non plus originale.

De fait, Barhebraeus est le seul à attribuer clairement l'explication relative à Matthat et Lévi à Africanus. Les *Fragmenta Florentina*, nous l'avons indiqué, ne le font pas explicitement : *a priori*, rien n'y indique qu'il faille nécessairement prêter à Africanus plus que la simple affirmation que Melchi était le père d'Héli, qui constitue de fait l'un des axiomes de la solution qu'il propose et apparaît très clairement aux § 13 à 18. Barhebraeus est d'autant plus isolé que Théodore bar Koni et Ishodad de Merv, qui sont en général de meilleurs témoins des traditions anciennes, ne mettent pas l'explication relative à Matthat et Lévi en rapport avec Africanus²⁴.

Peut-être sera-t-on tout de même tenté de chercher un appui à l'attribution de Barhebraeus dans le témoignage de l'*Exposé des offices ecclésiastiques*, puisque ce texte relie également cette explication à Africanus. En fait, cela s'explique aisément comme une simple coïncidence — évidemment favorisée par le fait que cette explication a précisément été forgée pour résoudre une difficulté résiduelle de la solution d'Africanus. Remarquons d'abord que la référence à notre auteur prend une forme tout à fait différente dans les *Fragmenta Florentina* et chez Barhebraeus que dans l'*Exposé* : alors que les premiers semblent se référer précisément à une affirmation d'Africanus, ce dernier se contente d'invoquer d'une façon générale l'autorité de Josèphe et d'Africanus et ce qui concerne Lévi et Matthat est simplement couvert de cette autorité, au même titre que le reste du récit. Rien ne dit que l'exégèse qui a servi à modifier ainsi le récit d'Africanus était transmise sous son nom dans la source dont le responsable de ce remaniement

22 Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 12, p. 47 Hespel et Draguet ; Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 12 Gibson (trad.) ; *Commentaire sur Luc*, p. 160 Gibson (trad.) ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 2/2, p. 250, 19-24 Vaschalde (trad.).

23 Voir *Exposé des offices ecclésiastiques* I, 8, p. 37, 12-15. 16. 18s. 23-27 Connolly (trad.).

24 C'est absolument clair chez Bar Koni, puisque cette explication n'apparaît pas sous la même question. Ishodad, il est vrai, n'indique pas la fin de la citation d'Africanus, mais, dans la mesure où il présente l'emprunt à ce dernier comme un récit et ce, d'une façon qui suppose qu'il concerne la différence entre les lignées de Matthieu et de Luc, le lecteur n'aurait guère de raisons de considérer que le commentaire sur la mention de Matthat et Lévi par le second, qui vient peu après, ferait encore partie de la citation.

s'est servi. La similitude avec l'attribution de cette exégèse à Africanus par Barhebraeus peut donc parfaitement être secondaire et fortuite. Or, une fois démontré que, chez ce dernier, cette attribution est secondaire, il n'y aura plus de raison de supposer que la source du récit remanié que contient l'*Exposé* faisait d'Africanus l'auteur de l'explication relative à Matthat et Lévi.

De fait, la genèse du « témoignage » de Barhebraeus et du texte parallèle des *Fragmenta Florentina* se laisse assez aisément reconstituer. Nous pouvons d'abord remarquer que Barhebraeus condense deux éléments dont un seul est clairement attribué à Africanus dans les *Fragmenta Florentina*, comme nous l'avons signalé :

- 1) la constatation que, pour Africanus, Héli est fils de Melchi (et non de Matthat) ;
- 1) la justification de cette filiation.

Nous devons donc tenir le parallèle des *Fragmenta Florentina* pour un reflet plus précis de la source dont dépendent les deux textes. Dès lors, il est possible que l'attribution à Africanus de l'idée qu'Héli, Matthat et Lévi seraient trois frères procède simplement d'une méprise de Barhebraeus, qui, n'ayant pas compris qu'il n'était mentionné que pour l'idée que Melchi serait le père d'Héli, lui aurait également attribué l'explication subséquente. Observons ensuite la parenté entre la référence que font aussi bien Barhebraeus que les *Fragmenta Florentina* au fait qu'Africanus s'appuie sur une tradition qu'il a lui-même reçue et l'introduction à la citation de la *Lettre à Aristide* chez Théodore bar Koni et Ishodad de Merv. La proximité verbale est particulièrement frappante avec ce dernier. Nous retrouvons les mêmes termes, lorsque Ishodad parle du récit « qu'(Africanus) a lui-même reçu de récits anciens²⁵ » et lorsque nous lisons dans les *Fragmenta Florentina* : « c'est-à-dire qu'il transmet d'après un récit qu'il a lui-même reçu ». Cette similitude prouve que l'auteur dont dépendent les chapitres florentins et Barhebraeus n'a fait que reprendre l'introduction dont Théodore de Mopsueste faisait précéder sa citation de la lettre, mais a substitué à celle-ci la simple remarque que, pour Africanus, Héli est le fils de Melchi. Cette substitution est sans doute motivée par le fait qu'il insérait dans son texte un extrait (anonyme) de la lettre à partir d'une autre source, celle dont nous avons montré les liens avec le Pseudo-Eustathe²⁶.

Nous pouvons aller encore un peu plus loin dans la compréhension de la genèse du passage de Barhebraeus et des *Fragmenta Florentina* qui nous intéresse ici. Examinons la phrase qui suit immédiatement l'explication consacrée à Matthat et Lévi dans le texte de Florence :

Et, après que (Luc) a énuméré les trois (frères), il en est venu à Melchi et (ce), pour montrer que, de quelque manière qu'on arrive de Joseph à Melchi, il est nécessairement démontré que le Messie est fils de David, parce que lui aussi était de la lignée de David²⁷.

Que vient faire ici une telle conclusion ? Comme nous l'avons vu, le chapitre 4 des *Fragmenta Florentina* est introduit comme une explication de Luc 3, 24 et se concentre sur le statut de Matthat et de Lévi. Au mieux, une telle conclusion est parfaitement super-

25 En corrigeant le texte comme nous l'avons proposé (voir n. 6).

26 C'est le texte qui se lit au chapitre 6 des *Fragmenta Florentina* ; chez Barhebraeus, il précède de peu le passage concernant Matthat et Lévi (*Grenier des Mystères*, p. 102s. Carr).

27 P. 65, 24ss. Beyer (d'après sa traduction).

flue : que Matthat et Lévi soient les frères plutôt que le père et le grand-père d'Héli ne change évidemment rien à l'appartenance de Joseph à la lignée davidique. Cette conclusion répond donc à une autre question. La problématique dans laquelle elle s'insère s'éclaire si l'on se tourne vers Théodore bar Koni. Dans un passage qui suit l'explication de la différence du nombre de générations dans les généalogies de Matthieu et de Luc²⁸, l'on retrouve une idée également exprimée par d'autres auteurs syriaques²⁹ et qui semble remonter à Théodore de Mopsueste³⁰ : Luc aurait voulu répondre à des contradicteurs de Matthieu, qui objectaient à celui-ci que Joseph n'était pas vraiment fils de Jacob et, par lui, descendant de David, puisqu'il était, légalement, le fils d'Héli. Luc aurait donc montré que, même ainsi, Joseph était d'ascendance davidique. On lit ensuite : « Pour éclaircir davantage le point, nous dirons que le père de 'Éli... était Melki³¹ ». Le reste est parallèle au texte des *Fragmenta Florentina*³². Il est évident que leur chapitre 4 est extrait d'un tel contexte. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'on trouve, sous une forme condensée, un développement semblable chez Ishodad de Merv. Sa place est cependant différente de celle qu'il occupe chez Théodore bar Koni : il suit immédiatement la citation d'Africanus. L'on lit donc chez lui, dans cet ordre :

- 1) l'introduction à la citation de la lettre provenant de Théodore de Mopsueste, qui indique qu'Africanus dépend d'une tradition ;
- 2) la citation de la lettre, de même provenance ;
- 3) l'histoire des adversaires de Matthieu et de la réponse apportée par Luc ;
- 4) l'affirmation qu'Héli serait fils de Melchi et l'explication concernant Matthat et Lévi ;
- 5) la conclusion au développement commencé au point 3 : de toute manière, Joseph est fils de David³³.

Ce parallèle est d'autant plus intéressant que, comme nous l'avons noté, la formule qui introduit la référence à Africanus dans le chapitre 4 des *Fragmenta Florentina* a une parenté plus grande avec Ishodad qu'avec Théodore. Cette constatation rend probable la présence d'une source intermédiaire entre celle dont dépendent ces deux auteurs et Ishodad, qui aurait également été utilisée par la source commune aux *Fragmenta Florentina* et à Barhebraeus³⁴. En tout état de cause, l'origine du passage de ces textes qui

28 Théodore bar Koni, *Livre des scholies*, mimrā VII, 12 (p. 47 Hespel et Draguet).

29 Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 11s. Gibson (trad.) ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 37, 15ss. Sedláček ; Barhebraeus, *Grenier des Mystères*, p. 7 et 102 Carr.

30 L'Interprète est cité par Théodore bar Koni au début du développement, mais, comme souvent, il n'est pas aisé de déterminer si l'attributon vaut pour l'explication dans son entier ou seulement pour une partie.

31 Trad. R. Hespel et R. Draguet.

32 Théodore bar Koni ajoute seulement, en conclusion, une remarque qui relie (bien mal) ce développement à la question du nombre de générations, à laquelle il est rattaché, de façon à vrai dire très artificielle : « Et c'est parce que ceux-ci [Matthat et Lévi ?] étaient de parmi son ascendance que plus grand est le nombre de sa descendance en Luc qu'en Matthieu » (*Livre des scholies*, mimrā VII, 12, p. 47, trad. Hespel et Draguet). Sic ! Le parallèle avec Ishodad de Merv suggère que ce rattachement est secondaire, car, dans le commentaire de ce dernier, la question du nombre de générations suit ce développement (*Commentaire sur Matthieu*, p. 12 Gibson [trad.]).

33 Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 11s. Gibson (trad.).

34 L'hypothèse d'une influence sur Ishodad d'une source proche de (identique à ?) celle qui a servi aux *Fragmenta Florentina* et à Barhebraeus nous paraît moins probable. Car il faudrait supposer qu'elle a in-

nous intéresse ici s'explique très bien à partir d'une structure proche de celle que l'on trouve chez Ishodad, mais présentant une différence importante : comme nous l'avons indiqué plus haut, la source de Barhebraeus et des *Fragmenta Florentina* avait préféré tirer l'histoire des parents et grands-parents de Joseph de la tradition apparentée à celle du Pseudo-Eustathe, tout en réutilisant la formule d'introduction à la citation qui lui venait de Théodore de Mopsueste pour signaler qu'Africanus faisait de Melchi le père d'Héli — procédé légitime, puisqu'il consistait, en quelque sorte, à rendre à Africanus cette affirmation africainienne qui apparaît anonymement chez Bar Koni ou Ishodad. Le résultat devait être la structure suivante :

- 1) la solution d'Africanus (sans référence à son auteur), tirée d'une source apparentée à celle du Pseudo-Eustathe³⁵ ;
- 2) l'histoire des adversaires de Matthieu et de la réponse apportée par Luc ;
- 3) l'introduction à la citation de la lettre provenant de Théodore de Mopsueste, qui indique qu'Africanus dépend d'une tradition ;
- 4) l'affirmation qu'Héli serait fils de Melchi et l'explication concernant Matthat et Lévi ;
- 5) la conclusion au développement commencé au point 2 : de toute manière, Joseph est fils de David.

Les *Fragmenta Florentina* ont fait des points 3 à 5 leur chapitre 4 et du point 1 leur chapitre 6. Barhebraeus, pour sa part, a conservé les points 1 et 2 pour expliquer la différence entre Matthieu et Luc en commentant « fils d'Héli » (Luc 3, 23) ; abondant ensuite « fils de Matthat, fils de Lévi, fils de Melchi » (verset 24), il a résumé les points 3 et 4. A la lumière de cette analyse, il apparaît clairement que la référence à Africanus dans les *Fragmenta Florentina* ne concerne que la filiation entre Héli et Melchi (et non l'ensemble du point 4) et que l'attribution à notre auteur du développement concernant Matthat et Héli par Barhebraeus est secondaire : elle résulte du rapprochement d'éléments originellement distincts.

La reconstitution que nous proposons laisse une question ouverte : d'où vient l'allusion de Barhebraeus à des « généalogistes hébreux » ? Il serait hasardeux de chercher à l'expliquer à la lumière de l'*Exposé des offices ecclésiastiques*, qui fait d'Africanus lui-même un parent de Joseph ou d'un texte semblable à celui du manuscrit d'Urmiah, qui rattachait aussi bien Josèphe qu'Africanus à la famille de Jésus. Certes, dans ces conditions, Josèphe et Africanus pourraient être définis comme des « généalogistes hébreux ». Cependant, Barhebraeus distingue clairement ceux-ci d'Africanus lui-même. Il ne paraît donc pas y avoir de rapport entre cette mention et les données de l'*Exposé* ou du manuscrit d'Urmiah. La formule de Barhebraeus s'explique plus naturellement comme une allusion aux Desposynes, à qui Africanus attribue une activité généalogique (§ 22) et qui sont juifs, évidemment, puisqu'ils sont de la famille de Jésus. Cette allusion, propre à

fléchi la façon dont Ishodad introduit la citation d'Africanus, alors que la citation elle-même dérive de toute évidence de la même source que celle de Théodore bar Koni.

35 Cette explication se trouve dans le dernier chapitre des *Fragmenta Florentina*, mais elle ne pouvait guère trouver, dans la source qu'ils partagent avec Barhebraeus, une autre place que celle que nous lui assignons ici et qui est celle qu'elle occupe chez ce dernier. En effet, cette structure est tout à fait adaptée à un commentaire de Luc, ce qu'était très certainement cette source, puisque ce n'est qu'à propos de Luc que Barhebraeus paraît l'employer et que, même si certains des chapitres florentins commentent Matthieu, celui qui nous intéresse ici (le ch. 4) concerne Luc 3, 24. De plus, il n'est guère satisfaisant d'expliquer le rôle de Matthat et Lévi avant d'avoir exposé la solution qui rend une telle élucidation nécessaire.

Barhebraeus, est susceptible de s'expliquer de deux manières. Une première possibilité est qu'elle lui vienne de la tradition de Théodore de Mopsueste. En effet, comme nous l'avons montré, la façon dont les *Fragmenta Florentina* et Barhebraeus amènent le développement relatif à Matthat et Lévi dérive de l'introduction dont Théodore de Mopsueste faisait précéder sa citation de la *Lettre à Aristide*. Etant donné que celui-ci utilisait l'*Histoire ecclésiastique*, il pourrait très bien avoir indiqué dans cette introduction ou dans une autre partie de son commentaire qu'Africanus dépendait de « généalogistes hébreux ». Cependant, le fait que seul Barhebraeus, qui pour le reste s'inspire bien plus librement de cette introduction que ne le font Théodore bar Koni, Ishodad de Merv et les *Fragmenta Florentina*, atteste ce détail conduit à envisager également une autre possibilité : Barhebraeus, qui était également historien, aurait-il eu quelque souvenir de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe ? Aussi, même si Théodore de Mopsueste ne faisait pas allusion à des « généalogistes hébreux », le chroniqueur syriaque aurait-t-il pu faire le rapprochement entre la tradition mentionnée par sa source et les Desposynes en écrivant son commentaire sur Luc. Il faudrait alors supposer que, comme tant d'autres, Barhebraeus considère que ceux-ci étaient la source de la solution d'Africanus³⁶. Cette hypothèse pourrait s'appuyer sur le fait que le polygraphe syriaque semble avoir travaillé à sa *Chronique* dès l'époque où il rédigeait le *Grenier des Mystères*³⁷ : les recherches menées dans ce cadre pourraient l'avoir mis au contact de l'*Histoire ecclésiastique*.

2.2 Matthat et Lévi, un oubli volontaire

Ce résultat obtenu par l'analyse de la tradition rejoint les conclusions auxquelles conduit l'examen des passages conservés de la lettre d'Africanus. Il est impossible, en effet, qu'elle ait contenu une telle explication. Premièrement, Matthat et Lévi n'ont pas leur place dans la solution d'Africanus. Le § 16 suppose que Matthan a eu d'Estha un fils, Jacob, et que Melchi, ensuite, en a eu un autre, Héli. Il n'est nullement question de frères nés avant ce dernier. De même, au § 17, Africanus aurait dû dire que Joseph était, selon la Loi, fils d'Héli, de Matthat et de Lévi. Manifestement, il ne tient aucun compte de ces deux personnages. Une preuve encore plus forte réside dans le fait qu'Africanus cite le texte de Luc sans ces noms : « ... Luc dit inversement : "Qui était, comme on le considérait" — de fait, il ajoute cette remarque —, "fils de Joseph, fils d'Héli, fils de Melchi" » (§ 18). Or — nous abordons là l'une des questions qui restent à nos yeux les plus mystérieuses concernant la *Lettre à Aristide* — un tel texte de Luc 3, 24 paraît propre à Africanus et aux auteurs qui dépendent de lui, tel Eusèbe. Etant donné qu'il ne semble pas attesté par ailleurs dans les manuscrits grecs du Nouveau Testament³⁸, un homme

36 Voir p. 387.

37 Comme nous l'avons indiqué (voir p. 148), le *Grenier* date de 1272 (plutôt que de 1278). Quant à la *Chronique*, J.-M. Fiey estime qu'elle aurait été composée en 1272-1273 (« *Āḏarbāḡān* chrétien », p. 432). Pour sa part, H. Takahashi la situe, au moins en partie, en 1276 (*Barhebraeus*, p. 93). Cependant, il admet que Barhebraeus a dû faire des recherches en vue de cet ouvrage aux dates proposées par Fiey.

38 C'est ce qui ressort de la consultation des éditions et de Tischendorf (8^e édition), de Neslter-Aland (27^e édition) et du *New Testament in Greek*. Pour les manuscrits vieux latins, nous avons également consulté la base de données de la *Vetus Latina Database*. L'indication de Lagrange relative au manuscrit c (*Évangile selon saint Luc*, p. 121) est erronée et résulte sans doute d'une lecture trop rapide des indications de J. M. Heer, *Die Stammbäume Jesu*, p. 60 : ce témoin omet en fait les noms d'Héli et de Matthat, non ceux de Matthat et de Lévi. Seul l'*Euangelium Gatianum* (évangélique du IX^e, édité par J. M. Heer, *Évan-*

versé dans les études bibliques comme Africanus et qui ne se contentait certainement pas d'un seul manuscrit³⁹ aurait difficilement pu le tenir pour universellement reçu. Le nouveau fragment de la lettre fournit même la preuve qu'il connaissait le texte habituel de Luc 3, 24, puisqu'il fait référence à une tentative de conciliation des généalogies qui identifie les pères et grands-pères de Joseph selon Matthieu et Luc et cite les paires Jacob/Héli et Matthan/Matthat (§ 26), alors que, dans l'exposé de sa solution, Africanus a toujours cité Melchi comme vis-à-vis de Matthan. La particularité textuelle que suppose sa tradition ne saurait donc lui avoir échappé. Il nous paraît vraisemblable qu'il se soit tenu à ce texte dans la partie positive de la lettre parce que la tradition qui lui fournissait la solution l'y contraignait, mais en évitant d'attirer l'attention sur ce problème, même — et surtout — lorsqu'il en venait à mentionner Matthat dans la troisième partie de la lettre. Car une telle particularité était évidemment un inconvénient majeur pour la solution qu'il promouvait : il aurait été facile de lui objecter qu'elle reposait sur un texte qui n'était pas celui de l'Eglise. Telle pourrait d'ailleurs être l'une des raisons de sa discrétion sur l'origine de la tradition dont il se sert et qu'il ne caractérise comme telle qu'en passant (§ 16)⁴⁰. En tout état de cause, la discrétion s'est révélée être une stratégie payante : le pouvoir de séduction de l'explication fournie par la *Lettre à Aristide* était trop fort pour que ce détail nuise à son succès.

Or, si Africanus connaissait non seulement le texte généralement reçu de Luc 3, 24, mais aussi une solution habile permettant de concilier avec lui la solution qu'il proposait en recourant également au lévirat pour Matthat et Lévi, pourquoi n'en aurait-il pas tenu compte ? Le comportement d'Eusèbe n'est pas plus compréhensible s'il a connu par Africanus l'explication concernant Matthat et Lévi : lui non plus ne l'intègre pas et cite le texte de Luc 3, 24 sans ces deux noms⁴¹. Or, à son époque, où l'Eglise se met à fixer toujours plus sa doctrine, le canon des Ecritures et leur texte, une telle particularité

*lium Gatianum. Quattuor evangelia latine translata ex codice monasterii S. Gatiani Turonensis (Paris. Bibl. Nat. N. Acq. Nr. 1587), Friburgi Brisgoviae : Sumptibus Herder, 1910) pourrait sembler apporter quelque appui, mais il est plus probable que son texte de la généalogie lucanienne soit corrompu. Dans la section qui nous intéresse, il omet Matthat, mais répète le nom de Melchi : ... filius ioseph qui fuit heli qui fuit melchi qui fuit leui qui fuit melchi qui fuit ianae. L'explication la plus évidente est que la première occurrence du nom de Melchi résulte d'une confusion avec celui de Matthat. En tout état de cause, le manuscrit de Tours suppose trois noms entre Joseph et Melchi (fils de Iannaï) comme le texte habituel de l'évangile et non un seul, comme Africanus. Par ailleurs, dans son apparat à Luc 3, 23, Tischendorf estime probable qu'Irénée témoigne d'un texte sans Matthat et Lévi, car il ne compte que soixante-douze générations du Christ à Adam dans la généalogie lucanienne (*Contre les hérésies* III, 2, 3). L'indice nous paraît toutefois trop faible, d'autant qu'Irénée met ce chiffre en rapport avec la récapitulation opérée par le Christ (cf. Ephésiens 1, 10) : *significans [scil. Lucas] quoniam ipse est qui omnes gentes exinde ad Adam dispersas et uniuersas linguas et generationem hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est* (selon le texte de l'édition de Sagnard, SC 34 ; il faut toutefois lire *ab Adam* et non *ad Adam*, comme le montre sa traduction). Nous voyons ici une allusion à la Table des peuples de Genèse 10 qui compte soixante-dix ou soixante-douze peuples, si bien que le nombre de générations indiqué par Irénée pourrait avoir été influencé par le rapport établi avec ce texte.*

39 Cf. *Chronographies*, F23, 2 Wallraff, où Africanus discute une variante du texte de la Genèse (6, 2) qu'il a trouvées ἐν ἐνίοις ἀντιγράφοις, ce qui suppose la connaissance de plusieurs manuscrits.

40 Voir p. 386.

41 *Est* 3, 1 ; *FSt* 4 (PG 22, 961 C).

textuelle devait être devenue encore plus gênante qu'elle ne l'était du temps d'Africanus. La même remarque vaut, *a fortiori*, de tous ceux qui, tant en Orient qu'en Occident ont, comme Eusèbe, exposé la solution d'Africanus sans se préoccuper de l'omission de Matthat et Lévi — du moins, sans la signaler⁴². En fait la solution au problème de Matthat et Lévi paraît propre au domaine syriaque. Nous pouvons en conclure qu'elle s'y est développée secondairement, comme d'autres compléments apportés à la solution d'Africanus⁴³. Si ce dernier a envisagé des solutions au problème de Matthat et de Lévi, il semble qu'il n'en ait pas fait état.

2.3 Conclusion

Puisque l'idée que Matthat et Lévi étaient en fait des frères d'Héli s'avère totalement étrangère à la *Lettre à Aristide* et que le témoignage de Barhebraeus ne résiste pas à l'analyse, il serait illusoire de chercher dans le *Grenier des mystères* ou dans les *Fragmenta Florentina* un lointain écho d'une partie de la citation africainienne des *Questions évangéliques* inconnue par ailleurs. Ainsi disparaît toute raison de supposer la préservation d'une tradition non eusébienn de la *Lettre à Aristide* en syriaque, comme l'ont proposé Baumstark et Beyer.

Les canaux de transmission identifiables au sein de la tradition syriaque, à savoir les échos de Théodore de Mopsueste, les traductions des *Questions évangéliques* utilisées respectivement par le moine Sévère et Philoxène de Mabboug et l'extrait apparenté à celui du Pseudo-Eustathe, se rattachent tous à Eusèbe. L'importance des témoins syriaques pour l'établissement du texte réside donc uniquement dans le fait qu'hormis Théodore de Mopsueste, ils dépendent tous des *Questions évangéliques* et qu'ils constituent un témoignage multiforme de la citation de la *Lettre à Aristide* que contenait cette œuvre. Leur apport est évidemment limité par la difficulté, dans bien des cas, d'établir avec certitude quel était le texte du modèle grec dont ils dépendent et par les abréviations et remaniements qu'ont subis de nombreux textes. Ces témoins n'en sont pas moins précieux pour compléter, sur des points précis, une tradition grecque souvent très maigre.

42 Le fait qu'un certain nombre d'entre eux ont connu les *Questions évangéliques* confirme que l'explication concernant Matthat et Lévi ne saurait s'être trouvée dans une partie de la citation de cette œuvre que ne nous aurait conservée aucune source.

43 Un autre de ces développements concerne Salathiel et Zorobabel. En effet, Joseph n'est pas le seul personnage à qui Matthieu et Luc attribuent des pères différents : leurs généalogies, qui divergent du tout au tout entre David et Joseph, s'accordent cependant sur ces deux noms, à l'époque de l'Exil (Matthieu 1, 12 ; Luc 3, 27). Il est difficile de dire si Africanus avait perçu la difficulté et s'il a également ce cas en tête au § 12, lorsqu'il emploie des expressions qui semblent aller au-delà du seul cas des parents de Joseph (sur l'interprétation de ce passage et les problèmes qu'il pose, voir p. 250ss.). Il n'y a en tout cas aucune allusion à ce problème dans les extraits transmis par Eusèbe. Or l'on trouve dans la tradition syriaque une solution parallèle à celle qui était appliquée à Joseph chez Africanus : Salathiel serait fils de Jéchonias selon la nature, mais fils de Néri selon la Loi. Bar Salibi l'attribue à Sévère (d'Antioche) (*Commentaire sur Matthieu*, 1/1, p. 33, 29ss. Sedláček ; cf. Barhebraeus, *Grenier des Mystères*, p. 7 Carr).

VII. Traditions parallèles

Dans l'histoire de l'édition et de l'interprétation de la *Lettre à Aristide*, un texte a joué un rôle important et Spitta, avec son audace coutumière, a cru pouvoir y recourir pour combler une lacune qu'il pensait avoir détectée au § 3, qui est, à n'en pas douter, le passage le plus difficile de l'œuvre. Il s'agit d'un fragment caténaire attribué à Eusèbe et publié par Mai parmi les fragments des *Questions évangéliques* (FSt 14)¹ ; son origine exacte est malheureusement inconnue, car le savant romain se contente d'indiquer qu'il provient d'une chaîne inédite conservée par un manuscrit du Vatican. L'on y retrouve à la fois le thème de l'union des tribus de Juda et de Lévi grâce aux noces d'Aaron et d'Elisabeth et celui de la double dignité royale et sacerdotale du Christ (cf. *Lettre à Aristide*, § 1 et 3). Nos recherches ont fait apparaître d'autres textes de contenu similaire, qui montrent que ce texte appartient à un courant de tradition, dont il n'est pas forcément la pièce la plus importante. Avant de conclure l'examen des questions relatives à la transmission du texte, il nous paraît nécessaire d'examiner ce dossier.

Cet ensemble de textes et leurs liens avec les matériaux apparentés, mais distincts, qui se rencontrent dans le *Commentaire sur Daniel* et les *Bénédictions des patriarches* d'Hippolyte² mériteraient une étude particulière, que nous n'entendons pas mener ici. Sans prétendre clarifier complètement les relations qu'ils entretiennent, nous nous concentrerons sur la question de leurs liens éventuels avec les *Questions évangéliques* d'Eusèbe et la lettre d'Africanus, afin de déterminer s'ils se situent dans le sillage de notre texte (comme le supposait Spitta) ou s'ils représentent une tradition parallèle. Dans le premier cas, ils auraient un certain intérêt comme témoins de la première partie de la lettre ; dans le second, ils peuvent éclairer l'interprétation du contexte polémique.

Ces textes frappent par la diversité des aires culturelles qui les ont produits, puisqu'on les trouve, outre la chaîne inédite, chez Hilaire de Poitiers, Grégoire de Nazianze, Epiphane de Salamine, Chromace d'Aquilée, Augustin d'Hippone, Théodoret de Cyr et Sévère d'Antioche. Etant donné que le problème de liens textuels entre la *Lettre à Aristide* et la tradition représentée par ces auteurs a été soulevé par Spitta à partir du FSt 14, nous nous concentrerons ici sur les textes grecs, qui suffisent d'une part à mieux comprendre ce que représente cet extrait et d'autre part à trancher la question d'une

1 Dans cette section, nous chercherons à replacer le FSt 14 dans un courant plus large de tradition et nous poserons la question d'un éventuel rapport généalogique entre ces textes et Africanus. Puisqu'une telle enquête permet de se prononcer sur la possibilité de la thèse de Spitta, nous n'avons pas jugé nécessaire d'affronter son argumentation de façon plus précise. Aussi l'aborderons-nous en traitant de l'histoire de l'interprétation du § 3 de la lettre, à laquelle elle est étroitement liée ; nous nous permettons donc de renvoyer le lecteur désireux de connaître les arguments de Spitta aux p. 356s.

2 Voir p. 377ss.

éventuelle dépendance de ces textes par rapport à Africanus ; nous reviendrons sur les témoins latins en étudiant la première partie de la lettre³.

1. Les textes pris en compte

L'idée d'une union des tribus de Juda et de Lévi a connu une assez large diffusion dans l'Église ancienne⁴ ; seuls nous intéressent ici les textes qui évoquent, comme le fait Chromace, en lien avec une union lévítico-judéenne remontant à l'époque patriarcale (cf. *Lettre à Aristide*, § 3). Commençons par présenter brièvement ces textes, avant d'étudier leurs rapports⁵.

3 Voir section X.1.

4 Voir notamment, outre les textes étudiés ci-après ou mentionnés dans la n. 5, les textes d'Hippolyte rassemblés par L. Mariès, « Le Messie issu de Lévi », p. 381-396, ainsi que Basile de Césarée, *Lettre* 236, 3 ; l'extrait n° 184 (sur Exode 6, 23) du fonds ancien de la *Chaîne sur l'Exode* dans l'édition Petit ; Eusèbe d'Emèse, *Commentaire de l'Exode*, p. 109, 464-468 dans l'édition de V. Hovhannessian (*Bibliothèque de l'Académie arménienne de Saint Lazare*, Venise, 1980 [texte arménien seulement], *non uidimus*). Sur l'idée de l'union des tribus et de la double ascendance de Jésus, voir en particulier R. Laurentin, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Paris : Nouvelles éditions latines, 1952, p. 68, et surtout W. Adler, « Exodus 6:23 », p. 36-47, où l'on trouvera de nombreuses références à d'autres sources. Il n'est pas impossible, quoique cela soit débattu, que cette double ascendance de Jésus soit déjà attestée par *I Clément* 32, 2 (à propos de ce passage, voir A. Jaubert, « Thèmes lévitiqes dans la Prima Clementis », p. 200s.).

5 A un stade très avancé de nos recherches, alors que ces pages étaient déjà écrites, nous avons découvert un certain nombre de textes supplémentaires qui auraient pu être pris en compte et que nous mentionnerons brièvement : 1) Ephrem, *Commentaire du Diatessaron* I, 25 et surtout 26, à propos de l'origine de Marie et de sa parenté avec Elisabeth : « Nous trouvons les tribus de Juda et de Lévi mêlées en Aaron, qui prit pour femme la sœur de Naasson, prince de Juda, et dans le prêtre Joiadas, qui épousa la fille de Joram, prince de la maison de David » (trad. L. Leloir). Les données d'Exode 6, 23 sont respectées ; quant à l'exemple de la fille du roi Joram, femme du prêtre Yehoyada (II Chroniques 22, 11), nous ne l'avons pas rencontré ailleurs, sinon chez Georges le Moine (voir ci-après, n° 4). 2) Le texte d'Épiphanie utilisé plus loin mériterait d'être analysé en regard du chapitre du *Panarion* consacré aux Nazoréens (29, 2, 5ss.). 3) *Sur le sacerdoce du Christ*, 14 (CANT 54, *recensio longior* ; édité et traduit par G. Ziffer, « Una versione greca inedita del *De Sacerdotio Christi* », p. 141-173 ; voir également la traduction française de F. G. Nuvolone, « Sur le sacerdoce du Christ ou confession de Théodose », in : P. Geoltrain et J.-D. Kaestli [éd.], *Écrits apocryphes chrétiens*, 2, p. 75-99, auquel on se reportera pour l'indication d'autres éditions et la liste complète des recensions grecques et des versions ; par rapport à l'édition, cette traduction prend en compte un témoin supplémentaire [*Lavra* Γ 37], dont J.-D. Kaestli a très aimablement mis une collation à notre disposition). Ce texte remonte au VII^e siècle, au moins dans sa forme actuelle (voir F. G. Nuvolone, *ibid.*, p. 78) ; la *Souda* en conserve une recension abrégée à l'entrée Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς καὶ θεὸς ἡμῶν, qui contient un passage similaire (I 229, p. 622, 29-31 Adler). Dans les deux textes, le terme employé est ἐπιμιξία (terme que, sans surprise, nous avons retrouvé dans le manuscrit athonite) ; la recension longue précise que le mélange a eu lieu à l'époque d'Aaron, mais ne dit pas plus précisément comment. 3) Théodore de Mopsueste, fr. 3 Reuss sur Matthieu, qui fait état d'une ἐπιμιξία des deux tribus ayant apporté du sang royal aux grands prêtres. Même si les modalités de ce mélange ne sont pas précisées, le fait qu'il concerne plus particulièrement la lignée des grands prêtres ne se comprend guère qu'en référence au mariage d'Aaron et d'Elisabeth. Le contexte est toutefois différent, puisqu'il s'agit de l'illégitimité d'Hérode, « fils d'un Iduméen », par rapport aux rois davidiques et aux grands prêtres. 4) Georges le Moine, *Chronique*, vol. 1, p. 283, 7-284, 4 de Boor et Wirth. Il explique l'union des tribus par

1.1 Grégoire de Nazianze

Dans le poème dialogué de Grégoire, la première voix demande comment Jésus peut descendre de Joseph et de David, puisqu'il est né d'une vierge, qui, de plus, appartient à la tribu de Lévi, alors que les tribus royale et sacerdotale ne se mêlaient jamais (telle est la substance des v. 36 à 43)⁶. La seconde voix, celle qui fait autorité, répond en niant le présupposé voulant que les tribus ne se soient pas unies, affirmant que la distinction se serait perdue après l'Exil, non sans avoir d'abord cité l'exemple de Naasson (v. 44-50) ; celui-ci est censé avoir épousé la fille d'Aaron — l'on retrouve là, notons-le, la même erreur que chez Chromace, puisque Exode 6, 23 évoque au contraire le mariage d'Aaron avec Elisabeth, sœur de Naasson⁷. A la différence de presque tous les autres textes, la mère de Jean-Baptiste n'est pas évoquée dans ce contexte ; c'est au contraire le premier personnage du dialogue qui invoque la parenté de cette descendante d'Aaron avec Marie affirmée par l'ange Gabriel (Luc 1, 36) pour fonder l'origine lévitique de la Vierge (v. 40-42).

1.2 Epiphane de Salamine

Un passage du *Panarion* d'Epiphane, publié en 378 environ⁸, a été rapproché du § 3 de la *Lettre à Aristide* par Routh⁹. L'évêque de Salamine y cite une lettre qu'il avait écrite aux chrétiens d'Arabie à propos de l'erreur des Antidocomariens, qui affirmaient que Marie aurait eu des relations charnelles avec Joseph après la naissance de Jésus. Il y évoque la famille du Christ et, à propos de Jacques, affirme qu'il était seul admis dans le Saint des Saints¹⁰, parce qu'il était nazir et qu'il « était mêlé au sacerdoce » (μόνον τούτῳ τῷ Ἰακώβῳ ἐξῆν ἅπαρ εἰσέναι τοῦ ἔτους εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, διὰ τὸ Ναζιραῖον

le mariage d'Elisabeth avec Aaron (Exode 6, 23) et par celui du prêtre Yehoyada avec la sœur du roi Akhazias (II Chroniques 22, 11). La première de ces unions est également évoquée dans un autre passage et justifie aussi bien le fait que les grands prêtres se rattachent à Juda du côté maternel que la parenté existant entre Marie et Elisabeth (*ibid.*, p. 300, 21-301, 2). 5) Michel le Syrien, *Chronique* III, 7, fonde la parenté entre Jésus et la lignée des prêtres sur le mariage d'Eléazar avec la fille d'Amminadab (il confond les données d'Exode 6, 23 et 25).

6 Voir p. 86ss.

7 Précisons que les indications de Grégoire, de Chromace et de tant d'autres ne trouvent aucun parallèle dans la tradition du texte d'Exode 6, 23, qui ne comprend aucune variante significative (voir par ex. W. H. C. Propp, *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* [*The Anchor Bible*, 2], New York : Doubleday, 1999, p. 264 ; pour la LXX, voir J. N. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus* [*Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies*, 30], Atlanta : Scholars Press, 1990, p. 86s.). Ce verset n'est pas attesté à Qoumrân, comme le montre l'index des textes bibliques qui y ont été retrouvés (E. Tov [éd.], *The Texts from the Judaean Desert. Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert* [*Discoveries in the Judaean Desert*, 39], Oxford : Clarendon Press, 2002).

8 Voir l'introduction de F. Williams *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I*, p. XX.

9 *Panarion* 78, 13, 5s. ; voir M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* (1846), p. 331s. (n. à 229, 12).

10 Cf. Hégésippe cité par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* II, 23, 6.

αὐτὸν εἶναι καὶ μεμίχθαι τῇ ἱερωσύνῃ). Or, pour prouver le dernier point, il explique la parenté entre Marie et Elisabeth :

Car de là vient que Marie se trouvait être parente d'Elisabeth de deux manières et que Jacques appartenait au sacerdoce, puisque seules ces deux tribus se sont unies l'une à l'autre, la royale à la sacerdotale et la sacerdotale à la royale, étant donné qu'il y a longtemps déjà, durant l'Exode, Naasson, le chef de la tribu de Juda, prit pour épouse Elisabeth l'Ancienne, la fille d'Aaron. Pour cette raison, beaucoup de sectes ne comprennent pas la généalogie du Sauveur selon la chair et, parce que cela les laisse perplexes, elles ne croient pas et pensent faire objection à la vérité en disant : comment une femme issue de la tribu de David et de Juda peut-elle être parente d'Elisabeth qui est issue de Lévi¹¹ ?

Epiphane explique la parenté de Marie et d'Elisabeth (Luc 1, 36) par l'union des tribus à l'époque de l'Exode. Il pense évidemment à Exode 6, 23, bien qu'il n'en respecte pas les données. C'est en vain que l'on cherche la deuxième explication à laquelle on s'attend, puisque Epiphane a évoqué deux manières selon lesquelles les deux femmes sont parentes. Ce détail provient sans doute de sa source et suppose qu'elle donnait également une autre explication, qui pourrait être celle que nous retrouverons dans le *FSt* 14 (§ d)¹².

1.3 Sévère d'Antioche

L'exégèse de Luc 1, 36 par Sévère d'Antioche (465-538)¹³ est conservée d'une part en syriaque dans la traduction de l'*Homélie cathédrale* 63 par Jacques d'Edesse¹⁴ et d'autre part dans un fragment caténaire grec trouvé par Mai dans un manuscrit du Vatican¹⁵. Lorsqu'il en vient à la question du lien qui unit Marie et Elisabeth, Sévère commence par rejeter l'idée que l'ange ne les appellerait parentes qu'en tant qu'elles étaient toutes deux Israélites ; cette explication est au contraire admise par Eusèbe (*Est* 1, 11) et l'on trouve dans les deux textes la même référence à Romains 9, 3s. L'ange, fait remarquer Sévère, « n'aurait pas dit à la Vierge en guise de signe précis cette parole *Voici Elisabeth ta parente...* » ; il y voit pour sa part « un mystère digne de Dieu » et s'en explique ;

11 Ἐνθεν γὰρ ἡ Μαρία κατὰ δύο τρόπους συγγενῆς ἐτύγχανε τῆς Ἐλισάβετ, καὶ ὁ Ἰάκωβος διέφερε τῇ ἱερωσύνῃ, ἐπειδὴ περ αἱ δύο φυλαὶ συνήπτοντο μόναι πρὸς ἀλλήλας, ἢ τε βασιλικῇ τῇ ἱερατικῇ καὶ ἡ ἱερατικῇ τῇ βασιλικῇ, ὡς καὶ ἄνω ἐν τῇ ἐξόδῳ Ναασσῶν ὁ ἀπὸ τοῦ Ἰουδα φύλαρχος λαμβάνει τὴν Ἐλισάβετ τὴν ἀρχαίαν, <τὴν> θυγατέρα Ἀαρῶν, ἑαυτῷ γυναῖκα. ὅθεν πολλοὶ τῶν αἰρέσεων <τὴν> κατὰ σάρκα γενεαλογίαν τοῦ σωτῆρος ἀγνοοῦσι καὶ διὰ τὸ ἀπορεῖν αὐτοὺς ἀπιστοῦσι καὶ δοκοῦσιν ἀντιλέγειν τῇ ἀληθείᾳ, λέγοντες· πῶς ἡ ἀπὸ φυλῆς Δαυὶδ καὶ Ἰουδα δύναται συγγενῆς εἶναι τῆς Ἐλισάβετ τῆς ἀπὸ τοῦ Λεβί; (Epiphane, *Panarion* 78, 13, 5s., p. 464, 13-23 Holl et Dummer).

12 Voir p. 240s.

13 Sur ce théologien monophysite, qui occupa le siège épiscopal d'Antioche de 512 à 518, voir par ex. A. Di Berardino (éd.), *Patrologia*, vol. 5, p. 197-202 ; F. Graffin, art. « Sévère d'Antioche », *DSp* 14 (1990), col. 748-751. Les homélies ont été prononcées par Sévère durant son épiscopat.

14 PO 8/2, p. 309-312. Sur la traduction des homélies de Sévère d'Antioche par Jacques d'Edesse (mort en 708), voir L. Van Rompay, in : F. Petit, *La chaîne sur l'Exode*, t. 1, p. 114-131.

15 Publié dans les *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum*, t. 10, Romae : Typis Collegii Urbani, 1838, p. 451s., sans précisions sur le manuscrit. Il ne s'agit en tout cas pas de la chaîne de Nicetas sur Luc, qui contient un parallèle partiel (voir Appendice 5).

voici la traduction que M. Brière donne du texte syriaque, plus complet que le fragment grec¹⁶ :

Parce que le Christ était *le roi des rois* en ce qu'il est Dieu et Seigneur de l'univers, et parce qu'il a été de plus appelé grand prêtre après être devenu homme, en ce qu'il s'est offert lui-même en sacrifice et en offrande pour purifier le péché du monde et en ce qu'il s'acquitte lui-même de notre confession envers lui et envers le Père : *Considérez en effet*, dit Paul, *l'apôtre et le grand prêtre de notre foi, Jésus*¹⁷, il a été décidé d'en haut que la race (γένος) de la tribu royale de Juda et celle de la tribu sacerdotale de Lévi seraient réunies, de telle sorte que le Christ, roi et grand prêtre, descendit de ces deux tribus par sa famille dans la chair. Il est écrit en effet dans l'Exode que, avant que fût porté le commandement qui défendait de prendre une femme dans une autre tribu, Aaron le premier grand prêtre selon la Loi (νόμος) prit une femme dans la tribu de Juda : *Elisabeth, fille d'Aminadab* ; et Aminadab descendait par sa famille de la tribu de Juda. Afin que personne n'allât songer à un autre Aminadab, le Livre sacré, écartant l'erreur et la montrant très clairement, a dit : *Fille d'Aminadab, sœur de Naasson*. Voyez la direction particulièrement sage de l'Esprit qui a dirigé et fait que la femme de Zacharie, la mère du Baptiste, la parente de Marie Mère de Dieu, s'appelât Elisabeth, et qui nous reporte jusqu'à cette Elisabeth, qu'Aaron avait épousée et par laquelle avait eu lieu l'union des deux tribus, et qui nous proclame clairement que c'est par cette Elisabeth que je dois avoir la parenté avec la Vierge.

Que personne ne me dise que la captivité chez les Babyloniens a jeté de la confusion parmi le peuple juif, de telle sorte qu'il n'y eût depuis cette époque aucune distinction entre les races (γένος) et les tribus. Esdras en effet déclare que tous ceux qui revenaient de Babylone se donnaient beaucoup de peine, pour rassembler autant que possible les enfants d'Aaron et les Lévités qui restaient.

L'on retrouve ici non seulement le thème de l'union des tribus et la référence à Exode 6, 23 — correcte, cette fois-ci —, mais aussi le thème de la royauté et du sacerdoce du Christ, présent aussi bien chez Africanus (§ 1 et 3) que dans la tradition dont dépendent

16 PO 8/2, p. 310-312. Voici le texte grec (y compris une phrase initiale dont nous n'avons pas cité la traduction faite sur la version syriaque et une phrase conclusive sans équivalent dans celle-ci) : Τὸ Ἐλισάβητ ἡ συγγενῆς σου, πλήρες ἐστὶ μυστηρίου θεοπροποῦς, ὅπερ οἶμαι μηδὲ τὴν παρθένον ἠγνοῦναι, ἅτε πνεύματος ἁγίου μετέχουσαν· διὰ τοῦτο καὶ προθύμως ὑπήκουσε, καὶ πρὸς τὴν Ἐλισάβητ ἠπειγέτο· ἐπειδὴ γὰρ ὁ Χριστὸς καὶ βασιλεὺς ἦν τῶν βασιλευόντων, ἅτε δὴ θεός, ὁ αὐτὸς δὲ καὶ ἀρχιερεὺς ἐχρημάτισεν, ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος, ἑαυτὸν προσενεγκὼν θυσίαν τῆς ἀμαρτίας τοῦ κόσμου καθάρσιον· κατανοήσατε γάρ, φησιν, ὁ Παῦλος, τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν· προφικονομήθη τοῦτο ἄνωθεν συναφθῆναι τὸ γένος τῆς βασιλικῆς τοῦ Ἰουδα φυλῆς, ἐξ ἧς ὑπῆρχεν ἡ παναγία παρθένος, καὶ τὸ τῆς ἱερατικῆς τοῦ Λευὶ φυλῆς, ἐξ ἧς ὑπῆρχεν ἡ Ἐλισάβητ, ἵνα ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς καὶ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀμφοτέρων τὸ κατὰ σάρκα κατὰγῆται· γέγραπται γὰρ ἐν τῇ ἐξόδῳ πρὶν τεθῆναι τὴν ἐντολὴν τὴν ἐξ ἑτέρας φυλῆς λαμβάνειν γυναῖκα κωλύουσαν, ὡς Ἀαρὼν ὁ πρῶτος κατὰ τὸν νόμον ἀρχιερεὺς, ἔλαβεν ἐκ τῆς Ἰούδα φυλῆς κατὰ τὸν νόμον γυναῖκα τὴν Ἐλισάβητ θυγατέρα Ἀμιναδάβ· ὁ δὲ Ἀμιναδάβ ἐκ τῆς Ἰούδα φυλῆς κατὰ τὸν νόμον γυναῖκα τὴν Ἐλισάβητ θυγατέρα Ἀμιναδάβ· ὁ δὲ Ἀμιναδάβ ἐκ τῆς Ἰούδα φυλῆς κατὰ τὸν νόμον γυναῖκα τὴν Ἐλισάβητ θυγατέρα Ἀμιναδάβ· εἰπὼν θυγατέρα Ἀμιναδάβ, ἐπήγαγεν ἀδελφὴν Ναασσῶν· καὶ ὅρα μοι τὴν οἰκονομίαν τοῦ πνεύματος, καὶ ταύτην Ζαχαρίου γυναῖκα, οἰκονομήσαντος Ἐλισάβητ προσαγορευέσθαι, πρὸς ἐκείνην ἡμᾶς τὴν Ἐλισάβητ ἀνάγουσαν, ἣν Ἀαρὼν ἠγάγετο, καὶ δι' ἧς ὑπῆρχεν ἡ συνάφεια τῶν δύο φυλῶν, καὶ διὰ τοῦ ὀνόματος ἐναργῶς βοῶσαν, ὡς ἐξ ἐκείνης μοι τῆς Ἐλισάβητ ἡ πρὸς τὴν παρθένον συνάφεια· καὶ ὁ Λουκᾶς γοῦν τὸ ἀκριβὲς τῶν εἰρημένων παριστάς φησι περὶ Ζαχαρίου λέγων· καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρῶν· καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβητ.

17 Hébreux 3, 1.

Hilaire, Augustin et Chromace¹⁸. Ils sont évidemment liés : la double ascendance du Christ — dont le fondement est plus difficile à saisir dès lors que, conformément au texte de l'Exode, Sévère évoque le mariage d'Aaron avec Elisabeth et non celui de Naasson, ancêtre du Christ, avec la fille d'Aaron — inscrit dans la chair sa double dignité. Cependant, pas plus que chez Epiphane, les affirmations relatives aux ancêtres du Christ ne sont mises en relation avec une explication des différences entre les généalogies évangéliques.

1.4 Le fragment caténaire publié par Mai (FSt 14)

La même remarque vaut pour le FSt 14, qui est proche à bien des égards du texte de Sévère : l'on y retrouve l'explication « minimaliste » de la parenté de Marie et d'Elisabeth que réfute le patriarche d'Antioche, avec la même référence à Romains 9, 3, puis une explication semblable à celle qu'il adopte, qui, elle aussi, respecte les données d'Exode 6, 23. Ce texte tiré d'une chaîne inédite, qui a passablement obnubilé les interprètes du § 3 de la *Lettre à Aristide*, a été inclus parmi les fragments des *Questions évangéliques* rassemblés par Mai. Voici le texte en question et sa traduction, que nous divisons en paragraphes pour la commodité de la discussion :

Eusebion. (a) Ἐνέτυχον δὲ ἐρμηνεῖα ἀνεπιγράφω λεγούση, ὅτι οἱ μὲν φασὶ συγγενίδα τὴν Ἐλισάβετ τῆς Παρθένου παρὰ τοῦ ἀγγέλου ὀνομάσθαι, οὐχ ὡς ἐκ τῆς αὐτῆς φυλῆς, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐκ τῶν αὐτῶν προγόνων, καὶ τοῦ αὐτοῦ κοινῶς τῶν Ἰουδαίων γένους ἀμφοτέρως ὠρμησθαι· ὡς ὁ Ἀπόστολος, « Ἐβουλόμην, λέγων, ἀνάθεμα εἶναι ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα. » (b) Πολλοὶ δὲ καὶ τῶν δοκίμων λέγουσιν ἀληθῶς κατὰ συγγένειαν συνῆφθαι τὴν ἱερατικὴν φυλὴν τῇ βασιλικῇ καὶ ἄνω ἐπὶ Μωϋσέως. (c) Ἡ γὰρ Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ Ἀαρῶν ἀδελφὴ ὑπῆρχε Ναασσῶν υἱοῦ Ἀμιναδάβ, ὃς ἀπὸ Ἰούδα τοῦ υἱοῦ Ἰακῶβ κατήγετο, ἀφ' οὗ τὸ βασιλείον γένος τοῖς Ἰουδαίοις· (d) καὶ κάτω δὲ ὁμοίως Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ Ζαχαρίου ἀπὸ τῆς Ἰούδα φυλῆς εἶκε τὴν γένεσιν, θυγάτηρ χρηματίζουσα Ἰακῶβ τοῦ πατρὸς Ἰωσήφ· (e) ἐκ γούν τῆς συγγενείας τούτου τοῦ Ναασσῶν ὁ Κύριος κατὰ σάρκα γεγένηται· οὐ μάτην οὖν τῆς βασιλικῆς <καὶ τῆς ἱερατικῆς> φυλῆς τὴν ἐπιμίξιν ὁ θεὸς προφήτης ἐδίδασκεν, ἀλλὰ δεικνύς ὡς ὁ Δεσπότης Χριστὸς ἐξ ἀμφοτέρων ἐβλάστησεν, ὁ (ὡς cod.) βασιλεὺς καὶ ἀρχιερεὺς κατὰ τὸ ἀνθρώπινον χρηματίσας· (f) ἢ ὡς ἐξ ἑνὸς προπάτορος τοῦ Ἰακῶβ ὑπαρχούσας, συγγενίδας καλεῖ.

D'Eusèbe. (a) J'ai lu une explication anonyme¹⁹ disant que les uns affirment qu'Elisabeth est appelée parente de la Vierge par l'ange²⁰, non parce qu'elle serait de la même tribu, mais parce qu'elle est issue des mêmes ancêtres et, généralement, de la même race des Juifs, comme l'Apôtre, qui dit : « Je voudrais être anathème pour mes frères, parents selon la chair²¹. » (b) Mais beaucoup, même parmi les gens avisés, disent que d'authentiques liens de

18 Voir p. 318ss. L'on reconnaît l'intérêt de Sévère et de son temps pour les questions christologiques dans le souci de relier les deux offices du Christ à sa divinité et à son humanité. Il n'y a nulle trace d'une telle tentative dans les textes parallèles, ni chez Africanus.

19 Sur le sens d'ἀνεπιγράφος, voir M. Rauer, *Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar*, p. 53.

20 Luc 1, 36.

21 Romains 9, 3.

parenté unissent la tribu sacerdotale à la tribu royale et qu'ils remontent à l'époque de Moïse. (c) Car Elisabeth, la femme d'Aaron était la sœur de Naasson, fils d'Aminadab, qui descendait de Juda, fils de Jacob²², dont est issue la lignée royale chez les Juifs. (d) Et de même, postérieurement, Elisabeth femme de Zacharie tirait son origine de la tribu de Juda, étant la fille de Jacob, le père de Joseph²³. (e) Du moins, le Seigneur est selon la chair de la parenté de ce Naasson. Ce n'est donc pas sans raison que le divin prophète²⁴ a enseigné le mélange des tribus royale <et sacerdotale²⁵>, mais il montrait que le Seigneur Christ est issu des deux, lui qui est roi et grand prêtre selon l'humain²⁶. (f) Ou que²⁷ (Luc) les appelle parentes parce qu'elles sont issues d'un même ancêtre, Jacob.

Mentionnée en passant, la troisième explication (§ f) est en fait identique à la première, puisque le Jacob dont descendent Marie et Elisabeth est évidemment le patriarche²⁸ ; or Jacob est le dernier ancêtre commun aux douze tribus d'Israël.

1.5 Autres extraits caténaires

Les chaînes de type A (*Commentaire du Pseudo-Titus de Bostra*) et B (chaîne de Cramer) conservent un autre parallèle, malheureusement anonyme, dans l'explication de Luc 1, 36²⁹ : le *Commentaire du Pseudo-Titus de Bostra* est une chaîne sans lemmes ; quant à la chaîne de Cramer, elle n'est qu'une forme augmentée de la précédente, si bien que son fonds ancien — auquel appartient évidemment cet extrait, puisqu'il provient de la chaîne de type A — est anonyme. La section de ces chaînes dans laquelle apparaît ce parallèle a également été publiée sous le nom d'Athanase³⁰, mais, comme le

22 Exode 6, 23.

23 Joseph est ici l'époux de la Vierge. Cette généalogie est incompatible avec Luc 1, 5, qui inscrit Elisabeth dans la descendance d'Aaron.

24 Le texte visé est Exode 6, 23 (cf. F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 52). Le « divin prophète » est donc Moïse, considéré comme auteur du Pentateuque.

25 Il est clair qu'ἐπιμυξία (« mélange », « relation ») doit régir un second terme. Aussi avons-nous restitué καὶ τῆς ἱερατικῆς d'après le parallèle de Théodoret de Cyr cité plus bas (voir n. 32). Mai n'a pas corrigé le texte du manuscrit, qu'il traduit ainsi : « permixtionem cum regia tribu ». Cette compréhension résout certes le problème, mais elle est forcée.

26 Etant donné que χρηματίζω ne se construit normalement pas avec ὧς, le texte tel que Mai l'a édité est problématique. Spitta a éliminé ὧς sur la base du parallèle fourni par la chaîne de Cordier, qui n'est en fait qu'une combinaison du poème de Grégoire et de l'homélie de Sévère (voir Appendice 5) et relève donc d'une autre tradition. Nous avons donc préféré corriger ὧς en ὁ d'après le parallèle de Théodoret (voir n. 32). De même que plus haut, dans θυγάτηρ χρηματιζούσα Ἰακώβ (§ d), χρηματίσας avait le sens d'« être » plutôt que celui de « porter le titre de » (Elisabeth est la fille de Jacob, elle ne porte pas ce « titre »), de même ce sens nous paraît ici préférable, car l'idée est évidemment que le Christ est (de par son ascendance) roi et prêtre selon la chair et non qu'il aurait porté ces titres κατὰ τὸ ἀνθρώπινον.

27 Cette formule introduit une autre explication, sans qu'il apparaisse clairement à quoi il faut la rattacher syntaxiquement.

28 Le Jacob de cette dernière solution ne saurait être Jacob, le père de Joseph, qui a été mentionné plus haut, puisque, dans ce cas, Marie serait la sœur de Joseph.

29 *Chaîne sur Luc* (type A), p. 768 AB La Bigne ; *Chaîne sur Luc* (type B), p. 13, 11-21 Cramer. Les deux extraits sont quasiment identiques. Sur ces chaînes, voir p. 94.

30 PG 27, 1392 B.

remarque Sickenberger, quelques lignes du même texte (mais qui n'intéressent plus la question de la parenté entre Marie et Elisabeth) sont également attribuées à Eusèbe³¹, ce qui ôte toute confiance dans ces attributions. Nous nous contenterons donc de faire référence à la chaîne de type A.

L'extrait qui nous intéresse est proche de l'homélie de Sévère d'Antioche. A la différence de celle-ci, le fragment caténaire n'a pas d'équivalent à la première explication, mais il commence en évoquant la troisième explication du *FSt* 14 (parenté remontant à Jacob) en des termes très proches. Une autre différence importante avec Sévère et les autres témoins est que cet extrait caténaire se préoccupe uniquement de la parenté entre Marie et Elisabeth, sans en tirer de conséquences pour l'ascendance du Christ. Quant aux données d'Exode 6, 23, elles sont fidèlement reproduites.

1.6 Théodoret de Cyr

A ces témoins tous liés d'une manière ou d'une autre à la question de la parenté entre Marie et Elisabeth s'ajoute un passage des *Questions sur l'Octateuque* de Théodoret de Cyr, qui explique pourquoi, en Exode 6, 23, est indiqué non seulement le nom du père d'Elisabeth, la femme d'Aaron, mais aussi celui de son frère, Naasson³². L'on n'y trouve aucune référence à la mère de Jean-Baptiste, mais ce texte s'inspire très certainement d'un commentaire de Luc 1, 36. Car il correspond, en partie littéralement, au § e du *FSt* 14. Or, puisque le fragment caténaire est postérieur à Théodoret, mais que ses *Questions sur l'Octateuque* ont fort peu de chances d'être sa source, cette parenté suggère que les deux textes ont la même source, qui ne peut guère être qu'une exégèse de Luc 1, 36. Théodoret se rattache donc à cette même tradition.

2. La source commune et son rapport à Exode 6, 23

Tous ces textes, à n'en pas douter, ont une origine commune, même s'il est probable que tous ne dérivent pas en ligne droite d'une même source, mais qu'il y a eu, dans certains cas, des sources intermédiaires ; il nous importe peu, ici, de chercher à établir en détail les relations qu'entretiennent ces textes, si tant est que cela soit possible. Leur convergence nous amène à considérer que la source commune donnait une explication de la parenté entre Marie et Elisabeth (Luc 1, 36) fondée sur l'union des tribus de Juda

31 PG 24, 532 D-533 A. Les références données par Sickenberger (*TU* 21/1, p. 36) sont inexactes : ce texte correspond à la chaîne de Cramer, p. 13, 21-24 (et non 23-27).

32 Τι δήποτε τῆς τοῦ Ἀαρῶν γυναῖκος, οὐ τὸν πατέρα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀδελφὸν δῆλον ἡμῖν πεποίηκεν; Τῆς βασιλικῆς καὶ τῆς ἱερατικῆς φυλῆς τὴν ἐπιμίξιν διδάσκει. ὁ γὰρ Ναασσῶν υἱὸς τοῦ Ἀμιναδάβ· ὁ δὲ Ἀμιναδάβ τοῦ Ἀράμ· ὁ δὲ Ἀράμ τοῦ Ἑσρών· ὁ δὲ Ἑσρών τοῦ Φαρῆς· ὁ δὲ Φαρῆς τοῦ Ἰούδα. αὐτὸς δὲ ὁ Ναασσῶν φύλαρχος ἦν τοῦ Ἰούδα· ἐκ τῆς τούτων συγγενείας ὁ Κύριος κατὰ σάρκα γεγέννηται. οὐ μάτην τοίνυν τῆς βασιλικῆς καὶ τῆς ἱερατικῆς φυλῆς τὴν ἐπιμίξιν ἐδίδαξεν, ἀλλὰ δεικνύς ὡς ὁ δεσπότης Χριστὸς ἐξ ἀμφοτέρων ἐβλάστησεν, ὁ βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς κατὰ τὸ ἀνθρώπινον χρηματίσας (qu. 16 sur l'Exode, PG 80, 244 BC).

et de Lévi, qu'attesterait Exode 6, 23. De l'union exodique était déduite la double ascendance, à la fois judéenne et lévitique, de Jésus selon la chair (κατὰ σάρκα selon Epiphane et Sévère, κατὰ τὸ ἀνθρώπινον selon Théodoret et le *FSt* 14, § e). Cette logique donne à penser que ce sont ceux qui tordent les données d'Exode 6, 23 qui reflètent le plus fidèlement la source commune, car celle-ci suppose un apport de sang lévitique dans une lignée judéenne et non l'inverse. Or ceci ne se produit que si c'est Naasson, ancêtre du Christ, qui épouse la fille d'Aaron. Il serait d'ailleurs étonnant que plusieurs auteurs aient, de façon sans doute indépendante, infléchi les données bibliques d'une façon exactement semblable : Grégoire et Epiphane, rejoints sur ce point par Chromace, font de Naasson le marié. Quoi de plus naturel, en revanche, que les auteurs qui se sont rendu compte du problème aient aligné leur explication sur le texte biblique ? C'est ce qu'a fait Sévère. De prime abord, l'accord de Théodoret et du *FSt* 14 suggère que leur source avait fait de même. Cependant, les deux textes posent un problème logique, puisqu'ils affirment qu'en rapportant l'union des tribus royale et sacerdotale, Moïse voulait « [montrer] que le Seigneur Christ est issu des deux, qu'il est roi et grand prêtre selon l'humain ». Or cette preuve suppose évidemment que le mariage d'Exode 6, 23 a apporté du sang lévitique au Christ, et les deux textes soulignent que celui-ci descend de Naasson : l'union des tribus se serait faite de telle sorte que, par le mariage de Naasson, le sang d'Aaron aurait pénétré dans une lignée judéenne. Le passage commun à Théodoret et à *FSt* 14 pointe avec une telle insistance dans ce sens que nous doutons que la mise en conformité avec les données bibliques exactes remonte à leur source commune. Il est plus probable que l'un et l'autre aient fait la correction de façon indépendante. Tous deux avaient, croyons-nous, une bonne raison de le faire. Nous reviendrons plus loin sur le *FSt* 14 ; quant à Théodoret, dont la question concerne le texte de l'Exode, il était naturellement confronté à sa lettre et ne pouvait guère maintenir une affirmation contraire.

Aucun des textes examinés, notons-le, ne met la double ascendance du Christ en relation avec la diversité des généalogies évangéliques. Lorsque Epiphane évoque les sectes qui « ne comprennent pas la généalogie du Sauveur selon la chair », il pense évidemment à l'ascendance judéo-lévitique de Marie et non aux textes évangéliques. Quant au poème de Grégoire de Nazianze, il aborde certes le problème de leur divergence, mais le mariage de Naasson est invoqué dans un autre contexte, précisément celui de la parenté entre Marie et Elisabeth.

3. Les textes relatifs à l'union des tribus et les *Questions évangéliques* d'Eusèbe

Quel lien ces témoins entretiennent-ils avec Eusèbe ? Aucun des témoins des *Questions évangéliques* ne conserve un passage semblable ; nous avons cependant signalé des contacts avec Sévère d'Antioche dans la partie qui, dans son homélie, précède immédiatement le passage consacré à la royauté et au sacerdoce du Christ et à l'union des tribus, et les mêmes éléments se retrouvent dans le même ordre dans le *FSt* 14. A cela s'ajoute un contact entre Grégoire et Sévère : tous deux évoquent un possible effet de la déporta-

tion à Babylone sur la séparation des tribus après avoir fait référence au mariage d'Exode 6, 23. Il est vrai que les deux auteurs sont loin de concorder dans le détail : Grégoire ne mentionne pas l'Elisabeth du Nouveau Testament, il tord les données du texte biblique relatives à Naasson et Aaron, tandis que Sévère les respecte, et tous deux adoptent des vues opposées sur l'effet de la déportation, qui, pour le premier, aurait mis fin à la distinction, pour l'autre, au contraire, n'y aurait rien changé. Il n'en est pas moins frappant que tous deux mentionnent la déportation à Babylone après avoir traité de l'union des tribus. Tout indique donc qu'ils dépendent l'un et l'autre d'une source qui faisait de même. Cette source serait-elle les *Questions évangéliques* ? Cette hypothèse conviendrait bien au cas de Grégoire, puisqu'elle expliquerait à la fois la connaissance de la tradition relative à l'union des tribus et celle de la solution d'Africanus. Elle aurait en outre pour elle l'attribution du *FSt* 14. Un lemme de chaîne exégétique n'a cependant qu'une valeur relative, si bien qu'il nous paraît être de bonne méthode de le laisser provisoirement de côté et d'étudier l'hypothèse qui ferait d'Eusèbe la source du *FSt* 14 et des textes apparentés en en faisant abstraction.

De fait, cette hypothèse se heurte à des objections de taille. Premièrement, comme nous l'avons relevé, aucun témoin des *Questions évangéliques* ne met en relation l'union entre Lévi et Juda et Exode 6, 3 avec la question de la parenté entre Marie et Elisabeth³³, comme le font au contraire l'ensemble des textes examinés. Ces éléments figurent certes dans la citation de la *Lettre à Aristide*, mais dans un autre contexte et, contrairement à la source commune, Africanus y reproduit fidèlement les données du texte de l'Exode (§ 3). Deuxièmement, l'explication de la parenté entre les saintes femmes par l'union des tribus est parfaitement à sa place dans l'homélie de Sévère, qui réfute d'abord celle qui voulait que cette parenté se limite à leur commune appartenance au peuple d'Israël. Comme nous l'avons signalé, Sévère est étroitement parallèle à Eusèbe dans ce passage (même si le second admet au contraire cette exégèse), mais ils divergent ensuite³⁴.

Au contraire de Sévère, Eusèbe n'avait pas besoin de mentionner l'explication de la parenté entre Marie et Elisabeth par l'union des tribus, puisqu'il en proposait trois autres³⁵. Nous pouvons, de plus, exclure en toute assurance qu'il l'ait tout de même fait et que ce soit l'auteur de l'*Eklogè* qui nous ait privé de ce passage, car Ambroise témoigne de la même succession d'éléments. Tous deux, en effet, enchaînent avec le même développement sur l'appartenance de Marie à la tribu de Juda après avoir traité de la parenté entre Marie et Elisabeth (Luc 1, 36)³⁶. Nous en concluons que la seconde partie du *FSt* 14 ne saurait provenir du même passage des *Questions évangéliques*. Eusèbe ne mentionnait donc pas l'explication que nous trouvons chez Sévère lorsqu'il traitait des liens unissant Marie et Elisabeth. Or il est difficile d'imaginer qu'il ait indiqué ailleurs une solution supplémentaire à ce problème, surtout s'il la rejetait. La conclusion la plus évi-

33 Les traditions syriaques éditées par Beyer n'ont pas de parallèles au passage de l'*Eklogè* qui aborde ce problème (*ESt* 1, 11).

34 Voir p. 232.

35 Outre celle qui se retrouve dans le texte de Sévère (parenté de tous les Israélites), Eusèbe envisage qu'Elisabeth soit parente de Marie la Judéenne parce qu'elle vit dans une ville de Juda (Luc 1, 39), la tribu de Lévi n'ayant pas de territoire propre, ou en raison d'une similitude spirituelle (*ESt* 1, 11).

36 *ESt* 1, 11-12 ; Ambroise, *Traité sur l'évangile de Luc* II, 5.

dente est que les *Questions évangéliques* ne sont pas la source de Sévère. Il faut alors en déduire que les textes parallèles ne dérivent pas non plus des *Questions évangéliques*, mais d'une autre source et que Grégoire de Nazianze a utilisé à la fois Eusèbe et cette source, comme le suggèrent ses affinités avec Sévère. D'autres hypothèses seraient sans doute imaginables, qui feraient d'Eusèbe l'une des sources de Sévère, mais ce qui importe à notre démonstration est qu'aucune d'entre elles ne serait à même de faire d'Eusèbe la source de Sévère pour la référence à l'union des tribus³⁷.

4. Le *FSt* 14 et son attribution

Nous pouvons maintenant revenir à l'attribution du *FSt* 14 à Eusèbe³⁸. De même que nous nous sommes refusé à la laisser orienter notre investigation des relations entre les sources, nous ne voulons pas la condamner sur la seule base des résultats obtenus, mais examiner brièvement sa solidité.

Le *FSt* 14 revêt deux caractéristiques remarquables, en tout cas dans la mesure où elles sont en tension : d'une part, il se présente comme un catalogue de trois explications de provenances diverses ; d'autre part, la première et la deuxième, soit celles qui retiennent le plus l'intérêt de l'auteur (la troisième étant résumée en une phrase), correspondent, dans le même ordre, à ce qu'on trouve chez Sévère. La première de ces caractéristiques est particulièrement intéressante dès lors que l'on cherche à évaluer la fiabilité du lemme et l'indication initiale ne l'est pas moins : « J'ai lu une explication disant... » (ἐνέτυχον δὲ ἐρμηνεῖα ἀνεπιγράφω λεγούσῃ). Bien que l'interprétation qui suit soit bien celle qu'adopte Eusèbe, elle est présentée ici comme anonyme. Eusèbe aurait-il donc indiqué avoir trouvé l'explication qu'il adopte dans un commentaire anonyme ? L'*Eklogè*, dont le témoignage a certainement plus de poids, ne contient rien de semblable ; le problème de la parenté de Marie et d'Elisabeth y est amené tout différemment :

Si pourtant on a pu dire qu'elle est parente d'Elisabeth, alors qu'elle est de la tribu de Juda, et Elisabeth de celle de Lévi, ne t'étonne pas : tout le peuple des Juifs était en effet d'un seul lignage, et toutes tribus étaient apparentées entre elles³⁹.

37 Il est raisonnablement exclu, par ailleurs, que Sévère s'inspire d'une autre œuvre de l'évêque de Césarée, vu la différence de leurs positions : il faudrait supposer un changement radical de perspective entre les *Questions évangéliques* et l'œuvre en question.

38 L'attribution du *FSt* 14 à Eusèbe était déjà rejetée par F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 46s. ; il a été suivi sur ce point par W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 37s. Le problème est aussi discuté par C. Zamagni. Notant la similitude entre le début du texte (a) et l'*Eklogè* (1, 11), il retient l'origine eusébienne de cette partie au moins et envisage comme une solution possible que la suite également provienne d'un autre passage des *Questions évangéliques*, qui pourrait être, à ses yeux, la citation de la lettre ou un développement d'Eusèbe inspiré par celle-ci, ou éventuellement de quelque autre œuvre du même auteur (*Les Questions et réponses*, p. 85s.). Notre analyse des liens entre les *FSt* 14 et divers textes apparentés rend toutefois une telle solution peu praticable. C. Zamagni ne s'en tient d'ailleurs pas à cette solution, mais envisage également la possibilité d'une origine distincte de la première partie de l'extrait et de ce qui suit.

39 *ESt* 1, 11.

Plutôt que de supposer que la référence à une ἐρμηνεία ἀνεπίγραφος aurait été supprimée dans l'*Eklogè*, il est préférable de se tourner vers une solution bien plus évidente et que le contexte du fragment caténaire recommande : la voix qui se réfère à la ἐρμηνεία ἀνεπίγραφος n'est pas celle d'Eusèbe, mais celle du caténiste qui a trouvé la solution d'Eusèbe ou une solution apparentée sans nom d'auteur. Comme l'a montré Rauer, ἀνεπιγράφου est fréquent dans les chaînes sur Luc et renvoie à une « Urkatene », une collection anonyme de scholies qu'il situe au VI^e siècle⁴⁰. L'auteur du *FSt* 14 pense donc peut-être à cette chaîne, mais, selon Rauer, elle était pourvue de lemmes. Il est dès lors plus probable qu'il se réfère à un extrait repris à celle-ci qu'il aura trouvé dans une chaîne plus récente, sans nom d'auteur (peut-être par accident), avec l'indication ἐξ ἀνεπιγράφου. Ainsi s'explique aisément que soient citées ensuite deux autres solutions : loin d'être un fragment eusébien, le *FSt* 14 est un répertoire, sans doute tardif, de traditions exégétiques. Deux d'entre elles appartiennent à la tradition que nous avons identifiée ; la troisième est en substance identique à la première⁴¹, mais sa formulation différente suggère que le caténiste l'a prise à une autre source. Notre hypothèse est d'autant plus probable que les lignes qui concernent la parenté entre Marie et Elisabeth semblent associer des éléments apparentés, mais disparates.

Nous pouvons d'abord relever une certaine parenté avec Epiphane, qui éclaire la référence de ce dernier à une seconde façon dont les deux femmes sont parentes. Au § d, le *FSt* 14 affirme qu'« Elisabeth, femme de Zacharie, tirait son origine de la tribu de Juda, étant la fille de Jacob, le père de Joseph ». Aucun autre texte n'évoque une telle parenté (en contradiction flagrante avec Luc 1, 5), mais tel pourrait être le second lien de parenté auquel pensait Epiphane, comme le suggèrent des similitudes de langage entre les deux textes :

Epiphane, *Panarion* 78, 13, 5s.

... ἐπειδήπερ αἱ δύο φυλαὶ συνήπτοντο μόνα πρὸς ἀλλήλας, ἣ τε βασιλικὴ τῆ ἱερατικῆ καὶ ἡ ἱερατικὴ τῆ βασιλικῆ, ὡς καὶ ἄνω ἐν τῇ ἐξόδῳ Ναασσῶν ὁ ἀπὸ τοῦ Ἰούδα φύλαρχος λαμβάνει τὴν Ἐλισάβετ τὴν ἀρχαίαν, <τὴν> θυγατέρα Ἀαρῶν, ἐαυτῷ γυναικα.

FSt 14

(b) Πολλοὶ δὲ καὶ τῶν δοκίμων λέγουσιν ἀληθῶς κατὰ συγγένειαν συνήφθαι τὴν ἱερατικὴν φυλὴν τῆ βασιλικῆ

καὶ ἄνω ἐπὶ Μωϋσέως. (c) Ἡ γὰρ Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ Ἀαρῶν ἀδελφὴ ὑπῆρχε Ναασσῶν υἱοῦ Ἀμιναδάβ, ὃς ἀπὸ Ἰούδα τοῦ υἱοῦ Ἰακῶβ κατήγετο, ἀφ' οὗ τὸ βασιλεῖον γένος τοῖς Ἰουδαίοις.

(d) καὶ κάτω δὲ ὁμοίως Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ Ζαχαρίου ἀπὸ τῆς Ἰούδα φυλῆς εἴλκε τὴν γένεσιν, θυγάτηρ χρηματίζουσα Ἰακῶβ τοῦ πατρὸς Ἰωσήφ.

La façon dont l'union des tribus est exprimée est similaire : les deux textes emploient συνάπτω (comme le font également la chaîne de type A et Sévère), tandis que Théodoret parle de l'ἐπιμιξία des tribus, vocabulaire que l'on retrouve plus loin dans le *FSt* 14

40 Voir M. Rauer, *Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar*, p. 53-69 ; voir cependant, ci-dessus, p. 94, n. 371.

41 Voir p. 235.

(§ e). La similitude la plus frappante est l'emploi de part et d'autre de καὶ ἄνω pour introduire la référence au mariage exodique. Elle l'est d'autant plus que le καὶ n'a apparemment aucune utilité chez Epiphane, mais s'explique à merveille s'il a été copié par celui-ci dans une source qui, comme le *FSt* 14, enchaînait ensuite avec un καὶ κάτω. Il ne fait donc guère de doute que les deux textes dépendent d'une source commune.

Ce point établi, nous pouvons mettre en évidence l'usage probable de deux autres sources. D'une part, il faut constater une différence importante entre Epiphane et le fragment caténaire : ce dernier est conforme à Exode 6, 23, tandis que le texte du premier ne l'est pas. Cette différence s'explique sans doute par l'influence de la chaîne de type A (ou de ses dérivés), de l'homélie de Sévère ou de quelque texte apparenté où les données bibliques avaient été rectifiées. D'autre part, comme nous l'avons relevé, le § e emploie le même vocabulaire que Théodoret pour désigner l'union des tribus. Or ce changement de vocabulaire n'est pas le seul indice suggérant que cette partie du *FSt* 14 n'a pas la même origine que le début. Nous avons déjà remarqué plus haut que le passage commun à Théodoret et au *FSt* 14 (§ e) suppose selon toute vraisemblance l'affirmation du mariage de Naasson avec une lévite, en d'autres termes un infléchissement des données d'Exode 6, 23, ce qui suggère que la mise en conformité avec le texte biblique est le fait de Théodoret (qui ne pouvait guère faire autrement puisqu'il expliquait l'Exode) et du caténiste. De plus, l'emprunt par ce dernier du § e à une source malmenant Exode 6, 23 expliquerait bien qu'il ait ajouté dans sa première phrase une marque de concession (γούν), dont le parallèle de Théodoret ne porte aucune trace, et qui traduit l'embarras du caténiste à tirer une conclusion (la royauté et le sacerdoce du Christ *selon la chair*) de prémices indues (le mariage d'Aaron, dont est issue une lignée sans rapport avec le Christ). Enfin, le fait que l'explication qui fait remonter la parenté entre les deux femmes au patriarche Jacob (§ f) se retrouve dans la chaîne de type A suggère son utilisation ou celle d'une chaîne apparentée. Tout indique donc que le caténiste dit vrai quand il parle de plusieurs exégètes : la partie centrale de son texte (§ b-e) ne provient pas d'une source unique, mais associe des explications semblables, mais seulement en partie compatibles.

Ce caractère composite nous suggère une explication simple de la coïncidence avec Sévère sur l'ordre des éléments : parmi les commentaires de Luc 1, 36, qui font référence à l'union des tribus, figurait sans doute, comme nous l'avons proposé, ou l'homélie de Sévère ou un texte apparenté, qui aura suggéré au caténiste non seulement la correction des données relatives au mariage exodique, mais aussi l'ordre d'exposition. Le hasard n'est pas non plus totalement exclu, surtout si le caténiste se basait en priorité sur une chaîne sans lemme : il y aurait trouvé la première explication exposée (et réfutée) par Sévère, puis aurait ajouté celle qui recueillait le plus d'avis autorisés, qui se trouvait être celle de Sévère.

Nous pouvons donc conclure que le *FSt* 14 n'a aucun rapport privilégié avec Eusèbe, qui, tout au plus, pourrait être la source de sa première partie. Est-il possible d'expliquer pourquoi, dans ces conditions, le texte a été mis sous le nom d'Eusèbe ? Sans doute. Si nous avons vu juste, en tant qu'intervention du caténiste, le *FSt* 14 ne devrait pas porter d'attribution. Une simple erreur n'est pas exclue, mais nous jugeons plus probable que, comme il arrive non moins souvent, l'absence de lemme ait incité un

lecteur à ajouter un nom. Or, s'il connaissait l'exégèse eusébiennne, quoi de plus naturel que de rajouter le nom d'Eusèbe, puisque la première explication proposée correspondait à la sienne ? En tout état de cause, le *FSt* 14 n'est pas (ou alors seulement de façon tout à fait marginale) un témoin des *Questions évangéliques* ; il dépend encore moins de la *Lettre à Aristide*. En effet, il ne présente aucune affinité particulière avec celle-ci ; la comparaison entre les deux textes montre qu'ils ont fort peu en commun ; les correspondances verbales sont des plus limitées et concernent des expressions qui n'ont rien de spécifique. Rien ne suggère un contact littéraire direct, bien au contraire. Le *FSt* 14 recueille en fait diverses traditions et ne doit être utilisé qu'avec la plus grande prudence.

5. Deux groupes distincts

L'exploration du courant de tradition relatif à l'union des tribus par le mariage lévitico-judéen d'Exode 6, 23 que nous avons menée ne nous permet pas d'en dessiner l'arbre généalogique. Nous tenterons toutefois d'esquisser une classification, qui reste largement conjecturale dans la mesure où tous les textes ne présentent pas les mêmes points de comparaison.

Un premier critère de différenciation est le vocabulaire employé pour décrire l'union des tribus. Epiphane, Sévère, la chaîne de type A et le *FSt* 14^{b,d} emploient συνάπτω, tandis que Théodoret et le *FSt* 14^e parlent de ἑπιμυξία des tribus. S'y superpose l'emploi de κατὰ σάρκα par les premiers (sauf la chaîne de type A, qui ne fait pas référence au Christ) et de κατὰ τὸ ἀνθρώπινον par les seconds. A cette distinction paraît s'en ajouter une autre. Pour Sévère, comme, apparemment, pour Epiphane, cette union exodique fonde la double dignité du Christ selon la chair ; il en va de même pour Théodoret et le *FSt* 14^e, mais ces textes attribuent au texte biblique une intention didactique et apodictique : Moïse *enseigne* l'union des tribus pour *prouver* que le Christ est prêtre et prophète. Ces traits distinguent la source commune à Théodoret et au *FSt* 14^e des autres textes tant du point de vue du vocabulaire que du contenu.

Au sein des textes qui emploient συνάπτω et κατὰ σάρκα, la source d'Epiphane et du *FSt* 14^{b,d} se singularisait, comme nous l'avons montré, par l'affirmation d'une parenté entre Elisabeth et Joseph. Cet élément étranger aux autres textes est sans doute secondaire ; il ne remet donc pas en cause la parenté entre cette source et Sévère, mais montre qu'elle a puisé en outre à une tradition généalogique particulière.

Quant au poème de Grégoire, les critères linguistiques sont difficiles à appliquer, étant donné que le mètre et le style poétique imposent une reformulation presque complète des sources. Les similitudes relevées plus haut conduiraient à le rapprocher de Sévère, mais nous avons aussi noté des contacts avec les textes latins apparentés à la tradition que nous venons d'explorer. Elles nécessiteraient des investigations complémentaires, qui, toutefois, nous entraîneraient trop loin. Aussi ne nous risquerons-nous pas à formuler des conclusions plus précises. La connaissance des *Questions évangéliques* par Grégoire est néanmoins très vraisemblable.

La tradition grecque semble ainsi se répartir en deux branches :

- 1) le « groupe συνάπτω », remontant à une source également utilisée par Eusèbe, représenté par Sévère et, sans doute, par la source de la chaîne de type A, ainsi que par celle d'Epiphane et du *FSI* 14^{b,d} ;
- 2) le « groupe ἐπιμεία », représenté par Théodoret de Cyr et *FSI* 14^e, qui se réduit en fait à la source commune à ces textes.

Ni cette tradition dans son ensemble ni l'un de ses groupes ne dépend d'Eusèbe. Sur le problème complexe de la relation entre ces deux ensembles, nous nous contentons d'évoquer quelques pistes.

La présence d'un parallèle dans la chaîne de type A est intéressante, puisqu'il s'agit d'une chaîne ancienne (VII^e siècle ?). Parmi ses sources principales, à savoir Cyrille d'Alexandrie, Origène, Titus de Bostra et Jean Chrysostome, ce sont les noms d'Origène et de Titus qui ont le plus de vraisemblance dans le cas de cet extrait. En effet, le premier groupe n'est pas sans liens avec Origène, puisque l'explication de la parenté entre Marie et Elisabeth par la parenté de tous les Israélites et la référence à Romains 9, 3 se retrouvent chez lui, notamment dans son commentaire de l'Épître aux Romains⁴². Selon C. Zamagni, c'est ce passage ou un autre passage d'Origène qu'Eusèbe a utilisé, car l'exégète alexandrin semble renvoyer à une autre discussion⁴³. Il est donc fort possible qu'Eusèbe et Sévère, en tout cas, dépendent d'un même passage d'Origène. Un indice supplémentaire en est la précision par laquelle le patriarche d'Antioche situe le mariage d'Aaron « avant que fût porté le commandement qui défendait de prendre une femme dans une autre tribu » ; une indication semblable figure dans les extraits de la chaîne de type A. L'on retrouve ici l'interprétation de Nombres 36 sur laquelle Origène et, après lui, Eusèbe fondaient l'idée que Marie était forcément de la même tribu que Joseph⁴⁴. Il est donc difficile de douter que la chaîne de type A et Sévère dérivent d'Origène (éventuellement par l'intermédiaire de Titus de Bostra dans le cas de la chaîne). Auquel cas, il faut admettre que ce dernier mentionnait l'explication par l'union des tribus sans l'adopter, puisque le commentaire de Romains montre qu'il prônait la même solution qu'Eusèbe⁴⁵ ; Sévère aurait donc trouvé les deux explications chez Origène et fait un

42 Origène, *Commentaire de l'épître aux Romains* (version de Rufin) I, 7 (5), 64-68 Hammond Bammel.

43 *Les Questions et réponses*, p. 72 et 85.

44 Voir p. 17.

45 A notre connaissance, seul un fragment sur les Nombres attribué à Origène (PG 12, 584 C) laisserait supposer qu'il ait pu défendre l'idée que les mariages entre les tribus de Juda et de Lévi étaient possibles, constituant ainsi une exception à la règle de Nombres 36 imposant des mariages dans le clan paternel, afin que le titre de roi et de prêtre selon l'ordre de Melchisédech puisse convenir au Sauveur : Πλὴν ἐκ τοῦ δήμου τοῦ πατρὸς αὐτῶν ἔσονται γυναῖκες (Nombres 36, 6). Προστάττει οὖν ὁ Θεὸς πλὴν τῆς Ἰουδα καὶ τῆς Λευὶ μὴ ἐξεῖναι ἀπὸ φυλῆς εἰς φυλὴν συνάπτεσθαι, ἵνα μὴ ξένον τοῦ Σωτῆρος δευχθῆ ἄνωθεν ἐρχόμενον, τὸ, « βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ ». Cependant, l'authenticité de ce fragment n'est pas au-dessus de tout soupçon (celle d'autres fragments sur les Nombres a été mise en doute, voir CPG 1417) et il semble difficile à concilier avec les idées avancées dans le commentaire de Romains. L'on ne conserve malheureusement pas d'autre interprétation origénienne de cette péricope, mais il ne nous paraît pas impossible que ce texte soit en réalité le résultat d'une fusion d'éléments provenant d'Origène et d'une autre source, car, alors que l'idée d'unions lévitico-judéennes lui est difficilement attribuable, celle du sacerdoce du Christ « selon l'ordre de Melchisédech » (et non selon celui d'Aaron) est plus conforme à sa pensée (cf. *Commentaire sur l'évangile selon Jean* I, 2, 11). Cependant, elle est non seulement étrangère aux textes que nous venons d'examiner et qui présentent des affinités évidentes

choix inverse. Ajoutons que la première partie du *FSt* 14 (§ a) a également de fortes chances de provenir d'Origène plutôt que d'Eusèbe, puisque les chaînes mettent bien plus fortement à profit le premier que le second ; l'exégèse sans attribution serait ainsi un extrait du docteur alexandrin.

De l'identification probable d'Origène comme source (au moins partielle) du « groupe συνάπτω » découlent deux conséquences importantes. La première intéresse la chronologie : si Origène connaît cette tradition, elle lui est forcément antérieure. La seconde procède de la divergence exégétique que nous venons de signaler : s'il ne faisait que la mentionner sans la retenir, Origène ne saurait être la source ultime de l'exégèse de Luc 1, 36 dont nous avons examiné les témoins. Le « groupe συνάπτω » serait donc secondaire, s'il dérivait entièrement du docteur alexandrin.

Quant à la source du « groupe ἐπιμίξια », elle trouve un parallèle très probable dans la troisième explication de la différence entre les généalogies que mentionne Chromace d'Aquilée : l'on trouve dans son texte le terme *permixtio* (= ἐπιμίξια ?) pour évoquer l'union des lignées et l'idée que celle-ci se serait réalisée par le mariage de Naasson avec la fille d'Aaron⁴⁶, ce qui était apparemment la position de la source qui parlait d'ἐπιμίξια. Ce vocabulaire se retrouve également dans les œuvres exégétiques d'Hippolyte, qui emploient non pas ἐπιμίξια (dont nous n'avons trouvé aucune occurrence dans le corpus hippolytéen), mais le verbe apparenté, ἐπιμείγνυμι⁴⁷, et présentent d'autres contacts intéressants avec la lettre d'Africanus⁴⁸.

Nous reviendrons plus loin sur les liens entre Hippolyte, la tradition grecque que nous avons mise en évidence et la *Lettre à Aristide*, ainsi que sur les parallèles latins. L'exploration des textes grecs a en effet suffisamment montré que nous n'avons pas affaire à des témoins potentiels de la lettre d'Africanus, mais à une tradition parallèle. Il n'est donc pas utile de nous y étendre davantage à ce stade : elle intéresse l'interprétation du texte et non son établissement.

avec ce fragment, mais aussi difficile à concilier avec l'optique d'une union des tribus, dont le but est précisément d'inscrire Jésus dans la lignée aaronide.

46 Chromace d'Aquilée, *Traité sur Matthieu*, 1, 6, 196 et 199 Etaix et Lemarié.

47 *Commentaire sur Daniel* I, 13, 4 Bonwetsch et Richard ; *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse* I, PO 27, 72, 10.

48 Il n'est pas nécessaire d'affronter ici les épineux problèmes relatifs à l'unité du corpus hippolytéen et à l'identité d'un éventuel second auteur, puisque les écrits que nous prendrons ici en compte, à savoir le *Commentaire sur Daniel* et *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, sont en tout état de cause attribuables au même auteur (voir E. Norelli, *BPat* 10, p. 36s.). Les seules conséquences potentiellement importantes auraient trait à la chronologie, mais, d'une part, celle du corpus hippolytéen est trop discutée pour que nous puissions y trouver quelque appui assez ferme, d'autre part, les relations entre la lettre et les écrits susmentionnés sont de toute façon trop incertaines : même si nous disposions d'une chronologie plus ferme, nous ne pourrions en tirer d'utiles conclusions. Nous nous contenterons donc de renvoyer sur ces questions aux plus récents états de la recherche, qu'a dressés M. Simonetti dans l'art. « Ippolito » du *NDPAC*, vol. 2 (2007), col. 2584-2599, et, en 2000, plus longuement, en introduction au *Contre Noet*, *BPat* 35, p. 70-139.

La reconstitution de la *Lettre à Aristide*

VIII. La reconstitution du texte

Puisque les deux citations d'Eusèbe se recoupaient partiellement et que, malgré la perte de l'une d'entre elles en tradition directe, divers fragments nous en conservent de larges portions, il est possible de reconstituer un texte continu, qui correspond, semble-t-il, à la plus grande partie de la *Lettre à Aristide*. C'est d'ailleurs l'exercice auquel chaque éditeur s'est livré depuis Routh. Grâce d'une part à une compréhension que nous espérons plus juste des relations entre les témoins et d'autre part à la découverte d'un nouveau fragment, nous pouvons proposer une reconstitution plus complète que celle de Reichardt, dont le texte ne comprenait ni les § 24 à 27, ni le § 28 de notre édition.

Avant d'expliquer comment nous procédons pour constituer un texte continu, il nous faut évidemment indiquer quel état du texte nous prétendons reconstituer. La réponse est apparemment simple : puisque tous nos témoins dépendent de l'exemplaire par deux fois copié par Eusèbe, nous ne saurions prétendre remonter au-delà, si ce n'est que très ponctuellement, là où une corruption peut être repérée ou corrigée. L'absence de tradition indépendante pose évidemment une limite infranchissable : il faut se contenter des passages qu'Eusèbe a choisi de citer.

La question du texte que nous cherchons à reconstituer a toutefois une autre dimension, dans la mesure où une lecture attentive des extraits transmis par Eusèbe pose la question de la nature du texte qu'il a connu : a-t-il eu accès à la lettre écrite par Julius Africanus à Aristide comme il a connu tant d'autres dossiers de correspondance entre hommes d'Eglise des II^e et III^e siècles¹ ? ou n'a-t-il connu la lettre que sous la forme d'un texte édité, d'un petit traité constitué à partir de celle-ci ? Cette question n'est pas sans importance pour la reconstitution du texte. D'une part, des lacunes évidentes, si l'on a affaire à une lettre, par exemple l'absence de salutations initiales et finales, ne sont plus à considérer comme telles, si l'on a affaire à un texte que l'on pourrait qualifier de post-épistolaire. D'autre part, dans les quelques passages qui peuvent difficilement être sortis tels quels de la plume d'Africanus, l'on sera moins porté à supposer des lacunes ou des interpolations et à régler ces problèmes par des interventions lourdes. Nous nous proposons donc d'aborder la question de la nature du texte qu'a connu Eusèbe, avant de discuter de sa reconstitution.

1 Sur ces dossiers, voir en particulier P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens*.

1. Lettre ou traité ? La nature du texte cité par Eusèbe

La question que nous abordons ici touche dans une certaine mesure à celle du genre littéraire, mais sans doute serait-il quelque peu trompeur de la poser exactement en ces termes. Dans l'Antiquité, en effet, une lettre savante est souvent un traité, dont le public finit par être ou, sans doute le plus souvent, est d'emblée plus large que son seul destinataire direct. Il suffit de penser aux lettres d'Epicure ou d'autres philosophes ou, dans le christianisme, aux épîtres de Paul. Le témoignage d'Eusèbe, qui qualifie notre texte de *Lettre à Aristide* chaque fois qu'il le mentionne ne permet pas de douter qu'Africanus ait abordé le problème des généalogies évangéliques de Jésus dans une lettre adressée à un certain Aristide, dont on ne connaît que le nom. La lecture des passages cités par Eusèbe ne montre pas moins que cette lettre était, a toujours été, une sorte de traité, qu'Africanus ait adressé celui-ci au seul Aristide ou à un cercle plus large. Il serait sans doute exact de parler de traité épistolaire. Cependant, la question que nous voulons aborder ici concerne plutôt le problème de l'édition : Eusèbe a-t-il connu le texte sous sa forme originale ou dans une édition qu'en aurait donnée Africanus lui-même ou quelque autre personnage ? Il est évident que, si un processus d'édition est intervenu, il a, dans une certaine mesure, modifié le genre littéraire en transformant le traité épistolaire en traité tout court², mais, ce faisant, aurait-il modifié sa nature profonde ? De plus, il faut admettre que, même si une telle intervention a eu lieu, elle n'a pas occulté le fait qu'il s'agissait, à l'origine, d'une lettre, puisque, en tout état de cause, Eusèbe sait qu'il s'agit de la *Lettre à Aristide*.

1.1 Absence d'éléments épistolaires

Force est de constater que, n'était ce renseignement d'Eusèbe, la nature épistolaire du texte est tout sauf évidente : il y manque tous les éléments distinctifs d'une lettre. Certes, les salutations initiales et finales pourraient fort bien avoir été omises par Eusèbe. Il n'en reste pas moins étonnant que, sur les six pages qu'occupe le texte dans notre édition, on ne voit nulle part Africanus s'adresser à son destinataire, l'interpeler, l'inviter à se laisser convaincre, etc. De fait, à en juger par les parties conservées, la deuxième personne est entièrement absente de cette « lettre ». Tout au plus Africanus emploie-t-il quelquefois la première personne du pluriel, qui semble inclure le destinataire et l'inviter par là à se ranger de son côté³. Il le fait ainsi au § 9 : « Afin donc que *nous confondions* la sottise de celui qui a exprimé cette opinion, et que *nous empêchions* que semblable erreur soit une occasion de chute pour quiconque... ». Ne serait-il pas naturel, cependant, de lire ensuite : « ... je vais <t'>exposer la véritable histoire de ce qui s'est passé » ? Mais, de deuxième personne, aucune trace dans le texte.

2 Dans cette perspective, le caractère abrupt du début du texte, tel que le transmet Eusèbe, aurait de quoi étonner. Cependant, comme nous le montrerons plus loin, il est probable que celui-ci ait omis quelques lignes au début (voir p. 270).

3 Sur cet aspect, voir p. 381s.

L'explication de l'étrange absence du destinataire au cours de la lettre est-elle à chercher dans le genre littéraire ? Plus une lettre se rapproche d'un traité, moins elle tendra à s'adresser à ses destinataires. Pour reprendre l'exemple de Paul, plus particulièrement dans l'Épître aux Romains, l'on peut constater que le « vous », très présent dans les salutations et lorsque l'Apôtre évoque ses prières pour les chrétiens de Rome et son désir de se rendre chez eux (1, 1-15), disparaît dès l'énoncé du sujet de la lettre — la révélation dans l'Évangile de la justice de Dieu par la foi et pour la foi (1, 16-17) — et jusqu'à ce que le propos se fasse quelque peu parénétiq ue au chapitre 6⁴. Il est donc particulièrement intéressant de relever que, dans le véritable traité théologique sur la justification par la foi que constitue cette section de l'épître (1, 16-5, 21), le « vous » s'efface, tandis que le « nous » est présent tout au long de ces chapitres⁵. Un tel exemple éclaire-t-il le cas de la *Lettre à Aristide* ? La réponse semble devoir être négative : la deuxième partie de la lettre d'Africanus (§ 10-23), en particulier, pourrait être rapprochée de l'exposé de Romains 1, 16 à 5, 21, au sens où il s'agit essentiellement de l'exposé et de la défense d'une solution, qui sont certes motivés par un contexte polémique, mais qui en font momentanément abstraction ; en revanche, il serait bien plus difficile d'admettre une telle explication pour l'ensemble des parties conservées, en particulier les § 1 à 9, où Africanus paraît profondément impliqué et où l'on s'attendrait à ce qu'il implique davantage son destinataire. Pour justifier l'absence d'adresses à celui-ci dans cette partie de la lettre, il faudrait sans doute imaginer qu'Aristide est essentiellement un destinataire-prétexte et qu'Africanus s'adresse en fait à un public plus large. Cette solution ne serait cependant guère convaincante, puisque le caractère extrêmement allusif suggère précisément le contraire : Africanus paraît s'adresser à un destinataire qui connaît aussi bien que lui l'interprétation qu'il combat. Il est donc plus probable que le caractère épistolaire du texte ait été gommé⁶.

Serait-ce le résultat d'interventions d'Eusèbe ? Ce serait d'autant plus étonnant qu'il l'aurait apparemment fait deux fois, à plusieurs années de distance, puisque ses deux citations sont indépendantes ; mais, surtout, tant le respect qu'il porte généralement aux textes cités que son intérêt pour les lettres des écrivains chrétiens des siècles précédents conduisent à l'exclure. Même s'il ne reproduit habituellement pas les salutations des lettres dont il cite des extraits, il ne supprime pas les traits épistolaires (adresses au destinataire, éléments personnels, etc.) et va jusqu'à reproduire des passages en lien

4 La deuxième personne du pluriel n'apparaît entre 1, 16 et 6, 3 que dans une citation scripturaire (2, 24). Le cas de la deuxième personne du singulier qui apparaît au chapitre 2 (ainsi : « Tu es donc inexcusable, toi, qui que tu sois, qui juges ; car, en jugeant autrui, tu te condamnes toi-même, puisque tu en fais autant, toi qui juges », v. 1 [TOB]) est évidemment différent : Paul s'adresse à un interlocuteur fictif.

5 Le « nous » est parfois auctorial (par ex. : « Nous estimons... que l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi », 3, 28 [TOB] ; voir aussi 3, 31 ; 4, 1, etc.), mais, tout aussi souvent, il s'applique aux croyants, incluant à la fois Paul et ses destinataires : « Ainsi donc, justifiés par la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ » (5, 1 [TOB] ; voir aussi 2, 2 ; 3, 19, etc.).

6 Le fait que la *Lettre à Aristide* soit à l'origine une véritable lettre, insérée dans un contexte polémique précis (sur lequel nous reviendrons dans la section X), nous rend très réticent face à la tentative de Merkel de la ranger parmi les « Vorformen der Quaestionenliteratur » (*Die Widersprüche zwischen den Evangelien*, p. 125).

étroit avec les circonstances⁷. Leur probable effacement dans la *Lettre à Aristide*, au moins dans son corps, ne saurait donc être attribué qu'à une main antérieure à celle d'Eusèbe. C'est un premier indice en faveur d'un travail d'édition du texte.

1.2 Problèmes argumentatifs : le cas du § 12

Cette hypothèse prend corps si l'on considère l'existence de divers problèmes argumentatifs. Les difficultés interprétatives se concentrent dans la première partie de la lettre, mais semblent devoir s'expliquer au moins en partie par le caractère allusif de la réfutation de la thèse adverse. En revanche, il existe plusieurs passages où la formulation du texte ne semble pas exprimer au mieux l'argumentation d'Africanus. Nous reviendrons dans notre étude sur les exemples des § 3 et 8 et nous nous concentrerons ici sur le passage le plus problématique et, partant, le plus probant : le § 12.

Ce passage fait suite à l'explication du principe du lévirat, présenté comme une résurrection figurée (§ 10), et à l'affirmation de son application à la généalogie de Jésus (§ 11). Au § 13, l'on entre dans le concret de l'explication de l'entrecroisement des lignées (τὴν ἐπαλλαγὴν τῶν γενῶν), qui se concentrera sur les trois générations précédant Jésus. Le § 12 indique en termes généraux comment le principe d'explication exposé aux § 10 et 11 est susceptible de concilier deux généalogies différentes. Lisons-le attentivement :

Ainsi, aucun des deux évangiles ne ment, puisqu'ils recensent aussi bien les filiations naturelles que les filiations légales. Car la lignée qui est issue de Salomon et celle qui est issue de Nathan se sont entremêlées (ἐπεπλάκη... ἀλλήλοις) du fait de « résurrections » d'hommes sans enfants, de secondes noces et de la « résurrection » de descendances, de sorte que les mêmes personnes sont à juste titre tenues pour fils d'hommes différents, une fois de ceux qui passent pour leurs pères, une fois de ceux qui le sont ; de sorte que les deux présentations, absolument vraies, conduisent à Joseph d'une façon certes compliquée, mais exacte.

a. Les lignées de Nathan et de Salomon se sont-elles plusieurs fois réunies ?

Une remarque de Valois montre combien ce passage est problématique, même si elle n'a guère trouvé d'écho chez les interprètes postérieurs. Elle apparaît dans la discussion d'un problème textuel : au lieu d'ἐπεπλάκη, qui trouve appui dans presque tous les manuscrits utilisés par Schwartz, Valois lisait συνεπεπλάκη et en cherchait confirmation dans le *reconiunctum* de Rufin, tout en estimant que celui-ci n'avait pas saisi le sens exact du texte :

7 Un exemple suffira. En *Histoire ecclésiastique* VII, 5, Eusèbe cite des extraits de deux lettres de Denys d'Alexandrie, l'une à Etienne de Rome, l'autre à son successeur, Xyste. La première citation commence par : « Sache maintenant, frère, ... » (§ 1). Dans la seconde, l'on trouve non seulement une apostrophe à Etienne (« considère la grandeur de l'affaire », § 5), mais encore, à la fin, l'extrait suivant : « A nos bien-aimés collègues dans le sacerdoce, Denys et Philémon [deux prêtres de Rome], qui avaient été d'abord du même avis qu'Etienne [sur le rebaptême des hérétiques], j'ai répondu d'abord en peu de mots et maintenant je viens de le faire plus longuement » (§ 6, trad. Bardy).

Je ne puis pourtant approuver la traduction de Rufin. Car l'on dit que deux familles se rejoignent (*reconiungi*) si, alors qu'elles ont la même origine, elles se réunissent ensuite par des mariages réciproques. Mais, ici, l'idée d'Africanus est toute différente. En effet, Africanus ne dit pas que les descendants de Nathan et ceux de Salomon, qui tiraient leur origine de la même famille davidique, se seraient rejoints ensuite par des mariages réciproques, mais il dit en réalité que les générations qui descendent les unes de Nathan, les autres de Salomon se sont entrelacées et emmêlées, évidemment à cause de seconds mariages de veuves et de sus-citations de descendances, qui se présentent à de nombreuses étapes de ces générations⁸.

Le mérite de Valois est surtout d'avoir soulevé le problème, car son explication n'est pas recevable, et Rufin a sans doute bien rendu ce qu'Africanus voulait dire. La suite le montre clairement : au paragraphe suivant (§ 13), quand il explicite ce qu'il vient de dire (ἵνα δὲ σαφὲς ᾗ τὸ λεγόμενον), Africanus en vient tout de suite à Matthan, descendant de Salomon, et Melchi, descendant de Nathan, et traite uniquement des trois dernières générations, celles de Joseph, de ses parents et de ses grands-parents (§ 13-17). Il n'est pas imaginable que les circonstances très particulières qui veulent qu'un descendant de Salomon ait un enfant, qu'il décède, qu'un descendant de Nathan épouse sa veuve et ait d'elle lui aussi un enfant, que, de ces deux enfants, le premier meure sans descendance et que son frère utérin lui en suscite une se soient produites plusieurs fois. Ce faisant, Africanus aurait lesté son explication d'une invraisemblance aussi lourde qu'inutile. En dehors de ce passage, rien n'indique qu'il en ait été ainsi, bien au contraire : sa présentation de Matthan comme descendant de Salomon et de Melchi comme descendant de Nathan (§ 16) suppose que, jusque-là, les lignées des deux fils de David sont restées séparées et ne se sont pas plusieurs fois entremêlées comme l'imagine Valois. A cela s'ajoute que, comme le remarque Spitta, il n'y a pas de noms communs aux deux généalogies en dehors de Salathiel et de Zorobabel⁹ — comme on devrait alors s'y attendre si les lignées s'étaient plusieurs fois entrecroisées. Le nouveau fragment apporte même une preuve supplémentaire, puisque l'explication qu'Africanus donne de la différence du nombre de générations entre les deux lignées suppose qu'elles soient restées séparées « sur une période de plus ou moins cinq cents ans » (§ 24), ce qui correspond au temps écoulé entre les fils de David et la naissance de Joseph¹⁰.

8 Valois, *Eusebii Pamphili* (1720), p. 22, n. 1 (note reproduite dans PG 20, 91, n. 89) ; sur le même sujet, voir également la note suivante de l'humaniste.

9 F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 82.

10 Africanus pense évidemment à la période pendant laquelle les lignées de Salomon et de Nathan sont restées distinctes, soit de ceux-ci aux pères de Joseph. Une durée de 500 ans pour cette période semble tout à fait compatible avec le système chronologique développé dans les *Chronographies* (à propos duquel l'on consultera M. Wallraff et U. Roberto, GCS N.F. 15, p. XXIII-XXIX, ainsi que la table récapitulative en fin de volume). En effet, Syncelle affirme qu'Africanus plaçait l'achèvement du Temple de Jérusalem en l'an 4457 d'Adam ; selon le chronographe byzantin, l'événement eut lieu la 8^e année du règne de Salomon et la 20^e de sa vie, ce qui paraît refléter la chronologie africainienne (Africanus, *Chronographies*, F42 ; voir aussi le F41, ainsi que la note de M. Wallraff, GCS N.F. 15, p. 91, n. 1). Africanus plaçait donc probablement la naissance de Salomon en 4437 et, en tout état de cause, cette date constitue une bonne approximation. Si nous ajoutons 500 ans, nous obtenons l'an 4937, soit 63 ans avant l'Incarnation (5500), ce qui est en tout cas parfaitement compatible avec les traditions orientales qui supposent que Joseph était déjà un vieil homme au moment de la naissance de Jésus (voir par ex. le *Protévangile de Jacques*, 9, 2 ; ce texte pourrait remonter à la fin du II^e siècle et semble assez ancien pour qu'Africanus ait pu le

Valois a cependant raison sur un point : le texte semble effectivement dire que les lignées se sont croisées plusieurs fois ; il le suppose même clairement. Si cette idée n'était exprimée que par *συνεπεπλάκη*, leçon écartée depuis lors, le problème serait vite résolu¹¹, mais elle est profondément inscrite dans le texte du § 12, doublement même. La pluralité des entrecroisements est premièrement supposée par les moyens par lesquels les lignées se seraient imbriquées, à savoir « du fait de “résurrections” d'hommes sans enfants, de secondes noces et de la “résurrection” de descendances » (*ἀναστάσεων ἀτέκνων καὶ δευτερογαμίαις καὶ ἀναστάσει σπερμάτων*) ; deuxièmement, par le rapport de cause à effet : les deux lignées « se sont combinées... de sorte que les mêmes personnes sont à juste titre tenues pour fils d'hommes différents, une fois de leurs pères putatifs, une fois de leurs pères réels » (*ἐπεπλάκη... ὡς δικαίως τοὺς αὐτοὺς ἄλλοτε ἄλλων νομιζέσθαι, τῶν μὲν δοκούντων πατέρων, τῶν δὲ ὑπαρχόντων*) . En d'autres termes, *diverses* applications du lévirat auraient amené les lignées de Salomon et de Nathan (ce qui exclut d'autres cas de lévirat avant David) à s'entrecroiser, si bien que *divers* ancêtres de Jésus auraient un père naturel et un père légal. Or l'explication donnée aux § 13 à 17 ne permet d'appliquer une telle affirmation qu'à Joseph, mais pas à Jacob et Héli, puisque l'un est le fils de Matthan, l'autre de Melchi, sans que la réunion des lignées ait encore eu lieu. L'on est ainsi confronté à une aporie : le § 12 ne s'explique que moyennant l'idée d'entrecroisements réguliers des deux lignées, dont nous venons pourtant de montrer qu'elle n'était pas celle d'Africanus. En outre, le fait que la pluralité des unions entre les lignées soit supposé non seulement par la très problématique formule *ἀναστάσεων ἀτέκνων καὶ δευτερογαμίαις καὶ ἀναστάσει σπερμάτων*, mais aussi par la proposition consécutive subséquente (*ὡς δικαίως — ὑπαρχόντων*) montre qu'il serait vain de chercher à résoudre le problème par une tentative, d'emblée vouée à l'échec, d'expliquer comment *les* « résurrections » d'hommes morts sans enfants s'appliqueraient en réalité à un seul cas, celui d'Héli (§ 17)¹², ou par une correction, forcément violente, de la formule *ἀναστάσεων ἀτέκνων κτλ.*¹³.

connaître ; sur sa date, voir R. F. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, p. 11s. ; malheureusement, aucun fragment attribuable aux *Chronographies* ne nous renseigne sur Joseph).

- 11 En fait, *συνεπεπλάκη* pourrait parfaitement se comprendre dans un sens autre que celui de Valois, comme montre le fait que Spitta, tout en gardant ce texte, s'écarte de cette interprétation (*Der Brief des Julius Africanus*, p. 81s.). La traduction de Rufin a d'ailleurs été défendue contre Valois par P. Th. Cacciari (*Ecclesiasticae historiae Eusebii Pamphili libri IX Rufino interprete ac duo ipsius Rufini libri*, vol. 1, Romae : Typis Antonii de Rubens, 1740, p. 31, n. d [*non uidimus*] ; sa note est citée par Spitta, *ibid.*, p. 81, n. 1), qui met l'interprétation de l'humaniste français en cause, et par E. I. Kimmel, *De Rufino Eusebii interprete*, p. 92s.
- 12 C'est ce que fait F. Spitta (*Der Brief des Julius Africanus*, p. 81-86), de façon assez peu convaincante ; il cherche à régler le problème posé par les pluriels *ἀναστάσεων* et de *δευτερογαμίαις* en expliquant que ces termes ne sont pas envisagés ici comme de simples concepts, mais dans des manifestations concrètes (il renvoie à V. Ch. F. Rost, *Griechische Grammatik*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1856⁷, § 96, 3, b, β, αα). Outre ce qu'une telle tentative a de précieux (*δευτερογαμία* est-il un concept abstrait qui trouverait ici une manifestation concrète ?), elle ne paraît pas à même d'expliquer le pluriel d'*ἀτέκνων*. En outre, Spitta ne s'en sort qu'en supprimant le troisième membre de la formule, omis par les versions (*καὶ ἀναστάσει σπερμάτων*), mais évidemment en raison de la difficulté du passage (voir p. 254). Quant au problème de la conséquence tirée de l'affirmation de la jonction des lignées, Spitta ne le discute pas.
- 13 Telle est la voie empruntée par Schwartz, qui estime qu'Africanus aurait écrit *τελευταῖς* et non *ἀναστάσεων* dans le premier membre. Une telle correction est non seulement problématique d'un point

L'idée de plusieurs entrecroisements des lignées de Salomon et de Nathan, qui, comme nous l'avons montré, est doublement enracinée dans la lettre du § 12, ne se laisse évacuer ni par une interprétation facilitante, ni par l'hypothèse d'une corruption accidentelle pré-eusébiennne. Il y a ainsi une contradiction irréductible entre la présentation du principe (§ 12) et son application (§ 13ss.), qui ne peut s'expliquer que par une modification apportée au texte. En d'autres termes, le § 12 ne peut avoir été rédigé par Africanus *sous la forme qu'Eusèbe nous transmet*. Etant donné que cette forme du texte est reproduite par ce dernier dans deux citations indépendantes, qu'il ne paraît pas être intervenu dans le texte et qu'en l'espèce l'on voit mal pourquoi il l'aurait fait, il faut en conclure que le texte a été retravaillé avant Eusèbe par une main qui ne saurait être celle d'Africanus.

Une fois cette conclusion posée, nous pouvons revenir au texte et tenter, sinon de le restituer tel qu'Africanus a dû l'écrire — comme nous l'avons indiqué plus haut, tel n'est pas le but auquel tend notre édition —, du moins d'identifier les interventions pré-eusébiennes. Or nous pouvons constater que le texte présente deux bizarreries qui coïncident précisément avec les inconséquences que nous avons relevées.

b. Le doublet ἀναστάσειν ἀτέκνων/ἀναστάσει σπερμάτων

La première est constituée par la formule ἀναστάσειν ἀτέκνων καὶ δευτερογαμίας καὶ ἀναστάσει σπερμάτων ου, plus exactement, par le doublet ἀναστάσειν ἀτέκνων/ἀναστάσει σπερμάτων. L'étrangeté de cette formule était déjà constatée par Valois, qui notait en outre l'équivalence entre ἀναστάσειν ἀτέκνων et ἀναστάσει σπερμάτων (il lisait pour sa part ἀναστάσει σπερμάτων) :

Rufin a omis ces mots d'Africanus καὶ ἀναστάσει σπερμάτων, qui paraissent certainement superflus. En effet, puisqu'il a déjà dit auparavant que les familles se sont rejointes par des ἀναστάσεις ἀτέκνων, quel besoin y avait-il d'ajouter ἀναστάσειν σπερμάτων, ce qui est exactement pareil, comme Africanus lui-même en est témoin, précisément dans cette lettre à Aristide [cf. § 10] ? [...] D'ailleurs, ce qu'Africanus dit ici est obscur, à savoir que c'est par la restauration de la descendance de ceux qui mouraient sans enfants que les familles se mêlaient habituellement. Car lorsque c'était un fils du même père qui épousait la veuve de son frère, il n'y avait aucun changement dans la lignée paternelle. Mais s'il arrivait qu'un frère utérin prenne pour épouse la veuve de son frère, alors les conditions d'un mélange entre familles étaient réunies. C'est donc à juste titre qu'Africanus a ajouté καὶ δευτερογαμίας. En effet, telle fut la cause principale du mélange entre familles : lorsqu'une femme qui avait déjà eu des enfants d'un premier mariage en faisait un second et avait encore des enfants de son second mari. Imaginons que, dans ces conditions, un fils né d'un premier mariage ait épousé

de vue paléographique, mais surtout ne résout rien. Elle suppose en effet la séquence logique suivante : après la mort d'un homme sans enfants, son frère épouse sa veuve et lui suscite une descendance. En d'autres termes, elle refléterait simplement l'application normale de la loi du lévirat, qui, comme Valois l'a bien vu (voir la n. citée ci-après), n'est d'aucun secours dans ce contexte. De plus, elle ne résout pas le problème posé par le pluriel (τελευταίς ἀτέκνων), qui supposerait la mort d'au moins deux hommes sans descendance, alors que la solution d'Africanus n'en suppose qu'une (celle d'Héli, père légal de Joseph), tandis qu'il est nécessaire, au contraire, que les grands-pères de Joseph aient chacun un fils. La conjecture de Schwartz ne convient donc pas au propos d'Africanus.

une femme, puis soit mort sans descendance. Alors, si son frère utérin épouse sa veuve et a d'elle des enfants, il y aura une confusion entre les familles dans la personne des enfants, si bien que selon la nature on les dira fils de l'un, mais selon la loi fils de l'autre¹⁴.

Hormis une petite inexactitude dans la remarque finale — selon Deutéronome 25, 6, c'est seulement le premier fils qui était réputé fils du défunt, non l'ensemble des enfants du second mariage — et le problème que nous avons déjà relevé, ces explications sont tout à fait pertinentes et montrent que Valois avait développé une compréhension très fine du propos d'Africanus, quand bien même — et pour cause — il butait sur la lettre du texte. Deux observations sont particulièrement importantes : d'une part, ἀναστάσεων ἀτέκνων et ἀναστάσει σπερμάτων sont deux expressions équivalentes¹⁵ ; d'autre part, la seconde paraît superflue. L'on comprend dès lors que Rufin, le traducteur syriaque de l'*Histoire ecclésiastique* et André de Crète aient été amenés à omettre ce dernier membre de l'énumération¹⁶. Spitta a évidemment eu tort de les suivre dans son texte critique, non seulement parce que l'accord entre la tradition grecque de l'*Histoire ecclésiastique* et la tradition des *Questions évangéliques* prouve qu'il figurait dans le texte d'Eusèbe, mais aussi, parce que, comme il le note lui-même, cette solution n'aplanit pas les difficultés :

Car comment peut-il être dit que l'enchevêtrement des lignées s'est produit par mariage léviratique et secondes noces ? L'ordre ne devrait-il pas être inverse ou n'aurait-il pas fallu dire

14 Valois, *Eusebii Pamphili* (1720), p. 22, n. 2 (note reproduite dans PG 20, 91, n. 90).

15 Routh et Spitta se sont aventurés à contester l'équivalence entre ἀναστάσεων ἀτέκνων et ἀναστάσει σπερμάτων en fondant une prétendue différence entre ces formules sur une lecture très particulière du § 10 : l'espoir de la « résurrection mortelle » qui y est évoqué se rapporterait aussi bien à la descendance naturelle qu'à la descendance légale. Ils sont mus cependant par des intentions contraires. Pour Routh, il s'agit de sauver, tant bien que mal, le texte transmis : « Porro inter se permixtae sunt duae familiae resuscitatione quoque seminum ; et hoc loco distinguitur inter illos qui cum liberis, atque istos qui sine liberis vita decesserint » (*Reliquiae sacrae* [1846], p. 337 [n. à 232, 11]). Il resterait toutefois à expliquer comment, alors que, comme Valois le remarque très justement, l'application du lévirat dans des conditions normales ne suffit pas à réunir deux lignées, la succession naturelle d'un fils à son père pourrait y contribuer. Spitta, par contre, ne vise en fin de compte qu'à condamner la seconde expression (voir n. 12). Quant au § 10, il est évident que la remarque d'Africanus sur la « résurrection mortelle » s'applique uniquement au lévirat. « Ein Grund, diese Worte bloss auf die Nachkommenschaft κατὰ νόμον zu beziehen, écrit Spitta, ist nicht vorhanden; oder richtiger gesagt, es wäre eine unsinnige Behauptung, man habe in Ermangelung klarer Einsicht in die Verheissung der Todtenauferstehung dieselbe nachgebildet durch die auch dem Kinderlosen Nachkommenschaft verheissende Leviratsehe » (*Der Brief des Julius Africanus*, p. 84). Les raisons, pourtant, ne manquent pas. Premièrement, cette remarque explicative d'Africanus vient après l'énoncé du principe du lévirat. Deuxièmement, en quoi la simple succession naturelle des générations préfigurerait-elle la résurrection ? La préfiguration réside bien plutôt dans le fait qu'un homme *décédé* sans enfants se voie accorder, par le lévirat, une sorte de prolongement. Si Spitta juge absurde cette interprétation des plus naturelles, c'est apparemment dans l'idée que l'on aurait imité quelque chose que, précisément, l'on ne voyait pas. L'objection est spécieuse ; Africanus pense évidemment à une disposition providentielle : puisque l'espérance claire de la résurrection n'avait pas encore été donnée (par Dieu), la Loi (donnée par Dieu) contenait le lévirat comme préfiguration ; il n'y a là aucune absurdité. Enfin, le § 28 nous fournit une preuve décisive, puisque Africanus y oppose ἡ κατὰ φύσιν γένεσις et ἡ κατὰ νόμον ἀνάστασις γένους : seule la filiation légale est qualifiée de « résurrection ».

16 Kimmel estimait déjà que l'omission de Rufin s'expliquait par le caractère superflu du troisième membre de la formule, tout en considérant qu'il était un ajout d'Eusèbe (*De Rufino Eusebii interprete*, p. 92).

que c'est par la conjonction d'un mariage léviratique et de secondes noces que s'est produit l'enchevêtrement des lignées¹⁷ ?

De nouveau, Spitta a certainement tort de se tourner vers Rufin (*et per secundas nihilominus nuptias*) pour résoudre le problème : considérant que *nihilominus* ramènerait à un ὁμοῦ, il écrit ἀναστάσειν ἀτέκνων <ὁμοῦ> καὶ δευτερογαμίαις, « du fait de “résurrections” d'hommes sans enfants et, en même temps, de secondes noces ». Ici encore, il transpose dans le texte une liberté prise par le traducteur latin en négligeant totalement la convergence entre le reste des témoins de l'*Histoire ecclésiastique* et la tradition des *Questions évangéliques*. Sa remarque n'en est pas moins pertinente et montre que l'on ne serait guère plus avancé en supprimant ἀναστάσει σπερμάτων, puisque, au problème du nombre dans ἀναστάσειν ἀτέκνων, s'ajouterait celui de l'ordre des éléments.

Les observations faites par Valois et Spitta amènent tout naturellement à une conclusion qu'aucun des deux n'a envisagée : le problème n'est pas tant le dernier membre (ἀναστάσει σπερμάτων) que le premier (ἀναστάσειν ἀτέκνων). Lisons la phrase en faisant abstraction d'ἀναστάσειν ἀτέκνων : « La lignée qui est issue de Salomon et celle qui est issue de Nathan se sont combinées du fait {de “résurrections” d'hommes sans enfants,} de secondes noces et de la “résurrection” de descendance. » Ainsi, tout est clair : la conjonction des lignées se fait par *deux* remariages, celui d'Estha et celui de l'anonyme qui épouse successivement ses enfants, Héli et Jacob, et *une* « résurrection » (ἀναστάσει, au singulier) de descendance¹⁸, lorsque le second engendre un fils (Joseph) au nom du premier. Il est bien probable que ce soit ainsi qu'Africanus avait écrit cette phrase.

Des deux expressions équivalentes, c'est donc la première qui est superflue — et altère même le sens. Telle ne serait pas la place la plus naturelle pour une glose passée dans le texte ; il s'agit plutôt d'un ajout délibéré. Sans doute est-il censé expliciter les deux autres expressions, en particulier la « résurrection » de descendance, expression dont le parallèle du § 28 (ἡ κατὰ νόμον ἀνάστασις γένους) atteste le caractère africain, mais qui est suffisamment obscure pour qu'on ait senti le besoin de l'élucider — fort mal, au demeurant : l'auteur de cet ajout n'avait pas précisément compris ce qu'Africanus voulait dire. La seconde incongruité du texte procède sans doute de la même méprise.

17 F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 85.

18 Le pluriel σπερμάτων est tout à fait naturel dans ce contexte. Certes, le singulier aurait sans doute convenu, mais le sens du lévirat n'est évidemment pas uniquement de susciter à un défunt un fils, mais une descendance, c'est-à-dire ce fils *et ses descendants*, afin que l'homme mort sans enfants demeure inscrit dans une lignée pérenne. Le pluriel est donc parfaitement adapté. Que σπέρματα désigne collectivement les « descendants », le commentaire que fait Paul de la promesse faite à Abraham et à « sa descendance » (Genèse 12, 7), le montre bien : « Or c'est à Abraham que les promesses furent adressées et à sa descendance (καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ). L'Écriture ne dit pas : “et aux descendants” (καὶ τοῖς σπέρμασιν), comme s'il s'agissait de plusieurs (ὡς ἐπὶ πολλῶν) ; elle n'en désigne qu'un : et à ta descendance, c'est-à-dire le Christ » (Galates 3, 19 [BJ]).

c. Les deux $\omega\varsigma$ consécutifs

Nous avons déjà relevé le problème de logique posé par le fait que la réunion des deux lignées davidiques, évidemment unique aux yeux d'Africanus, est censée avoir pour conséquences diverses filiations légales ($\omega\varsigma$ δικαίως τοὺς αὐτοὺς ἄλλοτε ἄλλων νομίζεσθαι...). Or ce problème coïncide avec une bizarrerie stylistique : à cette première proposition consécutive introduite par $\omega\varsigma$ fait suite, sans aucune forme de liaison, une autre proposition consécutive introduite par $\omega\varsigma$:

ἐπεπλάκη γὰρ ἀλλήλοις τὰ γένη τό τε ἀπὸ τοῦ Σολομῶνος καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ Νάθαν...

(1) $\omega\varsigma$ δικαίως τοὺς αὐτοὺς ἄλλοτε ἄλλων νομίζεσθαι, τῶν μὲν δοκούντων πατέρων, τῶν δὲ ὑπαρχόντων

(2) $\omega\varsigma$ ἀμφοτέρας τὰς διηγήσεις κυρίως ἀληθείς οὖσας ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ πολυπλόκως μὲν, ἀλλ' ἀκριβῶς κατελθεῖν.

Car la lignée qui est issue de Salomon et celle qui est issue de Nathan se sont combinées...

(1) de sorte que les mêmes personnes sont à juste titre tenues pour fils d'hommes différents, une fois de ceux qui passent pour leurs pères, une fois de ceux qui le sont ;

(2) de sorte que les deux présentations, absolument vraies, conduisent à Joseph d'une façon certes compliquée, mais exacte.

Face à ce problème, Reichardt a succombé à la tentation de la *lectio facilior* de l'*Eklogè*, qui remplace le second $\omega\varsigma$ par καί, mais, encore une fois, l'accord entre la tradition de l'*Histoire ecclésiastique* et le reste de la tradition des *Questions évangéliques* prouve que l'exemplaire d'Eusèbe portait $\omega\varsigma$ et qu'un tel expédient ne résout rien. Faut-il considérer qu'Africanus enchaîne deux conséquences et que la seconde découle de la première ? Nous retrouverions alors le même problème logique que précédemment, quoique en sens inverse : ce n'est pas la présence dans les généalogies évangéliques de diverses filiations léviratiques qui permet de concilier les deux présentations, mais la filiation léviratique du seul Joseph. Il n'est donc pas possible d'établir un rapport de cause à effet entre ces deux propositions, ce qui, de plus, resterait étrange d'un point de vue stylistique.

L'on a donc manifestement affaire à une autre intervention malheureuse qui a perturbé la logique du texte. Est-il possible de remonter à la formulation originale ? Une telle entreprise est évidemment périlleuse, mais nous pouvons en tout cas remarquer qu'une inversion restituerait au passage sa cohérence. La première consécutive se rapporterait en effet très bien à la phrase précédente, tandis que la seconde se rattacherait sans problèmes à la phrase concernant la convergence des lignées :

οὕτως οὐδέτερον τῶν εὐαγγελίων ψεύδεται, καὶ φύσιν ἀριθμοῦν καὶ νόμον,

(1) $\omega\varsigma$ δικαίως τοὺς αὐτοὺς ἄλλοτε ἄλλων νομίζεσθαι, τῶν μὲν δοκούντων πατέρων, τῶν δὲ ὑπαρχόντων·

ἐπεπλάκη γὰρ ἀλλήλοις τὰ γένη τό τε ἀπὸ τοῦ Σολομῶνος καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ Νάθαν {ἀναστάσειν ἀτέκνων καὶ} δευτερογαμίαις καὶ ἀναστάσει σπερμάτων,

(2) $\omega\varsigma$ ἀμφοτέρας τὰς διηγήσεις κυρίως ἀληθείς οὖσας ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ πολυπλόκως μὲν, ἀλλ' ἀκριβῶς κατελθεῖν.

Ainsi, aucun des deux évangiles ne ment, puisqu'ils recensent aussi bien les filiations naturelles que les filiations légales,

(1) de sorte que les mêmes personnes sont à juste titre tenues pour fils d'hommes différents, une fois de ceux qui passent pour leurs pères, une fois de ceux qui le sont.

Car la lignée qui est issue de Salomon et celle qui est issue de Nathan se sont combinées du fait {de « résurrections » d'hommes sans enfants,} de secondes noces et de la « résurrection » de descendance,

(2) de sorte que les deux présentations, absolument vraies, conduisent à Joseph d'une façon certes compliquée, mais exacte.

De cette façon, la première consécutive se rapporterait à l'exposition du principe suivi par chacune des généalogies, ce qui expliquerait assez naturellement l'usage du pluriel¹⁹ ; la seconde, à la réunion des lignées, qui permet effectivement de concilier les deux présentations. Que telle ait été ou non la forme originelle du texte, une intervention pré-eusébienne est tout aussi évidente que dans le cas d'ἀναστάσειν ἀτέκνων, car, telle que nous l'a transmise Eusèbe, la seconde partie du § 12 trahit la même méprise : le texte a été remanié par une personne convaincue qu'Africanus supposait des entrecroisements réguliers des lignées.

Le § 11 paraît également supposer une application régulière du lévirat parmi les ancêtres de Jésus, puisqu'il affirme que « ceux qui sont inclus dans cette généalogie succèdent les uns véritablement à leur père, tandis que les autres ont été engendrés par certains, mais attribués à d'autres nominativement » (οἱ τῇ γενεαλογίᾳ ταύτῃ ἐμφορόμενοι οἱ μὲν διεδέξαντο παῖς πατέρα γνησίως, οἱ δὲ ἑτέροις μὲν ἐγεννήθησαν, ἑτέροις δὲ προσετέθησαν κλήσει) et que « mention a été faite des uns et des autres ». Une telle affirmation oriente dans le sens de l'interprétation de Valois : les lignées se seraient régulièrement réunies et séparées, si bien que les évangélistes mentionneraient plusieurs fois l'un le père putatif, l'autre le père légal. Comme nous l'avons noté, une telle lecture est en réalité impossible. Le § 11 aurait-il donc fait, lui aussi, l'objet d'un remaniement ?

De fait, la formule οἱ τῇ γενεαλογίᾳ ταύτῃ ἐμφορόμενοι est problématique, en ce que, faisant déjà intervenir le cas particulier de la généalogie de Jésus, elle contribue à suggérer une application répétée du lévirat. En outre, le rapport entre la causale (ἐπεὶ οὖν κτλ.) et la principale (ἀμφοτέρων γέγονεν ἢ μνήμη κτλ.) paraît peu logique : l'on s'attendrait plutôt à ce que le texte dise que c'est parce que l'on a conservé la mémoire tant des pères légaux que des pères naturels que les généalogies de Jésus contiennent les deux types de filiations, et non l'inverse. En faveur du texte transmis, l'on peut faire valoir que γενεαλογία, au singulier, ne désigne pas les généalogies évangéliques, mais la généalogie de Jésus considérée dans son ensemble, selon un usage que l'on retrouve sans doute au § 22²⁰. L'on pourrait dès lors comprendre la phrase ainsi : puisqu'il y a parmi les ancêtres de Jésus à la fois des pères naturels et des pères légaux, on a conservé la mé-

19 Il faudrait évidemment admettre une certaine liberté de langage, dans la mesure où, en toute rigueur, malgré τοὺς αὐτοὺς, il n'y a que Joseph qui soit tenu par les évangélistes pour le fils de deux hommes, tandis que, pour le reste, ils donnent l'un la généalogie naturelle, l'autre la généalogie légale d'individus différents. Cette légère inconséquence nous paraît tout à fait explicable à ce stade, puisque Africanus exprime les principes respectifs des deux généalogies, si bien qu'il est naturel qu'il parle encore en termes généraux et emploie le pluriel. La situation des problèmes de logique que nous avons relevés dans la phrase suivante (ἐπεπλήκη γὰρ ἀλλήλοις κτλ.) est toute différente, puisque Africanus commence à entrer dans le concret en expliquant comment le principe qu'il a énoncé peut rendre compte de la différence entre les lignées de Salomon et de Nathan ; à ce stade-là, il se doit d'être plus précis, car il s'agit d'ébaucher sa solution en termes adéquats ; sous sa forme originelle, cette première présentation ne pouvait donc contredire la solution elle-même.

20 Voir p. 393.

moire des uns et des autres. Eu égard au caractère encore général du propos, une telle lecture ne nous paraît pas inenvisageable. Cependant, nous tendons plutôt à considérer οί τῆ γενεαλογία ταύτη ἐμφερόμενοι comme un ajout secondaire, dans la ligne des interventions que nous avons identifiées au paragraphe suivant.²¹

1.3 L'éditeur pré-eusébien

Le cas du § 12 est d'un intérêt particulier, puisque non seulement il prouve que le texte qu'Eusèbe a connu avait subi des retouches, mais qu'il en fait entrevoir la nature. L'on n'a pas affaire à de simples corruptions, mais à des modifications délibérées, qui semblent, au moins en partie, destinées à clarifier le propos, comme le montre l'ajout, d'ἀναστάσεσιν ἀτέκνων, même si le résultat obtenu est exactement inverse : le raisonnement d'Africanus s'en trouve obscurci. Le cas de ὡς δικαίως τοὺς αὐτοὺς ἄλλοτε ἄλλων νομιζέσθαι suggère que le réélaboreur opère avec des matériaux d'Africanus, car, bien qu'elle ne soit visiblement pas à sa place, cette formule est certainement de ce dernier, qui, comme nous l'avons relevé, aime particulièrement la figure consistant à aligner diverses formes d'ἄλλος ou de ses dérivés²². Par contre, il est plus difficile de percevoir la raison de la perturbation (au moins du point de vue logique) de la fin du paragraphe.

A la lumière de ces conclusions, nous pouvons tenter de comprendre le rôle du réélaboreur en lien avec d'autres problèmes posés par le texte tel que nous l'a transmis Eusèbe :

- l'absence de caractéristiques épistolaires ;
- l'extrême concision et l'obscurité de la première partie, ainsi que la sécheresse de son style ;
- la présence d'autres problèmes argumentatifs ponctuels (passages où il semble y avoir un hiatus, certes moins flagrant qu'au § 12, mais néanmoins sensible, entre ce que l'on peut saisir de l'argumentation et la formulation du texte).

Nous avons déjà eu l'occasion d'aborder la question de l'absence dans la *Lettre à Aristide* des caractéristiques extérieures d'une lettre ; quant aux hiatus possibles entre le sens des arguments et leur formulation, la présence de tels éléments est évidemment intéressante au sens où elle s'ajoute à un ensemble de problèmes, mais leur valeur probante est individuellement assez faible ; nous ne croyons donc pas utile de les faire intervenir ici, mais nous les aborderons en discutant les passages concernés²³. Il n'est pas inutile, par contre, de dire quelques mots des difficultés de la première partie.

Cette partie se distingue du reste de la lettre par deux aspects. Le premier est la sécheresse de son style ; de ce point de vue, la longue période du § 1 fait évidemment exception et les § 7 à 9 présentent des structures assez complexes, mais les § 2 à 6 alignent des phrases simples, généralement courtes. Le § 5 en est la parfaite illustration et l'on y rencontre des phénomènes étonnants sous la plume d'Africanus :

21 Le caractère assez étrange de la formulation constitue un argument supplémentaire en faveur de cette hypothèse : l'on attendrait plutôt un génitif partitif que le nominatif οί... ἐμφερόμενοι.

22 Voir p. 201.

23 Voir p. 271ss., 362s. et 371s.

καίτοι ἀγνοεῖν αὐτοὺς οὐκ ἔχρην ὡς ἑκατέρα τῶν καθριθιμημένων τάξις τὸ τοῦ Δαυὶδ ἐστὶ γένος, ἢ τοῦ Ἰουδα φυλῆ βασιλική. εἰ γὰρ προφήτης ὁ Νάθαν, ἀλλ' ὅμως καὶ Σολομῶν ὁ τε τούτων πατὴρ ἑκατέρου. ἐκ πολλῶν δὲ φυλῶν ἐγένοντο προφῆται, ἱερεῖς δὲ οὐδένας τῶν δώδεκα φυλῶν, μόνοι δὲ λευῖται. μάτην ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον.

Cependant, ils n'auraient pas dû ignorer que chacune des deux séries de personnages qu'ils énumèrent est la lignée de David, la tribu royale de Juda. Car si Nathan est un prophète, Salomon l'est également, ainsi que leur père à tous deux. Et il y eut des prophètes issus de nombreuses tribus, mais des prêtres, il n'y en eut pas dans les douze tribus : seuls les Lévites l'étaient. Aussi est-ce en vain que cette idée fautive a été inventée.

L'usage d'ἀλλ' ὅμως en apodose est bien attesté²⁴ et n'est pas problématique, même s'il ne se rencontre pas ailleurs dans le corpus africain. Quant à l'enchaînement de trois propositions reliées par δέ (à partir de ἐκ πολλῶν δὲ φυλῶν), il frappe par son inélegance, mais on trouverait des parallèles approchants dans les *Cestes* ou les *Chronographies*²⁵. Plus étonnante, par contre, est la formulation τάξις τὸ τοῦ Δαυὶδ ἐστὶ γένος, ἢ τοῦ Ἰουδα φυλῆ βασιλική, premièrement de par son imprécision : l'on ne peut pas simplement considérer que la lignée de David serait la tribu royale de Juda, puisque la famille davidique n'est évidemment qu'une des nombreuses familles que compte cette tribu. A cela s'ajoute une incorrection grammaticale : on attendrait ἢ τοῦ Ἰουδα φυλῆ <ῆ> βασιλική. La tentation de rétablir l'article est d'autant plus forte qu'il aurait facilement pu disparaître par haplographie après φυλή²⁶. Nous l'aurions fait si la première partie de la lettre ne contenait un second exemple, au § 3 : ἐπεὶ τῆ Ἰουδα φυλῆ τῆ βασιλικῆ ἢ τοῦ Λεῦϊ φυλῆ ἱερατικῆ συνεζύγη. L'absence de l'article devant ἱερατικῆ est d'autant plus étonnante qu'il se trouve devant βασιλικῆ. Là encore, l'on pourrait invoquer une haplographie, mais il n'est pas évident d'admettre que ce phénomène se soit produit deux fois²⁷ — et précisément à ces deux endroits²⁸ ; nous nous en sommes donc tenu au texte transmis.

L'emploi des articles diffère également des deuxième et troisième parties de la lettre d'un autre point de vue. Leur présence ou non devant les noms propres paraît très aléa-

24 Voir p. 55, n. 206.

25 Dans le « chapitre métrologique » : Ἀλλὰ τὸ Ἀττικὸν τάλαντον ἰσοστάσιον μὲν ἐστὶν τῷ Πτολεμαϊκῷ καὶ Ἀντιοχικῷ καὶ ἰσάριθμον ἐν πᾶσιν, δυνάμει δὲ τοῦ μὲν Πτολεμαϊκοῦ κατὰ τὸ νόμισμα τετραπλοῦν, ἐπίτριτον δὲ τοῦ Συρίου καὶ Ἀντιοχικοῦ, τῷ δὲ Τυρίῳ ἴσον. Ακολουθῶς δὲ τῆ περὶ τὸ τάλαντον εἰρημένη διαφορᾷ καὶ τὰ ἄλλα παραληφθήσεται, *Cestes*, IV, 13-17 Vieillefond (de même aux l. 42s.), texte dont il n'y a aucune raison sérieuse de mettre l'authenticité en doute (malgré H. Chantraine, « Der metrologische Traktat », p. 422-441) ; dans les *Chronographies* : Ἐβραῖοι γὰρ ἄγουσι τὸ πάσχα κατὰ σελήνης ἰδ', πρὸ δὲ τῆς μίας τοῦ πάσχα τὰ περὶ τὸν σωτήρα συμβαίνει. ἔκλειψις δὲ ἡλίου σελήνης ὑπελθούσης τὸν ἡλίον γίνεται· ἀδύνατον δὲ ἐν ἄλλω χρόνῳ, πλὴν ἐν τῷ μεταξύ νομηνιας καὶ τῆς πρὸ αὐτῆς κατὰ τὴν σύνοδον αὐτῆν ἀποβῆναι, F93, 7-10 Wallraff.

26 Reichardt n'a pas été très conséquent sur ce point : il n'a ajouté l'article que dans le premier cas (p. 54, 27 de son édition).

27 Nous remercions le professeur J. Hammerstaedt, avec qui nous avons eu l'occasion de discuter ce passage lors d'un colloque à Augst en juin 2008, d'avoir attiré notre attention sur ce point.

28 Le § 3 présente, peu avant, une autre formule également exposée à une haplographie ou à une corruption due à l'iotacisme (τῆ Ἰουδα φυλῆ τῆ βασιλικῆ ἢ τοῦ Λεῦϊ), mais l'on ne constate aucun flottement dans les manuscrits.

toire au fil du texte et nous avons préféré ne pas normaliser le texte. Il est par contre un usage qui paraît avoir été respecté par Africanus, celui de ne pas utiliser l'article lorsqu'un nom apparaît pour la première fois²⁹. On le constate au § 13 avec Matthan, Melchi et Héli, aux § 19 et 20 avec Antipater et les autres personnages qui apparaissent dans l'histoire des origines d'Hérode, au § 21 avec Achior et Ruth, au § 25 avec Jézabel et Achab et au § 26 avec les personnages bibliques portant deux noms différents³⁰. Or cette règle, qui semble respectée avec une certaine cohérence dans le reste de la lettre³¹, ne l'est pas au § 3, où Lévi, Naasson et Elisabeth sont précédés de l'article lorsqu'ils font leur première apparition. Le cas de Lévi est peut-être différent dans la mesure où, dans l'expression « la tribu de Lévi », « Lévi » n'est plus forcément senti comme le nom d'un personnage individuel, le patriarche Lévi, fils de Jacob. Quant à l'usage de l'article devant Naasson et Elisabeth, il n'est pas exclu qu'il soit dû au besoin de préciser le cas de ces noms indéclinables. Une telle explication a cependant ses limites, car d'autres noms indéclinables sont introduits sans l'article, tels que ceux de Jézabel et d'Achab (§ 25) et, en ce qui concerne Elisabeth, le cas est clairement indiqué par le contexte (τοῦ Ναασσῶν ἀδελφὴν τὴν Ἐλισάβετ). Il n'est donc pas impossible qu'il y ait ici une anomalie, sur l'interprétation de laquelle nous reviendrons bientôt. Ces exemples montrent comment la première partie, du moins les § 2 à 6, se distinguent du point de vue stylistique.

Cette partie présente également de graves problèmes interprétatifs, que nous aborderons plus en détail dans notre étude ; nous espérons y faire progresser quelque peu la compréhension de la thèse qu'Africanus combat et celle de sa propre argumentation, mais force est de constater que, si le texte des autres parties de la lettre n'est pas sans difficultés, sa première page les concentre comme aucune autre. Comme à l'accoutumée, Spitta a cherché la solution dans de lourdes interventions critiques³², tandis que les autres éditeurs et interprètes se sont généralement efforcés de tirer un sens du texte transmis, ce à quoi nous nous essayerons aussi. Il serait cependant tentant, à première vue, d'incriminer la transmission du texte, puisque l'on ne connaît cette partie que par la chaîne de Nicétas et, partiellement, par l'*Eklogè*, deux sources qui sont susceptibles

29 Voir A. N. Jannaris, *An Historical Greek Grammar*, § 1205.

30 Le chapitre 20 du septième *Ceste*, où apparaissent plusieurs noms propres, atteste le même usage : lors de leur première occurrence, les noms de Syrmos, de Bardésane, d'Abgar et de Mannou ne sont pas précédés de l'article (I, 20, 28-30 Vieillefond).

31 Il y a trois exceptions, seulement, où l'usage de l'article paraît d'ailleurs bien motivé. La première est Joseph dans la formule ἐπὶ Ἰακώβ τὸν τοῦ Ἰωσήφ πατέρα (§ 4). Le nom de Joseph étant indéclinable, ces mots seraient moins facilement compréhensibles sans l'article. En outre, vu le rôle essentiel que joue Joseph dans les généalogies évangéliques, il n'est pas exclu qu'il ait déjà été mentionné dans une partie initiale de la lettre, qu'Eusèbe n'aurait pas citée (voir p. 270). La deuxième est Μαθᾶν, ὃς ἐγέννησε τὸν Ἰακώβ (§ 13). Dans ce cas, outre que l'absence d'article semble avoir été moins supportable lorsque, comme ici, le nom était en position d'objet direct (voir p. 37 et n. 117), sa présence était presque imposée par l'allusion au texte évangélique : Μαθᾶν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ (Matthieu 1, 15). La troisième exception concerne Estha (§ 16). Dans ce cas, face à un nom rare, étranger et indéclinable, l'article était peut-être nécessaire pour marquer le genre. De plus, le fait qu'Estha ait déjà été introduite anonymement au paragraphe précédent pouvait émousser la conscience du fait qu'il s'agit de la première apparition du nom.

32 Outre Spitta (voir plus bas), G. Loeschke tendait à attribuer les difficultés de la première partie à des abréviations de la chaîne (*Berliner Philologische Wochenschrift* 32/37 [1912], col. 1156).

d'avoir omis certaines phrases. Cependant, leurs témoignages se complètent dans une large mesure. Or les passages communs ne sont ni moins secs, ni moins obscurs que les autres, comme le montre en particulier le § 5. L'obscurité de ce que la chaîne et l'*Eklogè* transmettent l'une et l'autre ne leur doit donc rien ; elle remonte plutôt au texte copié par Eusèbe. Nous reviendrons plus en détail sur la question d'une éventuelle lacune au § 3, mais nous pouvons d'ores et déjà indiquer qu'une telle solution n'est ni nécessaire, ni même utile.

L'exemple du § 1, nettement moins problématique que les suivants, mais tout aussi allusif, donne à penser qu'Africanus n'éprouvait pas le besoin d'exposer précisément la position adverse, mais que son destinataire la connaissait. C'est sans doute ce qui explique, pour une part, les difficultés que rencontre l'interprète dans cette partie : à l'exception des maigres indications positives du § 1, il ne peut reconstruire la position adverse qu'à partir des arguments à la compréhension desquels sa connaissance contribuerait grandement... Toutefois, nous ne pensons pas que cette raison soit à même de rendre compte de toute l'ampleur des difficultés. Le caractère allusif du propos n'explique pas à lui seul toute la concision et la sécheresse du style de cette partie.

La mise en lumière de réélaborations au § 12 fournit alors l'explication la plus évidente des problèmes particuliers de la première partie : l'argumentation d'Africanus a sans doute été résumée par la main identifiée dans ce paragraphe et l'on peut dès lors la créditer d'un travail d'édition. L'hypothèse d'une intervention éditoriale dans la première partie est extrêmement éclairante. Elle explique pourquoi le texte est aussi concis et l'argumentation aussi difficile à saisir ; pourquoi le style de ces paragraphes se distingue de celui des autres par sa sécheresse et l'absence d'ornements rhétoriques ; pourquoi les paragraphes les plus obscurs sur le plan argumentatif (§ 2-5) se distinguent aussi du point de vue stylistique et pourquoi, à l'inverse, le § 1, qui conserve un style élevé, est aussi le plus clair. L'indice le plus net d'une intervention pré-eusébiennne dans cette partie nous paraît résider dans l'omission de l'article devant l'épithète aux § 3 et 5 et dans le fait que la seconde occurrence (ἡ τοῦ Ἰουδα φυλῆ βασιλική, § 5) coïncide avec une formulation maladroite et imprécise qui suppose que la famille davidique serait la tribu de Juda. Il est en effet difficile de créditer Africanus, qui non seulement écrit un grec correct, mais encore est manifestement au bénéfice d'une formation rhétorique, d'un tel relâchement à la fois dans la syntaxe et dans l'expression. L'apparente anomalie que nous avons remarquée plus haut à propos des articles devant les noms propres est peut-être à replacer dans ce cadre. En effet, les chances que Lévi, Naasson et Elisabeth aient déjà été mentionnés avant le § 1, dans la partie de la lettre que nous ne connaissons pas, sont infimes. Or, étant donné que le § 3 est particulièrement obscur, il est tentant de supposer que l'argumentation est tronquée et qu'une première mention de Naasson et d'Elisabeth a été supprimée³³.

33 Dans cette hypothèse, il n'est pas exclu que le nom d'Aaron soit déjà apparu, lui aussi, puisque le reste de la lettre prouve qu'Africanus n'utilise pas systématiquement l'article à partir de la deuxième occurrence d'un nom.

L'hypothèse d'une intervention éditoriale nous semble également être l'explication à privilégier pour rendre compte de l'absence de tous les traits distinctifs d'une lettre, alors même qu'il n'y a pas de doute que le texte que l'on lit est bien celui d'une lettre.

Indubitable à la lumière des contradictions du § 12, l'intervention d'un éditeur pré-eusébien permet ainsi d'expliquer toute une série de problèmes posés par notre texte. Cet éditeur anonyme, au bénéfice d'une formation rhétorique manifestement bien plus modeste que celle d'Africanus, s'est sans doute contenté d'opérer quelques retouches et de résumer parfois le propos. Cependant, seule la première partie semble avoir été sérieusement abrégée. Ce traitement particulier se comprend assez aisément, dans la mesure où elle présentait sans doute moins d'intérêt que la seconde, comme le montre également le fait qu'elle n'a guère retenu l'attention des auteurs postérieurs qui ont connu la lettre d'Africanus par le biais des *Questions évangéliques* (il est vrai, cependant, que les retouches qu'elle a subies ne l'ont certainement pas mise en valeur et ont sans doute contribué à ce désintérêt). Par ailleurs, l'éditeur ne semble pas devoir être crédité d'ajouts, sinon peut-être de celui du § 29³⁴, qui constitue un doublet, puisqu'il ne fait que résumer la solution exposée dans les § 15 à 17 et où se retrouve le style lapidaire de la première partie. Il n'est pas non plus impossible qu'il soit quelque peu intervenu dans la troisième partie (§ 24-27). Du moins les transitions y sont-elles assez abruptes (οἶον δὲ καὶ τοῦτο, § 25 ; ἔστι δὲ πλάσμα κάκεινο, § 26). A cela s'ajoute le caractère allusif de la référence d'Africanus à l'omission de trois rois en Matthieu 1, 8 (§ 25), qui pourrait donner à penser que le problème avait été évoqué auparavant. De même, l'on trouve dans la phrase suivante un τὸ μὲν qui ne peut guère signifier que « d'une part », mais auquel ne correspond ensuite aucun τὸ δέ. Dans le premier cas, cependant, une première mention pourrait avoir été située dans un éventuel passage perdu entre les § 23 et 24³⁵ ; dans le second, une inconséquence n'est pas exclue, mais la présence de ces deux cas dans le même paragraphe fait naître le soupçon que le passage ait été abrégé. Au total, cependant, même s'il a malheureusement rendu sur plusieurs points l'argumentation d'Africanus plus difficile à saisir, l'éditeur pré-eusébien ne semble pas avoir profondément dénaturé son texte.

Si l'on suivait Schwartz et Reichardt, l'on serait tenté d'ajouter le § 14 à la liste des passages interpolés par l'éditeur anonyme. Le programme de la démonstration subséquente y est annoncé en trois points : « (1) démontrer comment Jacob qui descend de Salomon et Héli qui descend de Nathan peuvent être présentés l'un et l'autre comme le père de [Joseph], le faisant descendre de l'une et l'autre lignée, (2) et auparavant comment ceux-ci, Jacob et Héli, étaient deux frères, (3) et avant comment leurs pères, Matthan et Melchi, tout en étant de lignées différentes, sont présentés comme grands-pères de Joseph ». Schwartz considère le deuxième point du programme ici défini comme une interpolation et condamne πρότερον οὗτοι δὴ, ὃ τε Ἰακώβ καὶ ὁ Ἡλί, δύο ἀδελφοί, καὶ πρό γε πῶς, mots que, de même, Reichardt a placés entre crochets. Sans doute ont-ils con-

34 Ou des § 28-29, s'ils forment une unité ; sur ce problème, voir p. 279s.

35 Deux autres solutions sont également envisageables. La première serait que le problème soit suffisamment clair pour le destinataire d'Africanus et que celui-ci n'éprouve pas le besoin d'être plus précis. La seconde serait que la présence de l'article devant τρεῖς (τῷ ἑπτακαίδεκα ὄντων οὐκ ὀνομάσθαι τοὺς τρεῖς) ne s'explique pas par une référence à trois personnages déjà nommés, mais aux trois noms qui sont de trop : « les trois » qui restent une fois quatorze soustraits à dix-sept.

sidééré que le cours des idées y gagnerait en clarté : le problème serait simplement présenté sous l'angle de la dualité des pères et grands-pères de Jésus qui résulte de la présentation différente de Matthieu et de Luc. Les trois éléments ont cependant leur place ; bien plus, chacun est indispensable dans l'optique d'Africanus. Comme l'a bien vu Augustin, « toute la question [de la différence] entre les généalogies se résume à savoir comment Joseph a pu avoir deux pères. Une fois cette possibilité démontrée, il n'y a plus de raison d'accuser aucun évangéliste de fausseté, pour avoir établi différentes généalogies³⁶ ». C'est là ce que vise le premier point : démontrer que Joseph a deux pères différents, qui lui apportent chacun une généalogie différente. Le second point est propre à la solution d'Africanus : il s'agit non pas simplement de prouver que Joseph a deux pères différents, comme cherchait à le faire Augustin dans le *Contre Fauste* en défendant, sans connaître encore notre texte, la thèse d'une adoption, mais de montrer que ces deux pères sont frères, afin que puisse s'appliquer la loi du lévirat. Il est cependant nécessaire de remonter encore d'une génération, car, par définition, des frères ne descendent pas de lignées différentes, ce qu'exige par contre la solution d'Africanus. Le programme énoncé est ainsi en parfaite cohérence avec cette solution, et il sera appliqué : l'explication part de Matthan et de Melchi qui, épousant tour à tour Estha, engendrent des demi-frères de lignées différentes (§ 15-16). Le § 17 s'ouvre sur la constatation que les deux derniers points du programme sont remplis : οὕτω δὴ διαφορῶν δύο γενῶν εὐρήσομεν τὸν τε Ἰακώβ και τὸν Ἡλὶ ὁμομητρίους ἀδελφούς. Il ne reste plus qu'à expliquer comment Joseph est fils aussi bien de l'un, selon la nature, que de l'autre, du point de vue légal. Si la formulation πρότερον... και πρό γε paraît redondante, elle ne correspond pas moins à l'ordre de la démonstration d'Africanus, à la fois au niveau de la logique, puisqu'il faut remonter jusqu'à la troisième génération pour « démontrer comment Jacob qui descend de Salomon et Héli qui descend de Nathan peuvent être présentés l'un et l'autre comme le père de celui-ci », et au niveau de sa présentation, puisqu'elle parcourt successivement ces trois générations, à partir de Matthan et Melchi.

Il est évidemment impossible de déterminer précisément quel état du texte a servi de base à l'éditeur anonyme et dans quelles circonstances. Nous n'excluons pas qu'il ait travaillé à partir d'un texte imparfaitement finalisé ou en partie à l'état de notes, ce qui pourrait expliquer pourquoi il est intervenu de façon si malheureuse à la fin du § 12, mais nous manquons d'éléments pour étayer cette hypothèse. L'effacement des caractéristiques épistolaires procède-t-il uniquement de la volonté de ne retenir que la substance argumentative du texte africanien ? Est-il lié au contraire à la volonté de ne pas publier des aspects plus personnels du débat ? Question aussi intéressante qu'insoluble. Un seul point paraît acquis : l'éditeur n'a pas travaillé sous la direction d'Africanus. L'on pourrait penser à une édition posthume par l'un des membres du cercle que sa correspondance avec Origène laisse deviner autour de lui³⁷, mais ce ne sera jamais qu'une hypothèse. Il est évidemment impossible d'exclure que l'édition se soit plutôt faite dans l'entourage du destinataire.

En tout état de cause, le cas de la *Lettre à Aristide* s'avère différent de celui des lettres de la même époque rassemblées dans des dossiers épistolaires qu'a utilisés Eusèbe et qu'il dit avoir trouvés dans la bibliothèque d'Aelia (Jérusalem), qui avait été constituée par

36 *Contre Fauste le manichéen* III, 3, trad. Hussenot (in : J.-B. Raulx [dir.], *Cœuvres complètes de Saint Augustin*, t. 14, p. 151).

37 Africanus, *Lettre à Origène*, § 10 (2) ; cf. Origène, *Lettre à Africanus*, § 24 (16).

Alexandre, évêque de la ville dans la première moitié du III^e siècle³⁸. Le texte de la lettre d'Africanus qu'il cite est un texte édité, bien qu'il n'ait sans doute connu qu'une diffusion très limitée. Il demeure certes possible qu'Eusèbe l'ait découvert dans la bibliothèque d'Aelia, mais, si tel était le cas, il l'aurait certainement fait copier, car l'usage répété qu'il en fait dans la *Chronique*, dans les *Eclogues prophétiques*³⁹, dans l'*Histoire ecclésiastique* et dans les *Questions évangéliques* ne s'explique que si la bibliothèque de Césarée en possédait un exemplaire. Il est d'ailleurs très vraisemblable que les quatre œuvres d'Africanus mentionnées par Eusèbe dans la notice littéraire qu'il lui consacre dans l'*Histoire ecclésiastique* (VI, 31) soient celles que contenait la bibliothèque de Césarée⁴⁰.

Le fait qu'un éditeur anonyme se soit ainsi interposé entre Africanus et Eusèbe est évidemment d'une certaine importance du point de vue de l'interprétation de la lettre, dont il est susceptible d'expliquer certains problèmes, mais n'est certainement pas indifférent aux questions que pose la reconstitution du texte, notamment lorsqu'il s'agit de se prononcer sur des lacunes réelles ou supposées.

2. L'intégrité de la première partie

La discussion des interventions éditoriales pré-eusébiennes nous a déjà donné l'occasion d'aborder les problèmes posés par la première partie de la lettre (§ 1-9)⁴¹ et de souligner que, même si certains paragraphes ne sont connus que par la chaîne et, à ce titre, ne sont pas au-dessus de tout soupçon en ce qui concerne l'intégrité du texte, le fait que les passages transmis par cet excellent témoin qu'est l'*Eklogè* présentent des difficultés tout aussi graves donne à penser que celles-ci ne résultent pas d'une transmission lacunaire, mais étaient déjà présentes dans l'exemplaire d'Eusèbe. Nous pourrions donc traiter assez rapidement la question d'une éventuelle lacune au § 3, mais il reste à aborder la question de la lacune initiale, étroitement liée à celle du titre, ainsi qu'un problème mineur, mais délicat, que pose le § 7.

2.1 La lacune initiale et le titre

Si nous supposons que l'éditeur anonyme a gommé les éléments épistolaires du texte africanien, il est envisageable qu'Eusèbe n'ait pas connu d'autre début du texte que celui qu'il transmet ; en tout cas, rien n'indique qu'il ait connu le début de la lettre sous sa

38 Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* VI, 20, 1. Sur cette bibliothèque, voir A. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, p. 69-72 ; il note qu'il ne faudrait pas exagérer sa richesse.

39 Voir respectivement p. 171s. et 181-184.

40 Cf. A. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, p. 55 ; le même auteur remarque que le φέρεται employé par Eusèbe à propos de la *Lettre à Origène* (*Histoire ecclésiastique* VI, 31, 1) implique qu'il était en possession de cette lettre (*ibid.*, p. 219). Or le même verbe est employé à propos de la *Lettre à Aristide* à la fois dans ce passage et dans l'introduction à la citation qu'en donnaient les *Questions évangéliques* (FS^t 7 ; PG 22, 965 AB).

41 Voir p. 258ss.

forme originelle. En effet, il paraît probable que les salutations initiales et finales auraient fourni quelques indications, sinon sur la situation dans laquelle s'inscrivait la démarche d'Africanus, du moins sur le destinataire, sa résidence et son éventuelle appartenance à la hiérarchie ecclésiastique. Or Eusèbe, habituellement attentif aux circonstances des lettres qu'il cite, ne donne aucun renseignement sur celles de la *Lettre à Aristide*. Connaît-il davantage que le nom du destinataire ? Il est en tout cas permis d'en douter ; son silence sur ce personnage semble indiquer qu'il n'en savait pas plus long que nous sur lui. En tout cas, rien ne permet de supposer qu'Eusèbe ait connu les éléments proprement épistolaires de la *Lettre à Aristide*.

a. La lacune initiale

Il est désormais hors de doute que, pour le début du § 1, il faut préférer la leçon longue et plus virulente du *Palatinus* au texte simplifié et plus neutre de la chaîne, non seulement en considération de la valeur respective des témoins⁴², mais aussi parce qu'elle s'accorde mieux avec l'attitude d'Africanus à l'égard de ses adversaires dans les passages conservés. Plus problématique est la question de ce qui précédait. Nous laisserons de côté les ajouts faits par Spitta au début de la lettre sur des bases plus que discutables, qui n'ont, à notre connaissance, convaincu personne et à propos desquels il suffit de renvoyer à la réfutation de Reichardt⁴³. Nous nous limiterons à la question de ce qu'il pouvait ou devait y avoir au début de la lettre.

L'existence d'une lacune avant le § 1⁴⁴ n'a jamais été contestée, ne serait-ce que parce que les conventions du genre épistolaire veulent qu'une lettre commence par des salutations. De ce point de vue, l'identification d'un éditeur change les données du problème, puisqu'il avait sans doute supprimé celles-ci. Que manque-t-il d'autre ? Etant donné que le § 1 introduit la partie adverse et son interprétation des généalogies évangéliques, il est clair que celle-ci n'avait pas encore été mentionnée. Le début actuel du texte coïncide donc avec le début de la partie polémique. Puisque Africanus ne juge pas utile de dire précisément en quoi consiste la position à laquelle il s'en prend et se contente d'une description on ne peut plus sommaire (§ 1), il faut considérer, comme nous l'avons déjà noté, que son destinataire connaissait déjà cette position, ce qui suppose évidemment qu'il était déjà familiarisé avec le problème exégétique lui-même. Il n'y a donc pas lieu de supposer que les lignes qui nous manquent s'attardaient à exposer celui-ci. Une simple mention suffirait à expliquer l'emploi du démonstratif lorsque Africanus évoque « cette différence dans l'énumération des noms et ce mélange de noms sacerdotaux — comme ils le croient — et des noms royaux » (ἡ διάφορος αὐτῆ τῶν ὀνομάτων καταρίθμησις τε καὶ ἐπιμῆξια τῶν τε ἱερατικῶν, ὡς οἴονται, καὶ τῶν

42 Voir p. 61, n. 242.

43 F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 16ss., et Reichardt, *TU* 34/3, p. 26-32. Ces ajouts avaient déjà été rejetés par A. Hilgenfeld (recension de Spitta), p. 417. Même Th. Zahn, généralement plus indulgent à l'égard du travail de Spitta, exprime ici ses doutes (recension de Spitta), p. 686.

44 Voir en particulier F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 16s. ; A. Hilgenfeld (recension de Spitta), p. 417 et 419 ; Reichardt, *TU* 34/3, p. 26s.

βασιλικῶν)⁴⁵. Il ne manque donc apparemment que peu de chose en ce qui concerne le sujet même de la lettre. Par ailleurs, c'est pour contrer une interprétation bien précise de la divergence entre les évangélistes qu'Africanus prend la plume. Il n'y a donc pas lieu de supposer qu'il réfutait d'autres approches de ce problème au début de sa lettre⁴⁶ ; la découverte des § 24 à 27, où Africanus écarte une autre solution, et qui provient d'une partie ultérieure, le confirme.

Le fait est que le début actuel est relativement satisfaisant : ample, rhétorique, mordant. Certes μὲν οὖν ne signale pas un début absolu et peut même à l'occasion conclure un développement⁴⁷, mais l'examen de la trentaine d'exemples d'association de ces deux particules que l'on trouve dans les fragments d'Africanus montre qu'elles servent souvent à en introduire un nouveau⁴⁸. Il nous paraît donc probable qu'Eusèbe ait choisi, assez intelligemment semble-t-il, de faire commencer sa citation au début de la partie polémique, en écartant une ou deux phrases jugées inessentiels, qui devaient introduire de façon très sommaire le problème de la différence entre les généalogies et qui auraient été parfaitement inutiles dans le contexte des *Questions évangéliques*. Toutefois, l'intervention d'un éditeur laisserait aussi envisager qu'Eusèbe n'ait pas connu d'autre début de la lettre que celui qu'il transmet. Ce problème est étroitement lié à celui du titre de l'écrit.

45 Cette formule nous semble impliquer une mention de la différence entre les généalogies, mais pas nécessairement d'un mélange de noms (même s'il nous a paru préférable de traduire également « ce mélange », considérant que, grammaticalement, αὐτῆ se rapporte aux deux substantifs), dans la mesure où ce second terme paraît préciser un aspect de la différence dans l'énumération (l'expression διάφορος... καταριθμησις évoque sans doute à la fois la différence des lignées en elle-même et celle du nombre de générations qu'elles comptent). En outre, Africanus ne pouvait évoquer un mélange de noms sacerdotaux et royaux avant d'avoir mentionné la partie adverse, comme le montre la précision ὡς οἴονται.

46 R. Bauckham évoque la possibilité que les indications d'Eusèbe concernant le fait que certains Juifs faisaient descendre le Messie de la lignée de Nathan plutôt que de Salomon (*Est* 3, 2) proviennent d'une partie perdue du début de la *Lettre à Aristide*, où Africanus aurait exposé et réfuté cette opinion (*Jude and the Relatives of Jesus*, p. 349). Il relève qu'il s'agit de la première réponse donnée par Eusèbe et que la seconde est formée par la citation de la *Lettre à Aristide*. Cependant, ce fait ne nous renseigne en rien sur la provenance de la première réponse. Plus séduisante pourrait être la suggestion que l'identification de Nathan avec le prophète homonyme dans le texte d'Eusèbe expliquerait, dans l'hypothèse où ce passage s'inspirerait de la lettre, la rapidité avec laquelle Africanus passe sur ce point dans la partie polémique (§ 5). Le passage d'Africanus ne nous paraît toutefois pas impliquer nécessairement une première mention de cette identification, dans la mesure où elle semble acceptée par les deux parties ; toutefois, s'agissant d'un passage probablement résumé par l'éditeur pré-eusébien, la rapidité de la référence à Nathan comme prophète est peut-être à mettre sur le compte de ce dernier. C. Zamagni considère qu'*Est* 3, 2 est un ajout d'Eusèbe dans un passage qui, pour le reste, s'inspire largement d'Origène (*Les Questions et réponses*, p. 98). Etant donné que l'on ne connaît que fragmentairement l'exégèse origénienne des généalogies évangéliques, ne pourrait-on envisager qu'Origène soit également la source d'Eusèbe ? Le glissement relevé par Bauckham (*ibid.*) d'une opinion juive (le Messie descend de Nathan) à une opinion manifestement chrétienne (Joseph descend de Nathan) dans le texte de ce dernier suggère en tout cas qu'il résume une source plus complète, car le parallèle de *SyrS* 11, 2 donne à penser que cette incohérence n'est pas le fait de l'auteur du résumé grec.

47 Voir par ex. *Cestes*, I, 20, 53 Vieillefond.

48 Voir en particulier *Cestes*, I, 2, 25. 60 ; 6, 14 Vieillefond ; *Chronographies*, F93, 23 Wallraff.

b. Le problème du titre

Il appert, en effet, que la disparition de la mention de la différence entre les généalogies en amont du § 1 a causé un problème de référent : qui lirait le début de la lettre tel que nous le conserve Eusèbe sans savoir de quoi il traite n'en aurait aucune idée claire avant le milieu du § 4 (καὶ διὰ τοῦτο ὁ μὲν διὰ Σολομῶνος ἀπὸ Δαυὶδ ἐγενεαλόγησεν κτλ.). Une indication préalable était donc indispensable. Or, si l'on suppose qu'Eusèbe a connu un texte plus complet au début de la lettre ou, au contraire, que ce qui précédait le § 1 avait déjà été supprimé par l'éditeur anonyme, l'on sera amené à situer cette indication préalable à des endroits différents et, partant, à adopter des vues différentes sur le titre de l'écrit.

Puisque Eusèbe a connu non la *Lettre à Aristide* sous sa forme originelle, mais un texte édité, celui-ci devait avoir un titre. Qu'il s'agisse précisément de celui de *Lettre à Aristide* paraît évident. Pourtant l'on trouve dans les sources deux titres différents.

— D'une part, Eusèbe désigne constamment le texte d'Africanus comme « lettre à Aristide » : l'on rencontre la formule ἐπιστολὴ πρὸς Ἀριστείδην dans la notice consacrée aux écrits d'Africanus en *Histoire ecclésiastique* VI, 31 et dans l'introduction à la citation de la lettre dans les *Questions évangéliques* (FSt 7), tandis que celle de l'*Histoire ecclésiastique* indique qu'Africanus écrit à Aristide (δι' ἐπιστολῆς Ἀριστείδη γράφων, I, 7, 1). C'est ce titre qu'a retenu la tradition, aussi bien ancienne que moderne. Dans ces trois passages, Eusèbe décrit aussi le sujet. Les termes utilisés sont proches, mais les formulations sont trop dissemblables pour qu'il soit possible d'y reconnaître l'écho d'une formule préexistante (aux trois passages susmentionnés, nous pouvons ajouter le titre d'*Histoire ecclésiastique* I, 7) :

H. E. I, pinax	ζ' Περὶ τῆς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις νομιζομένης διαφωνίας τῆς περὶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογίας
H. E. I, 7, 1	ἦν (scil. ἱστορίαν) δι' ἐπιστολῆς Ἀριστείδη γράφων περὶ συμφωνίας τῆς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις γενεαλογίας...
H. E. VI, 31, 3	καὶ ἕτερα δὲ τοῦ αὐτοῦ φέρεται ἐπιστολὴ πρὸς Ἀριστείδην, περὶ τῆς νομιζομένης διαφωνίας τῶν παρὰ Ματθαίω τε καὶ Λουκᾶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογιῶν
FSt 7 (Q. E.)	οὗ (scil. Ἀφρικανοῦ) πρὸς ἄλλοις πολλοῖς καὶ καλοῖς λόγοις, καὶ ἐπιστολὴ φέρεται πρὸς Ἀριστείδην περὶ τῆς νενομισμένης τῶν εὐαγγελιστῶν περὶ τὴν Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφωνίας

Le vocabulaire de la διαφωνία (ou de la συμφωνία) est totalement étranger à la lettre d'Africanus ; il est par contre bien attesté chez Eusèbe⁴⁹. L'on a donc affaire, selon toute vraisemblance, à des formulations eusébiennes : Eusèbe reformule en ses propres termes le sujet de la lettre, ce qui suffit à expliquer les similitudes. Le titre dont ces passages conservent l'écho se limitait donc à ἐπιστολὴ πρὸς Ἀριστείδην.

— D'autre part, la tradition des *Questions évangéliques* conserve un autre titre, ce qui, à notre connaissance, n'avait jamais été remarqué. Il est en effet tentant, *a priori*, de

49 L'on compte, par ex., dans l'*Eklogè* et les autres extraits des *Questions évangéliques*, cinq occurrences de διαφωνία et autant de διαφωνέω, deux de σύμφωνος, une de συμφωνία. Ces termes techniques sont repris à Origène, voir E. Junod, « Origène face au problème du désaccord entre les évangiles », en part. p. 428s.

considérer le titre de la « question » 4 de l'*Eklogè* comme une invention de l'abréviateur ; cette supposition paraît d'ailleurs d'autant plus vraisemblable que, dans l'original, la citation de la *Lettre à Aristide* ne constituait pas une question autonome, mais la dernière partie de la troisième, et que, dès lors, l'on ne s'attend pas forcément à ce que cette citation soit précédée d'un titre⁵⁰. L'on doit cependant réviser ce jugement dès lors que l'on remarque que le *Marcianus* a une formule semblable :

P : Ἀφρικανοῦ περὶ τῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις γενεαλογίας
 Q : Ἀφρικανοῦ περὶ τῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις διαφόρως φερομένης γενεαλογίας
 D'Africanus, sur la généalogie (transmise différemment) dans les saints évangiles

La différence ne porte que sur la présence ou l'absence de deux mots ; pour le reste, la formulation est absolument identique. Etant donné que l'on a affaire à deux témoins indépendants des *Questions évangéliques*, il faut en conclure qu'elle remonte à Eusèbe.

Comment se représenter le début de la citation de la lettre dans les *Questions évangéliques*, que malheureusement aucun témoin ne transmet intégralement ? Il faut la reconstituer à l'aide des éléments fournis par trois témoins différents :

- seule la chaîne de Nicéas conserve l'introduction eusébiennne (fin du *FSt* 7). La première partie de la lettre y a par contre été déplacée et le titre, qui n'aurait pas eu sa place dans une chaîne exégétique, y est omis ;
- l'*Eklogè*, qui a fait de la citation d'Africanus une question indépendante, a omis l'introduction à la citation, mais conservé la séquence : titre – § 1 ;
- le *Marcianus* transmet le titre, mais omet aussi bien l'introduction d'Eusèbe que la première partie de la lettre.

L'on a là un véritable puzzle, mais dont il est aisé d'assembler les pièces. La séquence suivante peut donc être considérée comme assurée :

- 1) Introduction eusébiennne.
- 2) Titre.
- 3) § 1.

Or, si nous traduisons maintenant cela en texte, voici quel devait être le début de la citation dans les *Questions évangéliques* :

Parmi bien d'autres écrits de qualité, on transmet aussi [d'Africanus] une lettre à Aristide sur le désaccord supposé des évangélistes à propos de la généalogie du Christ. La voici (ἔχει δὲ οὕτως) :

D'Africanus, sur la généalogie transmise différemment dans les saints évangiles

Ceux donc qui ou bien ont ignoré le sens littéral des évangiles ou ont été incapables de le comprendre...

Le titre était donc placé à la suite de la formule ἔχει δὲ οὕτως, qui introduit la citation⁵¹.

50 Voir p. 48s.

51 Eusèbe utilise fréquemment des formules associant οὕτως à une forme d'ἔχω, pour introduire des citations, souvent bibliques (*Commentaire sur les Psaumes*, PG 23, 396 B ; *Démonstration évangélique* I, 3, 26 ; *Préparation évangélique* VI, 11, 39 ; etc.), mais pas uniquement (Diodore de Sicile : *Préparation évangélique* X, 7, 22 ; Philon : *Préparation évangélique* VIII, 11, 19 ; etc.). Dans presque tous les cas, il s'agit de citations littérales, mais en *Histoire ecclésiastique* V, 3, 1, la formule ἔχει δὲ οὕτως n'introduit qu'un résumé qu'Eusèbe fait d'un récit. Il n'y a donc aucun rapport obligé entre l'emploi de cette for-

Faut-il en conclure qu'il fait partie de la citation ? Ce serait aller trop vite en besogne. Il suffit en effet de parcourir la *Préparation évangélique* pour se rendre compte qu'Eusèbe y intercale régulièrement un titre de son cru entre la formule d'introduction d'une citation et la citation elle-même⁵². En outre, il est fréquent que le titre de l'écrit (parfois avec une référence au livre particulier) dont la citation est tirée soit indiqué au préalable⁵³. Par ailleurs, certains de ces titres ont exactement la même forme que celui que nous avons identifié dans la tradition des *Questions évangéliques* : nom de l'auteur au génitif et énoncé du sujet au moyen de la préposition περί. Notre reconstitution du début de la citation dans les *Questions évangéliques* correspond donc très précisément à ce schéma et nous pouvons noter que la désignation de *Lettre à Aristide* dans l'introduction à la citation apparaît précisément là où Eusèbe a coutume d'indiquer le titre des ouvrages dont il cite des extraits. Dans ces conditions, le titre de l'*Eklogè* et du *Marcianus* ne saurait être considéré comme appartenant à la citation ; il s'agit plutôt d'un ajout d'Eusèbe. Rien dans la formulation du titre ne vient contredire cette hypothèse : l'emploi de φέρομαι au sens d'« être transmis » est tout à fait commun sous sa plume⁵⁴ ; quant à l'usage, à première vue plus surprenant, du singulier pour désigner la généalogie de Jésus transmise par les évangélistes, il est bien attesté chez Eusèbe, comme le montre notamment le début du chapitre qu'il consacre au problème dans l'*Histoire ecclésiastique*, où l'on retrouve en outre διαφόρως : « Puisque, Matthieu et Luc dans leurs évangiles nous ont transmis différemment la généalogie du Christ... » (ἐπειδὴ δὲ τὴν περὶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφόρως ἡμῖν ὁ τε Ματθαῖος καὶ ὁ Λουκᾶς εὐαγγελιζόμενοι παραδεδώκασι...) ⁵⁵ ; le singulier souligne l'unité du témoignage évangélique, au-delà de la « discordance apparente ».

Il faut donc écarter l'intitulé transmis par la tradition des *Questions évangéliques* comme un ajout d'Eusèbe et privilégier celui de *Lettre à Aristide*, qui apparaît nettement comme titre de l'écrit, à la fois dans les introductions aux citations et dans la notice littéraire de l'*Histoire ecclésiastique*, avec les autres titres des œuvres d'Africanus.

mule et la littéralité de la citation ; le fait que celle-ci soit généralement littérale procède de la méthode d'Eusèbe, non de l'emploi de cette formule particulière, comme le prouve le fait qu'elle puisse être renforcée par une indication soulignant que le texte est exactement reproduit (... ἡ Διοδώρου μαρτυρία... οὕτως ἔχουσιν πρὸς λέξιν, *Préparation évangélique* X, 7, 22).

52 Les exemples sont nombreux. Citons, parmi tant d'autres : *Préparation évangélique* II, 1. 2 (Diodore de Sicile). 3. 6 (Clément d'Alexandrie). 7 (Platon), etc. Bien que certains savants aient contesté l'authenticité eusébienne de la division en chapitres et des titres de ceux-ci, elle a été réaffirmée avec de solides arguments par J. Bidez, *Revue critique d'histoire et de littérature* n. s. 61 (1906), p. 508 (compte rendu de l'édition E. H. Gifford, *Eusebii Pamplili evangelicae praeparationis libri XV*, 4 t. en 5 vol., Oxford : Clarendon Press, 1903-1904) ; K. Mras, *GCS* 43/1, p. VIII ; J. Sirinelli, *TU* 206, p. 54. La reconstitution d'un exemple en tous points similaire dans les *Questions évangéliques* est une confirmation supplémentaire de la justesse de leurs vues.

53 Cependant, il arrive aussi que la source soit de nouveau mentionnée dans le titre intercalaire, comme en *Préparation évangélique* IX, 11 ou 17, par ex.

54 Cf. n. 40.

55 *Histoire ecclésiastique* I, 7, 1 (d'après la trad. de Bardy et Neyrand). Pour d'autres exemples de l'emploi de γενεαλογία au singulier, voir les passages cités p. 267.

Cette conclusion nous renvoie toutefois à la question de l'indication préliminaire du sujet de la lettre. Il n'est guère imaginable, en effet, que l'éditeur pré-eusébien ait fait débiter son texte là où il commence pour nous en l'intitulant simplement ἐπιστολή πρὸς Ἀριστείδην. Nous ne pouvons que formuler des hypothèses à propos de la façon dont le sujet était indiqué. Faut-il imaginer que, même s'il est, sous la forme et dans la position que nous avons reconstituées, un ajout d'Eusèbe, le titre qui précédait la citation dans les *Questions évangéliques* s'inspirait du texte édité et supposer qu'une indication semblable accompagnait le titre de *Lettre à Aristide* ? On pourrait invoquer en ce sens le fait que les emplois eusébiens de γενεαλογία au singulier pour désigner les généalogies évangéliques apparaissent tous dans des passages potentiellement influencés par la *Lettre à Aristide*. C'est pourtant très peu probable. D'une part, Eusèbe n'associe jamais les deux formulations ; au contraire, il paraît reformuler avec ses propres mots le sujet de la lettre quand il cite le titre de *Lettre à Aristide*, ce qui suggère que ce titre n'était accompagné d'aucune description du sujet. D'autre part, les parallèles que fournit la *Préparation évangélique* montrent qu'Eusèbe forge de toutes pièces les titres de ces extraits⁵⁶ ; si, dans ce cas, il n'emploie pas les mêmes termes lorsqu'il indique le sujet de la lettre (περὶ τῆς νενομισμένης τῶν εὐαγγελιστῶν περὶ τὴν Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφωνίας, *FSt* 7) et dans le titre subséquent (Ἀφρικανοῦ περὶ τῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις διαφορῶς φερομένης γενεαλογίας), ce n'est sans doute que par souci de *uariatio sermonis*.

Le plus probable est donc que le titre du texte édité était simplement Ἀφρικανοῦ ἐπιστολή πρὸς Ἀριστείδην et que l'indication du sujet était contenue dans un paragraphe initial qu'Eusèbe a connu, mais n'a pas jugé utile de citer. Cela n'implique pas qu'il ait pu lire les salutations initiales, mais seulement qu'il n'a sans doute pas reproduit l'intégralité du texte qu'il avait à sa disposition. Il est en effet vraisemblable que ce soit le titre qui lui ait fourni le seul détail de caractère épistolaire qu'il paraît connaître : le nom d'Aristide.

2.2 Une lacune au § 3 ?

La question d'une éventuelle lacune s'est posée avec une acuité particulière au § 3, dont l'argumentation semble à première vue si difficile à saisir qu'il est naturel de se demander s'il n'en manque pas une partie, d'autant que l'enchaînement avec le § 4 n'est pas immédiatement évident. C'est ainsi que Spitta a conclu à une lacune et l'a comblée à l'aide du *FSt* 14⁵⁷. Nos investigations sur ce texte et la tradition dans laquelle il s'insère ont cependant montré qu'il ne dépend probablement pas de la *Lettre à Aristide*, ni

56 Ainsi, lorsqu'il cite diverses lettres qu'il tire de la *Lettre d'Aristée* au huitième livre de la *Préparation évangélique* (ch. 3 à 5), il ajoute Ἐπιστολή Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πρὸς Πτολεμαῖον τὸν Αἰγύπτου βασιλέα et d'autres titres semblables qui ne figurent pas dans sa source (voir G. Schroeder et E. des Places, *SC* 369, p. 51, n. 1).

57 Nous reviendrons plus en détail sur son argumentation en étudiant la partie polémique initiale de la lettre, p. 356s.

même des *Questions évangéliques* (ou alors seulement dans sa première partie, et non dans celle qui a quelques points de contact avec le § 3 de notre texte).

Il n'y a donc aucun indice de l'existence d'une lacune au § 3. Cette hypothèse nous paraît même devoir être complètement écartée, dans la mesure où, comme nous le verrons, il est possible de proposer une interprétation qui rende à la fois compte du sens de ce passage et de l'enchaînement avec le § 4⁵⁸.

2.3 Le texte du § 7

Une lacune de bien moindre importance a été diagnostiquée par Routh au § 7 :

τίς γάρ οὐκ οἶδε κάκεινον τὸν ἱερώτατον τοῦ ἀποστόλου λόγον κηρύσσοντος καὶ διαγγέλλοντος τὴν ἀνάστασιν τοῦ σωτήρος ἡμῶν καὶ δίψυχριζομένου τὴν ἀλήθειαν, μεγάλῳ φόβῳ λέγοντος ὅτι εἰ Χριστὸν λέγουσί τινες μὴ ἐγγεῖρθαι, ἡμεῖς δὲ τοῦτο καὶ φαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν, καὶ αὐτὸ καὶ ἐλπίζομεν καὶ κηρύσσομεν, καταψευδομαρτυροῦμεν τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρε τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν. εἰ δὲ οὕτως ὁ δοξολογῶν θεὸν πατέρα δέδοικε μὴ ψευδολόγος δοκοίῃ ἔργον παράδοξον διηγούμενος, πῶς οὐκ ἂν δικαίως φοβηθεῖ ὁ διὰ ψευδολογίας ἀληθείας σύστασιν ποριζόμενος, δόξαν οὐκ ἀληθῆ συντιθεῖς;

En effet, qui ne connaît cette très sainte parole de l'Apôtre qui proclame et publie la Résurrection de notre Sauveur et soutient fermement la vérité, disant avec une grande crainte que si certains disent que Christ n'est pas ressuscité, mais que, pour notre part, nous l'affirmons et le croyons et que c'est ce que nous espérons et proclamons, nous témoignons fausement contre Dieu en disant qu'il a ressuscité le Christ, qu'il n'a pas ressuscité ? Si celui qui glorifie Dieu le Père éprouve ainsi la crainte de passer pour un menteur en racontant une œuvre miraculeuse, comment ne craindrait-il pas à juste titre, celui qui d'un mensonge tire une preuve de la vérité, en forgeant une louange non véridique ?

Le savant anglais pensait nécessaire d'ajouter « ... et que le Christ n'est pas ressuscité... » (οὐδὲ Χριστὸς ἐγγεῖρται) après « si certains disent que Christ n'est pas ressuscité ». Le jugement sur le bien-fondé de cet ajout est étroitement lié à la compréhension de ce passage. L'intention d'Africanus y est clairement de montrer que présenter la généalogie du Christ de façon inexacte pour sa gloire (§ 6) afin de manifester sa double dignité, sacerdotale et royale, est condamnable, puisque la crainte de Paul, alors même qu'il proclame la vérité, montre que le mensonge ne saurait avoir aucune part, lorsqu'il s'agit de rendre gloire à Dieu. La façon dont fonctionne précisément l'argument tiré de la Première épître aux Corinthiens (ch. 15) est plus difficile à saisir.

Routh lui-même n'a pas précisé sa compréhension du passage, mais sa conjecture est défendue par Reichardt⁵⁹. Par contre, Spitta la rejetait⁶⁰. Le débat porte notamment sur la compréhension de καταψευδομαρτυροῦμεν τοῦ θεοῦ. Spitta en propose une lecture subjective, à la lumière du δέδοικε μὴ ψευδολόγος δοκοίῃ de la phrase suivante : Africanus n'entend pas que Paul aurait peur d'être un menteur, mais de passer pour un

58 Voir p. 361-363.

59 Reichardt, *TU* 34/3, p. 42-44.

60 F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 53-57.

menteur aux yeux des Corinthiens du fait que certains nient la résurrection. Le raisonnement ne supposerait pas que l'hypothèse des adversaires de Paul — la non-résurrection du Christ — soit avérée, alors que la conjecture de Routh l'implique au contraire. Selon Spitta, l'argumentation doit se comprendre ainsi : si Paul, en faisant état d'un miracle de la réalité duquel il est convaincu, est déjà rempli de la crainte d'apparaître comme un menteur, combien plus devrait craindre celui qui dirait délibérément un mensonge à la gloire de Dieu ! Reichardt reproche à cette lecture de prêter à Africanus une compréhension très particulière du passage de Paul et de faire violence à *καταψευδομαρτυροῦμεν*. L'ajout de Routh permet, selon lui, de dégager un sens très clair : « L'Apôtre dit avec une grande crainte : si certains prétendent que le Christ n'est pas ressuscité, et que véritablement il n'est pas ressuscité, mais que nous l'affirmons, le croyons, l'espérons, le prêchons, nous portons un faux témoignage contre Dieu, à savoir qu'il aurait ressuscité le Christ qu'il n'a pas ressuscité⁶¹ ». Cette lecture peut se prévaloir des derniers mots de la phrase d'Africanus : « en disant qu'il a ressuscité le Christ, *qu'il n'a pas ressuscité* » (*ὄν οὐκ ἤγειρεν*), où, comme le note Reichardt, l'indicatif suggère que Paul se place dans l'hypothèse où Christ n'est pas ressuscité. Par contre, l'interprétation de Reichardt fait surgir une difficulté qu'il a lui-même relevée, mais à laquelle il ne nous paraît pas avoir apporté de solution satisfaisante : comment passe-t-on de cette première phrase, où Paul craindrait d'être un faux témoin à la suivante où il craint de passer pour un menteur (*δέδοικε μὴ ψευδολόγος δοκοίη*) ? Pourquoi Africanus donnerait-il une autre coloration à sa pensée ? Il faut prendre en compte le fait que la crainte de Paul d'être un faux témoin ne vaut que si le Christ n'est pas ressuscité, répond Reichardt, alors que, lorsque Africanus rend compte de l'attitude de Paul (*εἰ δὲ οὕτως κτλ.*), il pense que l'Apôtre est pleinement convaincu de la résurrection et, considérant que l'hypothèse que Christ n'est pas ressuscité est fautive, il écrit qu'il a peur de passer pour un menteur. Il faut alors considérer qu'Africanus commence par restituer assez fidèlement l'argumentation de Paul, qui raisonne par l'absurde en admettant la thèse de ses adversaires, pour en tirer ensuite un exemple. Cette lecture nous paraît toutefois impossible et ce, pour deux raisons. La première est qu'elle fait bon marché du *οὕτως* placé au début de la seconde phrase. Or cet adverbe suppose une continuité dans l'attitude de Paul. Aussi Spitta nous paraît-il avoir raison d'interpréter la première à la lumière de la seconde. Africanus y est en effet plus libre de son expression que lorsqu'il cite le texte de Paul. Cette constatation, qui était déjà faite par Spitta, nous paraît suffire à lever l'objection de Reichardt concernant la violence que ferait la lecture de Spitta au *καταψευδομαρτυροῦμεν* et à contrer l'argument qu'il tire de la présence de l'indicatif dans *ὄν οὐκ ἤγειρεν*. Le texte d'Africanus se rapproche ici considérablement de la lettre du texte paulinien :

61 Reichardt, *TU* 34/3, p. 43.

I Corinthiens 15, 15

εὐρισκόμεθα δὲ καὶ
 ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ,
 ὅτι ἔμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ
 ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν
 εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται

Africanus

καταψευδομαρτυροῦμεν τοῦ θεοῦ
 ὅτι ἤγειρε τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν⁶²

La nécessité de rester proche du texte de Paul nous paraît suffire à expliquer d'une part qu'Africanus se soit contenté de condenser la première partie du verset en καταψευδομαρτυροῦμεν, sans chercher à expliciter davantage le fait que ce sont les négateurs de la résurrection qui font passer Paul et tous ceux qui partagent sa conviction pour de faux témoins ; d'autre part, qu'il ait conservé le ὃν οὐκ ἤγειρεν sans nuance modale, même s'il s'agissait là aussi d'une conséquence de l'affirmation des adversaires de l'Apôtre. La seconde raison nous paraît encore plus forte. De quoi Paul a-t-il peur ? Si l'on suit Spitta, la réponse est évidente : il craint de passer pour un menteur. L'application à la situation l'est également. Cette compréhension rend en outre parfaitement compte des premières lignes du § 7, qui ont très peu retenu l'attention, mais où la crainte est visiblement mise en opposition avec l'assurance de Paul dans l'affirmation de la vérité. Or, si l'on suit Reichardt et qu'on adopte l'ajout proposé par Routh, il devient difficile de rendre compte de cette partie du texte et en particulier du motif de la crainte. En effet, Paul ne peut pas avoir « une grande crainte » d'être un faux témoin, dans la mesure où il sait pertinemment ne pas l'être, et l'insistance avec laquelle Africanus souligne qu'il affirme la vérité ne rend le problème que plus aigu. C'est donc l'interprétation de Spitta qui doit être retenue, d'autant qu'elle a pour elle le texte des manuscrits. Nous nous écartons toutefois de ses choix sur un point secondaire : l'analyse grammaticale de καταψευδομαρτυροῦμεν τοῦ θεοῦ. Reichardt a raison de considérer que τοῦ θεοῦ ne peut pas être un génitif subjectif (qui serait à traduire, comme le fait Spitta, par « nous sommes des faux témoins de Dieu⁶³ ») et qu'Africanus condense dans ces mots l'expression de Paul : « Nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous avons témoigné contre lui qu'il a ressuscité le Christ⁶⁴ » ; καταψευδομαρτυρέω doit être pris dans son usage habituel, au sens de « porter un faux témoignage contre [quelqu'un] », avec le génitif⁶⁵. Cette question n'a toutefois aucune incidence dans le débat entre compréhension objective ou subjective de καταψευδομαρτυροῦμεν.

En définitive, la conjecture de Routh ramène le texte d'Africanus à une fidélité au texte paulinien qui est nuisible à la compréhension de sa propre argumentation. En effet, en I Corinthiens 15, 12 et suivants, Paul se place simplement, pour un instant,

62 Il est possible, comme le remarque Routh (*Reliquiae sacrae* [1846], p. 333s. [n. à 230, 18]), qu'Africanus soit un témoin, comme d'autres Pères, d'une forme du texte sans εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται.

63 « Lügnerische Zeugen Gottes » (F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 56).

64 Comme le traduit H. Oltramare (dont la version, après avoir été publiée de façon indépendante [*Le Nouveau Testament de notre Seigneur Jésus-Christ*, Genève : A. Cherbuliez, 1872], accompagnait celle de l'Ancien Testament par L. Segond dans *La Sainte Bible*, 2 vol., Genève : A. Cherbuliez, 1874¹). Il est tout à fait contestable d'affaiblir la force de l'expression, comme le font la plupart des traductions actuelles.

65 C'est ainsi que le traduit Bailly.

dans la logique de ses adversaires, pour les besoins de son argumentation. Or Africanus ne peut pas tirer grand-chose d'une telle concession momentanée pour sa propre cause. C'est justement un décalage entre l'utilisation qu'il fait du texte de Paul et la logique interne de celui-ci qui lui permet de mettre l'attitude de l'Apôtre à profit. Ce qui n'implique pas qu'Africanus ne l'ait pas compris dans sa logique propre ; il se place simplement sur un autre plan, psychologique, en voyant dans la défense de sa prédication de la résurrection à laquelle se livre Paul à l'encontre de ceux qui la niaient la crainte de passer pour menteur. C'est une lecture peut-être contestable, surtout si l'on parle comme Africanus de « grande crainte », plus utile à son propos que décelable dans l'attitude de Paul, mais qui peut revendiquer le fait que les Epîtres aux Corinthiens, quoique plus encore la seconde, témoignent de la mise en cause de l'autorité de l'Apôtre par une partie de la communauté, et trouver quelque appui dans le contexte d'I Corinthiens 15, dans la mesure où Paul insiste sur le fait que ce n'est pas lui seulement qui prêche la Résurrection du Christ, mais tous les apôtres⁶⁶. C'est sans doute ce besoin de citer d'autres témoins qu'Africanus interprète comme la crainte de passer pour un faux témoin. Sa lecture ne saurait donc être considérée comme simplement arbitraire ; elle paraît au contraire reposer sur une bonne connaissance de la correspondance entre Paul et l'Eglise de Corinthe.

3. Le texte du nouveau fragment (§ 24-27)

La chaîne de Nicéas est le témoin le plus complet du nouveau fragment et, pour sa seconde moitié, le seul que nous ayons. Il serait certainement préférable de disposer d'attestations complémentaires, mais, dans la mesure où il est possible d'en juger, le texte de Nicéas paraît satisfaisant. En effet, là où il diffère de celui du *Marcianus*, il paraît presque toujours meilleur et reçoit l'appui des traditions syriaques. On le constate en particulier à la fin du § 24 :

Marcianus gr. 61

τῆς οὖν τεκνογονίας τῆς μὲν ἀραιότερας, τῆς δὲ πυκνοτέρας γεγενημένης ἐν ἔτῶν σχεδὸν πεντακοσίων περιόδῳ καὶ τοσαύταις γενεαῖς ταῖς ἀπὸ Δαυὶδ ἐπὶ Ἰωσήφ.

SyrS 11, 4

Et cela raréfie les générations, ceci les resserre sur une période de plus ou moins 500 ans. Qu'y a-t-il donc d'extraordinaire, sur toutes ces familles de David à Joseph, que l'une (des lignées) ait un retard de sept (générations), tandis que l'autre présente un surplus⁶⁷ ?

Chaîne de Nicéas (n° 713)

τῆς οὖν τεκνογονίας, τῆς μὲν ἀραιότερας, τῆς δὲ πυκνοτέρας γεγενημένης, ἐν ἔτῶν σχεδὸν πεντακοσίων περιόδοις καὶ τοσαύταις γενεαῖς ταῖς ἀπὸ Δαυὶδ ἐπὶ Ἰωσήφ, τί παράδοξον τὴν μὲν λείπεσθαι ἑβδομάδι γένους, τὴν δὲ ἄλλην περιττεύειν.

⁶⁶ V. 5-7 et 11.

⁶⁷ D'après la traduction de Beyer.

οὕτως συνέβη ἄνισον εὐρεθῆ-
ναι τὸν τῶν γενεαλογουμένων
ἀριθμόν.

(§ 25) Ces choses se présen- (§ 25) οἶον δὲ καὶ τοῦτο· δε-
tent de la manière suivante⁶⁸. κάδας τινὰς ἀριθμοῦσι κτλ.

Face à l'accord remarquable de la chaîne et du texte syriaque, auxquels les passages parallèles d'Ishodad de Merv et de Bar Salibi font encore écho⁶⁹, la phrase conclusive du *Marcianus* apparaît comme secondaire. Elle est destinée à exprimer plus clairement la conclusion du raisonnement.

Malgré le caractère assez abrupt des transitions, qui pourrait trahir des interventions éditoriales, nous ne voyons pas de raisons de douter de l'unité du fragment. Bien que nettement distinctes, ses trois parties sont unies par une thématique commune, celle du nombre des générations dans les généalogies évangéliques de Jésus. La différence entre Matthieu et Luc sur ce point également devait susciter la perplexité des exégètes et des fidèles. Il est tout à fait naturel qu'Africanus aborde ce problème après avoir indiqué sa solution, puisque, supposant deux lignées davidiques distinctes qui se rejoignent en la personne de Joseph, elle le résout également (cf. § 24). A cette question, qui concerne le nombre total de générations dans chacune des généalogies, est évidemment liée celle de l'omission de trois rois dans la seconde série de quatorze ancêtres de Matthieu (cf. § 25). Par ailleurs, le fait que les évangélistes ne citent pas le même nombre d'ancêtres entre David et Joseph est un argument contre la tentative, assez naïve, à vrai dire, d'harmoniser leurs listes en supposant que Matthieu et Luc désignent les mêmes personnages sous des noms différents (cf. § 26-27) — explication qu'Africanus, à notre connaissance, est seul à mentionner.

4. La place des divers fragments

Le recouplement des divers témoignages permet de reconstituer en toute assurance l'essentiel du plan de la lettre.

Bien qu'elle omette des passages sans le signaler, l'*Eklogè* est particulièrement précieuse en ce qu'elle montre l'articulation des deux premières parties de la lettre : elle conserve des extraits de la partie polémique initiale (§ 1 et 5-6), le paragraphe de transition (§ 9), le début de la partie polémique (jusqu'au début du § 13) et le résumé de la solution d'Africanus (§ 24).

68 Trad. d'Albert Frey.

69 Ishodad de Merv, *Commentaire sur Matthieu*, p. 12 Gibson (trad.) ; Denys bar Salibi, *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 43, 4-13 Sedláček.

4.1 La première partie et l'enchaînement entre les § 8 et 9

Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de douter que le § 9 s'enchaîne au § 8, ce qu'aucun savant, à notre connaissance, n'a jamais contesté. Cette articulation repose d'une part sur deux témoignages convergents, bien que tous deux soient quelque peu problématiques. L'*Eklogè* présente cet enchaînement, mais, vu les omissions qui s'y constatent, son témoignage n'a qu'une valeur relative. La chaîne, dont on peut supposer qu'elle conserve un texte nettement plus complet, présente le même enchaînement, mais fait du § 9 l'introduction à la troisième des *Questions évangéliques* et l'attribue à Eusèbe. Ce lemme sépare les deux paragraphes d'Africanus. Le témoignage de la chaîne ne constitue donc pas non plus une preuve absolue du fait que, dans les *Questions*, ces deux paragraphes se suivaient. Cependant, si, outre les indices convergents fournis par l'*Eklogè* et la chaîne, nous examinons les textes eux-mêmes, cet enchaînement s'impose comme parfaitement naturel, car le § 8 conclut manifestement la réfutation commencée au § 1 : Africanus y résume la vision de la différence entre les généalogies selon ses adversaires et le sens théologique qu'ils lui prêtent. Il constate l'échec de cette explication, tant au niveau exégétique que quant à sa prétention d'honorer Dieu, et formule une condamnation très nette. Le § 9 s'enchaîne alors parfaitement, qui rappelle l'erreur de la partie adverse et introduit la juste explication.

4.2 L'enchaînement entre les § 9 et 10

L'enchaînement entre les § 9 et 10 n'est quant à lui directement attesté que par l'*Eklogè*, ce qui ne constitue évidemment pas une preuve suffisante. La présence d'un γάρ dans la première phrase du § 10 (ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὀνόματα τῶν γενῶν, κτλ.) a éveillé les soupçons de Spitta, qui y trouve l'occasion de compléter le texte au moyen d'un passage eusébien⁷⁰ : si ces deux passages s'enchaînaient, estime-t-il, l'on ne saurait que faire du γάρ. Il ajoute un second argument : Africanus appuie plus loin son compte rendu de la réunion des lignées sur son interprétation du « croyait-on » (ὡς ἐνομιζετο) de Luc 3, 24 (§ 18), sans avoir introduit cette interprétation, quand bien même elle ne va pas de soi. Il faudrait donc admettre qu'entre la partie polémique et la partie positive ait disparu au moins l'affirmation que ὡς ἐνομιζετο signifie κατὰ νόμον⁷¹. Ce second argument relève de la pétition de principe : ce n'est pas parce qu'Africanus introduit au § 18 une interprétation qui n'est pas des plus naturelles qu'il l'a nécessairement justifiée auparavant. En fait, Africanus explique son interprétation au § 18 : « En effet, il ne lui était pas possible de signaler plus remarquablement la filiation selon la loi ». C'est certes très sommaire, mais suffisant. D'ailleurs, rien n'indique qu'Africanus ait donné sur ce point une

70 Th. Zahn juge de même l'enchaînement impossible et approuve l'intervention de Spitta (recension de Spitta), p. 688. L'ajout de Spitta est par contre critiqué par Hilgenfeld (recension de Spitta), p. 421s., qui admet toutefois qu'il y a une lacune et suggère qu'elle aurait pu contenir une explication de l'omission des trois rois semblable à celle qui figurait au livre V des *Chronographies* (F90a Wallraff). Pour la réfutation de Spitta, voir également W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 45-52.

71 F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 60s.

explication plus détaillée auparavant ; au contraire, comme le note Reichardt, cette explication subséquente apparaîtrait comme gênante⁷². L'argument de Spitta finit de s'effondrer lorsque l'on songe qu'Africanus n'aurait pas pu établir une équivalence entre *ὡς ἐνομιζέτο* et *κατὰ νόμον* avant d'avoir expliqué le principe de la généalogie légale parmi les Juifs. Or, il le fait précisément au § 10. Une explication du *ὡς ἐνομιζέτο* ne saurait donc avoir été donnée avant ce point.

Somme toute, le seul indice d'une lacune pourrait être le *γάρ*, mais celui-ci ne crée de difficulté que si l'on considère, en s'appuyant sur l'usage le plus commun de la particule, que les § 10 et suivants devraient donner la raison de l'affirmation du § 9 — en d'autres termes, expliquer pourquoi Africanus va « exposer la véritable histoire de ce qui s'est passé ». Cependant, la présence de *γάρ* n'implique pas *ipso facto* semblable absurdité. Car, outre son sens causal, « indiquant la raison d'une conviction ou le motif d'une action », usage « que l'on pourrait illustrer à partir de n'importe quelle page de n'importe quel auteur grec », comme le remarque Denniston, il existe un usage explicatif, qui se rencontre notamment « après une expression indiquant que l'on donne ou reçoit une information, ou qui appelle à être attentif⁷³ ». Prenons un seul exemple, dans le *Protagoras* de Platon. A Socrate, qui, doutant que la vertu se puisse enseigner, réclame une démonstration, Protagoras répond qu'il ne la refusera pas, mais demande à l'assistance s'il faut la donner sous la forme d'un mythe ou d'un discours explicatif. Après que celle-ci lui a laissé le choix, il enchaîne :

Δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν. Ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν.

Eh bien, dit-il, il me semble qu'un mythe sera plus agréable. C'était le temps où les dieux existaient déjà, mais où les races mortelles n'existaient pas encore⁷⁴.

C'est ainsi qu'est introduit le mythe de Protagoras sur le don de la pudeur et de la justice que Zeus fait aux hommes par l'intermédiaire d'Hermès. Un tel usage de *γάρ* pour amener une explication n'a rien d'exceptionnel et c'est évidemment dans cette catégorie qu'entre celui du § 10 de la *Lettre à Aristide*⁷⁵.

Aussi l'enchaînement entre les § 9 et 10 est-il des plus naturels, si bien qu'il n'y a aucune nécessité de supposer une lacune à cet endroit, bien au contraire. Un argument qui, à notre connaissance, n'a jamais été avancé permet même de l'exclure⁷⁶. Considérons l'introduction à la citation des § 10 et suivants dans l'*Histoire ecclésiastique* (I, 7, 1) :

τὰς μὲν δὴ τῶν λοιπῶν δόξας ὡς ἂν βιαίους καὶ διεψευσμένους ἀπελέγξας (*scil.* Ἀφρικανός), ἦν δ' αὐτὸς παρείληφεν ἱστορίαν, τούτοις αὐτοῖς ἐκτιθέμενος τοῖς ῥήμασιν. Ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὀνόματα τῶν γενῶν κτλ.

72 W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 45.

73 J. D. Denniston, *Greek Particles*, p. 58s., avec de nombreux exemples. Voir également Montanari, s. v. *γάρ*, b.

74 Platon, *Protagoras*, 320c., trad. A. Croiset.

75 Ce *γάρ* n'a d'ailleurs nullement gêné l'auteur de l'*Eklogè*, qui conserve l'enchaînement entre les § 9 et 10.

76 Voir toutefois E. Burton, *Eusebii Pamphili historiae ecclesiasticae libri decem*, Oxonii : E Typographo academico, 1838, vol 1, p. 43, n. p (citée par F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 60, n. 3 ; nous n'avons pas eu accès à cette édition).

[Africanus], d'une part, réfute les opinions de tous les autres comme forcées ou erronées et, d'autre part, rapporte en ces termes le récit qu'il a recueilli lui-même⁷⁷ : « De fait, puisque les noms inclus dans les lignées... »

Non seulement, ce plan suggère l'enchaînement de la partie positive à la partie polémique initiale⁷⁸, si bien qu'il serait difficile de concilier l'ajout d'un long passage entre les § 9 et 10 avec cette présentation ; mais surtout ἦν δ' αὐτὸς παρείληφεν ἱστορίαν... ἐκτιθέμενος fait évidemment référence au τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων ἱστορίαν ἐκθήσομαι du § 9. Cette allusion d'Eusèbe à ce passage de la lettre d'Africanus ne se comprend que si, dans celle-ci, il précédait immédiatement celui qu'il cite après τούτοις αὐτοῖς ἐκτιθέμενος τοῖς ῥήμασιν.

4.3 Les deuxième et troisième parties

La citation de l'*Histoire ecclésiastique* nous conserve le bloc formé par la solution d'Africanus (§ 10-18) et la justification de sa crédibilité (§ 19-23). L'indication explicite d'une coupure après le § 23 et l'habitude qu'a Eusèbe de signaler ce type d'omissions⁷⁹, tout comme la cohérence du texte cité, garantissent l'unité de cette partie. La formule qui signale qu'une partie n'a pas été reproduite (καὶ ἐπὶ τέλει δὲ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς προστίθησι ταῦτα) fournit un renseignement important : le résumé de la solution d'Africanus figurait à la fin de la lettre, ce qui implique une certaine distance entre le passage cité auparavant (§ 23) et celle-ci.

Le fragment sur le nombre de générations représente évidemment une partie du texte omis par l'*Histoire ecclésiastique* entre le § 23 et le résumé final, puisque, dans le *Marcianus*, sa première partie se place après le § 18, mais avant le résumé final. Alors que l'omission d'un passage entre le § 18 et le fragment sur le nombre de générations y est signalée par καὶ μεθ' ἕτερα ἐξῆς ἐπιλέγει, rien n'indique une coupure entre ce fragment et le résumé final. Le parallèle de la chaîne de Nicétas montre cependant que le texte du nouveau fragment était plus long, ce que confirme SyrS 11, 4 dont la dernière phrase correspond au texte de la chaîne grecque et prouve que le texte du *Marcianus* a été abrégé. L'inconséquence de ce manuscrit qui n'indique que l'une des deux coupes opérées dans la citation s'explique facilement si, comme nous l'avons suggéré, la formule καὶ μεθ' ἕτερα ἐξῆς ἐπιλέγει est reprise à Eusèbe (dans les *Questions évangéliques*)⁸⁰, tandis que l'excerpteur ne prend pas la peine de signaler ses propres omissions. La place du nouveau fragment se laisse donc déterminer sans peine.

S'enchaîne-t-il directement à τό γέ τοι εὐαγγέλιον πάντως ἀληθεύει (§ 23) ? Il n'y aurait aucune difficulté à l'admettre. En effet, avec οὐδὲν δὲ θαυμαστόν εἰ ἐν μὲν τῷ Ματθαίῳ commence la résolution d'un point particulier sur lequel les évangélistes

77 D'après la traduction de Bardy.

78 Ce qui n'exclut pas qu'Eusèbe pense aussi aux passages polémiques de la fin de la lettre lorsqu'il écrit τὰς... τῶν λοιπῶν δόξας (cf. p. 202).

79 Il s'agit d'une pratique très générale, quoique quelques exceptions soient signalées (voir p. 281).

80 Voir p. 194.

divergent et qui, de ce fait, crée *a priori* une difficulté pour qui admet la vérité intégrale de leur présentation des faits, mais s'explique sans peine une fois la solution d'Africanus admise. Par ailleurs, la réfutation de la lecture symbolique de l'omission de trois rois par Matthieu constitue la résolution d'une difficulté du même ordre. L'enchaînement serait donc satisfaisant. Il faut cependant noter qu'il ne peut s'appuyer sur aucun témoignage extérieur, puisque le nouveau fragment ne figurait que dans les *Questions évangéliques*, tandis que, selon toute vraisemblance, seule l'*Histoire ecclésiastique* comportait le § 23.

4.4 Le cas du § 28 et la succession des derniers fragments

Entre l'annonce de l'explication de l'entrecroisement des lignées (début du § 13) et le résumé final qui y remplace l'exposé plus détaillé des § 13 à 17, l'*Eklogè* contient une phrase sans équivalent exact ailleurs : « La génération selon la nature est de Matthieu ; la "résurrection de descendance" selon la loi est celle de Luc » (ή κατά φύσιν γενεσίς ἐστι Ματθαίου· ή κατά νόμον ἀνάστασις γένους ἐστὶν ή τοῦ Λουκά, § 28). Outre le poème de Grégoire, seul le *Marcianus* en contient quelque écho clairement identifiable : les formules ή κατά φύσιν γενεσίς et ή κατά νομόν ἀνάστασις concluent respectivement les lignées de Salomon et de Nathan dans la liste des ancêtres du Christ qui suit le résumé final. Comme nous l'avons montré, cette liste n'est certainement pas originale⁸¹. Il s'agit sans doute d'une élaboration de l'excerpteur, qui aura réemployé la phrase attestée par l'*Eklogè*.

Il n'y a donc aucune raison de douter de l'authenticité de cette phrase supplémentaire et de l'attribuer à l'auteur de l'*Eklogè*, comme le faisait Reichardt⁸², puisqu'elle est attestée de façon indépendante, au moins sous forme d'écho, par deux autres témoins des *Questions évangéliques*. Il est plus difficile de déterminer son contexte originel. L'*Eklogè* est évidemment le témoin le plus crédible, d'autant que le réemploi de la formule dans le *Marcianus* rend l'idée d'un déplacement très vraisemblable. Il faut donc privilégier l'ordre de l'*Eklogè* et ce, d'autant plus que l'abréviateur n'avait apparemment pas de raison de déplacer la phrase : elle venait donc avant le résumé final de la solution. La présentation de l'*Eklogè* est à première vue vraisemblable : elle pouvait précéder immédiatement le résumé de l'histoire des trois dernières générations avant le Christ. Il faut toutefois noter que le fait que deux passages se suivent dans l'*Eklogè* ne prouve nullement qu'il en allait de même dans les *Questions évangéliques*. En outre, si cette phrase se trouvait juste avant le résumé final, le choix de l'auteur de l'*Eklogè* de la reproduire également paraît assez évident, car la solution d'Africanus n'en est que mieux résumée. Il serait donc quelque peu étonnant qu'Eusèbe n'ait pas fait de même dans l'*Histoire ecclésiastique*. Cependant, le témoignage du *Marcianus* et celui de l'*Eklogè* pourraient laisser supposer qu'il le faisait au contraire dans les *Questions*. Nous manquons donc d'éléments pour trancher. Il est envisageable que, comme dans l'*Eklogè*,

81 Voir p. 85.

82 W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 52. Spitta, par contre, l'incluait dans son texte (début du § 31).

cette phrase ait immédiatement précédé le résumé final — il serait alors plus juste de dire qu'elle en faisait partie —, mais il est également envisageable qu'elle soit intervenue un peu avant et qu'il y ait en fait une lacune entre cette phrase et le résumé final. Cependant, comme elle concerne la solution d'Africanus, elle ne devait pas être étrangère au contexte dans lequel apparaissait le résumé final.

Il serait du moins très improbable que la phrase propre à l'*Eklogè* se place avant le nouveau fragment. Le fait que, dans le poème de Grégoire, les vers :

L'un des évangélistes raconta selon la nature,
Matthieu, mais Luc écrivit selon la Loi⁸³,

qui y font écho, suivent immédiatement l'histoire des parents et grands-parents de Joseph ne constitue pas un argument crédible à l'encontre de cette idée : les éléments repris à la *Lettre à Aristide* sont réutilisés de façon très libre dans le poème et leur ordre est dicté par sa composition. Le texte de Grégoire ne permet donc pas de reconstituer la structure de la lettre. Certes, l'écho de la partie polémique (v. 8-14) précède la reprise de la solution d'Africanus (v. 19-32), mais un passage inspiré du nouveau fragment se trouve inséré entre les deux (v. 15-17). Si donc, comme cela paraît probable, les § 24 à 27 venaient à la suite directe de la première partie de la citation de l'*Histoire ecclésiastique* (§ 10-23) ou, en tout cas, peu après, le § 28 trouverait nécessairement sa place après cet ensemble. Ainsi tant les affinités entre le nouveau fragment et le § 23 que la parenté entre la phrase propre à l'*Eklogè* et le résumé final conduisent à adopter l'ordre suivant :

- nouveau fragment (§ 24-27) ;
- phrase propre à l'*Eklogè* (§ 28) ;
- résumé final (§ 29).

Si la question de la présence ou non d'une lacune entre le § 28 et le résumé final reste ouverte, nous pouvons par contre considérer comme un fait pratiquement établi la perte d'un passage après le fragment sur le nombre de générations. Il est d'ailleurs possible qu'Eusèbe ne l'ait pas cité. En effet, ni le *Marcianus*, qui ne reproduit qu'une partie du nouveau fragment, ni l'*Eklogè*, ni Nicétas ne nous ont conservé la transition entre ce texte et la ou les dernières parties de la citation des *Questions évangéliques* ; une formule indiquant l'omission d'un passage aurait donc pu y figurer. En tout état de cause et quelle qu'ait été l'architecture précise de la partie finale de la lettre, il manque une transition entre la réfutation d'une seconde explication de la différence entre les généalogies (§ 26s.) et la reprise de la solution proposée (§ 28 et 29). Il est impossible, par contre, de déterminer l'ampleur de ce qui fait défaut : quelques mots ou de nouveaux développements ?

4.5 Résumé

L'on possède donc un premier bloc formé des deux premières parties de la lettre (§ 1-23). Dans les passages que la chaîne est seule à conserver, l'expression a sans doute été quelquefois modifiée ; l'existence de lacunes, plus ou moins importantes, ne peut être

⁸³ Grégoire de Nazianze, *Poèmes*, I, 1, 18, v. 33s.

exclue. Il est possible, mais nullement certain, que le nouveau fragment (§ 24-27) suive immédiatement ce bloc. La fin de la lettre est la partie dont la structure reste la plus mystérieuse. Il y a certainement une lacune après le § 27. Suivent, peut-être séparés par une autre lacune, la phrase propre à l'*Eklogè* (§ 28) et le résumé de la solution d'Africanus (§ 29). Comme le début de la lettre, la fin est perdue.

5. La qualité des citations d'Eusèbe

Eusèbe aime à citer auteurs et documents et le fait dans une mesure inconnue jusqu'à⁸⁴. La fiabilité de ses citations est généralement reconnue. « Eusèbe est un historien honnête, estime P. Nautin. Ce n'est pas lui qui retoucherait les textes qu'il cite⁸⁵. » De même, Bardy : « Les textes qu'il cite sont généralement corrects et l'on ne saurait relever chez lui trop de fautes graves contre les exigences de la critique⁸⁶. » Il n'y aurait évidemment guère de sens d'attendre d'Eusèbe la précision d'un moderne en ce domaine. Quelques interventions malheureuses ont été signalées ; certaines citations, en outre, sont de seconde main⁸⁷. Bon nombre d'extraits commencent ou s'arrêtent au beau milieu d'une phrase, ce qui a parfois des conséquences importantes pour la compréhension du texte cité. Cependant, comme l'observent Lawlor et Oulton, la fréquence de ces cas s'explique sans doute par le fait qu'Eusèbe ne copiait pas lui-même les extraits cités, mais confiait cette tâche à des aides⁸⁸. Il arrive que certains passages soient omis sans avertissement⁸⁹. Si une partie de ces cas est sans doute accidentelle, une autre pourrait fort bien être délibérée ; il n'en demeure pas moins vrai que, généralement, Eusèbe signale les coupures qu'il opère, fussent-elles fréquentes. Aussi, malgré ces problèmes, qu'il ne faudrait nullement minimiser, il est juste de remarquer chez Eusèbe une rigueur dans la citation qui lui confère une place à part, comme le fait S. Inowlocki⁹⁰.

Il ne fait guère de doute qu'Eusèbe cite la *Lettre à Aristide* de première main. Il s'agissait sans doute d'un texte rare, dont il n'existait que peu de copies en dehors de Césarée. Le fait qu'aucun autre auteur ne paraisse avoir eu accès au texte en est un indice — plutôt qu'une preuve, puisque bon nombre de textes anténicéens ne sont

84 Sur cet aspect, voir D. Gonnet, « L'acte de citer dans l'*Histoire ecclésiastique* », 2001.

85 P. Nautin, *Origène*, p. 25. Sur le respect du texte cité, voir aussi D. Gonnet, « L'acte de citer dans l'*Histoire ecclésiastique* », p. 189. Sur les citations d'Eusèbe, voir en particulier le récent ouvrage de S. Inowlocki, *Eusebius and the Jewish Authors*.

86 G. Bardy, *SC* 73, p. 116. Il note néanmoins : « Dans bien des cas, il est impossible de faire des comparaisons, car Eusèbe est notre seul témoin » (p. 117).

87 Voir B. Gustafsson, « Eusebius' Principles », en part. p. 433-435.

88 Voir H. J. Lawlor et J. E. L. Oulton, *Eusebius. The Ecclesiastical History*, vol. 2, p. 25s., et, pour les preuves en faveur de cette hypothèse, plus généralement les p. 24-27 ; voir également E. Schwartz, *GCS N.F.* 6/3, p. LXXVIII., ainsi que T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 140. Ces études se limitent malheureusement à l'*Histoire ecclésiastique* ; il serait certainement intéressant d'élargir le champ aux autres œuvres d'Eusèbe.

89 Exemples chez H. J. Lawlor et J. E. L. Oulton, *Eusebius. The Ecclesiastical History*, vol. 2, p. 22.

90 *Eusebius and the Jewish Authors*, p. 50.

connus que par l'*Histoire ecclésiastique* — et d'autres éléments peuvent être cités à l'appui. Premièrement, les passages cités par Eusèbe recouvraient sans doute la plus grande partie du texte. Deuxièmement, il connaît son titre et, comme le montre la formule qu'il emploie pour couper sa citation dans l'*Histoire ecclésiastique* (I, 7, 16), son plan.

5.1 Les divergences entre les deux citations

En ce qui concerne la fidélité au modèle, la confrontation de deux citations, qui, comme nous l'avons montré, sont indépendantes, tend à confirmer le respect d'Eusèbe pour le texte africanien. Dans les parties communes, le texte semble avoir été littéralement identique, à l'exception des deux ou trois divergences signalées plus haut :

§ 10 ὅτι γὰρ οὐδέπω δέδοτο *H. E.* : οὐδέπω γὰρ αὐτοῖς δέδοτο *Q. E.*

§ 12 ἀναστάσειν ἀτέκνων *H. E.* : ἀναστάσει ἀτέκνων *Q. E.*

§ 29 ἀμφοτέρων ἦν υἱὸς *H. E.* : ἀμφοτέρων υἱὸς *Q. E.* (?)

Le second cas s'explique aisément comme une faute de copie : la substitution du singulier ἀναστάσει au pluriel ἀναστάσειν est sans doute due à la présence, peu après, d'une formule similaire au singulier, ἀναστάσει σπερμάτων. Les deux autres cas pourraient être des corrections délibérées. Le premier est particulièrement intéressant : il s'agit d'une simplification du texte ; or celle-ci semble résulter d'une difficulté à le comprendre. En effet, la construction de la proposition qui commence par ὅτι γὰρ οὐδέπω est quelque peu déroutante et son caractère d'incise ajoute à la difficulté. Ce serait cependant faire injure à Eusèbe que de supposer qu'il n'ait su la comprendre lorsqu'il a repris le texte d'Africanus pour le citer dans les *Questions évangéliques*. Il ne serait guère plus probable d'admettre qu'il ait ressenti le besoin de la simplifier et, surtout, qu'il l'ait fait d'une façon aussi peu satisfaisante. Ce cas montre, croyons-nous, le bien-fondé de l'idée selon laquelle Eusèbe faisait copier les extraits par ses aides, sans les corriger ensuite personnellement.

5.2 L'exemplaire d'Eusèbe

Les données réunies par Schwartz montrent qu'Eusèbe ou ses aides ont généralement respecté l'orthographe des extraits cités. Il n'est pas rare, en effet, que l'on observe des différences entre ces extraits et les passages que l'évêque de Césarée a lui-même composés⁹¹. Dans le cas qui nous occupe, la convergence entre les citations montre que même des fautes ont été fidèlement reproduites :

ἐπεπλάκη] ἐπεπλάκει T¹E^{ac}DM P συνεπεπλάκει A (§ 12). La désinence -ει est trop fortement attestée, qui plus est dans les deux traditions, pour qu'il s'agisse de problèmes orthographiques isolés. L'exemplaire d'Eusèbe portait donc cette forme, qui a été recopiée dans ces deux citations. Comme les éditeurs précédents, nous avons corrigé dans notre texte, car il serait impossible de tirer un sens satisfaisant

91 Voir son chapitre sur les questions d'orthographe : GCS N.F. 6/3, p. CLXXXVII-CCXV.

d'un plus-que-parfait de πλάσσω, tandis qu'ἐπιπλέκω convient parfaitement dans le contexte⁹².

ἐκάτερον κατάγοντες γένος T : ἐκάτερος κατάγοντες (τὸ add. A Q) γένος AERBDM Q (§ 13). La leçon de T est une heureuse conjecture, que nous avons adoptée, mais l'unanimité des autres témoins montre que la faute est préeusébienne⁹³.

Enfin, l'exemplaire d'Eusèbe contenait une lacune au § 22, que nous avons signalée⁹⁴. Un autre cas est plus incertain⁹⁵ :

ὡς Ἀχιῶρ ABΣΛ N : ἕως Ἀχιῶρ TERDM (§ 21). Le passage est propre à l'*Histoire ecclésiastique*, ce qui empêche de chercher confirmation dans la tradition des *Questions évangéliques*. Il n'est toutefois pas exclu que la leçon de TERDM, moins bonne, soit originale.

Comme le montrent ces cas, il est possible, notamment grâce au fait que l'on dispose de deux traditions indépendantes, de reconstituer le texte de l'exemplaire d'Eusèbe dans une assez large mesure. Ainsi, bien qu'elle ne soit conservée qu'en tradition indirecte, la *Lettre à Aristide* est, paradoxalement, après la *Lettre à Origène*, l'œuvre la mieux conservée d'Africanus. La qualité de son texte est nettement supérieure à celle du septième *Ceste*, que nous connaissons en tradition directe (ou, du moins, dans une tradition qu'il nous paraît plus juste de qualifier de directe que d'indirecte).

6. Orthographe et noms propres

Dans l'ensemble, l'orthographe des manuscrits grecs de l'*Histoire ecclésiastique* et des témoins des *Questions évangéliques* (*Eklogè*, *Marcianus gr.* 61, chaîne de Nicéas) pose fort peu de problèmes. Dans notre appareil, nous avons pris le parti de ne pas indiquer les variantes purement orthographiques — c'est-à-dire qui sont sans conséquence sur l'analyse grammaticale du terme concerné —, à moins qu'elles n'éclaircissent la naissance de telle ou telle autre variante. Si nous n'y avons été induit par la conviction que telle n'est pas la vocation d'un appareil critique, nous y aurions de toute façon été amené par le fait que nous n'avons pas eu accès à tous les manuscrits, mais que nous dépendons en partie de précédentes éditions. L'introduction de Schwartz contient cependant un chapitre fort complet d'« Orthographika⁹⁶ », dont nous pouvons tirer les renseignements suivants, auxquels nous ajouterons à l'occasion nos propres observations sur d'autres témoins, ainsi que des indications fournies par l'apparat de Reichardt :

δέδοτο (§ 10)] ἐδέδοτο M Q N
 εἰδωλείου (§ 19)] εἰδωλίου T¹D¹M

92 Seul C. Zamagni a retenu la forme ἐπιπλάκει dans son texte, mais sa traduction (« se sont superposées ») semble indiquer qu'il n'y a vu qu'une variante orthographique d'ἐπιπλάκη.

93 Sur ce passage, voir p. 97s.

94 Voir p. 66s.

95 A ces exemples s'ajoute peut-être οὐ δείνες (§ 5), voir p. 55.

96 E. Schwartz, *GCS N.F.* 6/3, p. CLXXXVII-CCXV. Il ne peut évidemment indiquer toutes les variantes, si bien que, sur certains sujets, tels que le ν ephelcystique (qu'il traite p. CCVII), il faut se contenter de généralités.

ὑστερον (§ 19, fin)] ὑστερω M
 ητύχησεν (§ 20)] ετύχησεν B N ήτύχησεν M⁹⁷
 χρηματίσας (§ 20)] χρηματήσας D
 τῷ μηδ' ἄλλον (§ 21)] τὸ μηδ' ἄλλον BD⁹⁸
 ἐπιμήκτους (§ 21, fin)] ἐπιμήκτους B

Dans γειώρας (§ 19, fin), nous avons conservé la graphie ει, quand bien même l'étymologie inciterait à écrire γιώρας (forme également attestée par ailleurs)⁹⁹, car l'orthographe que nous trouvons dans nos manuscrits peut fort bien s'être imposée dès l'époque d'Eusèbe, si ce n'est dès celle d'Africanus, puisqu'elle se rencontre déjà dans le Codex Sinaiticus¹⁰⁰, très proche d'Eusèbe dans le temps et peut-être dans l'espace¹⁰¹.

En ce qui concerne σσ/ττ, les formes en ττ sont assez fermement attestées par diverses branches de la tradition : l'*Histoire ecclésiastique* fournit κρείττονα (om. N, § 23), tandis que Nicétas et le *Marcianus* s'accordent sur θᾶπτον (§ 24) et que le premier a encore περιττεύειν (§ 24)¹⁰². Les dérivés du chiffre quatre font toutefois exception (τεσσαράκοντα Q N [§ 24], τεσσαρεσκαίδεκα et τεσσαρεσκαιδεκάδα N [§ 25], τεσσαράκοντα N [§ 27])¹⁰³. Face à cette convergence, les formes κηρύσσοντος et κηρύσομεν qui se rencontrent dans un passage de la première partie de la lettre (§ 7) que seul Nicétas transmet n'en sont que plus remarquables. La seconde, il est vrai, apparaît dans une citation biblique (I Corinthiens 15, 12), où elle est tout à fait naturelle, et aurait pu induire l'usage de la première par analogie. Cette divergence orthographique n'en est pas moins intéressante, puisque, comme nous l'avons évoqué, nous ne sommes pas certain que Nicétas ait tiré de la même source ses extraits de la première et de la troisième parties de la lettre.

Les questions d'orthographe intéressent aussi certains noms propres¹⁰⁴ :

97 La leçon de M est indiquée par Reichardt dans son apparat (p. 61, 3).

98 Leçon indiquée par Reichardt dans son apparat (p. 61, 15).

99 Le terme est un emprunt à l'araméen (ܟܪܝܡܐ) ; sur la question de la voyelle initiale, voir P. Walters, *The Text of the Septuagint*, p. 33s.

100 Nous l'avons nous-même vérifié en Isaïe 14, 1 grâce au site www.codexsinaiticus.net (le texte de l'Exode est perdu).

101 Sa datation au IV^e siècle est très largement acceptée ; par contre, la question de savoir s'il faut y voir un produit du scriptorium de Césarée à l'époque d'Eusèbe — ce qui donnerait plus de poids encore à son témoignage sur l'orthographe de γειώρας —, reste disputée ; voir D. Jongkind, *Scribal Habits of the Codex Sinaiticus (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, 3rd ser., 5)*, Piscataway (NJ) : Gorgias Press, 2007, p. 18-21 et 252-256, où l'on trouvera toutes les références nécessaires.

102 De même, Q a ἤττορες dans sa rédaction de la première phrase de ce même paragraphe.

103 De même, alors qu'Eusèbe privilégie nettement les formes en ττ, il hésite entre τέτταρες et τέσσαρες, mais choisit toujours la forme en σσ dans les chiffres composés ou les dérivés (E. Schwartz, *GCS N.F.* 6/3, p. CCII et CIII.). Il est peu probable que la convergence que l'on observe sur ce point entre les extraits de la lettre et l'*Histoire ecclésiastique* s'explique par la normalisation du texte africain par Eusèbe, car il semble respecter l'usage de ses sources (voir E. Schwartz, *GCS N.F.* 6/3, p. CCIVs.).

104 Les indications concernant l'orthographe du nom de Kochaba, qui n'apparaît qu'une seule fois dans le texte (§ 22), sont à chercher dans l'apparat.

Δαυίδ est toujours écrit δ̄αδ dans les manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique*¹⁰⁵ et dans Q. Il en va de même dans P, comme nous l'a indiqué C. Zamagni. Alors que, comme Reichardt, il écrit Δαβιδ dans le texte de l'*Eklogè*, nous avons préféré, comme Schwartz, l'orthographe Δαυίδ, qui est plus ancienne¹⁰⁶.

Ἡλί] Nous n'avons rien trouvé concernant ce nom chez Schwartz. Il écrit Ἡλί, ce qui est l'orthographe des manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* dans lesquels nous avons pu la vérifier, ainsi que de P ; seul M fait exception (ἦλει). Par ailleurs, à la première occurrence (§ 13), D a ἦλί, mais le copiste écrit ensuite le nom avec esprit rude, tandis que T hésite constamment. Les manuscrits de la chaîne et Q écrivent ἦλει (mais le copiste de ce dernier est également hésitant en ce qui concerne l'esprit). L'orthographe ει est due au fait que la voyelle finale est longue¹⁰⁷, mais Ἡλί est certainement la forme la plus correcte.

Ἡρώδης] Schwartz écrit Ἡρώδης, en suivant B (ἠρώδης), très soigneux dans la notation du iota adscrit¹⁰⁸. Les manuscrits de la chaîne sont divisés : V a ἠρώδης, tandis que I et L omettent le iota. La décision est difficile. Nous n'avons ici à disposition que la tradition de l'*Histoire ecclésiastique*. De plus, le témoignage de B et de V n'ont qu'un poids très relatif. Il nous paraît probable que le second reflète l'orthographe de l'archétype de la chaîne. Cependant, cette forme était-elle celle de l'exemplaire de l'*Histoire ecclésiastique* dont vient son texte? Nicéas était un lettré et serait susceptible d'avoir introduit une forme plus savante. En outre, même si la forme de V remontait à la tradition manuscrite de l'*Histoire ecclésiastique*, que vaudrait son témoignage ? La décision de Schwartz s'en verrait confirmée, mais, pas plus que celui de B, ce témoignage n'assurerait que telle était la forme employée par Africanus. Le reste du corpus africain n'apporte guère de clarté. Le seul texte qui offre un point de comparaison est le F89 des *Chronographies*, qui est tiré de Syncelle¹⁰⁹. Or les manuscrits de Syncelle semblent avoir la forme ἠρώδης. Ce témoignage n'a cependant aucun poids, puisque l'orthographe pourrait fort bien avoir été simplifiée ou harmonisée et ce, d'autant plus que Syncelle indique explicitement qu'il cite Africanus sous une forme abrégée (ἐν ἐπιτόμῳ)¹¹⁰. Dans le doute, nous nous en tenons, comme Reichardt, à la forme Ἡρώδης.

Μελχι] M se singularise en écrivant μελχεί. Nous n'avons trouvé cette forme dans aucun autre manuscrit.

105 E. Schwartz, GCS N.F. 6/3, p. 92.

106 Voir P. W. Schmiedel, *Georg Benedict Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, 1. Theil : *Einleitung und Formenlehre*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1894^s, p. 65s. (§ 5, 32).

107 La prosodie en témoigne : voir Grégoire de Nazianze, *Poèmes* I, 1, 18, v. 28. 29 et 88. Les éditeurs écrivent d'ailleurs Ἡλεί.

108 Voir E. Schwartz, GCS N.F. 6/3, p. CXCIV. Le renseignement a valeur générale, mais nous avons pu constater son exactitude dans le manuscrit : B écrit bel et bien ἠρώδης dans l'extrait d'Africanus.

109 Georges Syncelle, *Chronographie*, p. 371, 1-373, 10 Mosshammer.

110 Il est difficile de décider si cette indication de Syncelle renvoie à l'usage d'un épitomé ou au fait qu'il aurait lui-même abrégé le texte (sur ce problème, voir M. Wallraff, GCS N.F. 15, p. XIX et p. 262, n. 1).

Σολομών] Schwartz indique que les manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* ont toujours un omicron dans la première syllabe¹¹¹, tout comme Q. P a par contre σαλομών. L'accord entre Q et les manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* nous a conduit à privilégier l'orthographe en ο. Le génitif est σολομώνος dans Q et la plupart des manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* (de même, P a σαλομώνος), mais l'on trouve parfois σολομώντος (AT au § 13, BD au § 16)¹¹². Les manuscrits de la chaîne ont généralement σολομώνος, mais écrivent tous trois σολομώντος au § 16 (comme BD). En outre, au § 13, alors que L et V ont la forme habituelle, I écrit διὰ σολομών τὰς γενεὰς ; cette faute s'explique au mieux comme une haplographie à partir d'un modèle portant διὰ σολομώντος τὰς γενεὰς (comme AT).

111 E. Schwartz, *GCS N.F.* 6/3, p. CXCVII.

112 E. Schwartz, *GCS N.F.* 6/3, p. CCIX.

IX. Principes suivis dans l'édition

Notre dépendance envers des éditions existantes, en particulier celle de l'*Histoire ecclésiastique* par Schwartz, a partiellement conditionné nos choix et nous a imposé quelques contraintes dans la rédaction de l'apparat. Dans la mesure du possible, nous avons suivi les *Règles et recommandations pour les éditions critiques (série grecque)* de la *Collection des Universités de France*, dues à J. Irigoïn¹. Nous nous en tenons donc à un apparat positif, sauf pour les additions, omissions et transpositions.

Les témoins grecs sont toujours cités. En ce qui concerne les versions de l'*Histoire ecclésiastique*, nous reproduisons les indications de Schwartz. Quant aux témoins syriaques des *Questions évangéliques*, qui s'éloignent passablement du texte grec, nous ne les avons cités que lorsqu'ils appuient une leçon avec assez de clarté (dans ces cas, nous avons en principe donné une traduction, ne citant le texte syriaque que là où cela s'avérerait nécessaire)². Aussi avons-nous parfois dérogé au principe d'un apparat négatif dans le cas de certaines omissions pour indiquer, là où il était possible de le déterminer, quelle était la leçon de ces témoins. Pour le reste, nous n'avons pas voulu surcharger notre apparat en indiquant leurs omissions ; nous nous sommes contenté d'informations générales dans l'*apparatus testium* (voir ci-dessous). Dès lors, aucune conclusion ne doit être tirée *e silentio* de notre apparat critique concernant les textes syriaques et latin. Le souci de ne pas alourdir l'apparat nous a également amené à ne pas indiquer systématiquement les nombreuses conjectures qui ont été proposées au fil des éditions et des études. Le lecteur constatera d'ailleurs que, dans la mesure du possible, nous nous en sommes tenu au texte transmis.

Notre dépendance à l'égard de Schwartz nous a également contraint à quelques écarts par rapport aux principes formulés par Irigoïn en ce qui concerne l'indication des corrections des manuscrits. Nous avons conservé les sigles des manuscrits de Schwartz pour les témoins de l'*Histoire ecclésiastique*. Là où cela était possible, nous avons aussi repris ceux de Reichardt et de C. Zamagni (*Eklogè* des *Questions évangéliques*). Dans la mesure où, dans le domaine syriaque, une tradition est souvent représentée par plusieurs auteurs et où un auteur transmet parfois plusieurs traditions, nous avons jugé préférable pour l'intelligibilité des rapports entre les témoins de les classer par traditions, d'autant que la délimitation de celles-ci n'est pas douteuse.

1 Paris : Les Belles Lettres, 1972.

2 Voir p. 123.

1. Numérotation

L'édition de Reichardt est dépourvue de numérotation. Etant donné que l'ajout d'un nouveau fragment rendait la reprise d'un système de numérotation antérieur difficile, nous en avons créé un nouveau. Pour la partie citée par l'*Histoire ecclésiastique*, la délimitation de nos paragraphes correspond exactement à celle des éditions de ce texte (*Histoire ecclésiastique* I, 7, 2 = § 10, et ainsi de suite jusqu'à I, 7, 15 = § 23 ; puis I, 7, 16 = § 29).

2. Indication des témoins (*apparatus testium*)

Pour chaque paragraphe (partie de paragraphe, groupe de paragraphes), nous indiquons les témoins du texte. Il faut à ce propos garder à l'esprit la différence que nous faisons entre les témoins grecs et ceux qui sont en d'autres langues.

— Puisque les omissions des manuscrits grecs sont signalées dans l'apparat critique, nous indiquons simplement quels sont ceux qui attestent le paragraphe, indépendamment des éventuelles abréviations que le texte y subit. Ainsi, pour le § 1, la liste des témoins signale P et N sur pied d'égalité, quand bien même Nicétas abrège considérablement. Les mêmes règles valent pour la version syriaque de l'*Histoire ecclésiastique* (pour laquelle nous reproduisons généralement les indications de Schwartz).

— En ce qui concerne les témoins en d'autres langues (essentiellement le syriaque), qui sont souvent très loin de l'original, il aurait été impossible de signaler systématiquement les omissions, ajouts et autres écarts par rapport au texte grec. Dans de nombreux cas, ils ne donnent qu'un texte très abrégé. Aussi les avons-nous indiqués entre parenthèses lorsqu'ils ne présentent qu'une correspondance imprécise ou partielle avec le grec.

Iulii Africani epistula ad Aristidem
Lettre de Julius Africanus à Aristide

Conspectus siglorum

Editionum commentationumque criticarum pleniore tituli in librorum conspectu inuenientur.

Eusebii *Historiae ecclesiasticae* traditiones

Codices et uersiones

A	<i>Parisinus gr.</i> 1430, saec. XI
T	<i>Laurentianus plut.</i> LXX, 7, saec. X/XI
E	<i>Laurentianus plut.</i> LXX, 20, saec. X
R	<i>Mosquensis Synodalis</i> 50, saec. XII
B	<i>Parisinus gr.</i> 1431, saec. XI/XII
D	<i>Parisinus gr.</i> 1433, saec. XI/XII
M	<i>Marcianus gr.</i> 338 (585), saec. X
Π	consensus codicum ATERBDM
Σ	uersio syriaca, ex editione Wright et MacLean
	Σ ^{arm} uersio armeniaca e uersione syriaca translata, ex editione Čarean
Λ	Rufini uersio latina
	Λ ^N <i>Parisinus lat.</i> 18282, saec. VIII
	Λ ^P <i>Palatinus Vaticanus lat.</i> 822, saec. IX
	Λ ^F <i>Monacensis Freisingensis lat.</i> 6375, saec. IX/X

Eusebii Graeci codices ac Rufini Latini iuxta editionem Schwarz et Mommsen laudantur ; Syriacae uersionis interpretationem Germanicam fecit Nestle.

Historiae ecclesiasticae traditio e Theodori Mopsuesteni commentario deperdito

⊕	<i>Historiae ecclesiasticae</i> traditio e Theodori Mopsuesteni commentarii deperditi in <i>Matthaeum</i> uersione Syriaca apud Theodorum bar Konai et Išo'dad e Merw et Dionisium Bar Salibi atque in libro qui dicitur <i>Gannat Bussame</i>
⊕ Th	Theodori bar Konai <i>Liber Scholiorum</i> , ex editione Scher uersioneque Francogallica Hespel et Draguet
⊕ ^I	Išo'dad e Merw <i>In Matthaeum</i> , ex editione Gibson

- ⊖^S *Gannat Bussame* (ut uidetur e Şeharbokt commentario deperdito), ex editione Reinink

Quaestionum euangelicarum traditiones

- P *Palatinus Vaticanus gr.* 220, saec. X (*Quaestionum euangelicarum Ecloge*), ex editione Zamagni
- Q *Marcianus gr.* 61 (500), saec. X/XI
- S Traditio Syriaca *Quaestionum ad Stephanum* e Seueri catenae appendice in codice *Vaticano syr.* 103, saec. IX/X, ex editione Beyer (fr. 11)
- Φ Traditio Syriaca *Quaestionum ad Stephanum* e Philoxeni Mabbugensis et Georgii episcopi Arabum apud Georgium e Be'eltan et Dionysium Bar Salibi
- Φ^G Georgii e Be'eltan *Commentarius in Matthaëum* in codice *Vaticano syr.* 154, saec. VIII/IX, ex editione Beyer (fr. 13)
- Φ^D Dionysii Bar Salibi *Commentarius in Matthaëum*, ex editione Sedlacek et Chabot (p. 37, lin. 2-15 uersionis).

Nicetae Heracleensis catenae in *Lucam* codices

- I *Athous Iberon* 371, saec. XII/XIII, cuius apographon esse uidetur :
- C *Coislinianus* 201, saec. XV
- L *Vindobonensis theol. gr.* 71 (42), saec. XII/XIII
- V *Vaticanus gr.* 1611, saec. XII
- N consensus codicum ILV

Editores et emendatores

- Mai^{cat} Mai, *NPB* 4, Romae 1847 (in editione catenae iuxta codicem V, p. 269, 273s.)
- Reich. Reichardt, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus (TU 34/3)*, Lipsiae 1909
- Routh Routh (in utraque editione)
- Routh¹ Routh, *Reliquiae sacrae* 2, Oxonii 1814¹
- Routh² Routh, *Reliquiae sacrae* 2, Oxonii 1846²
- Schw. Schwarz, *Eusebius Werke* 2/1 (GCS 9/1), Lipsiae 1903¹ (GCS N. F. 6/1, 1999²)
- Sp. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus an Aristides*, Halae 1877
- Stroth Stroth, *Eusebii Pamphili Historiae ecclesiasticae libri X*, Halae 1779
- Vogt Vogt, *Der Stammbaum Christi (Biblische Studien 12/3)*, Friburgi Brisgouiae 1907
- Zahn Zahn, *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 22 (1887), p. 685-691

Zam. Zamagni, *Eusèbe de Césarée. Questions évangéliques* (SC 523), Lutetiae Parisiorum 2008

Cetera

add.	addidit, addiderunt
Afr.	Africanus
codd.	codices
coni.	coniecit
edd.	editores
eras.	erasit
fort.	fortasse
litt.	littera, litterae
om.	omisit, omiserunt
prop.	proposuit
ras.	rasura
secl.	seclisit
suppl.	suppleuit
transp.	transposuit
l	prima manus
ac	ante correctionem
γρ.	γράφεται
mg.	in margine
pc	post correctionem (ipsius librarii manu)
rec	recentioris manus correctio
uet	antiquae manus correctio
ut uid.	ut uidetur
<...>	lacuna e coniectura
{...}	expungenda uerba
.	littera quae legi nequit
/	erasa littera

ΑΦΡΙΚΑΝΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΝ

1 Οί μὲν οὖν ἦτοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἠγνοηκότες ἢ συνεῖναι μὴ δυνηθέντες
 δοξολογούση πλάνη τὴν ἀγνωσίαν ἐπύκνωσαν εἰπόντες ὅτι δικαίως γέγονεν ἡ διάφο-
 ρος αὕτη τῶν ὀνομάτων καταριθμησίς τε καὶ ἐπιμίξια τῶν τε ἱερατικῶν, ὡς οἴονται, καὶ
 τῶν βασιλικῶν, ἵνα δειχθῆ δικαίως ὁ Χριστὸς ἱερεὺς τε καὶ βασιλεὺς γενόμενος, ὥσπερ
 5 τινὸς ἀπειθοῦντος ἢ ἑτέραν ἐσχηκός ἐλπίδα, ὅτι Χριστὸς αἰδιος μὲν ἀρχιερεὺς πα-
 τρός, τὰς ἡμετέρας πρὸς αὐτὸν εὐχὰς ἀναφέρων, βασιλεὺς δὲ ὑπερκόσμιος, οὐς ἠλευθέ-
 ρωσε νέμων τῷ πνεύματι, συνεργὸς εἰς τὴν διακόσμησιν τῶν ὄλων γενόμενος. 2 καὶ
 τοῦτο ἡμῖν προσήγγειλεν οὐχ ὁ κατάλογος τῶν φυλῶν, οὐχ ἡ μίξις τῶν ἀναγράπτων
 γενῶν, ἀλλὰ πατριάρχαι καὶ προφῆται. 3 μὴ οὖν κατίωμεν εἰς τοσαύτην θεοσεβείας
 10 σμικρολογίαν, ἵνα τῇ ἐναλλαγῇ τῶν ὀνομάτων τὴν Χριστοῦ βασιλείαν καὶ ἱερωσύνην
 συνιστῶμεν, ἐπεὶ τῇ Ἰούδα φυλῇ τῇ βασιλικῇ ἢ τοῦ Λευὶ φυλῇ ἱερατικῇ συνεζύγη, τοῦ
 Ναασσῶν ἀδελφῆν τὴν Ἐλισάβετ Ἀαρῶν ἀξαμένου καὶ πάλιν Ἐλεάζαρ τὴν θυγατέρα
 Φατιήλ καὶ ἐνθένδε παιδοποιησαμένων. 4 ἐψεύσαντο οὖν οἱ εὐαγγελισταὶ συνιστάντες
 οὐκ ἀλήθειαν, ἀλλ' εἰκαζόμενον ἔπαινον, καὶ διὰ τοῦτο ὁ μὲν διὰ Σολομῶνος ἀπὸ Δαυὶδ
 15 ἐγενεαλόγησεν ἐπὶ Ἰακώβ τὸν τοῦ Ἰωσήφ πατέρα, ὁ δὲ ἀπὸ Νάθαν τοῦ Δαυὶδ ἐπὶ Ἡλὶ
 τὸν τοῦ Ἰωσήφ ὁμοίως ἄλλως πατέρα. 5 καίτοι ἀγνοεῖν αὐτοὺς οὐκ ἐχρῆν ὡς ἑκατέρα
 τῶν καταριθμημένων τάξις τὸ τοῦ Δαυὶδ ἐστι γένος, ἢ τοῦ Ἰούδα φυλῇ βασιλικῇ. εἰ γὰρ
 προφήτης ὁ Νάθαν, ἀλλ' ὅμως καὶ Σολομῶν ὁ τε τούτων πατὴρ ἑκατέρου. ἐκ πολλῶν
 δὲ φυλῶν ἐγένοντο προφῆται, ἱερεῖς δὲ οὐδένες τῶν δώδεκα φυλῶν, μόνον δὲ λευῖται.
 20 μάτην ἄρα πέπλασται τὸ ἐνευσμένον.

6 Μὴ δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ καθυπερτερῶν ἀκριβοῦς
 ἀληθείας, ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ. 7 τίς γὰρ οὐκ οἶδε
 κάκεῖνον τὸν ἱερώτατον τοῦ ἀποστόλου λόγον κηρύσσοντος καὶ διαγγέλλοντος τὴν
 ἀνάστασιν τοῦ σωτήρος ἡμῶν καὶ διίσχυριζομένου τὴν ἀλήθειαν, μεγάλῳ φόβῳ λέγον-
 25 τος ὅτι εἰ Χριστὸν λέγουσιν τινες μὴ ἐγγιγέρθαι, ἡμεῖς δὲ τοῦτο καὶ φαμεν καὶ πεπιστεύ-
 καμεν, καὶ αὐτὸ καὶ ἐλπίζομεν καὶ κηρύσσομεν, καταψευδομαρτυροῦμεν τοῦ θεοῦ ὅτι

1-7 P N 7-16 N 16-22 P N 22-296,8 N

11-13 τοῦ² — παιδοποιησαμένων] cf. Exod. 6, 23. 25 14s. ὁ — πατέρα] cf. Matth. 1, 6-16 15s. ὁ — πατέρα]
 cf. Luc. 3, 23-31 16s. ἑκατέρα — βασιλικῇ] cf. Hebr. 7, 14 25-296,1 εἰ — ἤγειρεν] cf. I Cor. 15, 12-15

Tit. Ἀφρικανοῦ — Ἀριστείδην restitui ex Eusebio, *Hist. Eccl.* VI, 31, 3, et *FSt* 7 (PG 22, 965 A) : Ἀφρικανοῦ
 περὶ τῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις διαφόρως φερομένης (διαφόρως φερομένης om. P) γενεαλογίας P Q quem
 titulum Eusebius ipse confecisse uidetur (uide introd. p. 267ss.) 1s. Οἱ — εἰπόντες P : οὐκ ἀκριβῶς μέντοι
 τινὲς λέγουσιν N 3 οἴονται I^oLV : οἴον τε P I^oc Vogt Zam. 5 ante ὅτι fort. addendum esse ἢ censuit Routh
 ante Χριστὸς add. ὁ N | αἰδιος μὲν om. N | ἀρχιερεὺς P : ἀρχιερεὺς (ιερεὺς I) ἐστι N ὑπάρχει ἱερεὺς Reich.
 5s. πατρός — ἀναφέρων om. N 6 βασιλεὺς δὲ P : καὶ βασιλεὺς N 6s. οὐς — γενόμενος om. N 11 post συνι-
 στῶμεν lacunam ind. et suppl. e catenae ineditae excerpto (*FSt* 14) Sp. | post φυλῇ add. ἢ Reich. 13 post
 παιδοποιησαμένων lacunam ind. et suppl. ex eodem catenae ineditae loco Sp. 13s. οὖν... καὶ codd. : δ' ἄν... εἰ
 conī. Sp. 16 ἄλλως codd. : ἄλλοις prop. Routh¹ οὐδ' ἄλλως Sp. e Routh² coniectura 17 ἢ codd. : ἢ prop.
 Zam. 18 ὅμως N : ὅπως P Zam. ὁμῶς Sp. 19 ἐγένοντο P : ἐγίνοντο N | οὐδένες Sp. : οὐ δεινές P Zam. ἐξ
 οὐδεμιᾶς V ἐξ οὐδὲ μιᾶς IL 20 post μάτην add. αὐτοῖς N 21s. καθυπερτερῶν — ἀληθείας om. N | καθυπερ-
 τερῶν scripsit : καὶ θῦ πρων P καὶ θεοῦ πατρός conī. Sp. καὶ θεοῦ πατρῶνων prop. Zahn κατὰ scripsit Mai^{cat}
 25 post ἐγγιγέρθαι add. οὐδὲ Χριστὸς ἐγγιγέρται Reich. e I Cor. 15, 13-14, auctore Routh²

LETTRE D'AFRICANUS A ARISTIDE

1 Ceux donc qui ou bien ont ignoré le sens littéral des évangiles^a ou ont été incapables de le comprendre ont rendu leur ignorance encore plus crasse par une erreur censée glorifier Dieu, en disant que c'est à juste titre que cette différence dans l'énumération des noms et ce mélange des noms sacerdotaux — comme ils le croient — et des noms royaux interviennent pour qu'il soit démontré, à juste titre, que le Christ est prêtre et roi^b — comme si quelqu'un en doutait ou avait une autre espérance —, puisque Christ est à la fois grand prêtre éternel du Père, faisant monter nos prières vers lui, et roi élevé au-dessus de ce monde, gouvernant par l'Esprit ceux qu'il a affranchis, lui qui est devenu adjuvant pour l'ordonnance de l'univers. **2** Et ceci, ce n'est pas la liste des tribus, ce n'est pas le mélange des lignées consignées¹ qui nous l'a appris, mais les patriarches et les prophètes. **3** Ne nous abaissons donc pas à une telle mesquinerie en matière de piété² que nous établirions^c la royauté et le sacerdoce du Christ au moyen du changement des noms³, car à la tribu royale de Juda s'est étroitement unie la tribu sacerdotale de Lévi, lorsque Aaron a épousé la sœur de Naasson, Elisabeth, et qu'Eléazar, à son tour, a épousé la fille de Phatiel^d, et qu'ensuite ils ont eu une descendance⁴. **4** Les évangélistes ont donc menti, en établissant non pas la vérité, mais un semblant d'éloge, et, pour cette raison, l'un a retracé la généalogie par Salomon de David à Jacob, le père de Joseph, l'autre de Nathan^e, le fils de David, à Héli⁵, qui est de même, mais différemment, le père de Joseph. **5** Cependant, ils⁶ n'auraient pas dû ignorer que chacune des deux séries de personnages qu'ils énumèrent est la lignée de David, la tribu royale de Juda⁷. Car si Nathan est un prophète, Salomon l'est également, ainsi que leur père à tous deux. Et il y eut des prophètes issus de nombreuses tribus, mais des prêtres, il n'y en eut pas dans les douze tribus : seuls les Lévites l'étaient. Aussi est-ce en vain que cette idée fausse a été inventée.

6 Que ne s'impose pas dans l'Eglise du Christ, en l'emportant sur l'exacte vérité, un discours de cette sorte, qui veut qu'un mensonge ait été forgé à la louange et à la gloire du Christ. **7** En effet, qui ne connaît cette très sainte parole de l'Apôtre^f qui proclame et publie la Résurrection de notre Sauveur et soutient fermement la vérité, disant avec une grande crainte que si certains disent que Christ n'est pas ressuscité⁸, mais que, pour notre part, nous l'affirmons et le croyons et que c'est ce que nous espérons et proclamons, nous témoignons faussement contre Dieu en disant qu'il a ressuscité le Christ,

Les notes appelées par des lettres se trouvent aux p. 306-314.

- 1 Dans l'Ancien Testament (sur ce passage, voir p. 352-355).
- 2 Sur le sens de cette expression, voir p. 360, n. 163.
- 3 Sur notre compréhension de cette expression, voir p. 362 et n. 166.
- 4 Le § 3 a fait l'objet d'explications très diverses (voir p. 355ss.).
- 5 Le premier est Matthieu, le second, Luc.
- 6 Les tenants de l'opinion adverse (voir p. 369).
- 7 Cf. Hébreux 7, 14.
- 8 Sur ce passage, voir p. 271-274.

ἤγειρε τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν; εἰ δὲ οὕτως ὁ δοξολογῶν θεὸν πατέρα δέδουκε μὴ ψευδολόγος δοκοίῃ ἔργον παράδοξον διηγούμενος, πῶς οὐκ ἂν δικαίως φοβηθεῖ ὁ διὰ ψευδολογίας ἀληθείας σύστασιν ποριζόμενος, δόξαν οὐκ ἀληθῆ συντιθεῖς; **8** εἰ γὰρ τὰ γένη διάφορα καὶ μηδὲν καταφέρει γνήσιον σπέρμα ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ, εἴρηται δὲ μόνον εἰς **5** σύστασιν τοῦ γεννηθησομένου, ὅτι βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἔσται ὁ ἐσόμενος, ἀποδείξεως μὴ προσούσης, ἀλλὰ τῆς τῶν λόγων σεμνότητος εἰς ὕμνον ἀδρανῆ φερομένης, δῆλον ὡς τοῦ θεοῦ μὲν ὁ ἔπαινος οὐχ ἄπτεται ψεῦδος ὢν, κρίσις δὲ τῷ εἰρηκότι τὸ οὐκ ὄν ὡς ὄν κομπάσαντι. **9** ἵνα οὖν καὶ τοῦτο μὲν τοῦ εἰρηκότος ἐλέγξωμεν τὴν ἀμαθίαν, παύσωμεν δὲ τοῦ μηδένα ὑπ' ἀγνοίας ὁμοίας σκανδαλισθῆναι, τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων **10** ἱστορίαν ἐκθήσομαι.

10 Ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὀνόματα τῶν γενῶν ἐν Ἰσραὴλ ἠριθμεῖτο ἢ φύσει ἢ νόμῳ, φύσει μὲν γνησίου σπέρματος διαδοχῆ, νόμῳ δὲ ἐτέρου παιδοποιουμένου εἰς ὄνομα τελευτήσαντος ἀδελφοῦ ἀτέκνου — ὅτι γὰρ οὐδέπω δέδοτο ἐλπίς ἀναστάσεως σαφῆς, τὴν μέλλουσαν ἐπαγγελίαν ἀναστάσει ἐμιμοῦντο θνητῇ, ἵνα ἀνέκλειπτον τὸ ὄνομα μείνη τοῦ **15** μετηλλαχότος —, **11** ἐπει οὖν οἱ τῇ γενεαλογίᾳ ταύτῃ ἐμφερόμενοι οἱ μὲν διεδέξαντο παῖς πατέρα γνησίως, οἱ δὲ ἐτέροις μὲν ἐγεννήθησαν, ἐτέροις δὲ προστετέθησαν κλήσει, ἀμφοτέρων γέγονεν ἡ μνήμη, καὶ τῶν γεγεννηκότων καὶ τῶν ὡς γεγεννηκότων. **12** οὕτως οὐδέτερον τῶν εὐαγγελίων ψεύδεται, καὶ φύσιν ἀριθμοῦν καὶ νόμον. ἐπεπλάκη γὰρ ἀλλήλοις τὰ γένη τὸ ἀπὸ τοῦ Σολομῶνος καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ Νάθαν ἀναστάσεσιν ἀτέκνων καὶ δευτερογαμίαις καὶ ἀναστάσει σπερμάτων, ὡς δικαίως τοὺς αὐτοὺς ἄλλοτε **20** ἄλλων νομιζέσθαι, τῶν μὲν δοκούντων πατέρων, τῶν δὲ ὑπαρχόντων ὡς ἀμφοτέρας τὰς διηγῆσεις κυρίως ἀληθεῖς οὔσας ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ πολυπλόκως μὲν, ἀλλ' ἀκριβῶς κατελθεῖν. **13** ἵνα δὲ σαφὲς ᾗ τὸ λεγόμενον, τὴν ἐπαλλαγὴν τῶν γενῶν διηγῆσομαι.

8-10 P N **11-15** ΠΣΛ Θ^{Th15} P Q N (S Φ^{GD}) **15-17** ΠΣΛ ΘTh P Q N **17-23** ΠΣΛ ΘTh P Q N (Θ^I Φ^{GD}) **23** ΠΣΛ ΘTh P Q S N (Θ^I)

12s. νόμῳ — ἀτέκνου] cf. Deut. 25, 5s. **14s.** ἵνα — μετηλλαχότος] cf. Deut. 25, 6

2 ὁ IL : ὅτι V ὅ τε coni. Sp. **3** post ποριζόμενος add. καὶ Sp. **8** τοῦτο μὲν τοῦ P : τοῦ τοῦτο IL τοῦτο V ἐλέγξωμεν post τὴν ἀμαθίαν transp. N **10** post ἐκθήσομαι multa apud Nicetam Eusebio attributa (FSI 3-5 partim) add. Sp. **11** γὰρ TERBDMΣ Θ P Q S : om. A N | ἠριθμεῖτο ABDM P N : ἠριθμητο TER Q **12** ἐτέρου παιδοποιουμένου ABDM P Q N : ἐτέρω παιδοποιουμένω TER **13** ὅτι (ἔτι M) γὰρ οὐδέπω ΠΣΛ Θ^S ut uid. N : οὐδέπω γὰρ P Q S ut uid. Φ^D ut uid. | δέδοτο (ἐδέδοτο M) ΠΣ S : αὐτοῖς δέδοτο (ἐδέδοτο Q N) P Q N *inter eos... fuisset accepta* Λ | ἐλπίς post ἀναστάσεως transp. N | σαφῆς ATERBDΣ Q S N : ἀφ' ἧς M P Zam. | ante τὴν add. διὸ Q **14** θνητῇ Π P Θ N : *mortales* (مړتال quod e مړتال uerisimiliter corruptum esse monuit Nestle; nam مړتال مړتال idem est ac ἀναστάσει... θνητῇ; sed interpretem θνητοῖ legisse suspicatus est Schw.) Σ ὠνητῇ Q | τὸ — μείνη ATER P Q N : τὸ ὄνομα μέν DM μένη τὸ ὄνομα B **16** προστετέθησαν Π P N : ὠνομάσθησαν Q **18** ἐπεπλάκει T^{rc}E^pR^BN : ἐπεπλάκει T^IE^{ac}DM P Zam. (quam mendam praebuit Eusebii exemplar) ἐπεπλάκησαν Q συνεπεπλάκει A *reconiunctum est* Λ **18-20** ἐπεπλάκη — σπερμάτων fort. post ὑπαρχόντων in sequentem lineam transponendum (uide introd. p. 256s.) **19** τὸ ATERM Q N : τὰ BD P | τοῦ¹ om. P N | τὸ ἀπὸ ATERM Q N : τὰ ἀπὸ BD om. P | ἀναστάσεσιν AT^{ue}ERM N : ἀνάστασιν T^IBD ἀναστάσει ΘTh ut uid. P Q τελευταῖς Afr. scripsisse censuit Schw. **20** καί² — σπερμάτων om. ΣΛ del. Sp. | ἀναστάσει T^pER P Q I^cIV : ἀναστάσει T^{ac}BD I^{ac} ἀναστάσει (-σιν M) AM **21** ἄλλων TERBDM Θ^{Th1} P N : ἄλλως A Q | ὡς ΠΣΛ Θ^{Th1} Q N : καὶ P Reich. **23** ἐπαλλαγὴν AR P Q N : ἐναλλαγὴν TEMD Schw. *die Verschiedenheit* (مختلفة, *mutatio*) Σ S *le changement* (مختلفة) *qui a provoqué la confusion dans la succession (des générations)* ΘTh ἀκολουθίαν BD^{uet} mg. *consequentias* Λ

qu'il n'a pas ressuscité ? Si celui qui glorifie Dieu le Père éprouve ainsi la crainte de passer pour un menteur en racontant une œuvre miraculeuse, comment ne craindrait-il pas à juste titre, celui qui d'un mensonge tire une preuve de la vérité, en forgeant une louange⁹ non véridique ? **8** Car si les lignées sont différentes et n'amènent à Joseph aucune filiation véritable, mais sont indiquées seulement comme preuve en faveur de celui qui devait être engendré, attestant que celui qui était à venir serait roi et prêtre, sans que s'y ajoute aucune démonstration, tandis que la majesté des propos aboutit à une louange sans effet¹⁰, il est évident d'une part que la glorification n'atteint pas Dieu puisqu'il s'agit d'un mensonge ; et d'autre part qu'il y a une condamnation pour celui qui a présenté ce qui n'est pas comme étant, et ce, avec emphase. **9** Afin donc que nous confondions la sottise de celui qui a exprimé cette opinion, et que nous empêchions que semblable erreur soit une occasion de chute pour quiconque, je vais exposer la véritable histoire de ce qui s'est passé.

10 De fait, puisqu'en Israël les noms inclus dans les lignées étaient énumérés soit selon la nature soit selon la Loi, selon la nature par la succession des filiations véritables et selon la Loi quand un homme engendrait une descendance sous le nom d'un frère mort sans enfants — car, comme il n'avait pas encore été donné d'espérance claire de la résurrection, ils figuraient la promesse à venir par une résurrection mortelle, afin que le nom du défunt demeure et se perpétue —, **11** donc puisque, parmi ceux qui sont inclus dans cette généalogie, les uns succédèrent véritablement à leur père, tandis que les autres furent engendrés par certains, mais attribués à d'autres nominalement^g, mention a été faite des uns et des autres, aussi bien de ceux qui les ont engendrés que de ceux qui sont tenus pour les avoir engendrés^h. **12** Ainsi, aucun des deux évangiles ne ment¹¹, en recensant aussi bien les filiations naturelles que les filiations légales. Car la lignée qui est issue de Salomon et celle qui est issue de Nathan se sont combinées du fait de « résurrections » d'hommes sans enfants, de secondes noces et de la « résurrection » de descendances¹², de sorte que les mêmes personnes sont à juste titre tenues pour fils d'hommes différents, une fois de ceux qui passent pour leurs pères, une fois de ceux qui le sont ; de sorte que les deux présentations, absolument vraies, conduisent à Joseph d'une façon certes compliquée, mais exacte. **13** Pour que mon propos soit bien clair, je vais exposer comment les lignées se rejoignent.

9 Le parallélisme entre *ψευδος σύγκειται εις αἶνον και δοξολογίαν Χριστοῦ* (§ 6) et la fin de ce paragraphe (*δόξαν οὐκ ἀληθῆ συντιθεῖς*) incite à donner ici à *δόξα* le sens de « louange » plutôt que celui d'« opinion », choisi par Routh et Mai.

10 Sur ce passage, voir p. 371s.

11 Un grand nombre de traducteurs ont compris *ψεύδεται* comme un passif (« [ne] se trompe »), sans doute parce que le sujet du verbe n'est plus les évangélistes comme pour *ἐπεύσαντο* (§ 4), mais les évangiles. Ce parallèle nous paraît toutefois assez fort pour inviter à lire, ici aussi, un moyen, d'autant que la problématique de la lettre n'est pas tant celle de l'erreur que du mensonge délibéré à la gloire de Dieu (cf. *ψευδος*, § 6 et 8 ; *ψευδολογίας*, § 7 ; à quoi s'ajoutent *καταψευδομαρτυροῦμεν* et *ψευδολόγος* dans l'exemple tiré d'I Corinthiens 15 au § 7), idée que suppose, aux yeux d'Africanus, la thèse de ses adversaires.

12 Sur le texte de ce passage, voir p. 39s. et 192 ; sur les tensions entre le § 12 et les suivants, voir les p. 250ss.

Ἀπὸ τοῦ Δαυὶδ διὰ Σολομῶνος τὰς γενεὰς καταριθμουμένοις τρίτος ἀπὸ τέλους εὐρίσκεται Ματθάν, ὃς ἐγέννησε τὸν Ἰακῶβ τοῦ Ἰωσήφ τὸν πατέρα· ἀπὸ δὲ Νάθαν τοῦ Δαυὶδ κατὰ Λουκᾶν ὁμοίως τρίτος ἀπὸ τέλους Μελχί· Ἰωσήφ γὰρ υἱὸς Ἠλὶ τοῦ Μελχί. **14** σκοποῦ τοίνυν ἡμῖν κειμένου τοῦ Ἰωσήφ, ἀποδεικτέον πῶς ἑκάτερος αὐτοῦ πατὴρ **5** ἰστορεῖται ὃ τε Ἰακῶβ ὁ ἀπὸ Σολομῶνος καὶ Ἠλὶ ὁ ἀπὸ τοῦ Νάθαν, ἑκάτερον κατάγοντες γένος, ὅπως τε πρότερον οὗτοι δὴ, ὃ τε Ἰακῶβ καὶ ὁ Ἠλὶ, δύο ἀδελφοί, καὶ πρό γε πῶς οἱ τούτων πατέρες Ματθάν καὶ Μελχί διαφόρων ὄντες γενῶν τοῦ Ἰωσήφ ἀναφαίνονται πάπποι.

15 Καὶ δὴ οὖν ὃ τε Ματθάν καὶ ὁ Μελχί ἐν μέρει τὴν αὐτὴν ἀγαγόμενοι γυναῖκα ὁμομητρίους ἀδελφούς ἐπαιδοποίησαντο, τοῦ νόμου μὴ κωλύοντος χηρεύουσαν ἦτοι ἀπολελυμένην ἢ καὶ τελευτήσαντος τοῦ ἀνδρὸς ἄλλω γαμείσθαι. **16** ἐκ δὲ τῆς Ἑσθᾶ — τοῦτο γὰρ καλεῖσθαι τὴν γυναῖκα παραδέδοται —, πρῶτος Ματθάν ὁ ἀπὸ τοῦ Σολομῶνος τὸ γένος κατάγων τὸν Ἰακῶβ γεννᾷ καὶ τελευτήσαντος τοῦ Ματθάν Μελχί ὁ ἐπὶ τὸν Νάθαν κατὰ γένος ἀναφερόμενος χηρεύουσαν ἐκ μὲν τῆς αὐτῆς φυλῆς, ἐξ ἄλλου δὲ γένους ὦν, ὡς προεῖπον, ἀγαγόμενος αὐτὴν ἔσχεν υἱὸν τὸν Ἠλὶ. **17** οὕτω δὴ διαφόρων δύο γενῶν εὐρήσομεν τὸν τε Ἰακῶβ καὶ τὸν Ἠλὶ ὁμομητρίους ἀδελφούς. ὦν ὁ ἕτερος Ἰακῶβ, ἀτέκνου τοῦ ἀδελφοῦ τελευτήσαντος Ἠλὶ, τὴν γυναῖκα παραλαβὼν ἐγέννησεν ἐξ αὐτῆς τρίτον, Ἰωσήφ, κατὰ φύσιν μὲν ἑαυτῷ καὶ κατὰ λόγον. διὸ γέγραπται· Ἰακῶβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ· κατὰ νόμον δὲ τοῦ Ἠλὶ υἱὸς ἦν· ἐκεῖν γὰρ ὁ Ἰακῶβ ἀδελφὸς ὦν **20** ἀνέστησε σπέρμα. **18** διόπερ οὐκ ἀκυρωθήσεται καὶ ἡ κατ' αὐτὸν γενεαλογία, ἦν Ματθαῖος μὲν ὁ εὐαγγελιστὴς ἐξαριθμούμενος· Ἰακῶβ δέ, φησίν, ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ· ὁ δὲ Λουκᾶς ἀνάπαλιν· ὃς ἦν, ὡς ἐνομιζέτο — καὶ γὰρ καὶ τοῦτο προστίθησι — τοῦ Ἰωσήφ

1-3 ΠΣΛ ΘTh Q S Φ^G N **4-8** ΠΣΛ Q N (ΘTh S Φ^{GD}) **9-11** ΠΣ Q S N (Λ ΘTh S) **11-15** ΠΣ ΘTh Q S N (Λ Θ^S Φ^G) **15-20** ΠΣΛ ΘTh Q N (Θ^S S Φ^{DG}) **20-300,3** ΠΣ Q N (Λ ΘTh S)

1s. Ἀπὸ — πατέρα] cf. Matth. 1, 15s. **2s.** ἀπὸ — Μελχί²] cf. Luc. 3, 23s. **21** Ἰακῶβ — Ἰωσήφ] Matth. 1, 16 **22-300,1** ὃς — Μελχί] Luc. 3, 23-24

1 Σολομῶνος (Σολομῶντος AT) Π Q IV : Σολομῶν I | καταριθμουμένοις AT¹EMΣ Q N : καταριθμούμενος T^{rec}RBD | post τέλους add. κατὰ τὸν ματθαῖον T^{rec} **2s.** τοῦ Δαυὶδ ATERB^{uet}mg^{DM} Q N : om. B¹ **3** ante Λουκᾶν add. τὸν T^{rec} | Ἰωσήφ — Μελχί BDMΣΛ ΘTh Φ^G S : οὗ υἱὸς ὁ ἦλὶ ὁ τοῦ ἰωσήφ πατὴρ ATER N om. Q ἦτοι ματ. ἰωσήφ . . . ἤλει τοῦ με. . . Q^{mg}. (uide introd. p. 81s.) **4** κειμένου AT^{pc}ERBDM Q N : ἐγκειμένου T^{ac} **5** ὁ¹ om. ABD | ante Ἠλὶ add. ὁ T^{rec} | ὁ² om. BD | τοῦ om. A **5s.** ἑκάτερον κατάγοντες γένος T : ἑκάτερος κατάγοντες (τὸ add. A Q) γένος AERBDM Q om. N secl. Reich. κατάγων τὸ γένος Afr. scripsisse censuit Schw. **6** post γένος add. ἀπὸ δαδ Q **6s.** πρότερον — πῶς ante Eus. interpolatum esse censuit Schw. secl. Reich. **6** τε² om. N | ὁ T^{uet}ERM Q N : om. AT¹BD | πρό TERBDMΣ Q : πρόσ A N | post γε add. τούτου Q **7** ante Μελχί add. ὁ Q | ante διαφόρων add. ἐκ Q **7-9** διαφόρων — Μελχί om. Σ **7** ὄντες om. Q **9** ὁ om. BD | ἀγαγόμενοι AT^{uet}ERM Q N : ἀγόμενοι T¹BD **10** μὴ supra lineam Q | κωλύοντος ΠΣΛ S Θ N : κελεύοντος Q **11** ἦ om. B I^{ac} | γαμείσθαι Π Q : συνάπτεσθαι N **11s.** ἐκ — καλεῖσθαι om. B **11** δὴ ATERB M N : δὲ D Q **12** ante Ματθάν add. ὁ Q | τοῦ om. N **13** τὸ γένος del. D om. M post κατάγων transp. B **14** post κατὰ spatium unius erasi uerbi uacuum reliquit B | αὐτῆς om. B **15** προεῖπον ATERM Q S N : προεῖπομεν BΣ προεῖπωμεν D | ἀγαγόμενος ABDM Q N : ἀγόμενος TER | αὐτὴν ATERD^{uet}mg^{D^{rec}} M Q N : αὐτὸν BD¹ | δὴ om. TER N **16** ὁ AT^{uet}ERBDM N : om. T¹ Q **18** τρίτον ΠΣ Q S : om. N | ante Ἰωσήφ add. τὸν ARM N edd. ἀπὸ τῆς Ἑσθᾶ τὸν Afr. scripsisse censuit Schw. | καὶ κατὰ λόγον ATERM Q S N : καὶ κατὰ νόμον δὲ BD om. ΣΛ διὸ γέγραπται TEB^{uet}DMΣ^{ut} uid. ΘTh ut uid. Q N : διὸ καὶ γέγραπται AR *propter quod et scribitur* Λ om. B¹ **21** ὁ εὐαγγελιστὴς om. N **22** ὃς ἦν TE N : ὡς ἦν BD υς ἦν M ὃς ἦν υς AR Q | και² om. TERM LV Q | προστίθησι Π S N : προστιθέασι Q

Si l'on compte les générations à partir de David par Salomon, le troisième à partir de la fin s'avère être Matthan, qui engendra Jacob, le père de Joseph¹³ ; mais, à partir de Nathan, fils de David, selon Luc, cette même place est occupée par Melchi, car Joseph est fils d'Héli, fils de Melchiⁱ. **14** Joseph étant donc notre terme, il faut démontrer comment Jacob qui descend de Salomon et Héli qui descend de Nathan peuvent être présentés l'un et l'autre comme son père, le faisant descendre de l'une et l'autre lignée¹⁴, et auparavant comment ceux-ci, Jacob et Héli, étaient deux frères, et avant comment leurs pères, Matthan et Melchi, tout en étant de lignées différentes, apparaissent comme grands-pères de Joseph.

15 Voici donc : Matthan et Melchi ont épousé tour à tour la même femme et ont eu des enfants qui étaient frères utérins, car la loi n'empêchait pas une femme sans mari^j, soit qu'elle ait été répudiée, soit que son mari soit décédé, d'épouser un autre homme^k. **16** D'Estha^l — car c'est le nom que la tradition donne à la femme — Matthan, descendant de Salomon, engendre d'abord Jacob ; puis, après la mort de Matthan, Melchi, dont la lignée remontait à Nathan, qui était de la même tribu, mais d'une autre lignée, comme je l'ai dit plus haut, l'ayant épousée alors qu'elle était devenue veuve eut comme fils Héli. **17** De la sorte, nous trouverons que Jacob et Héli étaient des frères utérins de deux lignées différentes. L'un d'eux, Jacob, comme son frère Héli était mort sans enfant, épousa sa femme et engendra d'elle le troisième, Joseph¹⁵, pour lui-même selon la nature et selon le sens commun ; c'est pourquoi il est écrit^m : « Et Jacob engendra Joseph. » Mais selon la loi, il était fils d'Héli, car Jacob, en sa qualité de frère, lui a suscité une descendance. **18** Aussi ne considérera-t-on pas comme nulle la généalogie qui passe par lui¹⁶, celle qu'énumère l'évangéliste Matthieu, qui dit : « Et Jacob engendra Joseph », tandis que Luc dit inversement : « Qui était, comme on le considérait » — de fait, il ajoute cette précision —, « fils de Joseph, fils d'Héli, fils de Melchi. » En effet, il ne lui

13 Cf. Matthieu 1, 15s. Le compte se fait à partir de Joseph et non de Jésus.

14 Sur le problème textuel, voir p. 97s.

15 Pour l'établissement et la signification du texte, voir p. 37. Joseph est le troisième dans la succession des générations, et non le troisième fils de Jacob, comme on l'a cru parfois (voir E. Yardley, *The Genealogy of Jesus Christ*, London, 1739, que nous n'avons pu consulter, mais dont le point de vue est rapporté par M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* [1846], p. 341 [n. à 234, 7] ; telle est aussi la compréhension de P. Vogt, *Der Stammbaum Christi*, p. 9 et 32). Aux § 13 à 17 (de même qu'au § 18, leur prolongement exégétique), Africanus considère trois générations (Matthan, Melchi et Estha ; Jacob, Héli et une anonyme ; Joseph). Ce chiffre est d'emblée explicité par la formule : « le troisième à partir de la fin » qui accompagne la mention de Matthan (§ 13). C'est à la lumière de ce parallèle que la formule, ἐγέννησεν... τρίτον Ἰωσήφ nous paraît devoir être comprise. Le τρίτον du § 17 clôt l'explication de l'entrecroisement des lignées comme le τρίτος ἀπὸ τέλους du § 13 l'avait ouverte.

16 En écrivant ἡ κατ' αὐτὸν γενεαλογία, Africanus ne pense probablement pas à Joseph (W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 30, n. 1), et moins encore au Christ (F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 33-36), mais simplement à Jacob, le père de Joseph selon Matthieu ; il est en effet soucieux d'établir la valeur de la filiation charnelle (v. n. m) et n'a ici en vue que la généalogie matthéenne (comme le montre bien la relative subséquente : ἡ Ματθαίος μὲν ὁ εὐαγγελιστὴς ἐξαριθμούμενος). S'il n'y a ensuite aucune affirmation parallèle sur la valeur de la généalogie de Luc, c'est que celle-ci était évidente, puisque conforme aux filiations légales.

τοῦ Ἡλίου τοῦ Μελχί· τὴν γὰρ κατὰ νόμον γένεσιν ἐπισημότερον οὐκ ἦν ἐξειπεῖν, καὶ τὸ ἐγέννησεν ἐπὶ τῆς τοιαύτης παιδοποιΐας ἄχρι τέλους ἐσιώπησεν, τὴν ἀναφορὰν ποιησάμενος ἕως τοῦ Ἀδάμ τοῦ Θεοῦ κατ' ἀνάλυσιν.

- 19 Οὐδὲ μὴν ἀναπόδεικτον ἢ ἐσχεδιασμένον ἐστὶ τοῦτο. τοῦ γοῦν σωτήρος οἱ κατὰ
 5 σάρκα συγγενεῖς, εἴτ' οὖν φανητιῶντες, εἴθ' ἀπλῶς ἐκδιδάσκοντες, πάντως δὲ ἀληθεύοντες, παρέδωκαν καὶ ταῦτα, ὡς Ἰδουμαῖοι λησταί, Ἀσκάλωνι πόλει τῆς Παλαιστίνης ἐπελθόντες, ἐξ εἰδωλείου Ἀπόλλωνος, ὃ πρὸς τοῖς τείχεσιν ἴδρυτο, Ἀντίπατρον Ἡρώδου τινὸς ἱεροδούλου παῖδα πρὸς τοῖς ἄλλοις σύλοις αἰχμάλωτον ἀπήγον· τῷ δὲ λύτρα ὑπὲρ τοῦ υἱοῦ καταθέσθαι μὴ δύνασθαι τὸν ἱερέα ὁ Ἀντίπατρος τοῖς τῶν Ἰδουμαίων ἔθεσιν
 10 ἐντραφεῖς ὕστερον Ὑρκανῶ φιλοῦται τῷ τῆς Ἰουδαίας ἀρχιερεῖ. 20 πρεσβεύσας δὲ πρὸς Πομπήιον ὑπὲρ τοῦ Ὑρκανοῦ καὶ τὴν βασιλείαν ἐλευθερώσας αὐτῷ ὑπὸ Ἀριστοβούλου τοῦ ἀδελφοῦ περικοπτομένην αὐτὸς ἠτύχησεν ἐπιμελητῆς τῆς Παλαιστίνης χρηματίσας· διαδέχεται δὲ τὸν Ἀντίπατρον φθόνῳ τῆς πολλῆς εὐτυχίας δολοφονηθέντα υἱὸς Ἡρώδης, ὃς ὕστερον ὑπ' Ἀντωνίου καὶ τοῦ Σεβαστοῦ συγκλήτου δόγματι τῶν Ἰουδαίων
 15 ἐκρίθη βασιλεύειν, οὗ παῖδες Ἡρώδης οἱ τ' ἄλλοι τετράρχαι. ταῦτα μὲν δὴ κοινὰ καὶ ταῖς Ἑλλήνων ἱστορίαις. 21 ἀναγράφτων δὲ εἰς τότε ἐν τοῖς ἀρχαίοις ὄντων τῶν Ἑβραϊκῶν γενῶν καὶ τῶν ἄχρι προσηλύτων ἀναφερομένων ὡς Ἀχιὼρ τοῦ Ἀμμανίτου καὶ Ροῦθ τῆς Μωαβίτιδος τῶν τε ἀπ' Αἰγύπτου συνεκπεσόντων ἐπιμίκτων, ὁ Ἡρώδης οὐδὲν τι συμβαλλομένου τοῦ τῶν Ἰσραηλιτῶν γένους αὐτῷ καὶ τῷ συνειδοῖ τῆς δυσγενείας
 20 κρουόμενος ἐνέπρησεν αὐτῶν τὰς ἀναγραφὰς τῶν γενῶν, οἴόμενος εὐγενῆς ἀναφανεῖσθαι τῷ μὴδ' ἄλλον ἔχειν ἐκ δημοσίου συγγραφῆς τὸ γένος ἀνάγειν ἐπὶ τοὺς πατριάρχας ἢ προσηλύτους τοὺς τε καλουμένους γειώρας τοὺς ἐπιμίκτους. 22 ὀλίγοι δὲ τῶν ἐπιμελῶν ἰδιωτικὰς ἑαυτοῖς ἀπογραφὰς ἢ μνημονεύσαντες τῶν ὀνομάτων ἢ ἄλλως ἔχοντες ἐξ ἀντιγράφων ἐναβρύνονται σωζομένη τῇ μνήμῃ τῆς εὐγενείας· ὧν ἐτύγχανον
 25 οἱ προειρημένοι, δεσπότες καλούμενοι διὰ τὴν πρὸς τὸ σωτήριον γένος συνάφειαν,

4-10 ΠΣΛ Ν 10-22 ΠΣ Ν (Λ) 22-302,3 ΠΣΛ Ν

3 τοῦ¹ — Θεοῦ] Luc. 3, 38 17 Ἀχιὼρ — Ἀμμανίτου] cf. Judith 14, 10 17s. Ροῦθ — Μωαβίτιδος] cf. Ruth 1, 14-17 18 τῶν — ἐπιμίκτων] cf. Exod. 12, 38 22 γειώρας] cf. Exod. 12, 19 (LXX)

1 ἦν ἐξειπεῖν ATERBD Q N : ἐξῆν εἰπεῖν M 3 post Ἀδάμ add. καὶ ΑΛ^{ut uid.} 4 Οὐδὲ μὴν A¹ γ⁹ T^{ue} E^{rdm} S : οὐδὲ μὲν B^{ac} οὐδὲν μὲν AT¹ B^{pc} οὐ μὴν N 6 καὶ ut ab Eusebio additum secl. Sp. | post Ἰδουμαῖοι add. οἱ L λησταί om. Σ 8 σύλοις ΠΣΛ I^{pc} L : σύροις I^{ac} V | post αἰχμάλωτον spatium 8 aut 9 erasarum litt. reliquit L | τῷ AT^{rec in ras} E¹ RDM N : τὸ B ἐν τῷ E^{rec} 9 ἔθεσιν A^{rec} T^{ep} R^{bd} S N : ἔθνεσιν A¹ E^{ac} M 10 ἀρχιερεῖ ΠΣΛ : βασιλεῖ N 11 τοῦ AT^{ue} E^{rdm} N : om. T¹ 12 ἠτύχησεν ATERB N : ἠτύχησεν M ἐστύχησεν D 12s. χρηματίσας TERDM : χρηματίσαι A N προκόψας B 13 διαδέχεται ATERBD N : διὰ δέδεται M | ante υἱὸς add. ὁ B N 14 καὶ τοῦ om. M | Σεβαστοῦ Π N : *des Königs Agostos* Σ | ante συγκλήτου add. καὶ T^{ue} E^{rdm} S | δόγματι ABDM N : δόματος TERS 15 βασιλεύειν ATERBD N : βασιλείαν M 16 εἰς τότε TERBDM : εἰς τὸ τότε A ἔκτοτε N | ἀρχαίοις ATERB N : ἀρχαίους DM 17 ἄχρι προσηλύτων TEBDM S N : ἀρχιπροσηλύτων AR | ἀναφερομένων ATERM N : ἀναφαινομένων BD | ὡς ABΣΛ N : ἕως TERDM | καὶ Ροῦθ ATERDM N : καιροῦ ὁ B 18 τῶν τε Π : καὶ τῶν N | συνεκπεσόντων ATERBD N : συνεξεληθόντων M | ὁ om. B 19 τοῦ... γένους Π LV : τὸ... γένος I 20 ante τὰς add. πάσας Sp. e ΣΛ 21 μὴδ' AT^{ue} E^{rdm} N : μὴ T¹ | τὸ γένος om. BD | ἀνάγειν ATERBD N : ἀναγαγεῖν M 22 ἢ προσηλύτους et τοὺς ἐπιμίκτους ante Eus. interpolata esse censuit Schw. προσηλύτους et τε et τοὺς ἐπιμίκτους secl. Re | τε om. N | δὴ AT¹ B V : δὲ T^{rec} E^{rdm} IL 23 ἑαυτοῖς Π : αὐτοῖς N ἢ¹ om. B 24 σωζομένη MΣ : σωζομένης ATERBD N Reich. | εὐγενείας ATERBD N : συγγενείας M | ὧν ἐτύγχανον ATERBD N : ὧ ἐνετύγχανον M 25 τὴν ATERBM N : τὸ D | γένος om. I^{ac} LV

était pas possible de signaler plus remarquablement la filiation selon la loiⁿ, et il a évité jusqu'au bout le mot « engendra » pour qualifier ce type de paternité, en remontant jusqu'à « Adam, fils de Dieu¹⁷ » en sens inverse^o.

19 Et assurément cela n'est pas avancé sans preuves ni à la légère. Il est du moins certain que les parents du Sauveur selon la chair, soit en se vantant, soit simplement en étant précis dans leur enseignement, mais en tout cas de façon véridique, ont transmis ceci¹⁸ : des brigands iduméens qui avaient attaqué la ville palestinienne d'Ascalon, emmenèrent du temple idolâtre d'Apollon qui est situé près des murs, parmi le butin, le petit Antipater, fils d'un hiérodote du nom d'Hérode, comme prisonnier ; mais comme le prêtre ne pouvait payer la rançon pour son fils, Antipater fut élevé selon les coutumes iduméennes¹⁹ et devint par la suite un ami d'Hyrchan, grand prêtre de Judée. **20** Après s'être rendu auprès de Pompée en ambassade pour Hyrchan et lui avoir obtenu la libération de son royaume usurpé par son frère Aristobule, il eut la bonne fortune d'être nommé épimélète de la Palestine^p ; mais la jalousie suscitée par l'ampleur de ses succès ayant valu à Antipater d'être traîtreusement assassiné, son fils Hérode lui succéda, lequel, à l'instigation d'Antoine et d'Auguste, fut plus tard désigné comme roi des Juifs par un décret du Sénat ; Hérode et les autres tétrarques sont ses enfants. Cela se trouve aussi dans les histoires des Grecs^q. **21** Tandis que jusqu'alors on consignait dans les archives^r les lignées des Hébreux et celles qui remontaient à des prosélytes comme Achior l'Ammonite²⁰ et Ruth la Moabite et à la foule de gens divers qui s'étaient joints à la sortie d'Égypte, Hérode, dont l'origine ne devait rien à la race des Israélites, gêné par la conscience d'être de basse naissance, fit brûler leurs registres généalogiques^s, pensant qu'il paraîtrait bien né si personne d'autre ne pouvait s'appuyer sur des actes officiels pour faire remonter son origine aux patriarches ou aux prosélytes et à ceux que l'on nomme « géores », cette foule de gens divers^t. **22** Toutefois, un petit nombre des personnes soigneuses possédant leurs propres registres, qu'elles aient gardé la mémoire des noms ou simplement qu'elles les tirent de copies, éprouvent une grande fierté de ce que le souvenir de leur noble origine est préservé ; parmi ces gens se trouvaient ceux que j'ai mentionnés plus haut, que l'on nomme Desposynes²¹ en raison de leurs liens fami-

17 Luc 3, 38.

18 Il serait aussi possible de traduire καὶ ταῦτα « ceci aussi », mais tant des parallèles dans la lettre elle-même que la logique argumentative de sa partie positive recommandent de considérer le καὶ comme simplement emphatique (voir p. 387ss., en part. p. 389s.).

19 La dynastie hérodiennne était originaire d'Idumée : Josèphe indique que le grand-père d'Hérode (à qui il donne le nom d'Antipater) était iduméen (*Guerre des Juifs* I, 123 ; *Antiquités juives* XIV, 8). Cependant, l'idée que sa famille était d'origine ascalonite circulait en milieu juif, comme l'atteste aussi Justin Martyr (*Dialogue avec Tryphon* 52, 3). La tradition reproduite par Africanus souligne complaisamment l'origine étrangère, païenne et servile d'Antipater — et donc de sa dynastie (voir p. 400, n. 38). Ascalon (Ashqelôn) est en effet à l'origine l'une des cinq villes des Philistins (Josué 13, 3), ennemis héréditaires des Israélites, tout comme l'étaient à l'origine les Iduméens (l'Edom de l'Ancien Testament), certes convertis ensuite au judaïsme par les Maccabées (voir p. 178), qui ont fait l'éducation du jeune Antipater. En outre, Ascalon est restée une ville païenne aux époques hellénistique et romaine (voir D. L. Esse, art. « Ashkelon (Place) », *ABD* I, p. 487-490, en part. p. 489).

20 Exemple tiré de Judith (voir en particulier 14, 10).

21 Littéralement, « ceux du Maître » (voir 385).

ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ κωμῶν Ἰουδαϊκῶν τῇ λοιπῇ γῆ ἐπιφοιτήσαντες καὶ τὴν προκειμένην γενεαλογίαν ἕκ τε τῆς Βίβλου τῶν ἡμερῶν <...> ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο ἐξηγησάμενοι.

23 Εἴτ' οὖν οὕτως εἴτ' ἄλλως ἔχοι, σαφεστέραν ἐξήγησιν οὐκ ἂν ἔχοι τις ἄλλος
5 ἐξευρεῖν, ὡς ἔγωγε νομίζω πᾶς τε ὃς εὐγνώμων τυγχάνει, καὶ ἡμῖν αὕτη μελέτω, εἰ καὶ ἀμάρτυρός ἐστι, τῷ μὴ κρείττονα ἢ ἀληθεστέραν ἔχειν εἰπεῖν· τό γέ τοι εὐαγγέλιον πάντως ἀληθεύει.

An hic aliqua desiderantur uerba statui non potest (uide introd. p. 278s.).

24 Οὐδὲν δὲ θαυμαστόν εἰ ἐν μὲν τῷ Ματθαίῳ τεσσαράκοντα γενεὰς ἀπὸ Ἀβραὰμ
διὰ Σολομῶνος ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ κατηριθμῆνται, κατὰ δὲ Λουκᾶν πεντήκοντα ἐν ἑτέρῳ
10 γένει διαδοχαὶ γεγόνασι. τεκνοῦσι γὰρ ἄλλως ἄλλοι, οἱ μὲν βραδύτερον, οἱ δὲ θάττον, καὶ πολλάκις ἔστι καταμαθεῖν δύο οἰκίας, τὴν μὲν πρεσβυτέραν καὶ ἐφ' ἑνὸς ὁρμοῦσαν τέκνου, τὴν δὲ νεωτέραν καὶ μέχρι τριγωνίας φθάνουσαν· καὶ ἔστιν ὁ μὲν ἤδη γέρων πατὴρ μόνον, ὁ δὲ τις νεώτερος ἀκούει πάππος. τῆς οὖν τεκνογονίας τῆς μὲν ἀραιότερας, τῆς δὲ πυκνοτέρας γεγενημένης ἐν ἐτῶν σχεδὸν πεντακοσίων περιόδοις καὶ το-
15 σαύταις γενεαῖς ταῖς ἀπὸ Δαυιδ ἐπὶ Ἰωσήφ, τί παράδοξον τὴν μὲν λείπεσθαι ἑβδομάδι γένους, τὴν δὲ ἄλλην περιττεύειν;

25 Οἶον δὲ καὶ τοῦτο· δεκάδας τινὰς καὶ τετράδας ἀριθμοῦσι παρὰ τῷ Ματθαίῳ καὶ λέγουσιν εἶναι σύμβολον τὸ τεσσαρεσκαίδεκα τρις ἐκφερόμενον· καὶ διὰ τοῦτο νομίζουσι συναρῆσθαι τὴν δευτέραν τεσσαρεσκαίδεκάδα, τῷ ἑπτακαίδεκα ὄντων οὐκ ὠνομάσθαι τοὺς τρεῖς ἴν' αὐτοῖς ἀθόλωτον ἢ τὸ σύμβολον. ἐγὼ δὲ τὸ μὲν ἐκείνων ἐπιλελησθαι τοὺς εὐαγγελιστὰς ἐκόντας φημί, ἀμαρτωλῶν σφόδρα γενομένων καὶ δυσγενῶν, Ἰεζάβελ ὑπαρχόντων σποράς, Ἀχαάβ γυναικὸς Σιδωνίας, ἴνα μὴ τῇ τούτων ὑπομνήσει μολύνῃται ἢ περὶ τοῦ σωτήρος γραφή· οὐ μὴν διὰ τὸ τηρεῖσθαι τὸ σύμβολον.

26 Ἔστι δὲ πλάσμα κάκεῖνο· τινὲς γὰρ μήτε τοὺς ἀριθμοὺς ἀριθμήσαντες μήτε ἀκριβῶς τὰ γένη κρίναντες φασὶν ὅτι ἐν γένος καὶ διαδοχῇ μία ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ καὶ ἀπὸ τοῦ

4-7 ΠΣ Ν (Λ) 8-16 Q Ν (S) 17-23 Ν (S) 24-30, 14 Ν

17s. δεκάδας — ἐκφερόμενον] cf. Matth. 1, 17 19s. συναρῆσθαι — τρεῖς] cf. Matth. 1, 8 22 Ἰεζάβελ — Σιδωνίας] cf. I Reg. 16, 31 etc.

1 Ναζάρων Π : ναζωρῶν Ν | Κωχαβὰ Μ : κωχαβὰ AB χωχαβὰ TER Ν χωχαβὰ D 𐤒𐤍𐤃𐤁 Σ *Cocchaba* Λ^{NP} *Coc-caba* Λ^F 𐤒𐤍𐤃𐤁𐤁 (e 𐤒𐤍𐤃𐤁𐤁) Σ^{arm} 2 προκειμένην TERBDM Ν : προειρημένην Α | ante ἕκ uerisimiliter e coniectura add. *partim memoriter* Λ ἐκ μνήμης addendum esse censuit Stroth et alii alia | τε om. Ν | post ἡμερῶν lacunam indicauit : *das ist von dem Buch der Geschlechter* add. Σ lacunam iam in Eusebii exemplari fuisse notauit Schw. (uide introd. p. 66s.) 4 post εἴτ'² add. οὖν Ν | ἄλλος ΑΤ¹ERM Ν : ἄλλως T^{rec}BD 5 ἐξευρεῖν Π : εἰπεῖν Ν | ὡς — τυγχάνει om. Ν | καὶ ἡμῖν post αὕτη transp. Ν | εἰ ΑΤ^{uet} in ras. ERBDM Ν : T¹ legi nequit 6 ἀμάρτυρός T^{uet}ERBDM Ν : μὴ ἑμάρτυρος Α // μάρτυρος T¹ | ἔστι (i in ras. D) ΑTERDM Ν : ἔστω Β | τῷ ΑΤ^{uet} (ut uid.) ERBDM Ν : om. T^{ac} | κρείττονα ἢ om. Ν | γέ ΑTERDM Ν : μὲν Β 8-10 οὐδὲν — τεσσαράκοντα γενεὰς (γενεαὶ L) ἀπὸ — γεγόνασι Ν : οὐ θαυμαστόν δὲ εἰ ἐν μὲν τῷ ἑτέρῳ γένει τεσσαράκοντα γεγόνασαν διαδοχαὶ ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ ἦττονες Q *man wundere sich aber nicht, wenn in der einen Geschlechtsreihe 41 Geschlechter sind, in der anderen aber mehr* S 11 πολλάκις Ν : πολλάκ' Q | ὁρμοῦσαν LV Q : ὁρῶσαν I 12 post τριγωνίας add. ἤδη Q 13 ἀκούει Ν : ἀκούεται Q 14 περιόδοις Ν : περιόδω Q 15s. τί — περιττεύειν Ν : *was ist daher Wunderbares... daß die eine Reihe um 7 zurückbleibt, die andere aber ein Mehr aufweist* S οὕτως συνέβη ἄνισον εὐρεθῆναι τὸν τῶν γενεαλογουμένων ἀριθμόν Q 17 δὲ I^{ac} (ut uid.) LV : δη C duabus notis lectu difficilimilim suprascriptis correctum esse uidetur I 19 ὄντων I^{ac}L : ὄντως I^{ac}V

liaux avec le Sauveur^u et qui, à partir des villages juifs de Nazareth^v et de Kochaba²², visitèrent le reste du pays^w et expliquèrent la généalogie qui nous occupe²³ à partir du *Livre des Jours*²⁴ <et de...²⁵> en remontant aussi loin qu'ils le pouvaient²⁶.

23 Qu'il en aille donc ainsi ou autrement, personne d'autre ne pourrait trouver d'explication plus sûre^x, du moins à ce que je pense, comme toute personne sensée, et c'est elle qui doit retenir notre attention^y, même si elle n'est pas garantie^z, vu qu'il n'est pas possible d'en indiquer de meilleure ou de plus vraie. A tout le moins, l'Évangile est entièrement véridique.

Il est impossible de déterminer si les § 23 et 24 s'enchaînent ou s'il y a au contraire une lacune (voir p. 278s.).

24 Il n'y a rien d'étonnant à ce que chez Matthieu l'on énumère quarante^{aa} générations d'Abraham à Joseph en passant par Salomon, tandis que selon Luc il y a cinquante^{bb} successions dans une autre lignée. Car chacun enfante à son rythme, les uns plus lentement, les autres plus rapidement, et il n'est pas rare d'observer que, de deux familles, la plus âgée s'appuie sur un seul enfant, alors que la plus jeune arrive déjà à la troisième génération. Et l'un, déjà vieux, n'est que père, tandis que le plus jeune s'entend appeler grand-père. Ainsi, si la génération d'enfants a été plus espacée dans une lignée et plus rapprochée dans l'autre, sur une période de plus ou moins cinq cents ans^{cc} et sur de si nombreuses générations de David à Joseph, qu'y a-t-il de surprenant à ce que la première compte sept générations de moins, tandis que l'autre est plus nombreuse ?

25 Mais c'est comme ceci²⁷ : ils²⁸ comptent des groupes de dix et de quatre noms chez Matthieu et disent que le chiffre quatorze répété trois fois²⁹ constitue un symbole. Ils considèrent que c'est pour cette raison que le deuxième groupe de quatorze est resserré, par le fait que, alors qu'il y en a dix-sept en réalité, les trois^{dd} ne sont pas nommés pour que, grâce à eux, le symbole ne soit pas troublé. Quant à moi, d'une part^{ee}, j'affirme que les évangélistes^{ff} ont délibérément oublié ces gens-là, parce qu'ils étaient grandement pécheurs et d'ignoble naissance, eux qui sont la postérité de Jézabel, la Sidonienne, femme d'Achab, pour que leur mention ne souille pas ce passage de l'écriture consacré au Sauveur, certainement pas pour la préservation du symbole.

26 Il y a encore cette invention-là : certains, en effet, qui n'ont ni bien compté les chiffres, ni considéré les lignées avec exactitude, affirment qu'il y a eu une seule lignée

22 Sur cette localité et son identification, voir p. 402s.

23 Sur le sens de τὴν προκειμένην γενεαλογίαν et δ'ἐξηγησάμενοι, voir p. 391-393 et 397.

24 L'identité de cette source reste incertaine ; voir Appendice 6.

25 Sur cette lacune, voir p. 66s.

26 Sur cette expression, voir p. 392, n. 20.

27 Sur la formule employée ici par la chaîne de Sévère (dont le texte s'arrête brutalement après cette introduction), voir p. 198.

28 Les adversaires réfutés dans la première partie de la lettre (voir p. 343).

29 Cf. Matthieu 1, 17.

Δαυίδ ἐγένετο, κἄν ἀλλοίοις ὀνόμασι παρ' ἑκατέρῳ τῶν εὐαγγελιστῶν ἐκφέρηται, τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων δύο ἢ καὶ πλείονα ὀνόματα ἢ ἐπώνυμα ἐσχηκότων· καὶ δύναται ὁ αὐτὸς εἶναι πού Ματθᾶν καὶ Ματθᾶς, καὶ Ἰακώβ καὶ Ἡλί, ὡς Ἰακώβ καὶ Ἰσραήλ, ὡς Ἰοθὼρ καὶ Ραγουήλ, ὡς Αὐσῆς καὶ Ἰησοῦς, ὡς Σίμων καὶ Πέτρος, ὡς Σαῦλος καὶ Παῦλος, 5 καὶ ἄλλος ὁμοίως ἄλλως, ἀνιστορήτως σφόδρα ταῦτα λέγοντες. 27 ἢ τε γὰρ ἀρχὴ δύο ἀδελφοὺς ἔσχε ρητῶς· καὶ οὐκ ἂν ἀντίποι τις ὡς οὐκ ἐγένοντο γνήσια τέκνα τοῦ Δαυίδ ὁ Σολομῶν καὶ ὁ Νάθαν· ὅθεν τὰ γένη εἰς διάφορον ρεῖ κατάλογον. πρὸς δὲ τούτοις ἀνατρέπει αὐτοὺς καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν γενῶν καὶ ἡ διάφορος σπορά· ὅπου μὲν γὰρ πενήκοντα, ὅπου δὲ τεσσαράκοντα· οὐκ ἂν δὲ δήπου οἱ αὐτοὶ καὶ ὀλιγώτατοι εἶναι δύναντο 10 καὶ πλείονες. {πλὴν ὁ θεσπέσιος Λουκᾶς τὴν γενεαλογίαν ἀνάγων μέχρι μὲν τοῦ Δαυίδ ἐτέρων μέμνηται ὀνομάτων, ἀπ' αὐτοῦ δὲ τοῦ Δαυίδ διὰ τῶν αὐτῶν ἔρχεται τῷ Ματθαίῳ λέγων· τοῦ Δαυίδ, τοῦ Ἰεσσαί, τοῦ Ὠβήδ, τοῦ Βοόζ, τοῦ Σαλμῶν, τοῦ Ναασσῶν, τοῦ Ἀμιναδάν, τοῦ Ἀράμ, τοῦ Ἰωράμ, τοῦ Ἐσρώμ, τοῦ Φαρές, τοῦ Ἰούδα, τοῦ Ἰακώβ, τοῦ Ἰσαάκ, τοῦ Ἀβραάμ.}

Hic aliquam epistolae partem desiderari uerisimile est; incertum etiam an paragraphi 28 et 29 inter se nexi sint (uide introd. p. 279s.).

15 28 Ἡ κατὰ φύσιν γένεσις ἐστὶ Ματθαίου· ἢ κατὰ νόμον ἀνάστασις γένους ἐστὶν ἡ τοῦ Λουκᾶ.

29 Ματθᾶν ὁ ἀπὸ Σολομῶνος ἐγέννησε τὸν Ἰακώβ. Ματθᾶν ἀποθανόντος Μελχι ὁ ἀπὸ Νάθαν ἐκ τῆς αὐτῆς γυναικὸς ἐγέννησε τὸν Ἡλί· ὁμομήτριοι ἄρα ἀδελφοὶ Ἡλί καὶ Ἰακώβ. Ἡλί ἀτέκνου ἀποθανόντος ὁ Ἰακώβ ἀνέστησεν αὐτῷ σπέρμα, γεννήσας τὸν Ἰωσήφ κατὰ φύσιν μὲν ἑαυτῷ, κατὰ νόμον δὲ τῷ Ἡλί. οὕτως ἀμφοτέρων υἱὸς ὁ Ἰωσήφ. 20

15s. P 17-20 ΠΣ P Q N

3 Ματθᾶν... Ἰακώβ] cf. Matth. 1, 15 | Ματθᾶς... Ἡλεῖ] cf. Luc. 3, 23s. | Ἰακώβ²... Ἰσραήλ] cf. Gen. 32, 29 3s. Ἰοθὼρ] cf. Exod. 2, 18 4 Ραγουήλ] cf. Exod. 3, 1 | Αὐσῆς... Ἰησοῦς] cf. Num. 13, 16 | Σίμων... Πέτρος] cf. Matth. 4, 18 etc. | Σαῦλος... Παῦλος] cf. Act. 13, 9 12-14 τοῦ¹ — Ἀβραάμ] Luc. 3, 31-34

9 δύναντο I^{pc} (ut uid.) CLV : δύνανται I^{ac} (ut uid.) 10-14 πλὴν — Ἀβραάμ Nicetan addidisse censui, ideo deleui (uide introd. p. 68s.) 17 post Ματθᾶν¹ unam litt. eras. T 18 ἄρα om. P 20 υἱὸς P Q : ἦν υἱὸς ATERB N υἱὸς ἦν MD | ὁ om. P I

et une seule succession jusqu'à Joseph et à partir de David, même si elle apparaît avec des noms différents chez chacun des évangélistes, puisque les mêmes personnes portent deux noms, ou même davantage, ou bien ont des surnoms : Matthan peut être le même que Matthas³⁰, de même que Jacob et Héli, tout comme Jacob et Israël, Jéthro et Réouël, Ausès et Jésus, Simon et Pierre, Saul et Paul³¹, et d'autres encore de même à leur manière. Ils disent cela sans s'être nullement informés. 27 Car le début³² comporte explicitement deux frères et personne n'objecterait que Salomon et Nathan ne furent pas des enfants légitimes de David. Il s'ensuit que les lignées s'écoulent en listes différentes. Mais plus encore que cela ce sont à la fois le nombre des générations et la différence entre les deux postérités qui le montrent. Car, d'un côté, il y en a cinquante, mais de l'autre, quarante. Or les mêmes ne peuvent certainement pas être à la fois les moins nombreux et en plus grand nombre. {D'autre part, le divin Luc, en remontant la généalogie jusqu'à David, fait mémoire d'autres noms, mais à partir de David lui-même, il passe par les mêmes que Matthieu, en disant : « Fils de David, fils de Jessé, fils d'Obed, fils de Booz, fils de Salmon, fils de Naasson, fils d'Aminadab, fils d'Aram, fils de Joram, fils d'Esrom, fils de Pharès, fils de Juda, fils de Jacob, fils d'Isaac, fils d'Abraham³³. » }

Il paraît y avoir ici une lacune ; il n'est pas non plus assuré que le § 29 faisait immédiatement suite au § 28 (voir p. 279s.).

28 La génération selon la nature est de Matthieu ; la « résurrection de descendance » selon la loi est celle de Luc.

29 Matthan, le descendant de Salomon, engendra Jacob. Après la mort de Matthan, Melchi, le descendant de Nathan, engendra Héli de la même femme. Aussi Héli et Jacob sont-ils frères utérins. Héli étant mort sans enfants, Jacob lui suscita une descendance, engendrant Joseph selon la nature pour lui-même, mais selon la loi pour Héli. Ainsi, Joseph était fils de l'un comme de l'autre.

30 Certainement le Matthat (Ματθάτ) de Luc 3, 24, qui correspond exactement au Matthan de Matthieu dans l'ordre généalogique (tous deux sont le grand-père de Joseph), ce qui montre qu'Africanus connaissait le texte habituel de ce verset (voir p. 225s.).

31 A notre connaissance, cette tentative de conciliation des généalogies n'est attestée qu'ici. Elle s'appuie sur les nombreux exemples bibliques de personnages qui sont désignés de deux manières différentes : le patriarche Jacob, qui reçoit le nom d'Israël (Genèse 32, 29), le beau-père de Moïse, Jéthro, parfois nommé Réouël (Exode 2, 18 ; 3, 1), Josué (Jésus dans la Septante), qui s'appelait Hoshéa (Ausès), mais dont Moïse a changé le nom (Nombres 13, 16), et enfin, dans le Nouveau Testament, Simon Pierre et l'apôtre Paul, dont le nom juif était Saul (cf. Actes 13, 9).

32 Le début de la partie où les généalogies évangéliques diffèrent, soit après David.

33 Luc 3, 24-31. Nous considérons cette phrase comme un ajout de Nicéas, voir p. 68s.

Notes supplémentaires

- a Il serait possible de traduire, plus littéralement : « sont ignorants de l'histoire évangélique ». Cependant, Africanus ne reproche sans doute pas à ses adversaires d'ignorer l'histoire des trois dernières générations précédant Jésus qu'il s'apprête à rapporter (cf. τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων ἱστορίαν, § 9), car elle ne fait pas partie, même à ses yeux, de l'« histoire évangélique », puisqu'elle est ἀμάρτυρος (§ 23). Plus généralement, il ne saurait s'agir ici d'ignorer quelque récit évangélique, mais plutôt la lettre ou le sens littéral des évangiles. Or, dès l'époque d'Africanus, ἱστορία peut justement désigner le *sens littéral* des Ecritures (Lampe, s. v., C, 3).
- b Mai et Routh, ainsi que Th. Zahn (recension de Spitta), p. 687, rattachent δικαίως à γενόμενος. Comme C. Zamagni, nous préférons le rapporter à δειχθῆ, ce qui semble plus judicieux en raison de la place qu'occupe l'adverbe.
- c Citant ce seul passage, Lampe propose le sens de « bring together in opposition, oppose » (s.v. συνίστημι, sens E). Il n'y a cependant aucune raison de donner à συνιστώμεν un autre sens que celui d'« établir », « prouver », qui est bien plus naturel et adapté au contexte. C'est d'ailleurs celui qu'ont choisi toutes les traductions que nous avons consultées.
- d Exode 6, 23 et 25. La plupart des manuscrits de la Septante donnent à ce personnage le nom de Φουτιήλ. La variante de notre texte n'est pas mentionnée par J. W. Wevers dans l'apparat de l'édition de Göttingen. Cette forme n'est attestée qu'ici, mais cette unicité n'est guère significative, dans la mesure où ce personnage ne semble pratiquement pas être cité en dehors de la Septante et de notre passage (du moins une recherche dans le *TLG* ne donne-t-elle aucun résultat). Africanus suppose visiblement que Phoutiel (Poutiël) est de la tribu de Juda, bien que le texte biblique ne fournisse aucune indication sur son origine. W. Adler estime qu'il pourrait y avoir là la trace de controverses juives sur l'ascendance de Pinhas, le fils d'Eléazar (« Exodus 6:23 », p. 45, n. 67).
- e Certains témoins de Luc 3, 31 (dont la première main du *Sinaiticus* et le *Vaticanus*) ont la forme ναθάμ. Africanus lit apparemment Νάθαν et identifie ce fils de David (II Samuel 5, 14 ; I Chroniques 3, 5 ; 14, 4 ; cf. également Zacharie 12, 12) avec le prophète homonyme (II Samuel 7, etc.).
- f Africanus pense à I Corinthiens 15, 12-15 : Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα [καί] τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν· εὕρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. « Or, si l'on prêche que le Christ est ressuscité des morts, comment certains parmi vous peuvent-ils dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vide alors est notre message, vide aussi votre foi. Il se trouve même que nous sommes des faux témoins de Dieu, puisque nous avons attesté contre Dieu qu'il a ressuscité le Christ, alors qu'il ne l'a pas ressuscité, s'il est vrai que les morts ne ressuscitent pas » (Bf).
- g L'expression οἱ δὲ ἑτέροις μὲν ἐγεννήθησαν, ἑτέροις δὲ προσετέθησαν κλήσει n'est pas évidente. Rufin paraît avoir compris le premier ἑτέροις comme un agent du passif, puisqu'il traduit : *quidam ex substitutione ab aliis generati aliis filii legis beneficio deputarentur*. Il est suivi dans cette voie par une grande partie des traducteurs modernes que nous avons consultés (Mai, Routh, del Ton, Maspero, C. Zamagni dans la première version de sa traduction [*Les*

Questions et réponses, p. 40 bis]). Une autre solution, plus conforme à l'usage, consiste à rapporter les deux *ἐτέροις* aux pères légaux et à voir entre les deux membres parallèles une progression. C'est ainsi, par ex., que Bardy a compris ; citons la version révisée par L. Neyrand, plus littérale : « les autres ayant été engendrés en faveur d'autres, ont été nommés sous le nom de ces autres ». Cependant, le contexte, dominé par l'opposition entre génération naturelle et génération légale, invite plutôt à comprendre *ἐτέροις μὲν... ἐτέροις δὲ* en opposition. L'usage du datif comme agent du passif avec un participe aoriste est certes exceptionnel, mais ne manque pas d'attestations littéraires, dans l'épopée, ou même en prose, ne serait-ce que dans la phrase initiale des *Histoires* d'Hérodote : *ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἑλληνισι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα* (pour les exemples homériques, voir C. George, *Expressions of Agency in Ancient Greek*, p. 51-60 ; le passif est également attesté avec des formes de l'aoriste chez Thucydide, v. *ibid.*, p. 136-138). La recherche de symétrie dans l'opposition entre pères naturels et pères légaux peut expliquer le choix de cette tournure particulière

- h Sur ce passage, voir p. 257s.
- i Cf. Luc 3, 23s. Ce passage et, plus généralement, la solution d'Africanus au désaccord entre les généalogies évangéliques de Jésus supposent un texte particulier de Luc 3, 24, qui omet les noms de Matthat et de Lévi entre ceux d'Héli et de Melchi (voir p. 225-227).
- j Cette traduction de *χιρᾶν* est imposée par le contexte ; communément, toutefois, le verbe signifie « être veuf » ou « veuve » lorsqu'il est appliqué à des personnes. Plutôt que d'invoquer le sens de « vivre solitario » (Montanari, s.v.) qui apparaît chez Sophocle (*Cédipe roi*, v. 479) et qui paraît relever d'une métaphore poétique totalement étrangère au contexte légal de notre passage, il faut sans doute expliquer cet emploi par le fait que le sens du terme évolue dans l'Eglise ancienne vers la désignation d'une fonction, si bien qu'Ignace d'Antioche peut déjà mentionner les « vierges appelées veuves » (*τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας*, *Lettre aux Smyrniotes* 13, 1, trad. P. Th. Camelot). « Il est possible et même probable, écrit A. Hamman, qu'à un moment donné le mot de "veuve" a perdu son sens original pour ne plus désigner qu'une fonction dans l'Eglise » (*Vie liturgique et vie sociale*, p. 140-142). C'est peut-être l'influence de cet emploi ecclésiastique qui incite Africanus à préciser le statut de la *χιρᾶν* et lui permet de le faire d'une façon qui ne correspond pas à l'emploi courant du terme.
- k Dans l'Ancien Testament, les seules restrictions concernent les prêtres, qui ne doivent épouser « ni une veuve ni une femme répudiée, ni une femme qui s'est déshonorée en se prostituant », mais une vierge de leur parenté (Lévitique 21, 14). Le besoin qu'éprouve Africanus de préciser que la Loi autorisait le remariage des veuves est lié à la tendance générale du christianisme à réprouver les secondes noces (voir par ex. B. Kötting, art. « Digamus », *RAC* 3 [1957], col. 1020-1022).
- l Ce nom à consonnance sémitique a été rapproché par G. Kuhn de *ששת*, forme féminine du chiffre six en araméen (« Die Geschlechtsregister Jesu », p. 225-228). Cette forme est effectivement attestée dans des sources rabbiniques palestiniennes (voir G. Dalman, *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud und Midrasch des Onkelostargum und der Jerusalemischen Targume zum Pentateuch*, Leipzig : J. C. Hinrichs, 1905², p. 125 ; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London : W. C. Luzac, 1903, s.v. *ששת*), mais ce rapprochement est lié à une explication difficilement crédible, sans laquelle il ne fait guère de sens. Kuhn imagine en effet que *ששת* serait devenu un nom propre à la faveur d'une méprise. Celle-ci s'expliquerait par le recours à une généalogie lucanienne retravaillée pour la réduire à soixante-douze noms, présentés en douze colonnes de six noms ; la première aurait été surmontée d'une formule comprenant l'expression *ששת ל ששה*, « six par six », où l'on

aurait lu un nom propre. Est-il nécessaire de souligner à quel point une telle reconstruction, purement conjecturale, est invraisemblable ? En admettant même qu'une telle erreur soit possible, il resterait à expliquer comment Estha serait devenue la femme de Matthan et de Melchi. Si l'on voulait supposer une méprise, il vaudrait sans doute mieux chercher du côté de l'hébreu תַּשְׁתָּ , « femme, épouse », à l'état construit (תַּשְׁתָּ) ou à une forme suffixée. Le traitement de ce nom par les traducteurs syriaques invite toutefois à chercher dans d'autres directions. Le poids de leur témoignage est certes relativisé par le fait qu'ils dépendent d'une transcription grecque, mais son unanimité impressionne : Ἔσθᾶ est toujours transcrit avec un semkath (ܠܫܬܐ). La variante « Esther » qui se trouve chez Bar Salibi et Barhebraeus (voir p. 127 et 151) donne à penser qu'Estha a pu être considéré comme une forme de ce nom. Par ailleurs, le texte d'Ishodad et une note marginale d'un manuscrit de Bar Salibi (voir p. 144) l'interprètent comme le masculin d'Asa. Quoi qu'il en soit, ce nom est inhabituel, mais Zahn a sans doute raison de mentionner que des formes proches se rencontrent dans d'autres traditions relatives à Joseph (*Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 6, p. 269, n. 1) : selon Jérôme (*Commentaire sur Matthieu* II, 12, 47), *Escha*, qui pourrait représenter une déformation d'*Estha*, était le nom de sa première épouse d'après certains apocryphes ; Esther et Marthe seraient par ailleurs les noms des filles que Joseph aurait eu de son premier mariage, d'après Hippolyte de Thèbes, *Chronique*, p. 7, 8s. Diekamp.

- m Sans doute influencés par la graphie δι' ὃ adoptée par Schwartz (en lieu et place de διό) et le fait qu'il ait placé καὶ κατὰ λόγον et ce qui suit jusqu'à la fin de la citation de Matthieu 1, 16 entre parenthèses, les traducteurs ont souvent compris κατὰ λόγον en référence au texte évangélique. C'est ainsi que Bardy traduit : « et selon le texte où il est écrit... ». Cependant, $\text{κατὰ λόγον δι' ὃ γέγραπται}$ ne peut guère avoir ce sens, d'autant que ὃ ne saurait avoir λόγον pour antécédent. L'absence d'article serait en outre étonnante si Africanus entendait par λόγον la citation qu'il va faire. Il est donc bien préférable de prendre κατὰ λόγον dans le sens le plus commun de l'expression, « selon la raison » (cet emploi est rattaché au sens de « raison, bon sens » par Bailly, s.v. λόγος , B, II), comme le proposait Th. Zahn (recension de Spitta), p. 689 ; il citait un emploi similaire de κατὰ λόγον dans les *Chronographies* (F34, 98s. Wallraff). Une autre possibilité, qui avait la faveur de Routh, serait de comprendre « prout vulgo loquitur » (*Reliquiae sacrae* [1846], p. 341), mais cette interprétation nous paraît bien moins naturelle et conforme à l'usage. Si l'on retient la signification de « raison », l'idée est que la présentation de Matthieu peut se prévaloir du sens commun (et non de la pratique officielle), puisque Joseph est bien le fils de Jacob, même s'il est officiellement le fils de son frère. Il y avait là en effet une certaine difficulté pour l'explication d'Africanus : paradoxalement, la généalogie naturelle apparaît comme plus contestable que la généalogie légale. Il cherche, ce nous semble, à prémunir la façon de parler « selon la nature » contre une objection qui pourrait surgir : si la Loi fait de Joseph le fils d'Héli, Matthieu n'a-t-il pas tort de rapporter la filiation naturelle, qui ne compte pas dans ce cas ? D'où sa défense explicite au début du paragraphe suivant.
- n Africanus étend la portée du ὡς ἐνομιζετο de Luc 3, 23 à toute la généalogie. C'est certes contestable sur le plan exégétique, car cette précision ne vise que la filiation putative entre Joseph et Jésus, mais il ne faut pas pousser cette interprétation à l'absurde comme le fait Valois, qui estime qu'elle implique que cette généalogie ne comporterait que des filiations légales, c'est-à-dire adoptives (*Eusebii Pamphili* [1720], p. 23, n. 3 ; reproduite dans PG 20, 93, n. 96). Cette idée procède d'une mauvaise compréhension de ce qu'est une généalogie légale, ramenée à tort à la seule application du lévirat. De toute évidence, Africanus considère simplement que Luc indique les filiations d'un point de vue légal, qu'elles soient naturelles, lorsqu'un homme a naturellement une descendance ou adoptives, selon la loi du lévirat, lorsque ce

n'est pas le cas. Sans doute cite-t-il la filiation tout à fait particulière entre Dieu et Adam non seulement comme terme de la généalogie lucanienne, mais aussi et surtout comme exemple par excellence du fait que celle-ci ne se limite pas à la parenté biologique.

- o Ce passage a manifestement embarrassé les traducteurs. La principale difficulté est κατ' ἀνάλυσιν. Nous ne voyons guère que deux possibilités de le comprendre. La première serait de l'interpréter en référence aux étapes de la généalogie. C'est ainsi que del Ton, par ex., traduit: « egli conduce la enumerazione a grado a grado fino a "figlio di Adamo, figlio di Dio" ». Il nous paraît toutefois plus probable qu'Africanus ait ici en tête le sens ascendant de la généalogie lucanienne. D'une part, il y a là une différence plus significative avec Matthieu qui, quoiqu'en sens contraire, avance lui aussi génération après génération (hormis les trois rois qu'il omet). D'autre part, cette interprétation fait mieux ressortir ce qui est sans doute la pointe de la phrase : retraçant la généalogie légale, Luc évite d'employer le verbe « engendrer » et, pour ce faire, adopte la formule « fils de... », qui implique un ordre ascendant plutôt que descendant. Nous comprenons donc, proprement : « en revenant en arrière », en donnant à ἀνάλυσιν le sens de « retrogression » (Liddell et Scott, s.v., II). Cette phrase nous paraît devoir être rapprochée d'un passage d'un fragment des *Chronographies* relatif au synchronisme entre le roi d'Attique Ogygos (ou plus exactement le déluge intervenu sous son règne) et l'Exode (F34, 44-46 Wallraff), transmis indépendamment par Eusèbe et Syncelle. La première année de règne de Cyrus (1^{re} année de la 55^e olympiade), qui correspond à la fin de la Captivité babylonienne du peuple juif, sert de point de repère pour comparer les chronologies hébraïque et grecque. Africanus commence par les données grecques et calcule 1020 ans d'Ogygos à la première olympiade et ajoute les 215 ans qui séparent celle-ci de la première année de la 55^e, obtenant ainsi un total de 1235 entre Ogygos et Cyrus. Il fait ensuite un calcul inverse selon la chronologie biblique : en remontant de 1235 ans à partir de la fin de la Captivité babylonienne, il obtient le même intervalle temporel entre l'Exode et la 55^e olympiade qu'entre Ogygos et cette date. Or voici comment ce calcul ascendant est formulé dans l'extrait cité par Eusèbe (*Préparation évangélique* X, 10, 10) : εἰ δ' ἀναφέροι τις ἐπιλογιζόμενος ἀπὸ τοῦ τέλους τῆς αἰχμαλωσίας ,ασλζ' ἔτη, κατὰ ἀνάλυσιν εὐρίσκειται ταῦτὸν διάστημα ἐπὶ τὸ πρῶτον ἔτος τῆς ἀπ' Αἰγύπτου διὰ Μωσέως ἐξόδου Ἰσραήλ, ὅσον ἀπὸ τῆς νε' Ὀλυμπιάδος ἐπὶ Ὠγγυον. Le texte de Syncelle (*Chronique*, p. 71, 14-17 Mosshammer) comporte quelques variantes, au premier rang desquelles figure le chiffre de 1235, qui est confirmé par Jean d'Antioche (fr. 1*, 1-4 Roberto) et doit donc être préféré aux 1237 ans d'Eusèbe (voir M. Wallraff, GCS N. F. 15, p. 77, n. 6) ; de même, les éditeurs des *Chronographies* ont adopté à raison l'ἀναλογιζόμενος de Syncelle, mais nous sommes plus réservé en ce qui concerne le choix de son κατὰ ἀναλογίαν aux dépens du κατὰ ἀνάλυσιν d'Eusèbe. En effet, le texte eusébien présente un parallèle intéressant avec notre texte, si, selon un tour commun (voir Bailly, s.v. ποιέω, *Moy.*, 4 ; Montanari, même entrée, 2, c), ἀναφέρω et τὴν ἀναφορὰν ποιέομαι sont équivalents. Il s'agit dans les deux cas de remonter, une fois par le calcul, une fois dans la série généalogique. Dans les deux cas, cette remontée coïncide avec un changement de sens et, plus précisément, avec un retour en arrière. Tel est, croyons-nous, le sens de κατ(ὰ) ἀνάλυσιν dans les deux textes. Il faut alors conserver cette leçon et modifier la ponctuation dans le fragment des *Chronographies* : εἰ δ' ἀναφείρι τις ἀναλογιζόμενος ἀπὸ τοῦ τέλους τῆς αἰχμαλωσίας τὰ ,ασλε' ἔτη κατὰ ἀνάλυσιν, εὐρίσκειται κτλ. Le sens ainsi obtenu en conservant la *lectio difficilior* eusébiennne est meilleur, car la présence de κατὰ ἀναλογίαν est superflue, puisque la correspondance est exprimée par ταῦτὸν διάστημα. Les deux passages s'éclairent mutuellement.
- p Gouverneur ; d'après Josèphe, Antipater fut nommé procurateur (ἐπίτροπος, *Guerre des Juifs* I, 199 ; *Antiquités juives* XIV, 143).

- q Sans doute ne faut-il pas trop presser cette remarque en l'appliquant précisément au récit de l'origine d'Hérode qu'Africanus donne dans sa lettre et qui n'est plus attesté que par des sources chrétiennes dépendant de sources juives ou judéo-chrétiennes (voir p. 301, n. 19). Elle se rapporte plutôt au récit de l'ascension politique d'Antipater et d'Hérode. L'intention d'Africanus est simplement de signaler que l'histoire d'Hérode se lit également chez des historiens de langue grecque, contrairement aux informations subséquentes sur la destruction des registres publics et la conservation de généalogies privées, qui font l'originalité — et l'intérêt — de la tradition des Desposynes. Peut-être Africanus pense-t-il notamment à Flavius Josèphe (voir en part. *Guerre des Juifs* I, 117-123 ; 199s. ; 226 ; 282-285 ; *Antiquités juives* XIV, 4-13 ; 37-43 ; 131-133 ; 143 ; 281-283 ; 381-389), mais d'autres auteurs grecs ou latins avaient également écrit sur le sujet (voir M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 165).
- r Rufin croit savoir qu'il s'agit des archives secrètes du Temple (voir p. 25, n. 65). C'est sans doute par le même type de déduction que l'*Exposé des offices ecclésiastiques* situe également les registres généalogiques « in archivis tabernaculi » (I, 8, p. 39, 3, trad. Connolly).
- s Cet épisode est certainement légendaire (voir Ch. Guignard, « Jesus' Family and their Genealogy », sous presse). Aucune source ancienne ne fait état d'une telle destruction, hormis la *Caverne des trésors* (44, 5s. Ri ; le texte plus complet d'un manuscrit karshuni [*Mingana syr.* 32] est cité et traduit par A. S.-M. Ri, *Commentaire de la Caverne des Trésors*, CSCO.Sub 103, p. 421s.). Ce parallèle est généralement écarté comme dérivant d'Africanus (voir J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 372s., qui s'appuie sur les contacts chronologiques entre la *Caverne des trésors* et les *Chronographies* d'Africanus relevés par A. Götze, « Die Schatzhöhle. Überlieferung und Quellen », *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* 13/4 [1922], p. 80-85 et 91). La question mériterait cependant d'être reprise, car cette conclusion pose plusieurs problèmes : (1) il est loin d'être acquis que les *Chronographies* aient contenu l'histoire de la destruction des généalogies par Hérode (voir p. 176-185) ; (2) bien que l'allusion à la destruction des livres généalogiques juifs dans la *Caverne* soit rapide, le contexte et les détails ne sont guère semblables au récit d'Africanus ; (3) pour le reste, la présentation de la généalogie du Christ dans le ch. 44 de la *Caverne* ne doit rien à la *Lettre à Aristide*. Il demeure néanmoins probable que, même si Africanus n'est pas sa source directe, la *Caverne* puise à la même tradition que lui. Ce parallèle ne saurait donc renforcer la crédibilité historique de l'histoire conservée par Africanus.
- t Le terme γειώρας (ou, mieux, γιώρας ; voir p. 284), emprunté à l'araméen, est l'équivalent de l'hébreu גִּיּוֹרָא. Il apparaît premièrement dans les traductions grecques de la Bible hébraïque : dans la Septante en Exode 12, 19 et Isaïe 14, 1, ainsi que dans des notes hexaplaïres se rapportant à Lévitique 19, 34 (voir le second apparat de l'édition de J. W. Wevers) et dans une citation d'Exode 2, 22 par Philon, *De la confusion des langues* 82 (voir E. Nestle, « Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 5 [1904] p. 263s.). En dehors du texte biblique, il n'apparaît que dans la littérature exégétique, notamment sur Isaïe 14, 1, et chez les lexicographes. Comme son équivalent hébreu, γιώρας désigne originellement les résidents étrangers, en particulier ceux qui vivaient parmi les Israélites. Le terme a cependant connu la même évolution sémantique et s'est appliqué plus tard aux prosélytes (sur l'évolution sémantique de גִּיּוֹרָא, voir E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, p. 169s.). Ce sens a souvent été retenu par l'exégèse patristique d'Isaïe 14, 1 (où, selon le témoignage d'Eusèbe, les autres versions avaient προσήλυτος [*Commentaire sur Isaïe* 68 ; p. 101, 3s. Ziegler]). Ainsi, Théodoret, en commentant ce passage, le définit de la façon suivante : « Gioras » se traduit en grec par prosélyte (γιώρας τῆ Ἑλλάδι φωνῆ ὁ προσήλυτος ἐρμηνεύεται, *Commentaire sur Isaïe* 5, 208s., trad. J.-N. Gui-

not ; cf. *Questions sur l'Exode*, PG 80, 253 D). Par ailleurs, une note marginale du Codex Vaticanus en Isaïe 14, 1 et les lexicographes gardent la trace d'étymologies populaires qui rapprochent γιώραç de γῆ (voir P. Walters, *The Text of the Septuagint*, p. 34). Dans notre passage, tel qu'il est transmis, il est impossible de donner à γιώραç le sens de « prosélyte », puisque le terme y est expliqué par τοὺς ἐπιμίκτους, c'est-à-dire, la foule de gens de diverses origines qui quittèrent l'Égypte avec les Hébreux (ἐπίμικτος πολὺς, Exode 12, 38 LXX ; de même : ὁ ἐπίμικτος ὁ ἐν αὐτοῖς, Nombres 11, 4). C'est évidemment ce qui a conduit Schwartz et, à sa suite, Reichardt à soupçonner une interpolation pré-eusébienne et à supposer qu'Africanus n'aurait nommé ici que les descendants des patriarches et des géores. Jeremias explicite parfaitement le raisonnement sous-jacent : les gloses identifiées par Schwartz et Reichardt, estime-t-il, « wurden veranlaßt durch das Fremdwort Geiōrai, da seine erste Hand richtig als Proselyten, eine zweite Hand irrig als Mischlinge erklärt » (*Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1962³, p. 314, n. 62 ; la traduction française rend de façon assez malheureuse « Mischling », par « métis » [*Jérusalem au temps de Jésus*, p. 372, n. 70 ; de même à la p. 374]). Cependant, cette hypothèse pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Premièrement, le début de la phrase est susceptible de plusieurs compréhensions. Les ἐπίμικτοι peuvent être lus comme formant une troisième catégorie aux côtés des familles hébraïques et de celles qui descendent de prosélytes (soit que l'on comprenne τῶν τε... ἐπιμίκτων comme un troisième terme qui serait sur le même plan que Ἑβραϊκῶν et τῶν ἄκρι προσηλύτων ἀναφερομένων, c'est-à-dire « les lignées des Hébreux, celles des descendants de prosélytes... et celles des gens sortis d'Égypte... », construction que supposent la traduction de Bardy ou celle de del Ton, soit que l'on fasse dépendre τῶν τε... ἐπιμίκτων d'ἄκρι, comme nous l'avons fait). Cependant, d'un point de vue grammatical, les ἐπίμικτοι peuvent tout aussi bien être considérés comme étant sur le même plan qu'Achior et Ruth (c'est ainsi, par exemple, qu'ont compris Lawlor et Oulton) ; il n'y aurait dès lors que deux catégories : les (vrais) Hébreux et les prosélytes (comprenant ceux qui s'étaient joints à la sortie d'Égypte). Dans la mesure où une lecture à deux catégories était parfaitement possible, il n'est pas évident d'expliquer pourquoi un glossateur (qui, le cas échéant, aurait bien des chances d'être l'éditeur pré-eusébien) aurait absolument tenu à introduire une troisième catégorie à la fin de la phrase. Une telle intervention était loin de s'imposer. Deuxièmement, il serait surprenant qu'Africanus ait simplement mentionné « ceux que l'on nomme "géores" » sans expliquer ce terme (contrairement à ce qu'il fait à propos de δεσπόσυνου au § 22). Enfin, pour quoi le glossateur, une fois parvenu à la conclusion qu'il manquait un terme par rapport au début du paragraphe, aurait-il identifié les géores à la foule qui s'est jointe aux Hébreux plutôt qu'aux prosélytes ? Il aurait plus vraisemblablement choisi cette seconde possibilité. En fait, l'équation établie entre γιώραç et ἐπίμικτοι n'est probablement pas due à un choix arbitraire ou à une erreur, comme le supposait Jeremias. Le rapprochement entre les deux termes que suppose le texte d'Africanus pourrait être le fruit d'une exégèse d'Exode 12 sur le texte de la Septante ou refléter l'influence d'une tradition targumique. En effet, dans la Septante, γιώραç se lit dans les instructions sur la Pâque insérées dans le récit de la sortie d'Égypte (v. 19), où il désigne par opposition aux « autochtones du pays », c'est-à-dire les Israélites de souche, les étrangers installés parmi eux. Or, c'est dans le même récit qu'apparaît la foule diverse qui se joint aux Israélites (v. 38). Il nous paraît cependant plus probable que le nom de γιώραç appliqué à ces gens dérive d'une tradition targumique palestinienne semblable à celle que conserve le *Targum Neofiti I*, dans lequel ce verset est rendu ainsi : « Une foule d'étrangers (גִּירוּרִין) montèrent aussi avec eux » (trad. Le Déault ; le *Targum Onqelos*, le *Targum du Pseudo-Jonathan* et le *Targum fragmentaire* ou *Yerushalmi II*

emploient d'autres expressions). Il est frappant d'y retrouver précisément, appliqué à ces gens, le terme araméen qui les désigne, en transcription grecque, dans le texte d'Africanus. En tout état de cause, si, comme il est vraisemblable, l'identification des « géores » avec la foule d'Exode 12, 38 n'est pas une erreur, il est difficile d'imaginer qu'un glossateur soit intervenu dans le texte sous l'influence d'une exégèse particulière du récit de la sortie d'Égypte et moins encore qu'il ait connu une tradition targumique. Il vaut donc mieux s'en tenir au texte transmis. Tout au plus pourrait-on se demander si la précision τοὺς ἐπιμίκτους qui forme une apposition quelque peu inélégante à la fin de la phrase n'aurait pas été ajoutée pour plus de clarté par l'éditeur pré-eusébien, mais c'est plus probablement Africanus lui-même qui a éprouvé le besoin d'expliquer le terme « géores ». Le texte distingue donc ici — et donc également en début de phrase — trois catégories de Juifs selon leur origine : les Hébreux, qui descendent d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (les patriarches nommés à la fin), les descendants de prosélytes et les descendants des « gens divers » ou « géores ». Ces trois catégories sont regroupées ensuite dans l'ensemble des « Israélites » : « Hérode, dont l'origine ne devait rien à la race des *Israélites*... fit brûler leurs registres généalogiques (αὐτῶν τὰς ἀναγραφὰς τῶν γενῶν) » ; il est clair qu'il s'agit cette fois de tous les Juifs, quelle que soit leur origine (sans qu'il soit nécessaire de rajouter πάσας avant τὰς avec les versions latine et syriaque, comme le voudrait F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 99s.). Il faut en effet remarquer que, lorsque sont énumérés les trois groupes au début du paragraphe, les descendants des prosélytes et des « géores » sont opposés non pas aux Israélites, mais aux Hébreux. De fait, dans le judaïsme du Second Temple, la conversion et la circoncision faisait des prosélytes des membres à part entière de la communauté d'Israël (voir Schürer, *ibid.*). L'adéquation aux conceptions juives sur ce point est significative. Le nom de « géores » donné aux étrangers d'Exode 12, 38 constitue une particularité de notre texte (une expression parallèle se retrouve certes chez Justin [τὸν γῆϋραν καὶ τοὺς προσηλύτους, *Dialogue avec Tryphon* 122, 1], mais postuler un rapport entre le premier terme et les étrangers sortis d'Égypte avec les Hébreux dans ce passage serait purement conjectural) ; cependant il ne s'agit sans doute pas d'une fantaisie d'Africanus : cette identification remonte plus vraisemblablement à sa source, de même que la tripartition des Israélites dans laquelle elle s'insère. Le fait que cette source soit judéo-chrétienne et sans doute palestinienne (voir p. 399s.) donne du crédit à l'hypothèse de l'influence d'une tradition targumique palestinienne.

- u En faveur de cette traduction, voir R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 358, n. 137.
- v La forme Ναζάρα, qui apparaît ici, est moins courante que Ναζαρέτ (ou Ναζαρέθ), mais est attestée aussi bien dans le Nouveau Testament que chez Origène et Eusèbe (voir Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus [Kommentar zum Neuen Testament]*, 1, Leipzig : A. Deichert, 1922, p. 114, n. 18).
- w La Palestine, comme le comprennent l'immense majorité des commentateurs, et non la Galilée, comme le veut R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 508, n. 9 — et moins encore « the other parts of the world », comme l'a traduit Crusé.
- x L'explication en question est évidemment celle des § 15 à 17, qui concerne le problème central auquel est consacrée la lettre : la différence entre les généalogies évangéliques. C'est également elle qui est concernée par la restriction initiale (« qu'il en aille donc ainsi ou autrement ») : voir p. 394, n. 24.
- y Suivant l'exemple de Valois (« proinde haec nobis sufficant »), les traducteurs rendent presque tous καὶ ἡμῖν αὐτῇ μελέτω par « qu'elle nous suffise donc » (Grapin, Bardy), mais c'est en vain que nous avons cherché ce sens dans les dictionnaires.

- z Il n'est pas aisé de déterminer quel est le sens précis d'ἀμάρτυρος. Lampe et Montanari, *s.v.*, indiquent respectivement les sens suivants: « 1. act. *not bearing witness*... 2. pass. *unattested, not sanctioned* »; « privo di testimonio o di testimonianza ». Il est clair que le sens actif mentionné par Lampe ne convient pas ici. Il vaut donc mieux se tourner vers le sens passif. Il n'est cependant guère satisfaisant de supposer qu'ἀμάρτυρος se rapporterait à l'absence de témoignage écrit ancien, comme le veut J. M. Heer, *Die Stamm bäume Jesu*, p. 19. Cette compréhension paraît de prime abord trouver appui dans un fragment célèbre de Callimaque: ἀμάρτυρον οὐδὲν αἰίδω (fr. 612 Pfeiffer), dans lequel le *DGE* donne à l'adjectif au sens de « carente de tradición literaria » (vol. 2, *s.v.*, I, 1). Sans même évoquer les différences de genre littéraire et, plus encore, de contexte culturel, il faut toutefois noter qu'il ne s'agit pas forcément, dans ce fragment dont le contexte est inconnu, de tradition littéraire (voir G. B. D'Alessio, *Callimaco. Aitia, Giambi, frammenti elegiaci minori, frammenti di sede incerta*, vol. 2 [*Biblioteca universale Rizzoli. Classici greci e latini*], Milano: RCS Libri, 2007⁴, p. 746, n. 99). Il est donc loin d'être assuré qu'ἀμάρτυρος puisse avoir un tel sens. De plus, il conviendrait mal au contexte de la lettre d'Africanus, puisque le recours à une tradition orale n'est pas un problème en soi, comme le montre assez l'importance accordée à celle des Desposynes (qu'Africanus ait sans doute recueilli celle-ci dans quelque document écrit, comme nous le supposons [voir p. 399s.], n'ôte rien au fait qu'il présente leur témoignage comme relevant de l'enseignement — et donc de la tradition orale). Africanus n'aurait donc guère de raisons de considérer que l'absence d'attestation écrite, en elle-même, diminuerait l'autorité de sa solution, comme l'implique sa tournure concessive. R. Bauckham comprend pour sa part « unattested [in public records] » (*Jude and the Relatives of Jesus*, p. 359), dans le prolongement de la seconde tradition. Au III^e siècle, cependant, plus de cent cinquante ans après la ruine de Jérusalem, on n'aurait guère pu s'attendre à retrouver des preuves de l'histoire des parents et grands-parents de Joseph dans des archives officielles, si bien qu'il paraît peu probable qu'Africanus ait eu cette idée en tête. De plus, la seconde tradition met en place un témoignage de substitution: la mémoire familiale, celle des Desposynes en particulier. Dès lors, le problème n'est plus tant l'absence de registres officiels que l'absence de lien formel entre la première tradition et les Desposynes (voir p. 396-398). Si donc l'on ne retient pas les propositions de Heer ou de Bauckham, il vaut mieux renoncer au sens d'« unattested »: s'agissant d'une tradition, il n'est guère possible d'interpréter le terme au sens de « sans témoin(s) » ou « sans témoignages », puisqu'une tradition, par essence, repose sur des témoignages. Il vaut donc mieux comprendre: « sans preuves, non garanti », selon la définition du *DGE*: « no atestiguado, no probado, que no tiene pruebas » (*ibid.*; cf. ἀμαρτύρω, « sin pruebas », *ibid.*, III). Cette compréhension est parfaitement cohérente avec le mouvement général de l'argumentation d'Africanus.
- aa SyrS 11, 4 a le chiffre de quarante et une générations. Cette leçon procède sans doute d'une harmonisation avec le texte biblique, puisque Matthieu 1, 17 compte trois fois quatorze générations d'Abraham au Christ, c'est-à-dire quarante-deux; étant donné qu'Africanus compte ici non pas jusqu'au Christ, mais jusqu'à Joseph, on obtient le chiffre de quarante et une en retranchant cette dernière génération. Le chiffre du texte grec doit être préféré. Il pourrait être considéré comme une approximation, mais, en fait, il s'avère exact, si l'on tient compte du fait que la dernière série de générations n'en comprend en réalité que treize. Peut-être Africanus aura-t-il été attentif à ce détail.
- bb Le chiffre de cinquante est problématique, car, selon le texte habituel de Luc, la généalogie de Jésus compte soixante-dix-sept noms, dont vingt avant Abraham. L'on s'attendrait donc à un total de cinquante-sept et retrancher de ce nombre Matthat et Lévi, omis par la solution proposée aux § 13 à 18, ne suffirait évidemment pas à résoudre le problème. Un second pro-

blème est posé par le fait que, plus bas, la différence avec les quarante générations de Matthieu n'est que d'une « septaine » de générations (ἑβδομάδι γένους), ce qui semble à première vue supposer un total de quarante-sept chez Luc. Malgré les apparences, le chiffre de cinquante est sans doute cohérent, car la différence de sept entre le nombre de quarante générations chez Matthieu et celui de cinquante chez Luc s'explique très bien si l'on suppose qu'Africanus prend en compte les trois rois omis par le premier lorsqu'il compare les totaux, ce qui serait parfaitement logique du moment que leur omission est due à la seule volonté de l'évangéliste de ne pas souiller la généalogie du Sauveur par le sang de ces descendants de Jézabel (§ 25), mais qu'il ne les compte pas lorsqu'il indique le nombre de générations de la généalogie matthéenne. Telle nous semble donc être la logique du texte africanien : Matthieu cite quarante noms et en omet trois ; sa généalogie a donc en réalité seulement sept générations de moins que celle de Luc. Cette explication trouve appui dans le langage employé : alors qu'en parlant de Luc, Africanus va évoquer cinquante « successions » ἐν ἑτέρῳ γένει, chez Matthieu, il parle de « générations » et ne compte pas « dans la lignée », mais ἐν τῷ Ματθαίῳ. Cette double asymétrie à première vue étrange est sans doute justifiée : alors qu'Africanus considère que Luc indique la lignée complète, avec toutes les « successions » de père en fils, il ne compte quarante « générations » dans la généalogie matthéenne que d'un point de vue textuel et non d'un point de vue généalogique (qui supposerait en fait quarante-trois générations). Le second problème trouve ainsi une solution. Il est par contre impossible de déterminer comment Africanus arrivait au chiffre de cinquante dans la généalogie lucanienne. Il nous paraît probable qu'il ait cherché, par un moyen que nous ne sommes pas en mesure de saisir exactement, à minimiser la différence entre les deux lignées. Car son explication basée sur la différence du rythme des générations entre les lignées fonctionne (relativement) bien avec un écart de sept, ce qui suppose une génération de plus dans la lignée de Nathan tous les soixante-dix ans en moyenne, mais serait peu crédible s'il fallait admettre une différence de quatorze générations, ce qui supposerait une génération de plus tous les trente-cinq ans !

- cc Cette approximation s'harmonise très bien avec le système chronologique développé dans les *Chronographies*, si l'on suppose qu'Africanus considérait, selon une tradition ancienne et bien attestée, que Joseph était déjà âgé à l'époque de la naissance de Jésus (voir p. 251, n. 10).
- dd Les trois rois omis en Matthieu 1, 8 entre Joram et Ozias.
- ee Sur l'absence d'un second membre, voir p. 262.
- ff Le pluriel est étonnant puisqu'il s'agit ici de la généalogie matthéenne, mais trouve une certaine justification dans le fait que ces rois ne sont pas non plus mentionnés par Luc.

Etude

X. La thèse adverse et les circonstances de la lettre

1. Les parallèles latins à la thèse adverse

Si l'on ne possédait que la *Lettre à Aristide*, l'on en serait réduit, en ce qui concerne la reconstitution de la thèse qu'Africanus y combat, à des conjectures. Car celui-ci ne prend pas le temps d'exposer clairement le point de vue adverse : il le suppose connu. Or non seulement il ne le mentionne guère que de façon allusive, mais il y répond encore avec des arguments parfois surprenants (§ 2-3), du moins à première vue, et emploie des formules susceptibles de plusieurs interprétations. Sans doute l'intervention d'un éditeur a-t-elle aggravé les difficultés de compréhension, mais elle n'est certainement pas seule en cause : rien ne permet de penser que, dans le texte originel de la lettre, Africanus prenait la peine d'expliquer clairement à quelle position il s'attaquait. La lumière est donc à chercher du côté de témoignages externes. Un texte, en particulier, présente un intérêt décisif pour la reconstitution de la thèse adverse : le passage que Chromace d'Aquilée consacre à la question de la différence entre les généalogies évangéliques. Cependant, comme presque tous les textes qui présentent des liens avec la première partie de la *Lettre à Aristide* (hormis le très problématique *FSt* 14 et le passage du *Panarion* d'Epiphane que nous avons discutés plus haut¹), il est resté inconnu des précédents éditeurs et interprètes d'Africanus².

Il n'est évidemment possible de recourir au traité de Chromace sur la généalogie matthéenne qu'une fois acquise la certitude qu'il ne dépend pas, sur ce point, de la *Lettre à Aristide* et n'en constitue pas une tentative d'interprétation, sans plus (ni moins) d'intérêt que celles des modernes. Nous devons donc étudier la question de ses sources, ce qui ne peut se faire sans prendre en compte les parallèles d'Hilaire et d'Augustin, plus intéressants de ce point de vue que ceux d'Ambroise de Milan, que nous analyserons également. Aussi, avant de mettre à profit les données de Chromace pour affronter les problèmes de la première partie de la lettre, nous faut-il examiner les textes latins qui présentent des contacts avec elle, comme nous l'avons fait plus haut pour la tradition grecque³.

1 Voir p. 231s. et 234.

2 G. Broszio fait exception, mais il n'a pas tiré parti du texte de Chromace pour l'explication de la *Lettre à Aristide* (voir p. 347s.).

3 Voir section VII.

1.1 Les textes latins apparentés à la première partie de la lettre

Les textes latins que nous nous apprêtons à discuter ont en effet partie liée avec le courant, ou plus exactement les courants de tradition grecque relatifs à l'union des tribus de Juda et de Lévi et à la parenté entre Marie et Elisabeth, que nous avons déjà explorés⁴.

Les témoins latins partagent avec cette tradition grecque la référence à l'union des tribus. Seul Chromace, par contre, fait référence à Marie et Elisabeth, en des termes qui, comme nous l'avons déjà signalé, le rapprochent des formules hippolytéennes, tandis qu'Hilaire et Augustin avancent une autre explication de la parenté entre les tribus. Une autre différence importante entre nos trois textes latins et la tradition grecque concerne le contexte exégétique : les témoins grecs invoquent tous l'union des tribus royale et sacerdotale dans l'explication de Luc 1, 36 (à l'exception de Théodoret, qui commente Exode 6, 23, mais qui, comme nous l'avons montré, s'inspire d'une explication de Luc 1, 36) ; les quatre exégètes latins, par contre, font essentiellement référence à l'union des tribus dans le cadre d'une explication de la différence entre les généalogies de Matthieu et de Luc⁵. Il serait difficile d'attribuer ce trait commun au hasard ; il suppose, malgré les différences assez nettes qui séparent leurs textes par ailleurs, une certaine parenté entre eux, qu'il nous reste à tirer au clair, dans la mesure du possible. Pour ce faire, nous devons élargir l'horizon de nos investigations et prendre plus largement en compte l'exégèse de la généalogie matthéenne, du moins chez Hilaire et Chromace, puisque Ambroise et Augustin se concentrent sur la différence entre Matthieu et Luc. Nous examinerons aussi la question préliminaire de leur rapport avec la *Lettre à Aristide*.

a. Hilaire de Poitiers

C'est sans doute entre 353 et 355 qu'Hilaire a composé son commentaire de Matthieu⁶, ce qui fait de son texte la plus ancienne explication conservée de la généalogie de Jésus en latin, quoiqu'il ne s'y arrête guère. Pourtant les points de contacts tant avec Augustin

4 Par souci d'exhaustivité, citons un autre texte latin présentant une certaine parenté avec ceux que nous allons examiner et avec la *Lettre à Aristide* (§ 1 et 3), qui a été signalé par M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* (1846), p. 331 (n. à 229, 12). Il s'agit d'une glose anonyme sur Exode 6, 23, éditée par J. A. Mingarellius, *Anecdotorum fasciculus, sive S. Paulini Nolani, anonymi scriptoris, Alani Magni et Theophylacti opuscula aliquot*, Romae : Sumptibus Venantii Monaldini, 1756, p. 81 : *Cur tribui Judae commixtus est (scil. Aaron) ? Nisi ut Christus, qui de eadem tribu nasciturus erat, verus nobis rex et sacerdos ostenderetur*.

5 L'un des textes d'Ambroise (*Sur les patriarches*, 14 et 16) se rapporte certes à Genèse 49, mais, comme nous le verrons, il s'agit d'un développement étranger à ce contexte, qui provient sans doute d'une explication de la différence entre les généalogies, tout comme son parallèle du *Traité sur l'évangile de Luc* (III, 13). Quant à celui d'Augustin, il concerne le même problème, bien qu'il apparaisse dans un cadre différent, celui de la multiplication des pains.

6 Edité par J. Doignon, SC 254 (les passages cités sont repris à sa traduction). Sur la date, voir J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle* (Collection des études augustiniennes. Série Antiquité, 17), Paris : Etudes augustiniennes, 1971, p. 164-168. Dans son étude du commentaire d'Hilaire, W. Wille arrivait à un résultat pratiquement identique : « kurz nach 353 » (*Studien zum Matthäuskommentar*, p. 19). Sur l'œuvre, voir également M. Simonetti, « Note sul commento a Matteo », p. 35-64.

qu'avec Chromace et, partant, avec Africanus ne manquent pas. Très succinct, l'exposé se divise en trois parties, dont le contenu peut se résumer ainsi⁷ :

1) Matthieu établit la succession royale, Luc, la lignée sacerdotale. Chacun indique un lien de parenté du Seigneur avec la tribu royale et la tribu sacerdotale, dont l'alliance a été inaugurée par un mariage de David et confirmée de Salathiel à Zorobabel. Ce faisant, ils ont prouvé chacun l'un des offices du Christ, « qui est éternellement roi et prêtre » (*qui est aeternus et rex et sacerdos*)⁸.

2) La parenté entre les membres d'une tribu l'emporte sur l'exactitude des filiations, de sorte que le fait de dresser la généalogie de Joseph plutôt que celle de Marie est sans importance. Le lévirat est invoqué à titre d'exemple⁹.

3) La généalogie de Matthieu a une ordonnance irrégulière. Trois générations ont été omises à dessein, parce qu'Ochozias, le premier de ces rois de Juda, est né d'une femme païenne, de la maison d'Achab, roi d'Israël. Quant à la troisième et dernière série de quatorze générations, qui n'en compte en fait que treize, ce n'est pas non plus une erreur, car le Christ n'a pas seulement une origine charnelle par Marie : sa naissance a aussi une signification éternelle¹⁰.

La première partie, qui évoque les premiers paragraphes de la *Lettre à Aristide*, présente des contacts particuliers avec Augustin, mais également avec Chromace, que nous explorerons plus loin. La dernière partie rappelle évidemment Africanus et trouve également un écho dans le texte de l'évêque d'Aquilée. La deuxième n'a d'équivalent ni chez Augustin, ni chez Chromace, tandis que la référence au lévirat fait évidemment penser à Africanus.

A première vue, la somme des contacts avec la *Lettre à Aristide* est impressionnante ; pourtant, à y regarder de plus près, ils s'avèrent en partie trompeurs. Hilaire ne mentionne pas la solution d'Africanus au problème de la dualité des généalogies et l'on ne trouve dans son texte aucun indice qu'il l'ait connue. Quant au lévirat, il apparaît dans un tout autre contexte, lorsque Hilaire invoque la prédominance de l'appartenance à une même tribu sur l'ascendance individuelle pour expliquer d'une part que la généalogie de Marie ne soit pas exposée, d'autre part que les évangélistes aient indiqué des lignées différentes :

Que ce soit l'ascendance de Joseph plutôt que celle de Marie qui soit passée en revue n'a aucune importance, car le lien de parenté est unique et identique pour toute la tribu. De cela, Matthieu et Luc également ont donné une illustration en appelant pères, chacun à son tour, des hommes qui l'étaient moins par l'hérédité que par le lignage, parce qu'une tribu sortie d'un homme unique est groupée en une famille dont la succession et l'origine sont uniques. Comme, en effet, il s'agit de présenter le « fils de David et d'Abraham », puisqu'on commence par ces mots : *Livre de la généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham*, il importe peu que l'on mette quelqu'un à tel rang et à telle place de la lignée, pourvu que l'on comprenne que la famille globalement procède d'un seul homme. Ainsi, comme Joseph et

7 Sur Matthieu, 1, 1-2. Sur ce passage, voir S. Zincone, « La genealogia di Cristo », p. 228-230.

8 Sur Matthieu, 1, 1, 1-13 Doignon.

9 Sur Matthieu, 1, 1, 13-32 Doignon.

10 Sur Matthieu, 1, 2.

Marie sont de la même tribu, en même temps qu'on présente Joseph comme descendant de la race d'Abraham, on le fait savoir aussi de Marie. Il y avait en effet dans la Loi une disposition qui est observée ici¹¹, d'après laquelle, si un chef de famille était mort sans laisser de fils, le frère puîné de la même branche recueillait la femme du défunt et, s'il en avait des fils, il les mettait au compte de la maison du défunt, en sorte que l'ordonnance de la succession restât dans la mouvance des aînés, qu'ils fussent pères, par le nom ou par l'hérédité, de ceux qui étaient nés après eux¹².

Le lévirat n'est ici mentionné que comme illustration d'un principe : la paternité réelle importe moins que l'appartenance à un même lignage, ce qui permet d'attribuer les enfants d'un homme à son frère. Hilaire ne pense manifestement pas à un cas précis. Ces lignes concernent au premier chef l'appartenance de Marie à la même tribu que Joseph. Hilaire présuppose que tous deux sont de Juda ; cette ascendance commune a dispensé les évangélistes d'indiquer également la généalogie de Marie. Le même principe justifie aussi que les évangélistes aient indiqué des filiations qui sont fondées « moins par l'hérédité que par le lignage » (*non tam genere quam gente*), c'est-à-dire des filiations en elles-mêmes inexactes, mais qui sont néanmoins justifiées en raison de l'appartenance du « père » et du « fils » à une même tribu. Le recours au lévirat pour justifier ce principe — dont l'affirmation aurait fait frémir Africanus — illustre assez la différence radicale entre l'utilisation qu'en fait ce texte et celle qu'en fait la *Lettre à Aristide*. Malgré la référence commune à cette loi, il n'est pas possible d'établir un rapport entre les deux textes¹³.

Les parallèles avec l'explication de la différence des généalogies combattue par Africanus et celle de l'omission des trois rois par Matthieu sont, quant à eux, tout à fait réels. L'examen des parallèles grecs à la première a toutefois montré que les textes qui invoquent l'union des tribus de Juda et de Lévi et la mettent en relation avec la royauté et le sacerdoce du Christ ne sont pas, *ipso facto*, inspirés de la *Lettre à Aristide*, mais qu'ils constituent une tradition parallèle. Or non seulement l'absence de contacts littéraires étroits entre Hilaire et Africanus suggère qu'il en va de même dans ce cas, mais des différences fondamentales le confirment : au lieu d'invoquer le mariage d'Exode 6, 23, Hilaire, en des termes assez mystérieux, fait remonter l'union des tribus à David et évoque en outre Salathiel et Zorobabel, références tout à fait étrangères aussi bien à Africanus qu'aux parallèles grecs. Il en va de même pour l'explication de l'omission des trois rois : dans son principe, celle que propose Hilaire est très proche de celle

11 *Haec enim in lege ratio servata est...* Il est justifié de comprendre *in lege* comme qualifiant *ratio*, « une disposition (inscrite) dans la Loi », comme semble le faire Doignon. « Ici » est par contre un ajout malheureux : Hilaire n'entend évidemment pas que le lévirat se soit appliqué à la parenté entre Marie et Joseph. Il faut simplement comprendre que cette disposition, inscrite dans la Loi, a été observée par les Juifs. Elle n'est invoquée qu'à titre d'illustration de la primauté de l'appartenance tribale sur la paternité exacte, sans qu'Hilaire songe à une application concrète.

12 Hilaire, *Sur Matthieu*, 1, 1, 13-32 Doignon.

13 S. Zincone constate également qu'Hilaire ne s'occupe pas de la solution d'Africanus (« La genealogia di Cristo », p. 230). Nous n'excluons pas qu'il existe tout de même quelque lien entre les deux usages presque opposés du lévirat qu'attestent Africanus et Hilaire, mais l'insuffisance de la documentation ne permet pas de le préciser. En tout état de cause, un tel lien ne saurait être qu'indirect.

d'Africanus ; pourtant, d'une part, l'on ne constate guère de similitudes dans l'expression ou l'exposition entre les deux textes, d'autre part, Hilaire introduit des détails totalement étrangers au texte d'Africanus, en particulier une référence assez obscure à propos de la maison d'Achab — comme nous le verrons, le parallèle de Chromace permet de mieux comprendre l'idée d'Hilaire. Ces différences montrent que, comme les témoins grecs, le texte d'Hilaire est à considérer comme représentant une tradition parallèle à la *Lettre à Aristide* sur quelques points, mais qui n'en dépend pas. Nous pourrions tout à l'heure en apporter confirmation en montrant qu'Hilaire et le parallèle que nous trouvons chez Chromace dérivent d'une source antérieure aux *Questions évangéliques*.

b. Augustin

Le lien entre le miracle évangélique de la multiplication des pains¹⁴ et la généalogie de Jésus n'est pas immédiatement évident ; il nécessite un mot d'explication. Les cinq pains d'orge avec lesquels Jésus nourrit cinq mille hommes, affirme Augustin, symbolisent l'ancienne Loi et les cinq livres de Moïse (le Pentateuque) ; quant aux deux poissons, ils représentent les deux autorités gouvernant le peuple juif, l'autorité royale et l'autorité sacerdotale, qui préfiguraient le Christ, qui les réunit en sa personne.

Cette explication est développée par Augustin dans la soixante et unième de ses *Quatre-vingt-trois questions différentes*¹⁵. Selon les indications que fournissent les *Révisions* (I, 26), cet ouvrage nous conserve des réponses à des questions aussi bien philosophiques qu'exégétiques posées à Augustin par ses frères, des premiers temps de son retour en Afrique (388), après sa conversion, à son ordination épiscopale (entre mai 395 et août 397) ; devenu évêque, il les fit rassembler¹⁶. Bardy date les questions 51 à 65 « *grosso modo*... des années 391-395¹⁷ », mais il est possible de situer plus précisément les questions relatives aux évangiles (44. 58-61. 64-65) entre 393 et 395¹⁸. La question 61, qui nous intéresse ici, est donc antérieure aux textes que nous avons mentionnés plus haut en traitant de la connaissance de la *Lettre à Aristide* par Augustin. Il n'est donc pas étonnant d'y trouver une exégèse différente et nettement moins personnelle. Selon A. Mutzenbecher, le traitement des questions exégétiques montre en particulier l'influence d'Origène, de Tertullien, d'Hilaire et d'Ambroise¹⁹. Les récents travaux de M. Dulaey fournissent une analyse plus précise, question par question. Parmi les sources

14 *Matthieu* 14, 13-21 et parallèles.

15 Sur l'exégèse de la multiplication des pains dans ce texte, voir M. Dulaey, « Recherches sur les *LXXXIII Diverses Questions* (2) », p. 40-44.

16 Sur cette œuvre, voir A. Mutzenbecher, « *Diuersis quaestionibus octoginta tribus* (De -) », col. 508-516, ainsi que G. Bardy, « La littérature patristique » (1933), p. 529-532. A ce dernier est due une traduction française (à laquelle sont empruntées nos citations), accompagnée du texte de l'édition bénédictine (*BAug* 10, p. 9-379), mais il existe une édition critique plus récente par A. Mutzenbecher, *CChr.SL* 44 A.

17 G. Bardy, *BAug* 10, p. 29.

18 Voir M. Dulaey, « Recherches sur les *LXXXIII Diverses Questions* (1) », p. 114.

19 Voir A. Mutzenbecher, « *Diuersis quaestionibus octoginta tribus* (De -) », col. 513 ; voir également *CChr.SL* 44 A, p. XLVII.

d'Augustin, celle-ci cite notamment : les *Questions* de l'Ambrosiaster, le *Commentaire sur Matthieu* d'Hilaire, le *Traité sur Luc* d'Ambroise, le *Contre Marcion* de Tertullien, ainsi, sans doute, qu'un ouvrage perdu également utilisé par Maxime de Turin (dans la question 58, sur Jean-Baptiste) et le commentaire de Victorin de Pettau sur Matthieu²⁰.

Au-delà de ses contacts avec Chromace et plus encore avec Hilaire, l'explication d'Augustin a bien des traits originaux, du moins au sens où, à notre connaissance, les mêmes éléments ne se retrouvent associés dans aucune autre exégèse des généalogies évangéliques. Les affirmations selon lesquelles le Christ est roi et prêtre, que nous avons déjà plusieurs fois rencontrées dans ce contexte, sont ici associées à sa mission salvifique : en tant que roi, le Christ « nous a montré comment lutter et vaincre, assumant nos péchés dans sa chair mortelle » ; en tant que prêtre, « il s'est offert lui-même en holocauste pour nos péchés²¹ ». C'est ce qu'exprimeraient les généalogies évangéliques :

Ainsi donc, notre roi ayant assumé nos péchés pour nous montrer la manière de lutter et de vaincre, l'évangéliste Matthieu a exprimé cette assumption de nos péchés et l'autorité royale (*regiamque personam... significans*) : prenant sa généalogie humaine à partir d'Abraham qui est le père du peuple fidèle, et énumérant successivement les descendants, il arrive à David en qui la royauté s'affirme avec éclat ; continuant par Salomon, né de celle avec qui son père avait péché, il suit la descendance royale et va jusqu'à la naissance du Seigneur. Quant à Luc, autre évangéliste, il entreprend lui aussi la description de la généalogie humaine du Seigneur, mais dans sa représentation sacerdotale (*in sacerdotali persona*), de laquelle relèvent la purification et la destruction du péché. Il ne commence point par là son livre, comme Matthieu ; c'est à l'endroit du baptême de Jésus, où il a préfiguré la purification de nos péchés, qu'il entame le recensement de son ascendance ; et non en descendant, comme le premier (évangéliste), qui le faisait descendre en quelque sorte pour assumer les péchés, mais en remontant, comme pour suggérer qu'il montait après les avoir détruits. Il ne mentionne pas non plus les mêmes ancêtres que celui-là²².

L'idée de mettre en relation le sens des généalogies de Matthieu et de Luc avec le fait que le Christ descend pour prendre sur lui les péchés des hommes et remonte ensuite du bain baptismal trahit l'influence d'Origène²³. Telle est en effet l'idée qu'il expose rapidement dans la vingt-huitième homélie sur Luc, connue par une traduction de Jérôme. La combinaison entre cette idée et celle de généalogies royale et sacerdotale est certainement secondaire. Totalement étrangère aux parallèles d'Hilaire et de Chromace, elle est probablement due à Augustin lui-même. Les homélies d'Origène sur Luc ont été largement utilisées par Ambroise. Augustin aurait donc pu se familiariser avec les idées qu'elles développent durant son séjour à Milan, mais il pourrait également les avoir lues dans la traduction de Jérôme, qui date de 390 environ²⁴.

20 « Recherches sur les *LXXXIII Diverses Questions* (1) », p. 141s. (sur l'avant-dernière source, voir p. 129s.) ; « Recherches sur les *LXXXIII Diverses Questions* (2) », p. 63.

21 *Quatre-vingt-trois questions différentes*, 61, 2, 31-51 Mutzenbecher.

22 *Quatre-vingt-trois questions différentes*, 61, 2, 52-71 Mutzenbecher.

23 Voir M. Dulaey, « Recherches sur les *LXXXIII Diverses Questions* (2) », p. 37s.

24 Voir M. Dulaey (« Recherches sur les *LXXXIII Diverses Questions* (2) », p. 38, ainsi que M. Rauer, *GCS* 49, p. IX, et G. Tissot, *SC* 45^{bis}, p. 16. C. Corsato considère pour sa part qu'Ambroise dépend plus encore du *Commentaire sur Luc* de l'Alexandrin, dont ne subsistent malheureusement que des fragments (*La*

Reprenons le fil de l'exposé d'Augustin. Il aborde maintenant la question de la différence entre les lignées : toutes deux appartiennent à la tribu de Juda, mais un fils de David (Nathan) se serait marié, « suivant la coutume, dans la tribu sacerdotale ». De la sorte, Jésus, membre de la tribu de Juda et non de celle de Lévi, « descendrait de la souche sacerdotale sans être toutefois de la tribu sacerdotale ». Cette disposition serait providentielle, puisque le Christ est prêtre éternel (*sacerdos in aeternum*), non selon l'ordre d'Aaron, mais selon celui de Melchisédech (Hébreux 6, 20)²⁵. Nous aurons aussi à nous pencher plus précisément sur l'explication de la différence entre les lignées que donne ici Augustin ; pour l'instant, limitons-nous à deux remarques. Premièrement, il serait vain de chercher quelque appui biblique à l'idée que Nathan aurait pris femme dans la tribu de Lévi ou à celle d'une coutume réglant de telles unions. Pas plus que Mutzenbecher, qui observe ici un prudent silence dans l'apparat des sources, nous ne voyons de parallèle qui permettrait d'élucider la pensée d'Augustin²⁶. Deuxièmement, il est intéressant d'observer comment sa position sur le sacerdoce tranche avec celle des textes grecs relatifs à la parenté entre Marie et Elisabeth que nous avons examinés : ces derniers ancreraient le sacerdoce du Christ dans une ascendance charnelle, selon une tendance sans doute ancienne, comme semble en témoigner la tradition rapportée par Hégésippe sur l'accès privilégié de Jacques, le frère du Seigneur, au Sanctuaire, qu'Épiphané asso-

Expositio euangelii secundum Lucam, en part. p. 189-191). La traduction des homélies par Jérôme (éditée par H. Crouzel, F. Fournier et P. Périchon, SC 87) se situe entre la publication du traité d'Ambroise sur Luc et 392 (voir M. Rauer, GCS 49, p. X, et F. Fournier, SC 87, p. 78 ; P. Nautin, « L'activité littéraire de Jérôme », p. 252s. et 259, préfère toutefois cette dernière date) ; sur la date du commentaire d'Ambroise, voir p. 103. Il reste toutefois possible qu'Augustin dépende du commentaire d'Origène (ou de quelque autre texte où celui-ci développait la même exégèse) par l'intermédiaire de l'enseignement oral d'Ambroise, comme M. Dulaey le suppose dans d'autres cas (*ibid.*, p. 51 et 62s.).

- 25 *Quatre-vingt-trois questions différentes*, 61, 2, 71s. 94s. 106s. Mutzenbecher. Augustin avance encore des idées semblables, mais de façon bien moins développée, dans son traité *De l'accord des évangélistes* (II, 2, 4 ; cf. I, 2, 4), rédigé vers 400, où, cependant, il défend déjà la thèse de l'adoption (II, 3, 5-7 ; voir p. 159s.).
- 26 Bardy suggère pour sa part une relation entre l'idée d'une généalogie sacerdotale et les textes de II Samuel 8, 17 et I Rois 4, 5. Le premier affirme que « les fils de David étaient prêtres », tandis que le second évoque « le prêtre et ami du roi Zavoud, fils de Nathan ». Ces affirmations sont étranges, puisqu'elles concernent des personnages qui n'appartiennent pas à la tribu sacerdotale — certainement dans le premier cas et, dans le second également, si l'on suppose que le Nathan en question est bien le fils de David (voir aussi I Chroniques 2, 36). Elles semblent avoir déplu aux traducteurs grecs, qui, dans le premier cas, ont donné aux fils de David le titre d'ἀδελφοὶ et, dans le second, omettent le terme ἱερεὺς, « prêtre » (voir D. Barthélémy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther [Orbis Biblicus et Orientalis, 50/1]*, Fribourg : Editions universitaires, 1982, p. 336). Les leçons vieilles latines ne semblent pas attester un autre texte que celui de la *Septante*. Or, sans même prendre en compte les réticences qu'Augustin manifesterait à l'égard des nouvelles traductions bibliques (voir J. J. O'Donnell, art. « Bible », in : A. D. Fitzgerald [éd.], *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids (MI) : William B. Eerdmans, p. 101), il n'est pas certain qu'il ait pu connaître le texte véterotestamentaire de Jérôme. En effet, sa question n'est pas forcément postérieure à la Vulgate des Rois, achevée en 393, et elle est certainement antérieure à l'ensemble de l'Octateuque, terminé en 404 (voir J. Gibomont, art. « Jérôme », *DECA* 2, p. 1322). Il s'agit sans doute d'une fausse piste. L'allusion à la coutume d'un mariage dans la tribu de Lévi serait-elle plutôt une référence à Exode 6, 23 (et 25 ?) ? Nous ne l'excluons pas, mais une telle référence ne suffirait pas à éclairer complètement le texte d'Augustin.

cie d'ailleurs à l'idée d'une union des tribus²⁷ ; à partir de données généalogiques semblables (en ce qu'elles supposent un apport de sang lévitique à la lignée de Juda, que ce soit à l'époque de l'Exode ou sous David), Augustin s'oriente vers une conclusion inverse : soucieux de distinguer le sacerdoce du Christ du sacerdoce aaronique, il souligne sa non-qualification à ce dernier en tant que « fils de David » ; il y est évidemment conduit par l'Épître aux Hébreux, qui oppose justement ces deux sacerdoce. Il converge en cela avec Africanus, qui, bien qu'il ne se réfère pas à ce texte, partage cette sensibilité théologique.

Cette convergence n'implique évidemment pas qu'Augustin dépende ici de la *Lettre à Aristide*. Nous pourrions faire valoir à ce propos les mêmes arguments que pour Hilaire, mais nous pouvons nous fonder sur le témoignage même de l'évêque d'Hippone, qui, rappelons-le, indique dans les *Révisions* n'avoir connu la solution d'Africanus que bien des années plus tard²⁸.

c. Chromace

Nous avons inclus Chromace dans les témoins de la lettre, puisque, contrairement à Hilaire et Augustin (à l'époque des *Quatre-vingt-trois questions différentes*), il ne fait aucun doute qu'il connaît la solution d'Africanus au problème de la différence des généalogies évangéliques, même s'il ne cite pas son nom. Rappelons qu'il ne s'agit que de la première des trois explications qu'il mentionne²⁹. La seconde consiste à interpréter la généalogie de Luc comme celle de Marie. La troisième évoque, par son vocabulaire, par la référence au mariage de Naasson et à l'union des tribus, la première partie de la *Lettre à Aristide*, la tradition grecque parallèle et les développements d'Hilaire et d'Augustin, avec toutefois des différences qu'il nous faudra prendre en compte. Ses explications des problèmes arithmétiques de la généalogie matthéenne présentent par ailleurs des affinités évidentes avec celles d'Hilaire.

La connaissance de la solution d'Africanus par Chromace n'implique pas une utilisation directe des *Questions évangéliques* d'Eusèbe et l'existence d'autres contacts entre cette œuvre et le traité latin n'en constitue pas une preuve, puisqu'ils peuvent s'expliquer — sans que l'une des hypothèses exclue forcément l'autre — par l'influence commune d'Origène ou par le recours de Chromace au *Traité sur Luc* d'Ambroise, qui faisait, à propos des généalogies évangéliques, un large usage du texte eusébien³⁰.

27 Le récit d'Hégésippe nous est conservé par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* II, 23, 4ss. Pour le texte d'Épiphane, voir p. 231s.

28 Voir p. 159s.

29 Voir p. 109.

30 Voir p. 103. Les problèmes abordés par Eusèbe et Chromace se recoupent largement (mais il s'agit de problèmes qui, au début du V^e siècle, étaient déjà devenus classiques) et leurs solutions correspondent en partie. Ainsi, les deux auteurs se demandent pourquoi Matthieu 1, 1 nomme à la fois David et Abraham et pourquoi il le fait dans cet ordre (*Est* 6 et 5 ; Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 1, 7-12, et 33-36 *Etaix* et Lemarié) et fournissent des réponses apparentées. La façon dont Chromace pose la question de la division de la généalogie matthéenne en trois séries généalogiques suggère toutefois qu'Eusèbe n'est pas ici la source : selon le témoignage concordant de l'*Eklogè* et de la chaîne de Sévère (*Est* 11 ; *SyrS* 4), la

Comme nous l'avons suggéré, il semble que Chromace doive sa connaissance de la solution africainienne à l'*Histoire ecclésiastique*. Les autres contacts avec la *Lettre à Aristide* s'expliquent donc, comme dans le cas d'Hilaire et d'Augustin, et pour des raisons similaires, par la connaissance indépendante de mêmes matériaux exégétiques. En ce qui concerne la troisième explication de la différence entre les généalogies, comme la majorité des témoins grecs de la tradition relative à l'union des tribus, Chromace fait d'une part référence à la parenté entre Marie et Elisabeth et affirme d'autre part, à tort, que ce serait Naasson qui aurait épousé la fille d'Aaron. Cela montre clairement qu'il ne dépend pas sur ce point de la *Lettre à Aristide*, qui ne fait aucune allusion à la mère de Jean-Baptiste et respecte les données d'Exode 6, 23.

d. Hilaire et Chromace

Cependant, Chromace est bien plus clair qu'Hilaire et donne des explications plus circonstanciées. Le problème de la génération manquante dans la troisième et dernière série de noms (qui n'en compte que treize et non quatorze comme le suppose Matthieu 1, 17), liquidé par Hilaire en une phrase, occupe tout un paragraphe chez Chromace³¹ : la génération divine et humaine du Sauveur, explique ce dernier, compte pour deux. Etant donné qu'il n'affirme pas autre chose que ce qu'Hilaire disait de façon très ramassée, Chromace pourrait éventuellement s'inspirer ici de son prédécesseur, tout en rendant plus clairement sa pensée, puisque l'usage d'Hilaire par Chromace est généralement admis³² ; nous reviendrons plus loin sur cette question.

Dans le cas de l'omission des trois rois, par contre, une telle explication serait plus difficile à admettre. Comme nous l'avons indiqué, les deux auteurs mettent le nombre de générations omises en relation avec une prophétie. Selon Hilaire, « il avait été dit par le prophète que ce serait seulement à la quatrième génération que quelqu'un de la maison d'Achab siégerait sur le trône du Royaume d'Israël³³ ». Il y a là un véritable échec biblique. L'évêque de Poitiers mêle en fait deux prophéties bien distinctes, celle qu'Elie avait adressée à Achab, annonçant l'extermination des descendants mâles de sa maison³⁴, et la promesse faite à Jéhu que ses fils régneraient sur Israël jusqu'à la qua-

question eusébiennienne portait simplement sur la tripartition de la généalogie. Chromace, par contre, la formule d'une façon plus précise : *quaerendum est qua ratione conscriptor euangelii Mathaeus in tres istas partes quaternas et denas generationes trina diuisione discreuerit (ibid., § 2, 53-55)*. La subdivision en quatre et dix n'est certainement pas une fantaisie de Chromace, puisqu'il fournit plus loin une explication circonstanciée de son symbolisme (*ibid.*, § 5 ; voir p. 341) et que la *Lettre à Aristide* y fait aussi allusion (§ 25).

31 Hilaire, *Sur Matthieu*, 1, 2, 21-26 Doignon ; Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 4.

32 L'influence d'Hilaire sur Chromace a été affirmée par P. de Puniet, « Les trois homélies catéchétiques », p. 21, n. 1, et 307, n. 1, G. Nauroy, « Chromace, disciple critique de l'exégèse d'Ambroise », p. 117, et R. Etaix, « Tractatus in Mathaeum », p. 500-502. Les contacts entre les deux auteurs sont aussi notés par R. Fabris, « Il metodo esegetico di Cromazio di Aquileia », p. 115., qui toutefois ne dit pas s'il envisage l'usage d'Hilaire par Chromace.

33 Hilaire de Poitiers, *Sur Matthieu*, 1, 2, 16-18 Doignon.

34 III Règles 20, 21 (I Rois 21, 21).

trième génération³⁵. Or, chez Chromace, le fil de l'argumentation est parfaitement clair : les deux prophéties sont bien distinguées et sont prises comme illustration de la parole de Moïse selon laquelle Dieu venge les péchés des pères sur les fils jusqu'à la troisième et à la quatrième génération chez ceux qui le haïssent, mais garde son alliance envers ceux qui l'aiment³⁶. C'est pourquoi, conclut-il, l'évangéliste a omis la descendance d'Athalie, fille d'Achab, jusqu'à la quatrième génération³⁷. Ce dernier détail trouve un écho dans le commentaire de Jérôme, antérieur à celui de Chromace, qui fait implicitement référence au même passage du Deutéronome : « La race de l'impie Jézabel, écrit-il, s'étant mêlée à celle de Joram, [l'évangéliste] en fait disparaître le souvenir jusqu'à la troisième génération³⁸. » Chromace aurait-il démêlé l'écheveau du texte d'Hilaire, établi un lien avec la référence mosaïque implicite de Jérôme, puis reconstruit son argumentation sur cette base ? C'est difficilement imaginable. Tous trois dépendent plutôt d'une même source, particulièrement malmenée par Hilaire.

e. Hilaire et Augustin

La même conclusion s'impose dans le cas des relations entre Hilaire et Augustin : le plus récent ne dépend pas du plus ancien. Le parallèle est clair, mais des plus limité, là aussi en raison de la concision de l'évêque de Poitiers. Il serait étonnant qu'Augustin ait tiré son explication relative à la différence entre les généalogies de la dizaine de lignes qu'Hilaire y consacre. Des éléments de preuve plus significatifs encore peuvent être avancés, qui confirment que le commentaire du Poitevin n'est pas la source d'Augustin.

Premièrement, leurs explications de l'union des lignées lévitique et judéenne ont surtout en commun leur obscurité ; le détail, par contre, diffère. Augustin, nous l'avons dit, fait référence à quelque coutume qui exigerait, semble-t-il, des mariages entre les deux tribus, et évoque le mariage d'un fils de David, dans lequel le contexte invite à reconnaître Nathan³⁹ ; l'ascendance lévítico-judéenne de Marie trouve une preuve supplémentaire dans sa parenté avec Elisabeth, d'ascendance sacerdotale⁴⁰. Chez Hilaire, par contre, l'on a plutôt affaire à un mariage de David lui-même et l'union des tribus est confirmée ensuite de Salathiel à Zorobabel⁴¹. « L'idée n'est donc pas absolument identique, et on a l'impression que les deux auteurs ont interprété différemment une même

35 IV Règles 10, 30 (II Rois 10, 30).

36 Deutéronome 5, 9s.

37 Chromace d'Aquilée, *Traité sur Matthieu*, 1, 3, 95-114 Etaix et Lemarié.

38 Jérôme, *Commentaire sur Matthieu* I, 1, 8.9, trad. E. Bonnard.

39 ... *origo sacerdotalis, quae per unum ex filiis David, sicuti assolet, de tribu sacerdotali matrimonium sortientem effecerat, ut Maria de utraque tribu, id est de regia et de sacerdotali, cognationem duceret* (Augustin, *Quatre-vingt-trois questions différentes*, 61, 2, 72-75 Mutzenbecher). Etant donné que nous ne voyons pas précisément à quoi Augustin peut faire référence (voir n. 26), il est difficile de déterminer si *sortientem* a ici le sens d'« obtenir par le sort » (*Grand Gaffiot*, s. v. *sortior*, 1, b) ou le sens affaibli d'« obtenir du sort » (*ibid.*, 1, c).

40 *Et Elisabeth, quae nihilominus cognata Mariae scribitur, erat de tribu sacerdotali* (Augustin, *Quatre-vingt-trois questions différentes*, 61, 2, 77s. Mutzenbecher).

41 ... *quia sacerdotalis et regiae tribus societas per David ex coniugio inita iam a Salsathiel in Zorobabel confirmetur ex genere* (Hilaire, *Sur Matthieu*, 1, 1, 5s.).

source », note M. Dulaey⁴². Pas plus que l'affirmation d'Augustin, la référence d'Hilaire à un mariage que David aurait fait dans la tribu de Lévi ne peut se prévaloir d'un quelconque appui biblique. Il est très difficile, par ailleurs, de déterminer ce qu'Hilaire entend lorsqu'il affirme que l'union des tribus est confirmée *a Salathiel in Zorobabel... ex genere*⁴³. Apparemment *ex genere* fait pendant à *ex coniugio*, ce qui invite à comprendre que l'union a commencé par le mariage de David (avec une descendante de Lévi) et s'est encore une fois réalisée entre Salathiel et Zorobabel « par l'hérédité » (comme le traduit Doignon), c'est-à-dire, semble-t-il, par le mariage du premier avec une autre lévite. Si tel est le cas, le désaccord entre Hilaire et Augustin trouverait une explication si l'on suppose que tous deux dépendent d'une source qui faisait remonter l'union des tribus au mariage de David, avec pour conséquence qu'elle se réalisait dans les gènes (comme l'on dirait aujourd'hui) seulement à partir de Nathan, et qu'Augustin aurait compris à tort qu'il était question du mariage de ce dernier. Nous croirions cependant plus volontiers qu'il a délibérément modifié sa source pour faire remonter l'apport de sang lévitique à Nathan plutôt qu'à David, afin de maintenir la distinction des lignées des deux fils de David. Car, si Salomon et ses descendants participaient du sang de Lévi, il serait difficile de faire correspondre les deux lignées à deux rôles distincts du Christ, comme le fait Augustin. En tout état de cause, même en admettant que ce dernier ait volontairement modifié les données de sa source, celle-ci ne saurait être Hilaire. Car ce n'est pas dans le commentaire d'Hilaire qu'Augustin a trouvé la référence à Elisabeth. Or, l'étude des parallèles grecs a montré que cette référence est un élément récurrent, si bien qu'elle devait, selon toute vraisemblance, figurer dans la source d'Augustin.

Il y a de l'indépendance d'Augustin par rapport à Hilaire et de l'existence d'une source commune une preuve encore plus claire : tous deux, en effet, dépendent d'un texte qui faisait de la généalogie lucanienne la généalogie de Marie⁴⁴. Et tous deux ont gommé cet aspect, non sans en laisser des indices évidents. Hilaire écrit en effet : « Et, de la sorte, Matthieu, en recensant la lignée paternelle qui partait de Juda, et Luc, en exposant l'hérédité reçue de la tribu de Lévi par l'intermédiaire de Nathan... » (*Atque*

42 « Recherches sur les *LXXXIII Diverses Questions* (2) », p. 39.

43 Doignon traduit : « L'alliance des tribus royale et sacerdotale... est désormais confirmée par l'hérédité, quand on passe de Salathiel à Zorobabel », ce qui est sans doute juste. Il renvoie, sans s'en expliquer, à la généalogie de I Chroniques 3, 19 (SC 254, p. 91, n. 1), qui est différente de celle des évangiles. Ceux-ci, en effet, s'accordent sur le fait que Salathiel est le père de Zorobabel (Matthieu 1, 12 ; Luc 3, 27), ce qui est l'unique convergence des deux généalogies entre David et Joseph ; pour le Chroniste, par contre, Zorobabel est le fils de Pedaya, un frère de Shaltiel (Salathiel). Nous avouons ne pas voir en quoi cette référence éclaire le texte d'Hilaire.

44 Notons bien la différence qui existe sur ce point avec la troisième explication de Chromace. Cette dernière suppose également que Marie descend des deux tribus (*Traité sur Matthieu*, 1, 6, 204-209 Etaix et Lemarié), mais elle ne le déduit pas de l'interprétation de l'une des généalogies évangéliques comme étant celle de Marie. Le résumé de Chromace montre que la preuve en était fournie par la parenté entre Marie et Elisabeth évoquée par l'ange Gabriel en Luc 1, 36 (cf. *unde manifeste intellegitur...*, l. 204). Etant donné que ce verset ne permet pas de rattacher formellement Marie à la tribu de Juda, il est probable que Chromace ne conserve qu'une partie du raisonnement et que celui-ci établissait en outre que Marie était de la même tribu que Joseph. En tout état de cause, l'affirmation de cette double ascendance de Marie avait pour but d'en doter également Jésus « selon la chair », comme il l'atteste clairement.

*ita dum Matthaeus paternam originem quae ex Iuda proficiscebatur, Lucas uero acceptum per Nathan ex tribu Leui genus edocet*⁴⁵...). Pourquoi préciser que Matthieu consigne la lignée paternelle ? C'est d'autant moins nécessaire qu'Hilaire explique clairement dans la phrase suivante que c'est la généalogie de Joseph que les deux évangélistes ont indiquée. La précision « paternelle » suppose au contraire une opposition avec une lignée maternelle. Hilaire se sera contenté de biffer ce qualificatif en décrivant la lignée sacerdotale de Luc, tout en conservant la précision « paternelle » pour celle de Matthieu. L'examen serré du texte d'Augustin conduit à la même conclusion.

Alia enim erat origo sacerdotalis, quae per unum ex filiis Dauid, sicuti assolet, de tribu sacerdotali matrimonium sortientem effecerat, ut Maria de utraque tribu, id est de regia et de sacerdotali, cognitionem duceret.

La souche sacerdotale était en effet différente : un fils de David s'étant marié, suivant la coutume, dans la tribu sacerdotale, il s'ensuivit que Marie descendait de l'une et l'autre tribu, la royale et la sacerdotale⁴⁶.

C'est ainsi qu'Augustin explique que Luc ne mentionne pas les mêmes ancêtres que Matthieu (*nec eos parentes quos ille nominans*). L'on a donc affaire à deux lignées tout à fait distinctes. Cette distinction et le caractère sacerdotal de l'une d'elles s'expliquent, naturellement, à partir des fils de David et, plus précisément, du mariage de l'un d'eux (Nathan). La conséquence de cette union, par contre, est formulée de façon plus surprenante : Marie descend des deux tribus. Marie n'avait pas encore été mentionnée ; jusqu'ici, Augustin n'a envisagé que Jésus comme point d'arrivée ou de départ des généalogies⁴⁷. Il est donc étonnant que ce soit Marie plutôt que son fils qui soit ici nommée. La double ascendance de la Vierge explique ensuite qu'elle appartienne à la même tribu que Joseph, ce qu'Augustin fonde sur le fait qu'elle se fait recenser avec lui (Luc 2, 4s.), tout en étant parente d'Elisabeth (Luc 1, 36). Ces témoignages bibliques contribuent à donner à Marie une position généalogique particulière, entre Juda (Joseph) et Lévi (Elisabeth). C'est précisément ce qu'implique la logique du texte : la conséquence du mariage contracté par un fils de David dans la tribu de Lévi concerne Marie et lui confère une ascendance à la fois royale et sacerdotale. Augustin est ici sur le fil : il n'affirme pas que la généalogie de Luc soit celle de Marie et ne veut sans doute pas l'affirmer, ne serait-ce que parce qu'une telle idée est difficilement justifiable à partir du texte évangélique : « [Jésus] était fils, croyait-on, de Joseph, fils de Héli⁴⁸ », etc. Il n'avait donc aucun intérêt à employer une formulation qui le suggère. Il faut donc croire que, comme Hilaire, il a trouvé cette idée dans sa source et s'est efforcé de la gommer. Si donc Hilaire et Augustin conservent des traces différentes d'une idée qu'ils rejettent et ont cherché à effacer, il est impossible que le premier soit la source du second, tandis que l'existence d'une source commune apparaît comme une évidence.

45 *Sur Matthieu*, 1, 1, 7-10.

46 *Quatre-vingt-trois questions différentes*, 61, 2, 71-75 Mutzenbecher.

47 *Mathaeus... stirpem regiam prosecutus usque ad generationem Domini perducit. [...] Lucas uero... incipit parentum eius originem gradatim prosequi* (*Quatre-vingt-trois questions différentes*, 61, 2, 54-67 Mutzenbecher).

48 Luc 3, 23 (TOB).

Que pouvons-nous reconstruire de cette source ? Nous avons déjà mis en évidence un élément important : elle rapportait la généalogie matthéenne à Joseph et la généalogie lucanienne à Marie. Les remarques faites plus haut nous permettent d'en identifier un second. Nous avons suggéré qu'Augustin a, soit suite à une confusion, soit de propos délibéré, modifié les données de la source commune relative à l'origine de l'union des tribus, qu'il rapporte à Nathan plutôt qu'à David. Dans les deux hypothèses, c'est la version d'Hilaire qui paraît originale. En effet, une confusion aurait sans doute été causée par la distinction entre union des tribus par mariage (David) ou par filiation maternelle (Nathan) et ne serait donc possible qu'en glissant du père au fils et non en sens inverse. Si, par contre, comme nous le jugeons plus probable, il s'agit d'une modification volontaire, elle ne peut, de nouveau, être que le fait d'Augustin, puisqu'elle va dans le sens de son exégèse, tandis qu'Hilaire n'avait aucun intérêt à faire remonter l'union des tribus à David plutôt qu'à Nathan. Telle devait donc être la position de la source commune, qu'Hilaire représente sans doute plus fidèlement sur ce point. Or, son texte pose ici un sérieux problème de cohérence. On lit en effet que la lignée sacerdotale remonte à *Nathan*. Cependant, les indications d'Hilaire sur l'union des lignées ont manifestement un but exactement inverse : la cause en est rapportée à *David*. Il ne s'agit, sera-t-on peut-être tenté de nous objecter, que d'un mariage (or David en a fait plusieurs), ce qui n'implique pas *ipso facto* que tous ses fils soient d'ascendance lévitique par leur mère ; Nathan pourrait l'être sans que Salomon le soit. Une telle tentative de sauver la cohérence du texte d'Hilaire serait toutefois vouée à l'échec. D'une part, il faudrait supposer qu'il ignorait que Nathan était le frère utérin de Salomon (I Chroniques 3, 5). Ce serait parfaitement possible — comme l'atteste la confusion très répandue entre Nathan le prophète et son homonyme fils de David⁴⁹ —, mais ce ne serait qu'une pétition de principe. Surtout, un autre élément va clairement dans le sens d'une ascendance lévitico-judéenne des deux séries d'ancêtres de Jésus. Car quel peut être, sans cela, le sens de la référence à Salathiel et Zorobabel ? Ces deux noms sont les seuls qui soient communs aux généalogies de Matthieu et de Luc entre David et Joseph. La confirmation de l'union des deux tribus « de Salathiel à Zorobabel » suppose donc un apport de sang lévitique aussi bien à la lignée de Salomon qu'à celle de Nathan. Ce détail est si étranger à l'intention d'Hilaire qu'il ne peut guère l'avoir inventé. Il faut donc conclure que la source commune faisait non seulement remonter l'union des lignées à David, mais postulait encore un nouvel apport sacerdotal lorsque les deux lignées se rejoignent avec Salathiel et Zorobabel⁵⁰. Nous reviendrons sous peu sur cette tension entre l'affirmation du caractère sacerdotal de la descendance de Nathan suivie par Luc et cette volonté d'apporter du sang lévitique aux deux lignées, en tentant de l'expliquer.

49 Sur cette confusion, voir p. 46, n. 171.

50 Comme nous l'avons suggéré, il n'est pas impossible qu'Augustin fasse allusion à Exode 6 (voir n. 26). Il pourrait refléter sur ce point la source commune, mais tant son texte que celui d'Hilaire supposent que celle-ci ne faisait véritablement commencer l'union des tribus qu'à partir de David, en tout cas pour ce qui concerne l'ascendance de Jésus. Si tel était le cas, la cause pourrait en être la conscience que l'union d'Exode 6, 23 est en fait sans lien avec sa généalogie, contrairement à ce que supposaient bien des exégètes qui cherchaient à expliquer le désaccord entre Matthieu et Luc en référence à son double office, royal et sacerdotal.

Les positions que nous avons reconstruites se laissent ainsi ramener à trois présupposés centraux :

- 1) La généalogie de Luc est celle de Marie.
- 2) La lignée de Nathan est sacerdotale (et celle de Salomon, royale).
- 3) L'union des tribus remonte à David (et Nathan) et s'est renouvelée avec Salathiel et Zorobabel.

Le premier présupposé fournit une explication de la différence entre les deux lignées. Le second est évidemment en lien avec l'idée, présente aussi bien chez Hilaire que chez Augustin, que les évangélistes auraient présenté le Christ comme roi et prêtre. Ces deux idées, dont Chromace, comme nous le verrons, atteste l'existence indépendante, sont en elles-mêmes parfaitement compatibles et seraient même susceptibles de s'associer harmonieusement. Le problème vient du troisième axiome.

Relevons l'originalité des idées de la source commune à Hilaire et Augustin à propos de l'union des tribus : les textes grecs que nous avons étudiés fondaient tous la parenté entre Juda et Lévi sur Exode 6, 23 (plus ou moins fidèlement repris). De David, de Salathiel et de Zorobabel, il n'était nullement question. Le parallèle le plus proche que nous avons trouvé est un passage du *Commentaire de Daniel* d'Hippolyte, qui porte sur le début de l'histoire de Suzanne : « Il y avait un homme qui habitait à Babylone ; son nom était Joakim. Il prit une femme nommée Susanne fille de Helkias⁵¹... » Le mari, Joachim, porte le nom de l'un des derniers rois de Juda, qui fut déporté, mais ensuite gracié, et vécut à la cour de Babylone, ou celui de son père⁵². Le père de Suzanne, quant à lui, est l'homonyme du grand prêtre qui redécouvrit le livre de la Loi dans le Temple, à l'époque de Josias⁵³, et du père de Jérémie⁵⁴, dont l'activité prophétique se situe à peu près à la même époque. C'est ainsi que l'exégète fait de Suzanne l'épouse du roi, la fille du prêtre et la sœur du prophète ; il en découle une union entre Lévi et Juda, qu'il explique en ces termes :

Ceux-ci [comprendre sans doute : la famille de Suzanne], donc, qui étaient de la lignée sacerdotale, de la tribu de Lévi, se mêlèrent à la tribu de Juda, afin que par l'union et la convergence des deux tribus justes, soit montrée la semence juste du Christ selon la chair et que celui qui naîtrait d'eux à Bethléem soit démontré roi et prêtre de Dieu. [...] De [Suzanne], donc, naît Jéchonias et Jéchonias engendre Salathiel et Salathiel engendre Zorobabel⁵⁵.

51 Daniel 13, 1s. (TOB).

52 La Bible grecque donne le nom de Joachim aussi bien à Yoyaqim (609-598) qu'à son fils Yoyakim (ou Konyahou, 598-597).

53 II Rois 22, 4. 8.

54 Jérémie 1, 1.

55 Οὔτοι οὖν ἐκ τοῦ γένους τοῦ ἱερατικοῦ ὑπάρχοντες, ἐκ τῆς φυλῆς τῆς Λευὶ, ἐπεμίγησαν τῇ φυλῇ Ἰούδα, ἵνα τῶν δύο δικαίων φυλῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνελθουσῶν τὸ δίκαιον Χριστοῦ κατὰ σάρκα σπέρμα δεῖχθῆ καὶ ὁ ἐξ αὐτῶν ἐν Βηθλεὲμ γεννώμενος βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς θεοῦ ἀποδειχθῆ. [...] γεννᾶται οὖν ἐξ αὐτῆς Ἰεχονίας, καὶ Ἰεχονίας γεννᾷ τὸν Σαλαθιήλ, καὶ Σαλαθιήλ γεννᾷ τὸν Ζοροβάβελ (Hippolyte, *Commentaire sur Daniel* I, 13, 4. 8 Bonwetsch et Richard). Ce passage est aussi connu par un fragment de la chaîne de Sévère (*Vaticanus syr.* 103), dont la traduction allemande est citée dans l'introduction de M. Richard, GCS N.F. 7, p. XXII, ainsi que par d'autres témoins syriaques, dont A. de Halleux a donné l'édition (« Une

Malgré la mention de Salathiel et de Zorobabel, il n'y a pas de correspondance exacte entre Hilaire et Hippolyte, car, chez ce dernier, Jéchonias est déjà au bénéfice d'une ascendance lévitique, tandis que le premier semble considérer que la confirmation de l'union des tribus se fait par le mariage de Salathiel et la naissance de Zorobabel. Il n'y a donc pas, jusqu'à preuve du contraire, de lien généalogique entre les deux textes.

Il est clair, en tout cas, que les idées sur l'union des tribus de la source d'Hilaire et d'Augustin n'ont pas la même origine que les deux autres positions que nous avons identifiées (elles-mêmes d'origine différente). Dépendraient-elles de quelque récit apocryphe ou de quelque tradition juive, que la source d'Hilaire et d'Augustin aurait utilisé dans l'idée de fonder la parenté entre les deux tribus plus solidement que par la seule union d'Exode 6, 23 ? Il est de fait, du moins, que l'on ne trouve rien de semblable dans l'exégèse des généalogies de Jésus ou de Luc 1, 36 et que la difficulté à concilier ces données avec les autres présupposés adoptés montre que l'auteur utilisé par les deux exégètes latins ne les a certainement pas inventées, mais les a trouvées quelque part.

Il est donc impossible de déterminer précisément l'origine des matériaux utilisés par la source commune. Nos investigations nous ont cependant conduit à un résultat important dans notre optique : cette source associe des éléments disparates. Ce résultat est d'autant plus important que deux des idées que nous avons identifiées correspondent à des positions connues (et distinguées) par Chromace.

f. La source d'Hilaire et d'Augustin et le traité de Chromace

Nous pouvons maintenant revenir au commentaire de Chromace, plus particulièrement au passage qu'il consacre au problème de la dualité des généalogies ; nous laisserons de côté la première des trois solutions qu'il mentionne, celle d'Africanus, pour nous intéresser aux deux autres :

D'autres (interprètes) ont cru que cette question peut se comprendre dans la mesure où, de la liste généalogique qu'énumère Matthieu, Joseph en personne serait né, tandis que de la liste que Luc consigne descendrait la Sainte Vierge Marie, la mère du Seigneur selon la chair. Celle-ci, selon l'autorité évangélique (Matthieu 1, 18 ; Luc 1, 27), fut assignée comme épouse à Joseph. Parce que la femme est une partie de l'homme selon le récit de la Genèse (2, 21-24) et que l'homme est appelé chef de la femme selon l'Apôtre (I Corinthiens 11, 3 ; Ephésiens 5, 23)⁵⁶, l'on affirme que la généalogie de Marie a été transférée à Joseph, puisque c'est aux hommes et non aux femmes qu'est d'ordinaire assignée la liste généalogique.

D'autres, en revanche, estiment qu'il faut comprendre ainsi cette différence entre les listes : ils disent que par la liste des générations qu'énumère Matthieu descend la lignée royale — ce que nous savons parfaitement —, tandis que par celle que parcourt Luc est montré le mélange avec la lignée sacerdotale, parce qu'à la fois l'autorité de la Loi et l'affirmation évangélique manifestent que la lignée royale et la lignée sacerdotale se sont mêlées. Il est en effet

version syriaque révisée », p. 301-341 ; notre passage y apparaît, comme dans l'édition de M. Lefèvre, SC 14, au ch. 12).

56 Nous jugeons préférable de ponctuer différemment de ce que font Etaix et Lemarrié dont nous citons le texte dans la n. 57 : *Quia femina... dicitur, ideo...* En effet, les références au récit de Genèse 2 et à I Corinthiens 11, 3 expliquent non pas pourquoi Marie fut assignée comme épouse à Joseph, mais bien comment la généalogie de celui-ci peut lui être attribuée.

écrit dans la Loi que Naasson a épousé la fille d'Aaron (cf. Exode 6, 23), tandis que, dans l'évangile, l'ange dit à Marie au sujet d'Elisabeth, la femme du prêtre Zacharie : « Car voici aussi que ta parente Elisabeth... » (Luc 1, 36). Or Elisabeth, qui était de la descendance du prêtre Aaron, n'aurait pas été appelée parente de Marie par l'ange, si ce n'était à propos de l'association à une lignée mélangée. L'on comprend bien, dès lors, que la race de Marie descend des deux tribus et il était tout à fait digne et conforme au mystère céleste que Marie, qui obtint d'être la mère du Seigneur selon la chair, naquît à la fois de la lignée royale et de la race sacerdotale, elle dont le Fils de Dieu, qui est roi et prêtre éternel, a pris son corps de chair humaine⁵⁷.

Ce que nous avons pu reconstruire de la source commune à Hilaire et Augustin ne se laisse ramener à aucune de ces positions, quand bien même elle entretient des liens avec l'une et l'autre. Avec la première, elle partage l'idée que la généalogie lucanienne serait celle de Marie, mais elle l'insère dans un édifice bien plus complexe. Avec la seconde, elle a en commun de mettre les généalogies du Christ en relation avec sa royauté et son sacerdoce, mais là aussi l'on constate des différences. La plus évidente concerne la manière d'établir l'union des tribus : comme nous l'avons déjà observé, Chromace mentionne deux attestations « classiques », le mariage exodique et la parenté entre Marie et Elisabeth, alors que la source d'Hilaire et d'Augustin ne faisait apparemment pas remonter les liens au-delà de David et mentionnait encore Salathiel et Zorobabel. Une seconde différence est liée à la première : la façon dont le texte de Chromace rend compte de l'union des tribus ne permet pas de distinguer réellement les lignées de Salomon et de Nathan du point de vue de leur rapport à la royauté et au sacerdoce — et ne permettrait pas non plus d'opposer sur ce point la lignée de Joseph et celle de Marie au sein de la tribu de Juda. La différenciation ne saurait donc dépasser le niveau du symbolique. La position dont Chromace fait état n'a d'ailleurs pas cette prétention : par la généalogie lucanienne est *montré* le mélange des lignées (*permixtionem generis sacerdotalis ostendi*) ; mais, de par son ascendance, la lignée de Nathan n'est pas plus sacerdotale que celle de Salomon. Comme nous l'avons relevé, ce que l'on entrevoit sur ce point de la source commune à Hilaire et Augustin laisse apparaître une tension, qui s'explique par la combinaison des deux premiers présupposés que nous avons identifiés

57 *Alii quaestionem hanc hactenus intellegendam crediderunt quod de hoc ordine generationis quem Mathaeus enumerat proprie Ioseph natus sit ; de illo autem ordine quem Lucas scribit sancta Maria uirgo descendat, quae mater Domini secundum carnem fuit. Quae iuxta euangelicam fidem Ioseph in coniugem deputata est, quia femina portio uiri est iuxta relationem Genesis et caput mulieris iuxta apostolum uir dicitur. Ideo a Luca generatio Mariae in Ioseph translata asseritur, siquidem ordo generis in uiris non in mulieribus soleat deputari. Alii iterum hanc ordinis diuersitatem ita intellegendam existimant : Dicunt de eo ordine generationum quem Mathaeus enumerat genus regale descendere, quod optime nouimus, de eo uero quem Lucas decurrit, permixtionem generis sacerdotalis ostendi, quia permixtum genus regale et sacerdotale et auctoritas legis et assertio euangelica manifestat. Nam in lege scriptum est quod Naason filium Aaron sacerdotis accepit, in euangelio uero dicitur ad Mariam ab angelo de Helisabeth uxore Zachariae sacerdotis : Nam ecce et cognata tua Helisabeth. Helisabeth autem, quod de semine Aaron sacerdotis erat, cognata Mariae dicta ab angelo non fuisset nisi de permixti generis societate. Vnde manifeste intellegitur originem Mariae ex utraque tribu descendere et sane dignum atque conueniens erat caelesti mysterio ut eadem Maria, quae mater Domini secundum carnem esse meruit, et ex regali genere et ex sacerdotali origine nasceretur, de qua Filius Dei qui rex et sacerdos aeternus est corpus humanae carnis assumpsit (Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 6, 184-209 Etaix et Lemarié).*

plus haut dans la source d'Hilaire et d'Augustin. En effet, d'une part, les références d'Hilaire à David et à Salathiel et Zorobabel supposent le caractère royal et sacerdotal des deux lignées, puisque ces trois personnages constituent leurs derniers points de contact avant Joseph. D'autre part, les lignées sont définies comme royale (Matthieu) et sacerdotale (Luc) ; les deux auteurs emploient l'expression *sacerdotalis origo* à propos de la seconde⁵⁸. Cette opposition trouve évidemment tout son sens dès lors que les généalogies sont rapportées l'une à Joseph, l'autre à Marie : l'on obtient deux lignées distinctes qui reflètent la royauté et le sacerdoce du Christ. Si la source d'Hilaire et d'Augustin, croyons-nous, fondait tout de même l'union des tribus d'une manière qui va exactement à l'encontre d'une opposition nette entre les deux lignées, c'est qu'elle était animée du souci de ne pas priver Jésus d'une double ascendance dans sa chair même. Ce souci était manifestement étranger aux évangiles, qui se contentent tous deux d'attribuer à Jésus la généalogie de Joseph, tout en affirmant l'absence de filiation biologique⁵⁹ ; mais il était largement diffusé au sein du christianisme ancien et s'est souvent traduit par la volonté de rattacher Marie à la lignée davidique. On le trouve clairement exprimé dans la troisième explication de Chromace : puisque c'est d'elle que Jésus tire son ascendance charnelle, Marie doit descendre à la fois de Juda et de Lévi. De même, le rattachement de Marie aux deux tribus est explicitement noté par Augustin⁶⁰. Or, la simple opposition entre lignée paternelle royale et lignée maternelle sacerdotale résultant de l'association des deux présumés susmentionnés aurait, en elle-même, conduit à priver Jésus d'une ascendance royale dans sa chair (c'est-à-dire par Marie). C'est ce qui aura sans doute amené cette source à contrebalancer, d'une façon quelque peu forcée, l'opposition qu'elle introduisait ainsi entre une lignée royale et une lignée sacerdotale par l'idée d'une union des tribus intervenant précisément aux points de rencontre entre ces deux lignées. La position de la source commune à Hilaire et Augustin ne peut donc être identifiée à la troisième interprétation signalée par Chromace⁶¹.

À la lumière de ces remarques, il apparaît toutefois très probable que la troisième position mentionnée par Chromace soit l'une de celles auxquelles a puisé la source commune à Hilaire et Augustin. Des similitudes de vocabulaire le confirment. L'on

58 Hilaire, *Sur Matthieu*, 1, 1, 2 Doignon ; Augustin, *Quatre-vingt-trois questions différentes*, 61, 2, 72 Mutzenbecher. L'on notera la similitude d'expression avec Chromace, mais aussi la différence de contexte : Marie, écrit-il, naît *ex regali genere et ex sacerdotali origine* (*Traité sur Matthieu*, 1, 6, 207s. Etaix et Lemarié) ; il n'est pas question de la généalogie lucanienne, comme chez Hilaire et Augustin, mais de la double ascendance de Marie.

59 Matthieu 1, 16. 18. 20-25 ; Luc 1, 30-35 ; 3, 23. Africanus pourrait représenter une position semblable, dans la mesure où il ne semble pas se préoccuper de rattacher Marie à la lignée davidique ; il faut cependant rester prudent sur ce point, car une telle conclusion ne peut être tirée qu'*e silentio*.

60 Voir le passage cité p. 328.

61 Selon G. Trettel, Chromace pourrait se référer à Hilaire ou Ambroise, *Sur Luc* III, 13 (CTP 46, p. 67, n. 39). La seconde possibilité est également à écarter, car la position décrite par Chromace ne coïncide pas non plus avec ce passage d'Ambroise, puisque celui-ci ne se réfère pas à Exode 6, 23 ou à Luc 1, 36 (ce qu'il ne fait pas davantage dans le passage parallèle du *Traité sur les patriarches*) ; cependant, comme nous allons le voir, il est possible qu'Ambroise s'inspire de la même source que Chromace.

retrouve en particulier l'expression *sacerdotalis origo* chez les trois auteurs⁶² et les textes d'Augustin et de Chromace attestent en outre un emploi similaire d'*origo* (seul)⁶³. Hilaire et Chromace utilisent également *societas* pour désigner l'union des tribus⁶⁴. Enfin, les deux auteurs utilisent à propos du double office du Christ une formule presque semblable : *aeternus et rex et sacerdos* (Hilaire), *rex et sacerdos aeternus* (Chromace)⁶⁵. Un même texte latin a donc manifestement inspiré aussi bien la source commune à Hilaire et Augustin que Chromace. Il s'avère donc que la première est nécessairement latine, elle aussi, même si Hilaire et Augustin paraissent s'en être chacun inspiré de façon très libre, tant par rapport au contenu que dans l'expression⁶⁶.

g. Ambroise de Milan

Au témoignage de ces trois auteurs, il faut ajouter celui d'Ambroise de Milan, qui leur est clairement apparenté, mais que nous ne sommes malheureusement pas en mesure de rattacher avec certitude à leur source commune ou à celle que partagent Hilaire et Augustin. Etant donné qu'une étude leur a été consacrée par R. Gryson, nous nous contenterons ici des données essentielles⁶⁷.

Dans le traité *Sur les patriarches*⁶⁸, Ambroise affirme que, de par son Incarnation (donc par Marie), Jésus descend de la tribu de Lévi, « [à laquelle] appartiennent les prêtres Lévi⁶⁹ et Nathan, que saint Luc a comptés parmi les ancêtres du Seigneur dans l'évangile dont il est l'auteur » (§ 14). Il évoque un peu plus loin (§ 16), l'union des tribus de Lévi et de Juda (*per admixtionem generis Iudae et Leui tribus iunctae sunt*⁷⁰), mais sans expliquer comment elle s'est produite. Cette union justifie que Matthieu ait retracé la lignée de la tribu de Juda et Luc, celle de la tribu de Lévi⁷¹, « de sorte qu'il est

62 Hilaire, *Sur Matthieu*, 1, 1, 2 Doignon ; Augustin, *Quatre-vingt-trois questions différentes*, 61, 2, 72 Mutzenbecher ; Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 6, 207s. Etaix et Lemarié.

63 Voir n. 58.

64 Hilaire évoque la *sacerdotalis et regiae tribus societas* (*Sur Matthieu*, 1, 1, 5s. Doignon) ; le texte de Chromace affirme que la parole de l'ange relative à la parenté entre Marie et Elisabeth est dite de *permixti generis societate* (*Traité sur Matthieu*, 1, 6, 203s. Etaix et Lemarié).

65 Hilaire, *Sur Matthieu*, 1, 1, 11 Doignon ; Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 6, 208s. Etaix et Lemarié. Le texte d'Augustin fait plusieurs références au Christ comme *rex* ou *sacerdos*, mais les termes ne sont associés qu'une fois : *rex et sacerdos noster* (*Quatre-vingt-trois questions différentes*, 61, 2, 93 Mutzenbecher).

66 Il est malheureusement impossible d'identifier ces deux sources. Tout au plus pourrait-on évoquer le nom de Fortunatien d'Aquilée ou songer à l'ouvrage perdu dont M. Dualely suppose l'usage par Augustin dans une question sur Jean-Baptiste (voir p. 322).

67 « L'ascendance lévitique de Jésus », en part. p. 24-29. La traduction française du texte du traité *Sur les patriarches* est empruntée à cet article (p. 25).

68 Sur la question de la publication des divers opuscules d'Ambroise relatifs aux patriarches, voir G. Nauray, « Les "Vies des patriarches" d'Ambroise de Milan : de Cassiodore au débat critique moderne », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 54/1 (2008), p. 43-61.

69 Ambroise ne pense pas au patriarche éponyme de la tribu, mais aux deux Lévi de la généalogie de Jésus selon Luc (3, 24, 29), qu'il identifie comme prêtres d'après leur nom (cf. *Traité sur l'évangile de Luc* III, 47).

70 P. 133, 1s. Schenkl.

71 Les contacts sont rarement littéraux, mais on notera en particulier l'utilisation de l'expression *sacerdotalis origo* (p. 132, 16 Schenkl), que nous avons identifiée dans les trois autres textes (voir n. 58).

prouvé par le témoignage des Écritures que [Jésus] est à la fois roi et prêtre » (*ut idem rex et sacerdos scripturarum testimonio demonstretur*)⁷².

L'autre passage, qui est en fait antérieur au précédent⁷³, est celui que nous avons déjà évoqué en présentant le *Traité sur l'évangile de Luc*. Le principe exposé est le même : la différence des généalogies évangéliques signifie la double ascendance, royale et sacerdotale, de Jésus. Cette double origine est tout à fait réelle : « Il fut véritablement et selon la chair de lignée royale et sacerdotale, roi descendant de rois, prêtre descendant de prêtres » (*fuit enim uere et secundum carnem regalis et sacerdotalis familiae, rex ex regibus, sacerdos ex sacerdotibus*). Toutefois, l'optique est différente de celle du traité *Sur les patriarches*, car Ambroise prend soin de préciser aussitôt :

Encore que les paroles divines ne se rapportent pas aux réalités charnelles, mais aux réalités célestes, puisque « le roi se réjouit dans la puissance de Dieu » (Psaume 20 [21], 2), lui à qui son Père le Roi a délégué le jugement (*cui iudicium a patre rege defertur*), et qu'il est « prêtre pour l'éternité » (*sacerdos est in aeternum*), selon ce qui est écrit : « Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech » (Psaume 109 [110], 4)⁷⁴.

Cette restriction, dont on ne trouve trace dans le traité *Sur les patriarches*, s'explique par le fait qu'Ambroise veut concilier cette interprétation, qui rappelle celle qu'Africanus dénonce, avec celle que ce dernier lui oppose. Il s'apprête en effet à reproduire son explication de la différence entre Matthieu et Luc par le lévirat⁷⁵. La limitation à la sphère céleste de la royauté et du sacerdoce du Christ intègre apparemment les critiques d'Africanus. Même si les citations des Psaumes témoignent de l'effort d'Ambroise pour fournir sa propre justification exégétique, les formules *cui iudicium a patre rege defertur* et *sacerdos est in aeternum* sonnent même comme des échos de celles par lesquelles Africanus souligne que la royauté et le sacerdoce du Christ appartiennent au domaine divin (Χριστὸς ἄϊδιος μὲν ἀρχιερεὺς πατρός... βασιλεὺς δὲ ὑπερκόσμιος..., συνεργὸς εἰς τὴν διακόσμησιν τῶν ὄλων γενόμενος, § 1). Pour notre propos, ce second texte, qui porte des traces de la polémique africainienne, est donc nettement moins intéressant que le premier. Nous aurons toutefois à reprendre la remarque qui conclut ce passage : « Du même coup se justifie, ici encore, son emblème du jeune taureau, puisqu'en toute occasion il croit devoir s'en tenir au mystère du sacerdoce⁷⁶. » Elle nous conduira à explorer la question des liens entre la tradition que représentent nos quatre auteurs et Victorin de Pettau.

Il reste cependant difficile de déterminer dans quelle mesure le passage du traité *Sur les patriarches* pourrait éclairer la thèse que combat Africanus. Contenant pour l'essentiel des idées communes aux trois auteurs latins que nous avons examinés précédemment, il n'est pas aisé à situer exactement par rapport à eux. D'une part, le fait qu'Ambroise considère que Luc retrace une lignée sacerdotale et Matthieu, une lignée

72 P. 133, 7s. Schenkl.

73 Dans le traité *Sur les patriarches* (§ 21), Ambroise mentionne son *Traité sur Luc* et y renvoie à propos d'Hérode (cf. *Traité sur l'évangile de Luc* III, 41).

74 *Traité sur l'évangile de Luc* III, 13, 217-221 Adriaen.

75 *Traité sur l'évangile de Luc* III, 15 (le § 14 s'inspire déjà de la *Lettre à Aristide* ; voir p. 104).

76 Ambroise, *Traité sur l'évangile de Luc* III, 13, 225-227 Adriaen, trad. Tissot.

royale le rapproche d'Hilaire et d'Augustin, tandis que la conception de Chromace est plus fine : la lignée lucanienne ne serait pas simplement sacerdotale, mais exprimerait l'union du royal et du sacerdotal⁷⁷. Si donc Ambroise puise à la même source que Chromace, il faudrait supposer qu'il a simplifié ses données sur ce point en les infléchissant dans le même sens que la source d'Hilaire et d'Augustin. D'autre part, même si l'absence d'indication explicite ne permet pas de trancher ce point, la conception de l'union des tribus qui sous-tend le texte d'Ambroise paraît plus proche de ce que l'on trouve chez Chromace que des conceptions de la source d'Hilaire et d'Augustin. En effet, cette union n'est évoquée qu'en termes généraux et il n'y a aucun indice que David, Nathan, Salathiel ou Zorobabel aient joué un rôle particulier. Aucune de ces considérations n'est décisive. Toutefois, la première nous paraît moins forte. Car, il était non seulement tentant de simplifier ainsi la position que reproduit l'évêque d'Aquilée pour obtenir une opposition plus claire et plus facile à exploiter rhétoriquement, mais Ambroise peut encore y avoir été induit par le commentaire d'Hilaire, qui était l'une de ses sources⁷⁸. Ce serait d'autant plus vraisemblable que l'évêque de Poitiers commence précisément par affirmer que Matthieu indique la succession royale et Luc, la lignée sacerdotale⁷⁹. Nous inclinons donc à considérer qu'Ambroise s'inspire essentiellement de la même source que Chromace, mais en adoptant une présentation plus simple et plus tranchée de la dualité des généalogies, sous l'influence d'Hilaire.

En tout état de cause, le témoignage d'Ambroise n'apporte rien de plus que les autres textes latins à la compréhension globale de la position combattue par Africanus. Son intérêt résiderait plutôt dans la mention de Nathan comme prêtre dans le traité *Sur les patriarches*⁸⁰. Cette particularité permet d'exclure qu'Ambroise s'inspire simplement d'Hilaire, qui ne fait pas de Nathan un prêtre, mais peut être rapprochée du § 5 de la *Lettre à Aristide*, qui paraît prêter une telle affirmation à la partie adverse⁸¹. Cependant, le texte d'Ambroise ne nous éclaire guère, puisqu'il n'explique pas pourquoi Nathan serait prêtre⁸².

77 Le fait qu'Ambroise considère que Jésus descend *uere et secundum carnem* d'une lignée royale et sacerdotale (*Traité sur l'évangile de Luc* III, 13, 215s. Adriaen), par contre, n'est ici d'aucun secours : cette idée était commune aussi bien à la source d'Hilaire et d'Augustin qu'à la source de Chromace (voir n. 44).

78 Voir G. Tissot, *SC* 45, p. 16.

79 *Gradum quem Matthaeus in ordine regiae successionis ediderat, Lucas in sacerdotali origine computat* (Hilaire, *Sur Matthieu*, 1, 1, 1s. Doignon). Cette hypothèse expliquerait en outre qu'Ambroise applique dans le *Traité des patriarches*, comme Hilaire (et Augustin), l'expression *sacerdotalis origo* à la généalogie de Luc (voir n. 58). La formule se trouvait en effet dans ces lignes d'Hilaire et l'expression complète qu'utilise Ambroise, à savoir *sacerdotalis originis successio* (§ 14, p. 132, 16 Schenkl), semble combiner cette formule avec celle qui y est appliquée à Matthieu (*ordo regiae successionis*).

80 § 14, p. 132, 12s. Schenkl.

81 Voir p. 365.

82 L'on pourrait également se demander si les Lévi de la généalogie de Luc qu'Ambroise nomme avec Nathan (voir n. 69) étaient déjà invoqués par sa source comme preuve du caractère sacerdotal de cette lignée. Le témoignage d'un passage du *Traité sur l'évangile de Luc* suggère cependant qu'il s'agit là d'une idée d'Ambroise. En III, 47, en effet, il affirme que l'évangéliste a tenu à inclure des noms des patriarches et a choisi Joseph, Juda, Syméon et Lévi (Luc 3, 29s.) pour représenter des vertus. Il ajoute : *Quattuor*

h. L'influence de Victorin de Pettau

L'allusion que fait Ambroise, à la fin du passage du *Traité sur Luc* que nous avons examiné plus haut, au symbole de l'évangéliste trahit-elle sa source ? Lorsqu'il écrit que « se justifie, ici encore (*in hoc quoque*), son emblème du jeune taureau », il n'est pas évident de comprendre à quoi renvoie *in hoc quoque* dans le contexte. Il serait donc tentant de supposer que l'expression est reprise mécaniquement à une source. Or la référence d'Ambroise évoque Victorin de Pettau (fin du III^e siècle), qui associe également Luc au sacerdoce dans son commentaire de l'Apocalypse. Ce faisant, Victorin s'inspire manifestement d'Irénée (dont la répartition des emblèmes entre les évangélistes était différente de celle qui nous est familière), mais son originalité réside dans la manière dont il établit un lien entre le symbole de Matthieu et la généalogie de Jésus ; voici ce qu'il dit de cet évangéliste et de Luc, qui sont insérés entre Jean et Marc⁸³ :

La figure d'homme revient à Matthieu, qui s'efforce de nous exposer la lignée de Marie, dont le Christ reçut la chair ; par l'énumération des générations d'Abraham à David et de David à Joseph, il a donc parlé du Christ en tant qu'homme. Aussi son annonce a-t-elle revêtu la figure de l'homme. De même, comme Luc fait commencer son récit au sacerdoce de Zacharie offrant une victime pour le peuple ainsi qu'à l'apparition de l'ange, sa rédaction des faits a reçu l'image du veau à cause du sacerdoce et de la victime⁸⁴.

Victorin ne s'intéresse ici qu'au début des évangiles, d'où son silence sur la généalogie lucanienne. Il était cependant l'auteur d'un commentaire sur Matthieu, que Jérôme mentionne dans la préface au sien⁸⁵. Victorin devait y traiter de la généalogie de Jésus. De prime abord, le fait qu'Ambroise évoque l'emblème de Luc en lien avec sa généalogie, comme Victorin le faisait pour Matthieu, pourrait suggérer que le second était la source du premier et, par conséquent, peut-être celle de Chromace. Cette hypothèse doit toutefois être écartée, car le témoignage du commentaire de l'Apocalypse fait entrevoir une position très particulière et différente de celles que nous avons examinées

enim genera in his quorum isti posteri sunt cognoscimus fuisse uirtutum : in Iuda, id est illo superiore, dominicae per figuram passionis mysterium prophetatum, in Ioseph praecessisse castitatis exemplum, in Symeon uindictam laesi pudoris, in Leui officium sacerdotis. per Natham quoque expressam aduertimus prophetiae dignitatem, ut quia unus omnia Christus Iesus, in singulis quoque maioribus genera uirtutum diuersa praecederent. Ce parallèle suggère que les deux Lévi sont cités dans le traité *Sur les patriarches* d'après le même type d'interprétation symbolique. Etant donné que celle-ci n'a pas de lien particulier avec le problème de la dualité des généalogies évangéliques, rien n'indique qu'il remonte à la source apparentée à celles d'Hilaire, d'Augustin et de Chromace. Conforme à ce que l'on trouve dans ce passage du *Traité sur Luc*, la mention des deux Lévi dans le traité *Sur les patriarches* se distingue de celle de Nathan qui l'accompagne, mais qui relève d'un tout autre type d'exégèse. L'on notera d'ailleurs que, dans le passage du *Traité sur Luc* cité ci-dessus, l'interprétation symbolique aboutit à un résultat différent : son nom évoque le prophète homonyme — ce qui suppose en outre une distinction entre les deux Nathan qui est étrangère aux conceptions des adversaires d'Africanus (§ 5 ; voir p. 364s.).

83 Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* III, 11, 8 (voir M. Dulaey, *Victorin de Poetovio*, t. 1, p. 72s.). Irénée fournit des explications semblables mais, dans le cas de Matthieu, il se contente d'affirmer qu'il indique sa généalogie *secundum hominem*, sans référence à Marie.

84 Victorin de Pettau, *Sur l'Apocalypse* 4, 4, trad. M. Dulaey

85 Jérôme, *Commentaire sur Matthieu*, praef., 96 Hurst et Adriaen. Sur cet ouvrage, voir M. Dulaey, *Victorin de Poetovio*, t. 1, p. 63-65.

jusqu'ici⁸⁶. En effet, bien que l'explication de Victorin dans le passage que nous venons de citer rappelle la seconde explication de la différence des généalogies du commentaire de Chromace et l'idée de la source commune à Hilaire et Augustin, elle en représente l'exact opposé, puisque ces textes supposent le caractère marial de la généalogie de Luc et non de celle de Matthieu. Ainsi, sauf à supposer un changement radical de perspective entre les commentaires de Victorin sur Matthieu et sur l'Apocalypse, ce n'est pas de lui qu'ils tirent cette explication. L'évêque de Pettau ne saurait pas non plus être la source de Chromace ou d'Ambroise. Dès lors, il vaut mieux considérer que le *in hoc quoque* de ce dernier ne dérive pas d'une source, mais renvoie au passage du prologue du *Traité sur Luc* dans lequel Ambroise relie l'évangéliste à l'emblème du taureau, et le taureau au sacerdoce⁸⁷.

Toutefois, il y a très probablement un lien entre Victorin et les explications des problèmes arithmétiques de la généalogie de Matthieu que l'on trouve chez Hilaire et Chromace. Le texte du premier conserve en effet un indice clair de sa dépendance de Victorin, lorsqu'il affirme qu'il est écrit dans Matthieu qu'il y a quatorze générations jusqu'à Marie (en comptant à partir de la déportation à Babylone)⁸⁸. Or le texte évangélique dit précisément : « quatorze générations de la déportation de Babylone au Christ » (1, 17). Aucun interprète ne substituerait Marie à Jésus s'il ne considérait la généalogie matthéenne comme celle de Marie. Puisque ce n'est pas le cas d'Hilaire, c'est sans doute celui de sa source. Etant donné que cette position est tout à fait particulière, cette source a donc toutes les chances d'être Victorin, dont le commentaire sur Matthieu a très probablement été utilisé par Hilaire⁸⁹. Cette hypothèse explique en outre que des échos des mêmes explications se retrouvent dans le commentaire de Jérôme⁹⁰.

Victorin est-il la source d'Hilaire et de Chromace ou seulement du premier ? La seconde hypothèse rendrait compte des différences entre les deux textes : les difficultés du commentaire d'Hilaire et la rapidité de son exposé seraient à mettre sur le compte de cette source intermédiaire, concise elle aussi et volontiers absconse. Elle expliquerait aussi pourquoi Chromace ne tient pas compte, en exposant les diverses solutions proposées au problème de la différence entre les généalogies, de l'idée de Victorin que celle de Matthieu se rapporterait à Marie. Auquel cas, Chromace puiserait évidemment à la même source (grecque ?⁹¹) que Victorin. Il semble dès lors peu probable que son explication relative aux générations postérieures à l'Exil chez Matthieu soit simplement un

86 La même interprétation se retrouve toutefois chez Ephrem, *Commentaire du Diatessaron* I, 26, p. 59 Leloir, ce qui rend l'hypothèse d'une source grecque commune vraisemblable.

87 *Traité sur l'évangile de Luc*, prol., 7s.

88 Hilaire, *Sur Matthieu*, 1, 2, 21s. Doignon.

89 Victorin semble être la source d'Hilaire pour les matériaux originiens ; voir W. Wille, *Studien zum Matthäuskommentar*, p. 25-30 et surtout 46-49.

90 Jérôme, *Commentaire sur Matthieu* I, 1, 8.9.

91 Une comparaison minutieuse des passages parallèles des commentaires d'Hilaire et de Chromace serait utile pour déterminer s'ils dépendent en partie d'une source latine commune, ce qui paraît peu probable, au moins dans la section qui nous intéresse : nous n'y avons pas trouvé de similitudes de langage attestant l'usage d'un même modèle latin ; les formulations sont en général très différentes.

développement de celle d'Hilaire⁹². En tout état de cause, la présence probable de ces explications des problèmes arithmétiques de la généalogie matthéenne chez Victorin, dans la seconde moitié du III^e siècle, confirme leur ancienneté. Antérieur à Eusèbe, Victorin n'a pu connaître la citation de la *Lettre à Aristide* des *Questions évangéliques* et, malgré les similitudes entre son compte rendu de l'omission des trois rois et celui d'Africanus, il tire de toute évidence le sien d'une autre source, ce que confirment les différences que nous avons relevées.

i. Les parallèles latins : conclusions

L'analyse des textes d'Hilaire, d'Augustin et de Chromace nous a conduit à distinguer, à propos de la différence entre les généalogies de Matthieu et de Luc, deux sources latines. La source d'Hilaire et d'Augustin se place au plus tard vers 350 ; la première, utilisée par cette source inconnue, par Chromace et peut-être par Ambroise, est forcément antérieure. C'est évidemment celle-ci, par l'intermédiaire de Chromace, qui offre le plus d'intérêt pour nous, en raison de contacts précis avec la *Lettre à Aristide*, tandis que la seconde, dont dépendent Hilaire et Augustin, procède à une réélaboration qui l'en éloigne et s'avère dépourvue de tout intérêt pour l'explication du texte africanien.

La mise en évidence de ces deux sources latines qui rappellent la position qu'attaque Africanus ne doit pas masquer le fait que tous les textes examinés attestent l'emploi d'une pluralité de sources. Ainsi, outre la source qu'il partage avec Augustin, Hilaire doit avoir utilisé Victorin à propos des problèmes arithmétiques de la généalogie de Matthieu. Nous devons cependant postuler une troisième source, dont il aura tiré son explication relative à la primauté du lien tribal sur les filiations réelles, puisque ce développement présuppose que c'est l'ascendance de Joseph que les deux évangélistes ont passée en revue⁹³ ; son identité ne peut malheureusement pas être précisée. Il faut noter en outre que l'explication de la différence entre les deux généalogies que donnait la source d'Hilaire et d'Augustin n'est pas directement identifiable à l'une de celles que mentionne Chromace. Par ailleurs, pour l'omission des rois et le nombre de générations entre l'Exil et le Christ, ce dernier pourrait dépendre non de Victorin ou, pour le second problème, d'Hilaire, mais de la même source que l'évêque de Pettau ; auquel cas, cette source pourrait également avoir contenu la deuxième ou la troisième explication qu'il mentionne à propos de la différence entre les généalogies, mais il n'y a là rien de plus qu'une possibilité.

Il nous paraît préférable de laisser ouvertes les questions encore obscures (et peut-être insolubles en l'état de notre documentation) et de nous en tenir aux quelques certitudes acquises :

- Malgré ses affinités avec la troisième position mentionnée par Chromace, la source d'Hilaire et d'Augustin ne la représente pas, mais n'en est qu'une réélaboration.
- Ni Chromace, ni, *a fortiori*, Hilaire et Augustin ne dépendent ici d'Africanus ; ils attestent plutôt une tradition parallèle.

92 Voir p. 325.

93 Hilaire, *Sur Matthieu*, 1, 1, 13-26 Doignon ; voir p. 319s.

— Les développements d'Hilaire sur l'omission des trois rois et le nombre de générations entre la déportation à Babylone et Jésus chez Matthieu sont inspirés de Victorin, qui, lui-même, a puisé à une source qui résolvait le premier problème d'une manière proche de ce que l'on trouve dans les *Chronographies* (F90a) d'Africanus et dans sa *Lettre à Aristide* (§ 25).

Aussi partiels soient-ils, ces résultats ont l'intérêt d'une part de suggérer la circulation d'un assez grand nombre d'explications de la différence entre les généalogies dans le christianisme latinophone dans la première moitié du IV^e siècle et sans doute dès la fin du III^e ; d'autre part, de montrer que, bien que les tentatives visant à faire d'une des généalogies évangéliques celle de Marie soient restées très marginales dans le christianisme ancien, elles y ont sans doute été plus nombreuses qu'on ne l'imagine souvent.

1.2 Chromace et la *Lettre à Aristide*

Des écrivains latins pris en compte, Chromace est le plus proche de la tradition grecque qui met en relation l'union des tribus de Juda et de Lévi et la double dignité royale et sacerdotale du Christ. Comme elle, l'évêque d'Aquilée établit cette relation, mais, contrairement à Hilaire et Augustin, il s'accorde encore avec elle dans la façon de rendre compte de l'union des tribus à l'aide d'Exode 6, 23 et de Luc 1, 36. Il présente également des contacts assez étroits avec la *Lettre à Aristide* sur ce point, plus précis que ceux de la tradition grecque. Or l'hypothèse d'un lien privilégié entre Chromace et les positions attaquées par Africanus est d'autant plus intéressante que les ressemblances ne se limitent pas à la première partie de la lettre.

a. L'interprétation symbolique des trois séries de quatorze générations chez Matthieu

Nous avons évoqué plus haut les contacts entre Chromace et les *Questions évangéliques* d'Eusèbe en indiquant que, plutôt qu'à l'usage de cette œuvre dans le commentaire latin, ils sont sans doute dus à l'influence d'Origène⁹⁴. Il est dès lors probable que l'explication de l'omission de trois rois et du nombre de générations de la dernière série dans la généalogie matthéenne remonte au docteur alexandrin. Le fait que les parallèles d'Hilaire viennent presque certainement de Victorin renforce cette probabilité, puisqu'il est notoire que l'évêque de Pettau a largement eu recours à Origène et qu'il est probable que ce soit par son intermédiaire que des matériaux exégétiques de ce dernier aient passé chez Hilaire⁹⁵.

Origène est donc vraisemblablement la source de l'explication qu'Africanus donne de cette difficulté dès les *Chronographies* (F90a)⁹⁶ : Matthieu ne voulait pas introduire la

94 Voir p. 324.

95 Voir n. 89.

96 En théorie, il serait également possible d'envisager un rapport inverse ou l'utilisation d'une source commune. Cependant, l'utilisation d'Origène par Africanus est de loin la solution la plus probable, car, d'une part, Africanus ne pouvait guère ne pas connaître les œuvres de l'Alexandrin ; d'autre part, ce dernier ne donne pas l'impression d'avoir tenu le travail biblique d'Africanus en grande estime (voir sa

lignée impure de Jézabel dans la généalogie du Sauveur⁹⁷. L'exégèse origénienne n'est cependant pas reproduite sans nuances. Africanus ne semble pas avoir repris la référence à la malédiction sur trois ou quatre générations (Deutéronome 5, 9s.), mais y avoir substitué dans les *Chronographies* un argument nouveau : l'exemple de Syméon qu'il y invoque (mais qu'il n'a pas cité dans la lettre) ne semble pas provenir d'Origène. Surtout, Africanus a laissé l'explication symbolique d'Origène de côté. Une homélie sur les Nombres conservée en traduction latine atteste en effet une explication symbolique du nombre total de générations chez Matthieu :

Un observateur attentif trouvera dans les Ecritures qu'il y a eu pour la sortie d'Égypte par les fils d'Israël quarante-deux étapes, et que semblablement la venue de notre Seigneur et Sauveur en ce monde a été amenée par quarante-deux générations. [...] Ces quarante-deux étapes de générations parcourues par le Christ qui descendait dans l'Égypte de ce monde sont donc, bien comptées, les quarante-deux étapes que parcourent ceux qui montent de l'Égypte⁹⁸.

Est-ce une telle interprétation que vise par ailleurs Africanus au § 25 ? Cela semble à première vue possible, mais l'allusion est en fait plus précise : « Ils comptent des groupes de dix et de quatre noms chez Matthieu et disent que le chiffre quatorze répété trois fois constitue un symbole » (δεκάδας τινάς και τετράδας ἀριθμοῦσι παρὰ τῷ Ματθαίῳ και λέγουσιν εἶναι σύμβολον τὸ τεσσαρεσκαίδεκα τρίς ἐκφερόμενον). Il est donc plus probable qu'Africanus ait en tête l'interprétation que nous conserve Chromace : le chiffre dix renvoie aux Dix commandements, le chiffre quatre aux quatre évangiles⁹⁹.

Ce n'est donc pas à tort, écrit Chromace, que ce chiffre a été fixé par l'évangéliste (*ab euangelista statutus hic numerus est*) tout au long des générations, parce que le Christ, plénitude de la Loi, était déjà venu, lui qui unit le Nouveau Testament à l'Ancien.

Quant au chiffre trois, il est rapporté à la trinité¹⁰⁰. Il n'est guère douteux que l'on ait là l'interprétation qu'Africanus combat. La correspondance, en tout cas, est parfaite. De plus, bien que Chromace n'affirme pas que Matthieu aurait manipulé sa généalogie pour l'ordonner en trois fois quatorze générations, l'expression *statutus hic numerus est* suggère un certain arbitraire.

Lettre à Africanus, en part. § 21 [15]). Si nous avons vu juste, l'utilisation d'Origène irait dans le sens d'une datation tardive des *Chronographies* (voir p. 7-9), dans la mesure où Africanus s'inspirerait sans doute soit d'une homélie, soit d'un commentaire sur Matthieu et Luc. Or les homélies sur ces deux évangiles ont été prononcées entre 238 et 242 (voir P. Nautin, *Origène*, p. 406-409 et 411), soit précisément à l'époque des Gordiens, à laquelle il est probable qu'Eusèbe ait assigné les *Chronographies* (comme le suggère le même auteur, *ibid.*, p. 86s.), tandis que les commentaires qu'Origène leur a consacrés sont encore plus tardifs (*ibid.*, p. 375s. et 412). Nous tirerons plus loin les conséquences de ces remarques pour la datation de la *Lettre à Aristide* (voir p. 384).

97 *Lettre à Aristide*, § 25 ; cf. Hilaire, *Sur Matthieu*, 1, 2 ; Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 3.

98 Origène, *Homélies sur les Nombres* (version latine de Rufin), 27, 3, 1, trad. L. Doutreleau. L'Égypte, terre d'esclavage pour les Hébreux, symbolise la vie selon les erreurs de ce monde (*ibid.*, 2, 2. 4).

99 Une variante de cette explication se lit dans l'*Explication des quatre évangiles* du Pseudo-Jérôme, PG 30, 551 CD. Les quatre vertus cardinales y remplacent toutefois les évangiles.

100 Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 5.

Le rapport entre cette explication et Origène est plus incertain. Le fait qu'elle ne se trouve pas dans l'homélie sur les Nombres n'est pas significatif. Origène y commentait les étapes des Hébreux au Désert. Or la correspondance avec la généalogie de Matthieu porte sur le nombre d'étapes. Aussi Origène a-t-il naturellement été amené à commenter le symbolisme du total de quarante-deux étapes ou générations, mais il n'aurait pas eu de raison de s'arrêter à la signification de trois fois quatre et dix, qui ne concerne que le texte évangélique. Plus significative, par contre, est l'absence du symbolisme de quarante-deux dans le texte de Chromace. De la sorte, l'explication attestée chez lui ne l'est pas chez Origène, tandis que celle qui remonte certainement au docteur alexandrin ne se trouve pas dans le commentaire de l'évêque d'Aquilée. Nous ne nous risquons donc pas à prêter l'explication que contient ce dernier à Origène et, moins encore, à faire de celui-ci la cible d'Africanus.

Rien ne dit, en effet, ni qu'Origène ait affirmé que Matthieu aurait manipulé sa généalogie pour en tirer un meilleur symbolisme¹⁰¹, ni qu'Africanus s'en prenne au symbolisme de quarante-deux. Il est vrai que la prise en compte de trois générations supplémentaires aurait empêché une interprétation telle que celle d'Origène et que celle-ci ne devait guère plaire à Africanus. Cependant, comme nous l'avons vu, ce dernier pointe clairement vers une interprétation de quatorze divisé en dix et quatre, qui n'est pas attestée chez Origène. L'hypothèse que celui-ci serait ici visé ne résisterait d'ailleurs pas à une lecture attentive du passage de la lettre. Ce qu'Africanus réfute est en réalité une explication de l'omission des trois rois, puisqu'au passage cité plus haut, où Africanus fait référence à l'interprétation symbolique de ceux à qui il s'en prend, s'enchaîne (§ 25) :

καὶ διὰ τοῦτο νομίζουσι συναρῆσθαι τὴν δευτέραν τεσσαρεσκαίδεκάδα, τῷ ἑπτακαίδεκα ὄντων οὐκ ὠνομάσθαι τοὺς τρεῖς ἰν' αὐτοῖς ἀθόλωτον ἢ τὸ σύμβολον.

Ils considèrent que c'est pour cette raison que le deuxième groupe de quatorze est resserré par le fait que, alors qu'il y en a dix-sept en réalité, les trois ne sont pas nommés pour que, grâce à eux, le symbole ne soit pas troublé.

Or, à cette explication de l'omission des trois rois par amour du symbole, Africanus en oppose une autre qui est précisément celle qu'il a trouvée chez Origène. Celui-ci est donc plus près d'être un allié qu'un adversaire. Il n'aurait d'ailleurs guère été naturel qu'Africanus attaque ainsi Origène, tout en lui opposant une explication qu'il tenait de lui.

Nous devons en conclure que Chromace a probablement associé l'explication origénienne de l'omission des trois rois à une explication du symbolisme des chiffres de provenance différente, ou qu'il les a déjà trouvées réunies dans une source. Que l'on adopte l'une ou l'autre de ces hypothèses, il est très vraisemblable que Chromace dé-

101 Origène soutenait en principe l'absence d'erreur dans le texte biblique, mais sa position était certainement moins radicale que celle d'Africanus en la matière : il pouvait, semble-t-il, admettre une erreur matérielle, pourvu que le sens spirituel fût vrai (sur sa position, voir A. D. Baum, *Pseudepigraphie*, p. 138s. ; il n'hésite d'ailleurs pas à rapprocher la position d'Origène de celle qu'Africanus attaque, *ibid.*, p. 161, n. 63).

pende, directement ou non, de l'écrit exégétique visé par Africanus au § 25 ou du moins d'un ouvrage présentant des positions en grande partie identiques.

Comment, dès lors, ne pas être frappé de ce que le traité de Chromace transmette deux explications qui paraissent correspondre avec précision à des positions qu'Africanus attaque dans sa lettre ? Surtout si l'on considère qu'Africanus y vise probablement le ou les mêmes adversaires. Certes, il n'indique pas qui il vise au § 25, mais cette absence même de précision donne à penser qu'il lance une nouvelle attaque contre la même cible qu'au début de la lettre. Il serait théoriquement possible de traduire δεκάδας τινάς καὶ τετράδας ἀριθμοῦσι par : « On compte des groupes de dix et de quatre noms », et de considérer qu'Africanus vise ici une tierce position. Cependant, l'on constate que, quand il fait cela immédiatement après, en s'en prenant à une autre explication de la divergence entre les généalogies (§ 26), évidemment différente de celle qui est réfutée dans la première partie de la lettre, il s'exprime autrement : *τινὲς γὰρ μήτε τοὺς ἀριθμοὺς ἀριθμήσαντες μήτε ἀκριβῶς τὰ γένη κρίναντες φασὶν κτλ.*, « certains, en effet, qui n'ont ni bien compté les chiffres, ni considéré les lignées avec exactitude, disent... ». L'on remarquera d'ailleurs une certaine similitude de formulation avec les premières lignes du texte (οἱ μὲν οὖν ἦτοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἠγνοηκότες ἢ συνεῖναι μὴ δυναθέντες δοξολογούση πλάνη τὴν ἀγνωσίαν ἐπέκνωσαν εἰπόντες κτλ., § 1). De plus, la position attaquée au § 25 repose sur le même présupposé que celle qui voulait fonder la royauté et le sacerdoce du Christ sur la différence entre les généalogies évangéliques : dans les deux cas, les écrivains sacrés auraient commis une sorte de *pia fraus* en sacrifiant l'exactitude des filiations à la volonté d'exprimer une vérité théologique. En revanche, le fait qu'Africanus renouvelle ses attaques contre la partie adverse après l'exposé de sa propre solution ne doit pas étonner : Africanus aborde ici un nouveau problème, différent de celui de l'accord entre les généalogies évangéliques et moins essentiel à ses yeux, quoiqu'il tienne à réfuter les affirmations adverses sur ce point également. Un tel procédé est des plus naturels.

Puisque le commentaire de Chromace présente ainsi sur deux points des parallèles précis avec les positions qu'Africanus combat, son traité sur Matthieu est d'une importance toute particulière pour l'étude de la *Lettre à Aristide*. A notre connaissance, aucune autre source n'est aussi proche de l'argumentation adverse. Sans être en mesure de préciser par quel canal, nous pouvons considérer comme très probable que Chromace ait eu accès à un texte qui exprimait la position adverse, ce qui donne consistance à l'idée qu'Africanus s'attaque non seulement à des idées, mais à un écrit déterminé.

b. Les généalogies royale et royale-sacerdotale

La troisième explication de la différence entre les généalogies qu'adopte Chromace présente globalement les mêmes similitudes avec la *Lettre à Aristide* que les textes de la tradition grecque : qualification de *rex et sacerdos aeternus* appliquée au Christ, référence au mariage d'*Exode* 6, 23 (avec la modification caractéristique que nous avons relevée), idée d'union des tribus. Sur ce dernier point, cependant, le texte de Chromace présente une particularité intéressante : alors que les autres textes grecs et latins que nous avons examinés ou se contentent d'évoquer la parenté entre les deux lignées et la

double ascendance du Christ qui en découle, ou, s'ils établissent un lien avec la différence entre les généalogies évangéliques, tendent à considérer que l'une est royale, l'autre sacerdotale, l'évêque d'Aquilée présente explicitement l'idée d'une généalogie royale et d'une autre royale-sacerdotale, qui, comme nous le verrons, éclaire parfaitement le texte d'Africanus. En effet, bien qu'elles ne correspondent pas littéralement aux formules que nous y trouvons, les expressions *permixtionem generis sacerdotalis* et *permixtum genus regale et sacerdotale* peuvent être rapprochées de ἐπιμῖξια τῶν τε ἱερατικῶν... καὶ τῶν βασιλικῶν (ὀνομάτων) (§ 1) et de μίξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν (§ 2).

2. La thèse combattue par Africanus

Nous pouvons maintenant aborder le problème de la thèse adverse, en nous aidant du texte de Chromace. Précisons que nous n'entendons pas nous en servir comme d'une grille de lecture prédéfinie — ce qui ne serait pas de bonne méthode —, mais lire le texte d'Africanus et chercher dans quelle mesure celui de Chromace peut aider à résoudre l'une ou l'autre de ses apories.

2.1 La thèse adverse et l'interprétation des § 1 à 5

Autant il est aisé de comprendre ce qu'Africanus reproche à cette position et d'en deviner les idées-forces, autant il est difficile de la reconstituer avec précision. Le problème fondamental qui suscite la réaction d'Africanus est de sacrifier l'exactitude historique à l'affirmation d'une vérité théologique : les généalogies évangéliques auraient pour but de signifier, par leur différence même, la royauté et le sacerdoce du Christ (§ 1), sans indiquer l'ascendance réelle de Joseph (§ 8). Une telle interprétation heurte profondément la conception qu'Africanus se fait à la fois de la louange due à Dieu, puisqu'une présentation mensongère des faits ne saurait le glorifier (§ 6. 8), et de la vérité de l'Écriture Sainte, puisque l'Évangile est entièrement véridique (§ 23). Les difficultés commencent lorsque l'on se demande comment la partie adverse comprenait le rapport de chacune des lignées avec la royauté et le sacerdoce et que l'on cherche à comprendre ce que signifient précisément des expressions telles que « mélange de noms sacerdotaux... et des noms royaux » (ἐπιμῖξια τῶν τε ἱερατικῶν... καὶ τῶν βασιλικῶν [*scil.* ὀνομάτων], § 1), « la liste des tribus » et « mélange des lignées consignées » (κατάλογος τῶν φυλῶν, μίξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν, § 2), « changement des noms » (ἐναλλαγὴ τῶν ὀνομάτων, § 3), ou encore quel est le sens de l'argument tiré d'Exode 6, 23 (*ibid.*).

a. La thèse adverse : brève histoire de la recherche

Etonnamment, la thèse adverse et ses mystères ont assez peu retenu l'attention des interprètes, qui se contentent, pour la plupart, des quelques déductions évidentes auxquelles conduit une lecture, même superficielle, de la lettre, jugement qu'il faut certes quelque peu nuancer en rappelant qu'ils sont parfois revenus sur tel ou tel point en

commentant les difficultés dont nous venons de dresser une liste. Nous nous contenterons donc ici d'un panorama général assez bref, que nous compléterons plus loin en abordant les solutions proposées pour résoudre les difficultés que présente le § 3.

Routh est un bon exemple de brièveté avec lequel le problème a généralement été traité, mais, comme souvent, sa note n'est pas sans intérêt :

A cause de certains noms placés dans chacune des généalogies du Christ, ces gens inféraient son office sacerdotal, mais Africanus montre bien l'inanité de cette opinion. Néanmoins, son contemporain Hippolyte l'a soutenue, comme le montre [un] passage de Syncelle¹⁰².

Routh renvoie à un passage où le chronographe byzantin cite le *Commentaire sur Daniel*¹⁰³, encore inédit à l'époque où il publia ses *Reliquiae sacrae*, sur lequel nous reviendrons. A ses yeux, les adversaires d'Africanus extrapolaient à partir de certains noms en apparence sacerdotaux trouvés à la fois chez Matthieu et chez Luc ; il ne suppose donc pas qu'une généalogie serait considérée comme royale, l'autre comme sacerdotale¹⁰⁴.

Telle semble avoir été, au contraire, l'idée de Spitta, qui évoque l'opposition d'Africanus à une résolution du problème de la diversité des généalogies par la double dignité du Christ et paraît l'identifier avec « l'opinion répandue sous diverses formes dans l'Eglise ancienne... selon laquelle la généalogie de Matthieu serait royale et celle de Luc sacerdotale¹⁰⁵ ». C'est ainsi également que Heer a compris la thèse adverse¹⁰⁶. De même, pour Bardy, l'un des évangélistes donnerait la lignée du Christ en tant que roi, l'autre celle du Christ en tant que prêtre¹⁰⁷. Ces explications semblent aller dans le sens d'une compréhension purement symbolique du caractère royal ou sacerdotal. Il en va autrement, semble-t-il, chez Reichardt, qui explique : « Parce que le Christ était à la fois roi et prêtre, on prétendait qu'une série d'ancêtres — chez Matthieu — prouverait sa dignité royale, et que l'autre révélerait qu'il est de souche sacerdotale¹⁰⁸. » Il paraît donc supposer que la prétention des adversaires d'Africanus n'est pas sans fondement réel et qu'à leurs yeux, Jésus aurait bel et bien du sang lévitique¹⁰⁹. Toutefois, lorsqu'il revient sur le sujet un peu plus loin, ses termes ne reprennent pas cet aspect :

Dans la première [partie de la lettre], Africanus polémique contre des gens qui expliquaient la différence dans la manière dont Luc et Matthieu transmettent la généalogie du Christ de la

102 M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* (1846), p. 331 (n. à 229, 2).

103 Georges Syncelle, *Chronographie*, p. 260, 17-26 Mosshammer, correspondant à Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, I, 13, 1-5 Bonwetsch et Richard.

104 La même idée se retrouve, sans doute sous l'influence de Routh, chez A. Ch. Hervey, *The Genealogies of Our Lord*, p. 42 et, surtout, 131. Telle semble être également la compréhension de l'abbé Fouard, qui est cependant moins précis, évoquant simplement « l'opinion... que les généalogies étaient des listes imaginaires inventées pour mettre en relief l'union dans la personne de Jésus d'une origine tout à la fois sacerdotale et royale » (*Les origines de l'Eglise*, t. 1, p. 435).

105 F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 26. Il est malheureusement difficile d'isoler la pensée de Spitta sur ce point, car elle se mêle au fatras de ses conjectures sur les circonstances de la lettre et la reconstitution de la lacune initiale.

106 J. M. Heer, *Die Stammbäume Jesu*, p. 34 (qui renvoie par erreur à *Histoire ecclésiastique* I, 7).

107 G. Bardy, « La littérature patristique » (1932), p. 228

108 W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 1.

109 J. Sickenger s'inscrit dans la même ligne (*RE*, 10/1, col. 123, 43-46).

façon suivante : c'est à bon droit que les évangélistes ont cité des noms différents : ils voulaient démontrer par là la double dignité du Christ, sa royauté et son sacerdoce.

Sur l'identité de la partie adverse, il ne veut pas se prononcer et, tout en rappelant le passage d'Hippolyte mentionné par Routh, il remarque que celui-ci ne s'appuie que sur Matthieu, et cite le poème de Grégoire de Nazianze comme représentant de cette position¹¹⁰.

L'aspect historique de l'argumentation adverse avait été plus nettement affirmé par Zahn et Hilgenfeld. Ce dernier estime qu'Africanus combat l'idée que les deux généalogies différentes devraient présenter Jésus comme prêtre et comme roi, sans conduire véritablement à Joseph (cf. § 8). Il n'explique pas plus précisément comment, pour les adversaires d'Africanus, elles indiquaient la royauté et le sacerdoce, mais il considère qu'ils fondaient ceux-ci sur les mariages du temps des origines (§ 3) ou estimaient qu'ils avaient été préparés par eux¹¹¹. Zahn s'appuyait quant à lui sur les allusions du § 2 au κατάλογος τῶν φυλῶν et à la μίξις τῶν γενῶν pour observer que les adversaires d'Africanus n'avaient certainement pas fondé leurs vues uniquement sur leur interprétation des généalogies évangéliques comme royale et sacerdotale, mais aussi sur des arguments tirés de l'Ancien Testament¹¹², sans préciser davantage sa pensée.

Au sein de ce relatif consensus, Vogt se singularise en identifiant deux positions distinctes au § 1 : la différence entre les noms et le mélange des lignées sacerdotale et royale (ἡ διάφορος... τῶν ὀνομάτων καταριθμησίς τε καὶ ἐπιμίξια τῶν τε ἱερατικῶν... καὶ τῶν βασιλικῶν) représenteraient deux positions rejetées par Africanus, qui seraient autant de tentatives de prouver le sacerdoce et la royauté du Christ ; sur celle qui aurait recouru au mélange des lignées, Eusèbe nous renseignerait dans le *FS* 14¹¹³. Cette étrange compréhension semble avoir été suggérée à Vogt par le pluriel employé par Eusèbe lorsqu'il affirme qu'Africanus réfutait dans sa lettre les opinions des autres interprètes¹¹⁴ — assertion que la découverte de la troisième partie du texte permet désormais de comprendre de façon bien plus naturelle. D'ailleurs, la formule ἡ διάφορος... καταριθμησίς τε καὶ ἐπιμίξια, où les deux termes sont étroitement reliés à la fois par l'emploi d'un seul article et de τε en plus de καί (Vogt traduit par « und auch »), exclut une telle interprétation¹¹⁵.

Plus récemment, R. Bauckham s'est brièvement exprimé sur le problème en traitant de la tradition relative au Messie fils de Nathan :

Apparemment, Africanus fait référence à une opinion... selon laquelle la généalogie lucanienne faisant descendre Jésus de Nathan était censée indiquer que Jésus était un prêtre, tout comme la généalogie matthéenne indiquait sa royauté. La façon précise dont Nathan était associé au sacerdoce n'est pas claire, mais on paraît avoir supposé que son nom était typi-

110 W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 22 et n. 2.

111 Voir A. Hilgenfeld (recension de Spitta), p. 419. 420. 421.

112 Th. Zahn (recension de Spitta), p. 688.

113 P. Vogt, *Der Stammbaum Christi*, p. 3.

114 Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* I, 7, 1.

115 Une autre originalité de Vogt consiste à lire ὡς οἶόν τε avec l'*Eklogè* plutôt que ὡς οἶόνται avec Nicéas (voir p. 54 et n. 203).

quement sacerdotal (conclusion peut-être tirée des occurrences dans l'Écriture des noms de Netanéel et de Jonathan, qui lui sont apparentés)¹¹⁶.

Une note laisse entendre que c'est la formule du § 1 relative aux noms sacerdotaux que la partie adverse croit trouver dans les évangiles qui a guidé Bauckham. Sa suggestion s'appuie en outre sur le fait que l'Ancien Testament mentionne un certain nombre de Nathanaël prêtres ou lévites¹¹⁷ et que Jonathan est le nom d'un frère de Judas Maccabée, de famille sacerdotale¹¹⁸ (mais les exemples de Nathanaël ou de Jonathan dans d'autres tribus ne manquent pas¹¹⁹).

Quant à G. Broszio, il a exposé une compréhension qui reste dans le courant majoritaire, qui suppose des lignées royale et sacerdotale, mais en reconnaissant à celles-ci une dimension charnelle :

D'après Julius Africanus, l'harmonisation des généalogies de ses adversaires, qu'il ne désigne pas plus précisément, reposerait sur l'hypothèse qu'elles auraient été composées par les évangélistes dans l'intention de prouver que le Christ descend selon la chair des tribus royale et sacerdotale et de démontrer par là la double dignité du Messie promis¹²⁰.

Et plus loin :

L'approche harmonisante des exégètes inconnus attaqués par Julius Africanus semble, dans la mesure où l'on peut le déduire des énoncés polémiques d'Africanus, s'être efforcée de raccorder solution historique et solution théologique du problème de la différence entre les généalogies. L'intention des évangélistes est d'accréditer la royauté et le sacerdoce éternels du Christ également d'après son origine selon la chair. Aussi Matthieu suit-il la lignée royale par Salomon, tandis que Luc suit une lignée parallèle « non royale ». Les généalogies peuvent toutes deux être considérées comme des attestations de légitimité en raison d'un mélange historiquement démontrable entre les tribus de Juda et de Lévi¹²¹.

Cette tentative d'explication est sans doute la plus aboutie. Par ailleurs, tout comme Reichardt, G. Broszio estime que les propos d'Africanus ne permettent pas d'identifier les exégètes visés et souligne la diffusion qu'a connue dans l'Église ancienne l'idée de l'union des offices royal et sacerdotal dans le Christ. Il rapproche toutefois l'exemple d'Hippolyte dans le *Commentaire sur Daniel* ou les *Bénédictions des patriarches* du procédé dénoncé par Africanus, tout en notant que la littérature patristique de la fin du II^e et du début du III^e siècle ne fournit pas d'exemple de la conception que Matthieu aurait décrit l'ascendance royale du Christ et Luc son ascendance sacerdotale, mais qu'elle ne se trouve représentée qu'au IV^e siècle, en Orient avec Grégoire de Nazianze et surtout en Occident, à partir d'Hilaire de Poitiers¹²². Par ailleurs, G. Broszio est le seul à

116 R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 348.

117 I Chroniques 15, 24 ; Esdras 10, 22 ; Néhémie 12, 21. 36 (prêtres) ; I Chroniques 24, 6 ; 26, 4 ; II Chroniques 35, 9 (lévites).

118 I Maccabées 2, 5.

119 Les Nombres mentionnent plusieurs fois un Nathanaël chef de la tribu d'Issakar (1, 8 etc.) et le Jonathan le plus célèbre demeure le fils de Saül (I Samuel 13, 2 etc.), benjaminite.

120 G. Broszio, *Genealogia Christi*, p. 73.

121 G. Broszio, *Genealogia Christi*, p. 78.

122 G. Broszio, *Genealogia Christi*, p. 75.

identifier la troisième explication de la différence entre les généalogies mentionnées par Chromace avec celle des exégètes inconnus réfutés par Africanus, mais il ne fait ce rapprochement que lorsqu'il aborde, très brièvement, l'exégète aquiléen ; il n'en tire pas parti pour l'explication de la *Lettre à Aristide*¹²³.

Enfin, tout récemment, O. Skarsaune semble admettre qu'une généalogie était considérée comme royale, évidemment celle de Matthieu, et que la généalogie de Luc, moins « royale », devait être sacerdotale. Considérant que Luc 1, 5 et 36, suppose clairement que Marie serait d'ascendance sacerdotale, puisqu'elle était parente d'Elisabeth qui l'était, il ajoute que, si la généalogie lucanienne était sacerdotale, ce devait être celle de Marie¹²⁴. Il est toutefois difficile de déterminer si Skarsaune entend précisément décrire la thèse combattue par Africanus, ou s'il parle en termes plus généraux d'une idée qui aurait joui d'une certaine diffusion parmi les chrétiens de l'époque. Force est de constater que rien, dans le texte d'Africanus, ne laisse envisager que la partie adverse ait considéré une généalogie comme étant celle de Marie.

La question de la thèse adverse a été, ce nous semble, remarquablement peu problématisée. Mise à part la tentative isolée de Vogt de distinguer entre deux positions différentes, nous voyons *grosso modo* se dessiner deux voies :

- 1) celle d'une interprétation royale et sacerdotale des deux généalogies fondée sur le caractère sacerdotal de noms pris individuellement (Routh) ;
- 2) celle d'une interprétation royale de la lignée matthéenne et sacerdotale de la lignée lucanienne, défendue avec des nuances par les autres interprètes.

Les propositions, toutefois, n'ont pas épuisé toutes les solutions possibles, en particulier celle qui consisterait à admettre un mélange de noms royaux et sacerdotaux chez Luc seulement, puisque la généalogie de Matthieu est clairement royale. Du moins l'idée de mélange est clairement présente dans le texte, ce dont la seconde voie explicative ne paraît guère à même de rendre compte. Une autre question en suspens concerne l'existence ou non de quelque fondement charnel au sacerdoce du Christ, même si les affirmations d'Africanus ne laissent aucun doute quant au fait que, pour la partie adverse, les filiations indiquées ne rendent pas compte des filiations réelles. Or ce problème a toute son importance dans le débat sur l'argument « historique » du § 3.

b. L'interprétation des deux généalogies dans la thèse adverse

De quelles certitudes pouvons-nous partir ? Le constat le plus évident est que, pour la partie adverse, la différence entre les généalogies a un sens théologique : elle montre la royauté et le sacerdoce du Christ (§ 1). Il faut cependant tout de suite préciser qu'à l'idée de différence se joint celle de mélange des noms (ἡ διάφορος αὐτῆ τῶν ὀνομάτων καταρίθμησις τε καὶ ἐπιμῖξια τῶν τε ἱερατικῶν... καὶ τῶν βασιλικῶν). Or ce sont manifestement *la différence et le mélange* qui servent à prouver la royauté et le sacerdoce du Christ (ἵνα δεῖχθῆ δικαίως ὁ Χριστὸς ἱερεὺς τε καὶ βασιλεὺς γενόμενος). Il faut donc se garder de négliger le second élément. En effet, si Africanus se contentait d'évoquer la

123 G. Broszno, *Genealogia Christi*, p. 95.

124 O. Skarsaune, « Fragments of Jewish Christian Literature », p. 355.

différence entre les noms cités par chacun des évangélistes comme témoignage de la royauté et du sacerdoce du Christ, nous serions fondés à en conclure, comme on a eu tendance à le faire, qu'à chacune des généalogies correspond l'un de ces deux attributs et, partant, que la généalogie matthéenne, qui passe par Salomon et les rois de Juda, serait royale et celle de Luc, qui suit une lignée non royale, sacerdotale. Cette solution aurait l'avantage de la simplicité. Cependant, s'il s'agissait simplement de la mise en parallèle de deux lignées, Africanus évoquerait-il une ἐπιμίξια de *noms* royaux et sacerdotaux ? Ne convient-il pas de faire place, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici, à l'idée de mixité ?

Faut-il pour autant considérer, dans la ligne de Routh que, pour la partie adverse, les généalogies n'étaient que des assemblages arbitraires de noms royaux et sacerdotaux ? Ce serait sans doute exagéré. Les affirmations d'Africanus au § 8 conduisent plutôt à supposer deux lignées différentes (εἰ γὰρ τὰ γένη διάφορα), ce qui implique, au moins dans une certaine mesure, qu'elles aient une certaine consistance. La meilleure solution nous paraît donc être celle que nous avons évoquée plus haut et que nous avons envisagée avant même de connaître le texte de Chromace, mais à laquelle celui-ci apporte désormais un appui non négligeable, qui consiste à supposer une lignée royale (Matthieu) et une lignée de caractère à la fois royal et sacerdotal (Luc). Tout comme la troisième solution mentionnée par Chromace suppose que la généalogie de Luc montre le mélange (de la lignée royale) avec la lignée sacerdotale (*permixtionem generis sacerdotalis ostendi*¹²⁵), Africanus évoquerait la différence entre les deux généalogies et la mixité de celle de Luc. Qu'il n'ait pas précisé que le second terme ne s'applique qu'à l'un des deux évangiles ne doit pas étonner : il s'adresse manifestement à un interlocuteur qui connaît la position combattue, ce qui explique qu'il ne parle, ici et ailleurs, que par allusions.

Au-delà du seul parallèle chromacien, l'idée d'une lignée royale et d'une autre royale-sacerdotale semble plus adaptée au contexte des spéculations sur l'ascendance judéo-lévitique de Jésus, dont nous avons cité plus d'un exemple et dont les écrits exégétiques d'Hippolyte attestent l'existence quelques décennies au moins avant la *Lettre à Aristide*. Cette solution ancre ainsi la thèse adverse dans le contexte exégétique contemporain et fait davantage justice à son promoteur : supposer qu'il ait arbitrairement inféré le sacerdoce du Christ de certains noms transmis par Matthieu et Luc ou, au contraire, lui prêter une lecture purement sacerdotale de la généalogie lucanienne conduirait à diagnostiquer chez un tel exégète un manque de culture biblique assez inquiétant.

c. La dimension historique de la thèse adverse

De telles interprétations — et celle de Routh plus encore que les autres — peineraient, par ailleurs, à rendre compte de l'emploi, à l'appui de lectures essentiellement spirituelles des généalogies, d'arguments tirés de l'histoire biblique. Il n'y a guère que G. Broszio qui paraisse avoir pleinement pris la mesure de la dimension historique de l'interprétation qu'Africanus bat en brèche. Sans doute les reproches d'Africanus ont-ils largement

125 Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 6, 196s. Etaix et Lemarié.

contribué à cette tendance à la déshistorisation de la thèse adverse, puisqu'ils portent justement sur les faiblesses de son argumentation historique. Cependant, une argumentation historique déficiente est une chose, l'absence d'argumentation historique en est une autre. Lorsque au § 8 Africanus relève que les deux lignées sont différentes et, par conséquent, ne sauraient indiquer la véritable ascendance de Joseph, il souligne le problème fondamental que pose la thèse adverse en supposant que les lignées ont une signification avant tout spirituelle et en renonçant à y chercher l'arbre généalogique dans sa concrétude, mais cela n'exclut évidemment pas que son promoteur ait cherché à fonder la royauté et le sacerdoce du Christ selon la chair par des arguments tirés des livres historiques de la Bible. La double occurrence de *δικαίως* au § 1, notamment dans la formule *ἵνα δειχθῆ δικαίως ὁ Χριστὸς ἱερέυς τε καὶ βασιλεὺς γενόμενος*, suggère qu'il supposait que les évangélistes avaient voulu exprimer davantage qu'une vérité théologique et que la royauté et le sacerdoce du Christ avaient quelque fondement généalogique.

De fait, c'est ici Africanus qui quitte le terrain historique en renonçant à fonder la royauté et, sans doute plus encore, le sacerdoce du Christ sur des qualifications humaines : personne ne doute¹²⁶, réplique-t-il, de ce que le Christ est grand prêtre *du Père*, à qui il présente nos prières, et roi *éternel*, gouvernant l'univers (fin du § 1)¹²⁷. Sacerdoce et royauté sont relégués dans le divin et l'éternel.

126 Il est évident que *τινός* est employé ici dans son acception la plus commune. Spitta écrivait au contraire : « Daß mit *τινός* nach bekanntem griechischem Sprachgebrauche jemand eben sich meint, ist von selbst deutlich » (*Der Brief des Julius Africanus*, p. 26). A. Hilgenfeld remarque à juste titre qu'Africanus veut plutôt dire, tout simplement, que les évangélistes n'avaient pas besoin de prouver la royauté et le sacerdoce du Christ par leurs arbres généalogiques, car personne ne contestait cette double dignité (recension de Spitta), p. 419s.

127 Dans une certaine mesure, les formules d'Africanus relatives au Christ roi et prêtre font probablement écho au langage adverse, comme en témoignent les parallèles qu'elles trouvent chez Hippolyte (voir les textes cités p. 377s.) et surtout chez Hilaire et chez Chromace, qui accompagnent tous deux la paire *rex et sacerdos* de l'épithète *aeternus* (voir p. 334), qui pourrait traduire *αἰώνιος* ou *ἄϊδιος*. Ces contacts sont toutefois limités et, s'ils concernent éventuellement *ἄϊδιος*, ils ne paraissent pas porter sur le reste des formules. Il nous paraît donc vraisemblable que, tout en faisant écho à une affirmation adverse portant sur la royauté et le sacerdoce du Christ, les termes employés par Africanus contiennent aussi une pointe polémique, en insistant davantage sur leur caractère éternel (par l'emploi d'*ἄϊδιος* au lieu du plus commun *αἰώνιος* ?) et « supramondain » (*ὑπερκόσμιος*). Etant donné que ces formules auraient plus d'impact si elles faisaient allusion à des formulations dotées d'une certaine autorité pour les deux parties que si elles avaient simplement été créées par Africanus pour l'occasion, nous avons cherché une éventuelle allusion. Nous n'avons cependant trouvé aucun parallèle précis. En particulier, *βασιλεὺς ὑπερκόσμιος* est sans équivalent et, pour *συνεργὸς εἰς τὴν διακόσμησιν τῶν ὅλων γενόμενος*, nous ne pouvons guère citer qu'un passage de la *Démonstration évangélique* où Eusèbe évoque le Christ en tant que Logos créateur, « devenu assistant et coopérateur du Père dans la création et l'ordonnement de l'univers » (*ὑπουργὸν τε καὶ συνεργὸν τῷ πατρὶ τῆς τῶν ὅλων οὐσιώσεώς τε καὶ διακοσμήσεως γεγεννημένον*, V, 1, 17), mais aucun lien n'est opéré avec la royauté du Christ. Quant à la formule relative au sacerdoce éternel (*Χριστὸς ἄϊδιος... ἀρχιερεὺς πατρός τὰς ἡμετέρας πρὸς αὐτὸν εὐχὰς ἀναφέρων*), elle évoque un passage de Clément d'Alexandrie : « Voici l'éternel Jésus, seul noble grand-prêtre du Dieu unique, qui est en même temps son père ; il prie pour tous les hommes... (*ἄϊδιος οὗτος Ἰησοῦς, εἰς ὁ μὲγας ἀρχιερεὺς θεοῦ τε ἐνὸς τοῦ αὐτοῦ καὶ πατρός, ὑπὲρ ἀνθρώπων εὐχεται...*, *Protreptique* 12, 120, 2, trad. C. Mondésert). Ce passage ne semble pas exempt d'allusions liturgiques (voir notamment 119, 1 et

Ce point capital n'a pas toujours été reconnu par les interprètes. Spitta considère qu'Africanus condamnait une tentative de tirer des conclusions sur les relations célestes à partir des relations terrestres, sans rejeter pour autant une certaine légitimité terrestre du double office du Christ. Aussi opposait-il Africanus à l'auteur de l'Épître aux Hébreux : bien que, comme ce dernier, Africanus eût pu exprimer la prééminence du Christ par rapport à toute préfiguration en rattachant le Christ non au sacerdoce d'Aaron, mais à celui de Melchisédech, il s'y refuse, quand même il aurait pu recourir avantageusement à une telle conception¹²⁸. Melchisédech, en effet, « n'a ni père, ni mère, ni généalogie, ni commencement pour ses jours, ni fin pour sa vie, mais est assimilé au Fils de Dieu [et] reste prêtre à perpétuité¹²⁹ ». Nous pensons au contraire qu'Africanus est très proche d'une telle position, bien qu'il ne fasse aucune référence explicite à l'Épître aux Hébreux¹³⁰. L'erreur de Spitta est liée à son utilisation du *FSt* 14 pour compléter la lettre : il y a greffé l'idée que le Christ serait issu selon la chair aussi bien de Lévi que de Juda et serait à ce titre roi et grand prêtre¹³¹. C'est à juste titre que Zahn conteste cette idée et remarque que les adjectifs ἄδιος et ὑπερκόσμιος qui qualifient le Christ en tant que prêtre et roi manquent aussi bien là où Africanus reproduit les vues de ses adversaires (début du § 1) que là où il dit son désaccord avec elles (§ 2-3a). A ses yeux, cependant, ces qualificatifs servent seulement à rendre sensible le contraste entre la grandeur de ces vérités de foi et la mesquinerie de leur défense par ses adversaires¹³². L'emphase avec laquelle Africanus exprime la royauté et le sacerdoce du Christ sert peut-être effectivement ce but, mais les adjectifs en question ont certainement une portée bien plus importante, que Vogt a bien comprise ; il fait cette remarque pertinente en commentant ce passage : « Il n'est absolument pas question, veut dire [Africanus], d'un sacerdoce et d'une royauté terrestres chez le Christ¹³³. » Africanus accepte évidemment l'idée que le Christ est à la fois roi et prêtre, mais, contrairement à

le langage des mystères et de l'initiation en 120, 1) et laisse entrevoir la possibilité d'une allusion à des formules employées dans un cadre culturel, possibilité intéressante, dans la mesure où nous serons amené à supposer que la dispute pourrait être liée à l'usage des idées adverses sur la généalogie du Christ dans un tel cadre (voir p. 375). Force est toutefois de reconnaître que la formule concernant la royauté est également empreinte de langage philosophique, comme le suggère le parallèle eusébien. Si donc, comme cela est possible, il y a une allusion derrière les propos d'Africanus, elle nous échappe.

128 F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 42s.

129 Hébreux 7, 3 (*TOB*) ; cf. Genèse 14, 18-20

130 Relevons que, bien qu'il n'invoque pas l'exemple de Melchisédech — peut-être simplement parce que ce point est tout à fait secondaire dans la polémique qu'il mène —, Africanus assume pleinement l'appartenance de Jésus à Juda et non à Lévi, comme le fait l'Épître aux Hébreux : « Il est notoire, en effet, que notre Seigneur est issu de Juda, tribu dont Moïse n'a rien dit quand il traite des prêtres » (7, 14 [B]). H. W. Attridge note comment l'absence même de généalogie lévitique est exploitée par l'auteur de l'épître : « What could be an obvious objection to Christ's proclaimed priestly status, that he was not a Levite, is thus made a qualification for that status » (*The Epistle to the Hebrews [Hermeneia]*, Philadelphia : Fortress Press, 1989, p. 199).

131 § 6 de l'édition de Spitta (= *FSt* 14, § e).

132 Th. Zahn (recension de Spitta), p. 687. Voir également la critique d'A. Hilgenfeld (recension de Spitta), p. 420.

133 P. Vogt, *Der Stammbaum*, p. 3.

la partie adverse, il se refuse catégoriquement à fonder ces offices, en particulier le sacerdoce, dans son origine charnelle. Jésus, en tant qu'homme, descend seulement de la lignée davidique (§ 5. 14-18. 27). S'il est prêtre, c'est en tant qu'il présente au Père nos prières ; s'il est roi, c'est en tant qu'il gouverne les rachetés (§ 1).

A la lumière de ces considérations, le sens général du § 2 devient clair : Africanus rejette deux arguments que ses adversaires tiraient de l'histoire biblique en faveur d'une qualification de Jésus à la royauté et au sacerdoce (le κατάλογος τῶν φυλῶν et la μίξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν) et leur oppose le témoignage des patriarches et des prophètes. En d'autres termes, les preuves de la royauté (éternelle) et du sacerdoce (céleste) du Christ ne sont pas à chercher dans l'histoire biblique, mais dans des prédictions prophétiques. Si le sens de la mention des prophètes se comprend parfaitement dans cette perspective, celle des patriarches est moins évidente ; elle se comprend au mieux, croyons-nous, si l'on entend par là les prophéties attribuées aux patriarches, à savoir les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse¹³⁴.

d. Les arguments historiques de la partie adverse (§ 2)

Est-il possible de préciser en quoi consistaient les arguments invoqués par la partie adverse ? Qu'est-ce que la « liste des tribus » (κατάλογος τῶν φυλῶν) ? A quoi renvoie le « mélange des lignées consignées » (μίξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν) ?

A la lumière de notre exploration des traditions parallèles à la première partie de la lettre, la compréhension de la seconde expression ne fait plus guère de doute : la μίξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν, ce n'est pas le mélange des noms dans les généalogies évangéliques, mais les mariages lévitico-judéens d'Exode 6, 23 et 25. A première vue, certes, le rapprochement avec l'ἐπιμίξια τῶν τε ἱερατικῶν, ὡς οἴονται, καὶ τῶν βασιλικῶν (ὀνομάτων) du § 1 est tentant, d'autant plus qu'avec la différence dans l'énumération des noms, elle est censée indiquer le double office du Christ¹³⁵. Cependant, le vocabulaire ne favorise guère cette lecture. Le terme de μίξις évoque plus une action qu'un état, tel que le caractère mêlé des généalogies évangéliques¹³⁶. Quant à ἀνάγραφτος, même si nous ne trouvons pas d'autre exemple dans le corpus africanien où cet adjectif ou le verbe ἀναγράφω renvoie à un passage biblique, son usage en référence aux Ecritures juives est bien attesté¹³⁷ et l'idée d'inscription dans des registres officiels, que le terme a clairement dans son autre occurrence dans la lettre (ἀναγράπτων δὲ εἰς τότε ἐν τοῖς ἀρχαίοις ὄντων τῶν Ἑβραϊκῶν γενῶν, § 21), rend une référence aux généalogies vétéro-testamentaires plutôt qu'aux généalogies évangéliques plus vraisemblable, car seules les premières bénéficiaient d'un tel statut parmi les Juifs. Plus encore que le vocabulaire, ce sont le contexte et les parallèles qui plaident pour une référence à l'Ancien Testament. En effet, comme l'a noté Zahn, le κατάλογος τῶν φυλῶν qui précède ne saurait ren-

134 Genèse 27, 27-29 ; 49 ; Deutéronome 33.

135 C'est ainsi que semble l'avoir compris A. Hilgenfeld : « die Mischung der aufgeschriebenen Geschlechter (in Stammäbäumen) » (recension de Spitta), p. 420.

136 Liddell et Scott traduisent ainsi : « mixing, mingling » (s. v.), et non « mixture ».

137 Voir par ex. Philon, *Sur les lois particulières* IV, 175 ; Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue* II, 34, 3.

voyer aux généalogies évangéliques¹³⁸. Or, si la « liste des tribus » oriente naturellement vers les Écritures juives — et nous montrerons sous peu la vraisemblance de cette interprétation —, une telle lecture doit aussi être envisagée pour la *μίξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν*. Elle devient tout à fait préférable lorsque l'on considère qu'aux arguments tirés du *κατάλογος τῶν φυλῶν* et de la *μίξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν* Africanus oppose à son tour deux preuves vétérotestamentaires, en invoquant les patriarches et les prophètes. Enfin, parmi les textes qui présentent des similitudes avec la première partie de la lettre et suggèrent fortement de reconnaître dans cette *μίξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν* une référence à l'union des tribus de Lévi et de Juda en Exode 6, 23, certaines sources grecques et, surtout, Chromace, utilisent le vocabulaire du mélange (*ἐπιμῖξια* en grec, dont *permixtio* pourrait fort bien être la traduction)¹³⁹. Cette interprétation est d'autant plus probable qu'Africanus mentionne lui aussi cette union peu après (§ 3), dans un sens qui restera à élucider. C'est donc celle que nous retenons.

Venons-en au *κατάλογος τῶν φυλῶν*. C'est en vain que nous avons cherché un parallèle exact à cette expression. Seul un passage d'une homélie d'Origène, connu par une traduction de Rufin, où l'on retrouve les mêmes termes, quoique sans relation directe, présente un intérêt potentiel. Il s'agit de la première homélie sur le Psaume 38, où Origène évoque la croissance de la Loi par l'ajout de nouvelles prescriptions :

Et si quis vult scire quae sint ista quae de sacerdotibus ac levitis adiecta sint, legat primum librum Paralipomenon et patienter inspicat omnem illum catalogum nominum et inveniet ibi admirandum quendam ordinem et distributionem tribuum pro suo quamque nomine et loco praecipuum quid in sollemni ordine esse sortitam. Sed et levitas et sacerdotes inveniet diversis officiis atque ordinibus distributos, ut alii quidem sint ad aperiendas templi ianuas praepositi, alii quibus claves creduntur, aliis sacrificiorum et altarium cura committitur.

Et si quelqu'un veut savoir quels sont ces ajouts concernant les prêtres et les lévites, qu'il lise le premier livre des Paralipomènes et qu'il examine avec patience toute cette liste de noms ; il trouvera là un certain ordre admirable et une répartition des tribus selon le nom et le lieu de chacune qui a tiré au sort une certaine prééminence dans un ordre solennel. De plus, il trouvera lévites et prêtres répartis en diverses fonctions et classes : les uns, par exemple, sont chargés d'ouvrir les portes du temple, à d'autres sont confiées les clés, à d'autres est remis le soin des sacrifices et des autels¹⁴⁰.

A quels passages du premier livre des Paralipomènes (Chroniques) Origène pense-t-il ? La seconde phrase renvoie manifestement aux chapitres 24 à 26, qui évoquent les fonctions des prêtres et des lévites, ce que confirment les références explicites aux classes sacerdotales et à leur attribution à Eléazar et à Ithamar (cf. I Chroniques 24, 5) que contient la partie qui suit celle que nous avons citée. La formule *sed et levitas et sacerdotes inueniet...* peut toutefois se comprendre comme renvoyant à un autre passage du premier livre des Chroniques que ce qui précède. De fait, la première phrase, qui mentionne une « liste de noms » (*catalogus nominum*) et une « répartition des tribus » (*dis-*

138 Th. Zahn (recension de Spitta), p. 688.

139 Chromace d'Aquilée, *Traité sur Matthieu*, 1, 6, 196 Etaix et Lemarié.

140 Origène, *Homélie sur les Psaumes 36 à 38* (version de Rufin), 38, 1, 11-20 Prinzevalli, trad. H. Crouzel et L. Brésard.

tributio tribuum), évoque clairement les listes généalogiques par lesquelles le Chroniste ouvre son histoire (I Chroniques 1-9). La *distributio tribuum*, dont le second terme ne peut guère traduire que τῶν φυλῶν, ne saurait renvoyer à la répartition en classes sacerdotales et lévites, concept que φυλή n'exprime jamais¹⁴¹. De plus, l'on trouve dans ces chapitres initiaux non seulement la généalogie de chaque tribu, mais encore le tirage au sort des villes attribuées aux lévites (6, 39-66), qui, contrairement aux autres tribus, n'avaient pas de territoire en propre, mais étaient dispersés parmi elles¹⁴². D'ailleurs, étant donné qu'Origène pense ici spécifiquement aux prêtres et lévites, il nous paraît probable qu'il faille comprendre *distributio tribuum* comme renvoyant non pas à la répartition des tribus, mais à celle des descendants de Lévi parmi les tribus, d'autant que la répartition et le tirage au sort ne s'appliquent qu'à Lévi, et non aux autres tribus¹⁴³. Ainsi, Origène semble penser plus précisément à la généalogie lévitique d'I Chroniques 6¹⁴⁴. La désignation de ce texte comme « liste de noms » conviendrait bien à l'ensemble des chapitres 1 à 9. Elle suggère en tout cas que la « liste des tribus » que mentionne Africanus et qu'invoquait apparemment la partie adverse pourrait fort bien être identifiée avec cet ensemble de généalogies, ou éventuellement avec la répartition des territoires entre les tribus en Josué 13 à 21, qui forme également une sorte de catalogue des tribus.

Il semble que l'on n'en soit guère avancé pour autant. Quel argument la partie adverse pouvait-elle tirer des généalogies du premier livre des Chroniques ? Encore une fois, le propos purement allusif d'Africanus nous réduit aux conjectures et, à première vue, la tâche est délicate, car on voit mal ce qui, dans ces listes, pourrait aller dans le sens d'une interprétation sacerdotale ou partiellement sacerdotale de la généalogie de Jésus. Il n'est cependant pas impossible de formuler une hypothèse. Certes, les généalogies du Chroniste ne reprennent pas les données d'Exode 6, 23 et l'on n'y trouve pas d'indications relatives à une autre union lévítico-judéenne qui pourrait entrer en ligne de compte. Un élément, cependant, y présentait un certain intérêt pour qui chercherait des liens entre les deux tribus : les descendants d'Aaron reçoivent la ville d'Hébron, dans le pays de Juda (I Chroniques 6, 39s.). Le livre de Josué précise même : « dans la montagne de Juda » (21, 11), et c'est certainement à cette donnée vétérotestamentaire que Luc 1, 39 fait allusion en indiquant que, pour aller trouver Elisabeth, descendante d'Aaron (1, 5), Marie « se rendit en hâte vers la région montagneuse, dans une ville de Juda ». Or ce lien géographique entre Marie et Elisabeth était probablement invoqué par Origène pour rendre compte de la parenté évoquée par l'ange (Luc 1, 36)¹⁴⁵. Il de-

141 Sur l'emploi de φυλή dans la Septante, voir Ch. Maurer, art. « φυλή », in : G. Friedrich (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 9, Grand Rapids (MI) : Wm. B. Eerdmans, 1974, p. 246.

142 Voir Nombres 18, 20 ; Josué 13, 14, etc.

143 Dans le cas contraire, il faudrait sans doute supposer qu'Origène a également en tête Josué 13 à 21, d'où une partie des informations des généalogies de I Chroniques 1 à 9 est tirée, qui décrit la répartition des territoires par tirage au sort.

144 Plutôt qu'à la liste des lévites parmi les habitants de Jérusalem en I Chroniques 9, 10-33, comme le suppose la référence de l'édition d'E. Prinzivalli, H. Crouzel et L. Brésard (SC 411, p. 330, n. a).

145 Cet argument se lit dans l'*Eklogè* à la suite de l'argument réduisant la parenté entre Marie et Elisabeth à la parenté de tous les Israélites entre eux (*ESt* 1, 11), qui provient certainement d'Origène : il se retrouve

vait certes en user dans un sens tout différent, opposé, même, pour évacuer l'idée d'une parenté réelle entre les deux femmes, l'une lévite, l'autre judéenne. Cet exemple suggère toutefois que le lien géographique entre le territoire des descendants d'Aaron et celui de Juda était dans l'air pour expliquer les relations privilégiées entre les deux tribus et il n'est pas impossible qu'Origène se soit inspiré d'une argumentation faisant référence à Josué 21, 9 à 11 ou I Chroniques 6, 39s. ou, au contraire, qu'une telle argumentation se soit inspirée de celle d'Origène.

Si nous avons vu juste, il faut sans doute rapporter τῶν ἀναγράπτων γενῶν aux listes généalogiques des Chroniques. Nous pouvons alors comprendre ainsi le § 2 : ce ne sont pas les généalogies d'I Chroniques 1 à 9 (où l'on trouve que la lignée d'Aaron était unie à Juda par sa résidence), ni l'union des lignées de Juda et de Lévi consignées dans ces chapitres (I Chroniques 2, 1ss. et 5, 27ss.) que rapporte Exode 6, 23 et 25, mais les Bénédictions des patriarches et les annonces des prophètes qui nous enseignent la double dignité du Christ.

e. Le problème du § 3

Abordons maintenant le § 3, certainement le plus difficile de la lettre, qui a suscité les propositions les plus diverses. Il ne sera pas inutile d'en citer le texte et la traduction que nous proposons :

μη οὖν κατίωμεν εἰς τοσαύτην θεοσεβείας σμικρολογίαν, ἵνα τῇ ἐναλλαγῇ τῶν ὀνομάτων τὴν Χριστοῦ βασιλείαν καὶ ἱερωσύνην συνιστώμεν, ἐπεὶ τῇ Ἰούδα φυλῇ τῇ βασιλικῇ ἢ τοῦ Λεῦϊ φυλῇ ἱερατικῇ συνεζύγη, τοῦ Ναασσῶν ἀδελφῆν τὴν Ἐλισάβετ Ἀαρῶν ἀξαμένου καὶ πάλιν Ἐλεάζαρ τὴν θυγατέρα Φατιῆλ καὶ ἐνθένδε παιδοποιησαμένων.

Ne nous abaissons donc pas à une telle mesquinerie en matière de piété que nous établirions la royauté et le sacerdoce du Christ au moyen du changement des noms, car à la tribu royale de Juda s'est étroitement unie la tribu sacerdotale de Lévi, lorsque Aaron a épousé la sœur de Naasson, Elisabeth et qu'Eléazar, à son tour, a épousé la fille de Phatiel, et qu'ensuite ils ont eu une descendance.

Ce passage ne semble avoir grandement troublé ni Mai, ni Routh. Tous deux ponctuent après συνιστώμεν, faisant de la fin du paragraphe (ἐπεὶ — παιδοποιησαμένων) une phrase indépendante. De la sorte, celle-ci ne peut être comprise que comme un argument d'Africanus¹⁴⁶. Routh explique qu'Africanus cherche à prouver l'inutilité du re-

dans le *Commentaire de l'épître aux Romains* (version de Rufin) I, 7 (5), 68-75 Hammond Bammel. Certes ce passage ne cite pas ce second argument, mais, comme le note à juste titre C. Zamagni, il « laisse entendre... qu'Origène avait traité ou avait l'intention de traiter les mêmes arguments d'une manière plus ample ailleurs » (*Les Questions et réponses*, p. 72 ; voir également p. 85). Il est donc très probable qu'Eusèbe exploite un tel passage et emprunte à Origène non seulement le premier argument, mais aussi le suivant.

146 Alors que Routh met un point, Mai se contente d'un point en haut, mais sa traduction lève toute ambiguïté : « Caveamus igitur a minuto huiusmodi religionis artificio, ut nominum permutatione Christ regnum ac sacerdotium comprobare velimus. Nam et alioqui regali Iudae tribui sacerdotalis Levi tribus facta erat adfinis... » (*FSI* 8 ; *NPB* 4, p. 273 ; nous soulignons) ; Spitta relève la liberté prise avec le texte par le « nam et alioqui » (*Der Brief des Julius Africanus*, p. 38, n. 1). Cette traduction semble avoir inspiré

cours de ses adversaires à la différence entre les noms pour fonder la double dignité, royale et sacerdotale, du Christ : « Africanus veut montrer qu'il n'est nul besoin de deux listes alternatives de noms¹⁴⁷ (ἐναλλαγή), puisque les tribus sacerdotale et royale sont liées d'une autre façon¹⁴⁸. » Ce lien serait évidemment le mariage du grand prêtre Aaron avec une descendante de Juda, Elisabeth, à l'époque patriarcale (Exode 6, 23). Ce commentaire ne problématise guère les difficultés du passage. Premièrement, il est légitime de se demander si le § 3b est vraiment un argument d'Africanus ou s'il ne serait pas plutôt un argument de la partie adverse. Deuxièmement, si l'on opte, comme le fait Routh, pour la première solution, il est difficile d'échapper à une question délicate : comment le mariage d'Aaron et d'Elisabeth peut-il fonder le sacerdoce et la royauté du Christ, puisque Africanus ne fait pas de lui un descendant d'Aaron, mais seulement de David (cf. § 5) ?

Spitta estimait que Mai et Routh avaient mal compris ce passage ; il voyait la fin d'un développement (« Gedankenkreis ») après συνιστώμεν. A ses yeux, l'indication d'une parenté entre Lévi et Juda ne parviendrait pas mieux à mettre en lumière le double office du Christ que la différence entre les généalogies :

Cette preuve peut-elle être faite par d'autres moyens qu'un κατάλογος τῶν φυλῶν et une μίξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν, dont l'usage est cependant caractérisé par Africanus d'une façon suffisamment claire comme μικρολογία θεοσεβείας ? Si l'on répond non à cette question, il s'ensuit que la phrase : ἐπεὶ τῆ Ἰουδα κ. τ. λ. ne peut en aucun cas appartenir à ce qui précède¹⁴⁹.

Spitta met encore en lumière, dans l'explication de Routh, le problème que nous venons de signaler, à savoir que la fin du § 3 évoque non pas une lignée de la tribu de Juda, mais une lignée lévitique :

Routh, qui écrit, dans le passage traduit plus bas : « ... quum alioqui tribus sacerdotalis cum regia connexa sit ». La traduction de Mai montre assez quelle est sa compréhension du passage : « et alioqui » implique qu'à ses yeux, l'argument tiré du mariage d'Aaron et d'Elisabeth n'explicite pas l'ἐναλλαγή τῶν ὀνομάτων de la première partie de la phrase. Cependant, dans le même volume, lorsqu'il édite le *FSt* 14, le cardinal note en rapport avec l'idée que Moïse aurait voulu montrer que le Christ descend à la fois de Juda et de Lévi et est ainsi roi et prêtre « inter homines » (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον) : « Refutat haec Africanus » (Mai, *NPB* 4, p. 278). Spitta voit dans cette remarque la preuve de la négligence avec laquelle Mai aurait lu la lettre, puisque ce que ce dernier croit réfuté par Africanus serait en fait parfaitement en accord avec son opinion (*Der Brief des Julius Africanus*, p. 50), tandis que Hilgenfeld lui rétorque que c'est au contraire la preuve qu'il a lu le texte sans préjugés (recension de Spitta, p. 421). Le reproche ou l'éloge n'est évidemment fondé que dans la mesure où l'on accepte l'interprétation de celui qui les formule, mais, au-delà, cette note de Mai pose un autre problème : elle semble contredire l'interprétation qu'implique sa propre traduction du § 3 (*FSt* 8), puisque celle-ci suppose qu'Africanus argumente lui-même à partir de l'union entre les tribus de Lévi et de Juda. Faut-il simplement admettre une incohérence ou un changement d'avis de la part de Mai ? Ce n'est pas exclu, mais peut-être la contradiction n'est-elle qu'apparente : Mai aurait-il entendu qu'Africanus réfutait cette façon d'établir le Christ comme roi et prêtre κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, sans renoncer à y voir pour autant une annonce de son sacerdoce et de sa royauté célestes ?

147 Cette traduction assez libre nous paraît rendre l'idée contenue dans « alternatione nominum ».

148 M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* (1846), p. 331 (n. à 229, 12).

149 F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 38.

L'idée qu'Africanus aurait fournie comme preuve recevable de la double dignité du Christ ne serait en réalité pas moins étrange que celle dont se servaient ses adversaires. Du fait que deux femmes de Juda ont épousé des hommes de Lévi, le descendant de la tribu royale, ainsi parente avec la tribu sacerdotale, devrait également avoir une dignité sacerdotale ?! [...] Routh prend le problème à l'envers. C'est de la tribu de Lévi dont il est question ; elle s'est mêlée à du sang de Juda. S'il s'agissait ici d'établir la double dignité du Christ en se basant sur le critère extérieur de son origine terrestre, il ne pourrait être représenté que comme descendant d'une famille lévitique, parente de Juda par les femmes.

Cette idée devrait être reliée à la suivante par un complément, mais on le cherche en vain¹⁵⁰.

Ce diagnostic ne manque pas d'intérêt, mais la suite du raisonnement de Spitta compte sans doute parmi les pages où son exposé est le plus difficile à suivre. Nous nous contenterons de résumer l'essentiel de ses positions¹⁵¹. Il juge l'enchaînement entre la fin du § 3 et le § 4 problématique. Par ailleurs, comme nous l'avons indiqué, il estime qu'Africanus ne considère pas la question d'une légitimation charnelle du double office du Christ comme hors de propos. Or, si la parenté entre les deux tribus fondée sur le mariage d'Aaron et d'Elisabeth entre en compte dans l'explication de ses deux généalogies, elle n'établirait le Christ comme lévite que dans la mesure où sa mère était lévite. C'est ainsi que Spitta conclut à l'existence d'une lacune à la fin du § 3 et suppose qu'on devait y lire que le Christ aurait dû à son origine charnelle la qualification naturelle à la royauté et au sacerdoce. Il trouve l'idée voulue exprimée dans le *FSt* 14 dont il se sert pour compléter le texte : descendant à la fois d'Aaron et de Naasson, Jésus mériterait ainsi d'être appelé prêtre et roi par son ascendance humaine. La brutalité de la méthode, qui nécessite à la fois un raisonnement laborieux et un nombre considérable de conjectures, suffirait amplement à condamner cette reconstitution, mais elle est encore réfutée par l'analyse des sources du *FSt* 14 que nous avons menée : ce texte intègre diverses influences, mais n'a aucun rapport direct avec la *Lettre à Aristide*¹⁵².

Les arguments de Spitta contre l'interprétation de Mai et de Routh ont séduit Zahn, mais, à ses yeux, ils se retournent contre la propre position du premier. Zahn ne pense pas qu'Africanus aurait fondé une certaine légitimité terrestre de Jésus à la royauté et au sacerdoce sur son origine à la fois judéenne et lévitique. Comme nous l'avons noté, il estime au contraire que les adversaires d'Africanus ne fondaient pas leurs vues seulement sur les généalogies évangéliques, mais aussi, comme l'indique le § 2, sur une preuve vétér testamentaire (cf. κατάλογος τῶν φυλῶν et μίξις τῶν ἀναγράπτων γε-νῶν), à savoir que les tribus de Juda et de Lévi se sont jadis unies.

S'il s'agit d'un fragment de la lettre d'Africanus, estime-t-il, il ne peut s'agir que de la reproduction de l'opinion adverse en vue de sa réfutation. Mais ce n'est pas vraisemblable ; car le § 4... s'enchaîne étroitement au § 3a. [...] Si ce lien est déjà rompu par le 3b que Routh et

150 F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 39s.

151 Voir F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 40-53, en part. p. 42-44.

152 Voir p. 234s. et 239-242.

Spitta ont laissé dans son contexte, il l'est entièrement par le [passage] que Spitta ajoute. [...] Rejetons ces deux phrases et nous aurons un raisonnement clair¹⁵³...

La solution préconisée par Zahn est certainement moins extravagante que la reconstitution de Spitta, mais, d'un point de vue méthodologique, elle ne saurait être envisagée que s'il était impossible de résoudre les problèmes créés par ce paragraphe.

Très critique envers les ajouts de Spitta, Hilgenfeld rejette, comme Zahn, l'idée qu'Africanus aurait lui-même affirmé que le Christ devait aussi à son origine charnelle sa qualification à la royauté et au sacerdoce : c'est justement ce genre de pieuses petites gens qu'il veut éviter. Tel que Spitta le reconstruit, le texte exprimerait le contraire de l'idée d'Africanus : sa royauté et son sacerdoce seraient déduits de ce qu'il descend de Naasson. Ce sont précisément les adversaires d'Africanus qui voyaient dans les deux généalogies la représentation d'une royauté et d'un sacerdoce qui reposaient sur une alliance de l'époque patriarcale ou qui avait été préparée par celle-ci. Hilgenfeld rejoint ainsi une explication également avancée par Zahn, mais non retenue par lui : le § 3a exprimerait le point de vue adverse ; peut-être même Africanus reproduirait-il un argument textuellement¹⁵⁴. Telle est aussi l'interprétation retenue par O. Skarsaune, pour qui, semble-t-il, la fin du § 3 explicite l'échange des noms invoqués par la partie adverse ; il replace bien cette idée dans le contexte des spéculations juives et chrétiennes sur les rapports entre Lévi et Juda, mais il n'explique pas plus précisément comment fonctionnerait l'argument auquel Africanus ferait référence¹⁵⁵.

Vogt s'inscrit dans la même ligne, mais en adaptant l'explication à sa conviction qu'Africanus combattrait dans la première partie de sa lettre deux positions distinctes, l'une fondée sur la différence entre les noms, l'autre sur l'union des lignées. Le § 3 appartiendrait à la réfutation de la seconde : le § 3b donnerait des exemples d'unions entre les deux tribus qui expliciteraient l'argument tiré de l'imbrication (« *Ineinandergreifen* ») des noms des personnages royaux et sacerdotaux. Outre le problème que constitue la différence tout à fait spécifique entre deux positions, une telle compréhension d'*ἐναλλαγή* n'est guère conforme au sens du terme, qui exprime plutôt l'idée d'échange ou d'alternance, ou peut-être simplement de changement¹⁵⁶.

A cette remarquable diversité d'opinions, Reichardt a encore ajouté une proposition nouvelle. Contrairement aux éditeurs antérieurs, il ne met qu'une virgule après *συνιστώμεν*¹⁵⁷. Il défend en effet l'unité du § 3 : il formerait une phrase continue et la

153 Th. Zahn (recension de Spitta), p. 688. Pour plus de clarté, nous avons substitué dans notre traduction la numérotation de notre édition à celle de Spitta.

154 A. Hilgenfeld (recension de Spitta), p. 420s. Il n'explique pas sa compréhension exacte de l'*ἐναλλαγή τῶν ὀνομάτων*, mais traduit par « *Wechsel der Namen* » (p. 420). Sans doute faut-il comprendre que les mariages d'Exode 6 auraient été invoqués par les adversaires d'Africanus pour justifier l'*ἐπιμῆξι τῶν τε ἱερατικῶν... καὶ τῶν βασιλικῶν (ὀνομάτων)*, dont Hilgenfeld n'explique pas davantage en quoi elle consiste exactement.

155 Voir O. Skarsaune, « *Fragments of Jewish Christian Literature* », p. 353-355.

156 « *Scambio, inversione, alternanza; variazione* » (Montanari, s. v.). Sur le sens de changement, voir n. 166.

157 Si nous adoptons la même ponctuation, ce n'est pas que nous suivions l'interprétation de Reichardt, mais que, face à un passage aussi difficile, nous avons préféré une ponctuation qui n'impose aucune in-

proposition introduite par ἐπεὶ expliquerait ἐναλλαγῆ τῶν ὀνομάτων κτλ. Comme il le note lui-même, Reichardt adopte une position proche de celle de Hilgenfeld¹⁵⁸ : la fin du § 3 expliciterait sa première partie et se rapporterait à une position rejetée par Africanus. Son originalité est cependant de prendre θεοσεβείας σμικρολογία dans un sens moins négatif que les autres interprètes et de ne pas y lire une référence à la position adverse. Ces mots, explique-t-il, pourraient s'appliquer aux adversaires, mais cette formulation, qu'il juge modérée par rapport à la vigueur de l'introduction (§ 1) invite à y voir une pointe contre d'autres : ce pourrait être ceux qui utilisaient le passage de l'Exode cité au § 3 comme preuve du double office du Christ. Reichardt identifie une explication similaire dans un extrait de la chaîne de Nicéas concernant Luc 1, 36¹⁵⁹, attribué à Grégoire le Théologien et à Sévère (d'Antioche) : l'union des tribus de Lévi et de Juda grâce aux noces d'Aaron et d'Elisabeth aurait relevé d'une disposition providentielle pour que le Christ descende, selon la chair, de ces deux tribus et c'est également providentiellement que la femme de Zacharie aurait reçu le nom d'Elisabeth qui renvoie à la première Elisabeth, grâce à laquelle se fit l'union des tribus. Cette explication incite Reichardt à voir dans le rôle de la seconde Elisabeth, parente de Marie (Luc 1, 36), une ἐναλλαγῆ τῶν ὀνομάτων. Il fait à propos de cette expression la remarque suivante :

On est d'abord induit à admettre que ἐναλλαγῆ τῶν ὀνομάτων est équivalent d'ἐπιμιξία τῶν ὀνομάτων, qui est apparu plus haut [§ 2]. Mais il faut aussitôt abandonner cette idée ; car on ne comprend pas, alors, comment ce qui était décrit plus haut en termes beaucoup plus durs pourrait être dédouané comme σμικρολογία θεοσεβείας ; de plus, on ne saurait que faire de l'ensemble de la phrase. ἐναλλαγῆ τῶν ὀνομάτων signifie : mettre un nom à la place d'un autre ; dans l'ἐπιμιξία τῶν ὀνομάτων, les deux séries de noms sont utilisées côte à côte¹⁶⁰.

L'explication visée serait donc la suivante : la mère du Christ — et donc aussi le Christ lui-même — est parente de la seconde Elisabeth ; celle-ci nous renvoie à la première, par laquelle sont liées les deux tribus, grâce à quoi le Christ, en tant que judéen, a aussi un rapport de parenté avec la tribu de Lévi. Africanus jugerait une telle explication possible en elle-même, mais se refuserait à recourir à un tel moyen pour établir le double office du Christ. Reichardt reconnaît une difficulté de son explication : la phrase explicitant l'ἐναλλαγῆ τῶν ὀνομάτων vient avec un certain retard ; mais il estime que cela correspond à la place que cette idée occupe dans l'argumentation d'Africanus¹⁶¹.

Tel n'est pas, à nos yeux, le seul problème de cette tentative. Premièrement, si Africanus entendait évoquer une tierce position, il le ferait sans doute plus clairement ; du

terprétation. Notre propre compréhension du texte, que nous exposerons bientôt, s'accommoderait tout aussi bien d'un point en haut ou en bas.

158 La position de Reichardt est également proche de celle de Vogt, mais son édition, publiée en 1909, avait, pour l'essentiel, été préparée quelques années auparavant. Il ne semble donc guère avoir exploité le travail de Vogt, paru en 1907, qu'il ne mentionne que brièvement (*TU* 34/3, p. 2, n. 1).

159 Partiellement reproduit par Reichardt (*TU* 34/3, p. 33s.), cet extrait se lit en intégralité dans notre Appendice 5.

160 W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 34, n. 1.

161 W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 32-35

moins, tel qu'il nous est parvenu, le texte n'invite pas à une telle interprétation. De plus, il serait étonnant qu'Africanus mentionne un argument qu'il se refuse à employer, alors qu'il n'a pas spécifié les arguments sur lesquels il serait possible de fonder valablement la double dignité du Christ et s'est contenté d'évoquer sans plus de précisions « les patriarches et les prophètes » (§ 2). Il n'est guère possible de voir dans le § 3b autre chose qu'un argument appartenant soit à Africanus, soit à la partie adverse. Deuxièmement, il ne serait possible de lire (éventuellement) dans *θεοσεβείας μικρολογία* une expression plus retenue que si elle n'était pas renforcée par *τοσαύτη*. Par ailleurs, la définition qu'en donne Reichardt, pour qui ce serait une façon motivée par la piété d'obtenir à partir de peu un résultat important¹⁶², n'est pas forcément exacte. Le génitif *θεοσεβείας* peut être compris autrement : Africanus, croyons-nous, n'entend pas dénoncer un raisonnement mesquin inspiré par la piété, mais un grave manque de piété¹⁶³. Il ne vise pas une certaine disproportion entre le but et les moyens, comme le veut Reichardt, mais plutôt l'inadaptation des moyens à l'objet : la piété n'a pas besoin de tels expédients ; y recourir, c'est s'en montrer avare. De la sorte, l'expression *θεοσεβείας μικρολογία* ramène au reproche fondamental qu'Africanus adresse à la partie adverse : celui d'avoir recours à des moyens indignes pour exprimer une vérité théologique. Troisièmement, l'Elisabeth contemporaine de la naissance de Jésus n'est pas mentionnée dans la lettre et lorsque Africanus évoque *ἑναλλαγή τῶν ὀνομάτων*, la première Elisabeth ne l'a pas encore été. Dès lors, le propos serait particulièrement allusif et obscur, difficulté dont l'aveu par Reichardt n'équivaut pas à la résolution. Il ne nous paraît d'ailleurs pas évident qu'*ἑναλλαγή τῶν ὀνομάτων*, « changement » ou « alternance des noms¹⁶⁴ », puisse désigner le *rapport* entre les deux Elisabeth. Il n'y a donc aucune raison de supposer qu'au § 3, Africanus viserait une hypothétique autre position.

Quot homines, tot sententiae. Presque chaque interprète y est allé de sa proposition et nous ne dérogerons pas à la règle. Cette diversité montre toute la difficulté du problème. L'histoire de l'interprétation que nous avons esquissée n'est cependant pas sans intérêt et permet déjà d'éliminer quelques possibilités. Premièrement, la tentative malheureuse de Reichardt montre que le § 3b ne saurait représenter autre chose qu'un argument d'Africanus ou de son adversaire. Deuxièmement, les arguments avancés par Spitta à l'encontre de l'interprétation de Mai et de Routh font mouche : Africanus ne saurait avoir invoqué les mariages d'Exode 6 à l'appui de sa réfutation. Il s'agit d'un argument d'ordre historique ; or, comme nous l'avons montré, Africanus se refuse

162 « *μικρολογία θεοσεβείας* ist ein von Frömmigkeit bestimmtes Arbeiten mit kleinen Mitteln, um Großes zu erreichen » (W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 32).

163 La compréhension de l'expression *θεοσεβείας μικρολογία* dépend grandement du sens donné au second terme. Celui-ci désigne la mesquinerie ou l'avarice, mais peut aussi s'appliquer, selon l'expression de Bailly, à l'« esprit de chicane et de minutie », « hair-splitting », disent Liddell et Scott. C'est ce second sens que suppose la traduction de Spitta (« fromme Kleinigkeitskrämerei », *Der Brief des Julius Africanus*, p. 38). L'idée d'une argumentation faisant sa fortune de peu trouverait sans peine sa place dans le contexte, mais l'association du terme avec *θεοσεβείας* montre que le reproche ne porte pas sur la façon d'argumenter, mais sur un manque de piété. C'est donc le sens de mesquinerie ou d'avarice en matière de piété qu'il convient de donner à l'expression.

164 Sur le sens de cette expression, voir n. 166.

précisément à justifier le sacerdoce et la royauté du Christ d'un point de vue historique. Faut-il alors en faire un argument adverse ? Cette solution n'est sans doute que la moins mauvaise de celles qui ont été proposées, mais elle ne résout pas le problème que Spitta avait également relevé : le mariage d'Aaron et celui de son fils donnent naissance à une lignée lévitique apparentée à Juda, alors qu'il faudrait de toute évidence une lignée ju-déenne teintée de sang sacerdotal. L'argument serait donc tout à fait bancal. Or de deux choses l'une : soit la partie adverse s'en contentait et l'on s'explique mal qu'Africanus perde l'occasion de souligner l'inanité du raisonnement ; soit elle s'en sortait en supposant d'une façon ou d'une autre que Jésus descendait de cette lignée — le plus simple étant alors de supposer que Marie, comme sa parente Elisabeth, descendait d'Aaron, si bien que Jésus serait, par sa mère, d'ascendance lévitique, mais apparenté à Juda. Dans ce cas, outre que l'on pourrait se demander si une telle idée serait encore compatible avec l'interprétation adverse telle qu'Africanus la résume au § 1¹⁶⁵, celui-ci ne dirait mot de la construction par laquelle le problème était résolu, si bien que sa réfutation, incomplète, manquerait son but. L'on est en pleine aporie. Faut-il donc en revenir à l'hypothèse d'une lacune ou d'une interpolation ? D'un certain point de vue, elles paraissent plus sensées que les tentatives désespérées de ceux qui s'en sont tenus au texte transmis. Nous n'avons pourtant pas jugé nécessaire d'en arriver à ces solutions extrêmes, dans la mesure où il existe malgré tout une façon de donner sens au texte transmis.

Comme nous l'avons vu, malgré les apparences, l'idée que nous aurions affaire au § 3b à un argument de la partie adverse pose des problèmes insurmontables. Il faut donc y lire un argument d'Africanus, mais autrement que ne le faisaient Mai et Routh : il n'était pas intéressé à trouver un fondement généalogique au sacerdoce du Christ. Comme l'a relevé plus d'un interprète, il ne pouvait guère employer un tel argument historique sans se voir accuser à son tour de pieuse petitesse. De plus, il a évoqué au § 2 les arguments qu'il *aurait pu* donner sans les développer. Cela suggère qu'Africanus ne juge pas nécessaire de fournir un argument de substitution pour fonder la double dignité du Christ et le besoin en est d'autant moins pressant que personne ne la met en doute (§ 1). A partir de là, la solution est simple : Africanus fournit un argument historique non pas à l'appui de son propos, comme l'ont supposé ceux qui ont vu dans le § 3b une raison avancée par lui, mais *contre celui de son adversaire*. Rappelons la conclusion à laquelle nous a amené l'exploration des parallèles à la première partie de la lettre : la tradition qui fonde la parenté entre les tribus de Juda et de Lévi sur le mariage d'Exode 6 suppose que c'est Naasson, descendant de Juda et ancêtre de David, qui a épousé la

165 Dans le cas de figure que nous imaginons ici, il ne serait en tout cas pas nécessaire de postuler des lignées artificielles : il suffirait de faire de la généalogie de Matthieu la lignée paternelle et de celle de Luc, la lignée maternelle, la première étant royale, la seconde sacerdotale ; une telle solution ne supposerait pas de contradiction entre les textes et ôterait à Africanus son principal motif d'indignation. Il s'agit évidemment d'un scénario fictif, mais il a le mérite de montrer que, s'il avait supposé l'origine lévitique de Marie, l'adversaire d'Africanus aurait pu proposer une lecture royale et sacerdotale des généalogies de Jésus tout en évacuant la contradiction entre elles, ce qui aurait constitué un indéniable avantage, notamment face à de possibles mises en cause de la véracité des évangiles par les adversaires du christianisme. De fait, le silence total d'Africanus sur Marie donne à penser qu'elle ne jouait pas plus de rôle dans le système adverse que dans le sien propre.

filles d'Aaron et c'est ce que nous trouvons chez Chromace. Une telle conception convient parfaitement à la thèse adverse, qui, comme nous l'avons montré, devait précisément faire référence à l'union exodique entre Juda et Lévi lorsqu'elle évoquait la *μίξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν*.

Nous arrivons ainsi à une compréhension bien plus claire et satisfaisante à la fois de la thèse adverse et de l'argument d'Africanus au § 3. Celle-ci devait invoquer le mariage de Naasson, ancêtre de Jésus, avec la fille d'Aaron pour justifier l'appartenance du Sauveur aux deux tribus selon la chair et, partant, sa légitimité en tant que roi et prêtre. Cette double légitimité aurait conduit les évangélistes à changer les noms des ancêtres du Christ en passant l'un par Salomon, l'autre par Nathan (tel est, croyons-nous, le sens d'*ἐναλλαγῆ τῶν ὀνομάτων*¹⁶⁶). Le § 3b constitue la réplique d'Africanus, qui rappelle les données bibliques dans leur exactitude :

Car à la tribu royale de Juda s'est étroitement unie la tribu sacerdotale de Lévi, lorsque Aaron a épousé la sœur de Naasson, Elisabeth, et qu'Eléazar, à son tour, a épousé la fille de Phatiel, et qu'ensuite ils ont eu une descendance.

C'est sans doute à dessein qu'Africanus n'emploie pas un terme de la famille de *μειγνυμι* pour évoquer l'union des tribus, mais *συνεζύγη*, qui indique certes une association étroite, mais sans confusion. Au-delà même du problème généalogique créé par le fait qu'Exode 6 atteste une lignée lévitique et non judéenne, Africanus semble refuser la logique même d'une double ascendance du Christ.

Peut-être nous objectera-t-on qu'Africanus aurait pu exprimer plus clairement sa pensée et souligner explicitement l'erreur adverse. Sans doute. Il ne faut pas perdre de vue, cependant, la concision extrême de ces paragraphes, dont le propos est très allusif et l'argumentation paraît parfois plus ébauchée qu'achevée, ce qui est très probablement dû au fait que l'éditeur, moins intéressé par cette partie que par la partie positive, l'a résumée. C'est aussi ce qui explique que ces problèmes concernent d'autres paragraphes

166 Si l'on veut en rester à une signification bien attestée par les dictionnaires, l'on donnera à *ἐναλλαγῆ* le sens d'« alternance » ; il faudrait alors comprendre : l'alternance entre noms royaux (chez Matthieu) et noms considérés comme sacerdotaux (chez Luc). Cependant, *ἐναλλάσσω* a également le sens de « changer, alterare » (Montanari, s. v., citant un passage de l'*Elenchos*, longtemps attribué à Hippolyte : τοῖς ὀνόμασιν ἐναλλάξαντες, IV, 2, 3) et nous nous demandons si l'*ἐναλλαγῆ τῶν ὀνομάτων* est plus qu'un « changement » ou une « modification des noms », qui renverrait simplement au fait que les évangélistes auraient remplacé des noms des véritables ancêtres de Jésus par des noms destinés à exprimer la royauté et le sacerdoce du Christ. Le sens serait alors : « Ne fondons pas la preuve de la double dignité du Christ sur l'idée que Matthieu et Luc auraient manipulé leurs généalogies. » Que tel puisse être le sens d'*ἐναλλαγῆ*, deux passages de Théodoret nous paraissent le montrer. Le changement de propriétaire d'un bien entraîne, écrit-il dans le premier, un changement de nom (σὺν τῇ δεσποτεῖα ἢ τῶν ὀνομάτων ἀμείβεται προσηγορία). Or ce qui est désigné par *ἀμείβω* dans cette phrase est exprimé dans la suivante au moyen de *τῶν ὀνομάτων ἐναλλαγῆ* (*Commentaire des Psaumes*, PG 80, 1225 A). Dans un passage de l'*Eranistès*, la même expression s'applique au fait que, dans les mystères eucharistiques, le pain est appelé corps et le vin, sang (p. 78, 15-26 Ettlinger). Certains de ces exemples sont certes plus tardifs, mais celui de l'*Elenchos* est pour nous d'un intérêt certain, puisqu'il remonte à la première moitié du III^e siècle. Une façon radicalement différente d'interpréter l'expression, que nous n'excluons pas, mais qui nous paraît moins probable, serait de la comprendre comme faisant référence à l'« inversion des noms » (et des rôles) de Naasson et d'Aaron dans l'argumentation adverse.

également : l'argument du § 5, par exemple, n'est pas exposé de manière plus évidente et nous avons déjà eu l'occasion de discuter celui du § 7, qui ne brille pas non plus par sa clarté¹⁶⁷. En l'occurrence, il n'est pas impossible que l'éditeur ait mal résumé l'argument d'Africanus ou qu'il n'ait pas compris quelle était sa pointe ; du moins, la façon dont le § 3b est exprimé ne la fait pas clairement ressortir. Etant donné l'état du texte et le fait que des problèmes semblables se constatent ailleurs (§ 8. 12¹⁶⁸), ce manque d'adéquation entre la formulation du texte et l'argumentation, telle qu'elle se laisse reconstituer par ailleurs, ne nous paraît pas devoir remettre en cause l'interprétation que nous proposons.

Une preuve supplémentaire de sa justesse nous est fournie par l'enchaînement avec la phrase suivante¹⁶⁹. En effet, toutes les solutions proposées jusqu'ici impliquaient une coupure assez nette entre le § 3 et le § 4. Le οὖν du § 4 marquerait la reprise de la réfutation de la thèse adverse. La rudesse de la transition est augmentée par l'emploi d'ἐπεύσαντο à l'indicatif, sans modalisation ni condition exprimée. Il n'y a rien là d'impossible, mais cette transition ou plutôt cette absence de transition n'est pas sans susciter une certaine gêne¹⁷⁰. Une fois l'argument du § 3b expliqué comme nous l'avons proposé, la transition est bien plus naturelle : οὖν ne marque plus une reprise, mais une simple conséquence. En effet, si ce n'est pas Naasson qui a épousé une lévite, mais Aaron qui a épousé une judéenne, le Christ n'a pas de sang lévitique. Dans ce cas, les évangélistes ont menti s'ils ont voulu, par leurs généalogies, montrer sa double dignité selon la chair. Il n'y a pas de prêtres parmi les ancêtres qu'ils nomment : ce n'est qu'une illusion de la partie adverse (ὡς οἴονται, § 1).

Ces remarques sont d'une importance capitale non seulement pour la compréhension de la thèse adverse, mais aussi pour son évaluation. Nous n'avons pas affaire à une position qui ne se serait occupée que de l'affirmation d'une vérité théologique (le sacer-

167 Voir p. 271-274.

168 Voir respectivement p. 371s. et 250ss.

169 Concernant la transition entre les § 3 et 4, Spitta a soulevé un problème imaginaire à propos de διὰ τοῦτο ; il estimait que ces mots pouvaient difficilement se rapporter à la phrase précédente : ce n'est pas à cause d'un mensonge, note-t-il, que les évangélistes auraient établi des généalogies différentes, mais ἵνα δειχθῆ δικαίως ὁ Χριστὸς ἱερεὺς τε καὶ βασιλεὺς γενόμενος (*Der Brief des Julius Africanus*, p. 40). Certes. Mais le problème ne résulte que d'une compréhension purement causale de διὰ τοῦτο. Reichardt l'a bien expliqué : διὰ τοῦτο signifie « διὰ τὸ συνιστάναι (*de conatu*) εἰκαζόμενον ἔπαινον » (*TU* 34/3, p. 35). Il renvoie à Kühner et Gerth : « Zuweilen wird διὰ *c. acc.* auch von einem Grunde gebraucht, der zugleich Absicht ist, wo gewöhnlich ἔνεκα *c. gen.* gebraucht wird » (2/2, p. 485). Cet emploi est bien répertoire (voir Montanari, s. v. διὰ, III, C, b) et se retrouve ailleurs dans la lettre (διὰ τοῦτο et διὰ τὸ τηρεῖσθαι τὸ σύμβολον, § 25).

170 Cette gêne explique pourquoi Routh a cherché à adoucir la transition en ponctuant les deux phrases du § 4 de façon interrogative. Cette solution n'a été retenue par aucun autre éditeur ou critique et s'est attiré les foudres de Spitta, qui prétend qu'elle n'est d'aucun secours et qu'elle présente de sérieuses difficultés au regard de sa compréhension du passage (*Der Brief des Julius Africanus*, p. 40). De fait, la ponctuation de Routh crée certainement moins de problèmes que la compréhension (et la réécriture) du passage par Spitta. La solution de Routh n'en demeure pas moins assez artificielle, car, si nous avons affaire à des questions rhétoriques, le caractère interrogatif des deux phrases serait sans doute marqué d'une manière ou d'une autre.

doce et la royauté du Christ) sans se soucier de son ancrage dans l'histoire, dans la généalogie du Christ, dans sa chair même. Certes, elle ne parvenait pas à réconcilier les lignées tracées par les évangélistes et assumait cette différence et l'exploitait comme expression d'une vérité théologique, mais, même si les listes généalogiques établies par Matthieu et Luc ne pouvaient être considérées comme rapportant exactement les filiations, elles n'en exprimaient pas moins, dans leur différence même, deux dignités auxquelles l'ascendance lévitico-judéenne de Jésus le qualifiait réellement. On comprend dès lors que les représentants de cette position aient pu considérer que c'était à *juste titre* (δικαίως) que les évangélistes avaient établi des généalogies différentes, pour montrer à *juste titre* (δικαίως) la royauté et le sacerdoce du Christ (§ 1). De ce point de vue, même s'ils n'ont pas indiqué des filiations exactes, les évangélistes ne sauraient guère être qualifiés de menteurs et la partie adverse l'aurait certainement dénié.

De fait, le mensonge dénoncé par Africanus procède plus de sa réfutation que de la logique interne de la position adverse : c'est parce que le fondement qu'elle tirait du mariage exodique s'avère fallacieux, comme le montre le § 3b, que les évangélistes auraient menti (§ 4) en voulant établir par le moyen de généalogies différentes une double dignité sans fondement généalogique, puisque les deux lignées descendent de David et, par conséquent, ne sauraient être sacerdotales (§ 5). Le § 3 joue donc un rôle crucial dans l'argumentation d'Africanus. Il marque un tournant : jusque-là, les reproches portaient surtout sur l'ignorance et l'erreur (§ 1) ou sur le manque de piété (θεοσεβείας σμικρολογία, § 3) ; à partir de là, Africanus introduit l'opposition entre mensonge et vérité (§ 4-9) et la discussion va passer progressivement du plan exégétique (§ 1-5) au plan moral (§ 6-9).

f. Le don prophétique de Nathan (§ 5)

Une dernière difficulté importante de la première partie est constituée par le § 5 :

Cependant, ils n'auraient pas dû ignorer que chacune des deux séries de personnages qu'ils énumèrent est la lignée de David, la tribu royale de Juda. Car si Nathan était prophète, Salomon l'était également, ainsi que leur père à tous deux (εἰ γὰρ προφήτης ὁ Νάθαν, ἀλλ' ὅμως καὶ Σολομὼν ὁ τε τούτων πατὴρ ἑκατέρου). Et il y eut des prophètes issus de nombreuses tribus, mais des prêtres, il n'y en eut pas dans les douze tribus : seuls les Lévitites l'étaient. Aussi est-ce en vain que cette idée fautive a été inventée.

L'on voit aisément où Africanus veut en venir : les généalogies évangéliques sont l'une et l'autre des généalogies davidiques ; elles se rattachent donc à la tribu de Juda ; or les prêtres sont nécessairement des lévites ; il est donc impossible de prêter un quelconque caractère sacerdotal à la généalogie de Jésus. Aussi l'interprétation adverse est-elle inopérante. Le problème est de comprendre en quoi le don prophétique de Nathan joue un rôle dans la discussion : absente jusque-là, la dimension prophétique n'en joue pas non plus par la suite.

Il convient d'abord de noter que Nathan, le fils de David, est ici identifié au prophète homonyme actif sous le règne de son père¹⁷¹. Bien que cette identification soit

171 II Samuel 7 et 12 ; I Rois 1, 8.

problématique — puisque le prophète Nathan est celui qui reproche à David d'avoir éliminé Urie pour épouser Bethsabée¹⁷², qui sera justement la mère de Nathan et de Salomon selon les Chroniques¹⁷³ —, elle était courante dans l'Eglise ancienne¹⁷⁴. Etant donné qu'elle n'apporte rien à l'argumentation d'Africanus, il faut supposer qu'elle provient de l'argumentation adverse. Le fait est, cependant, qu'il ne la conteste pas.

C'est en fait le détour par Nathan, Salomon et David qui peut sembler superflu : sans la phrase qui les mentionne, l'argumentation n'en serait même que plus claire. Elle a donc évidemment pour fonction de réfuter un argument adverse. Quel était-il ? Il était manifestement fondé sur le fait que Nathan aurait été prophète (εἰ γὰρ προφήτης ὁ Νάθαν). L'objection d'Africanus est que la même affirmation vaudrait pour son frère et son père. En d'autres termes, le don prophétique de Nathan ne lui confère pas une place particulière dans sa lignée. Le fait que Salomon soit nommé avant David, son père, suggère que le don prophétique de Nathan était invoqué pour le distinguer de Salomon. La phrase suivante exclut qu'il y ait eu des prêtres hors de la tribu de Lévi, ce qui, dans le contexte, signifie évidemment qu'il ne saurait y avoir eu des prêtres dans la tribu de Juda. Aussi est-il difficile d'échapper à cette conclusion surprenante : la partie adverse invoquait le don prophétique de Nathan pour le distinguer de Salomon et, de cette distinction, concluait au caractère sacerdotal du premier¹⁷⁵. Un tel raisonnement est étrange, mais il est difficile de le juger sans le connaître plus précisément. Faut-il supposer que la partie adverse établissait un lien particulier entre sacerdoce et prophétie ? Nous ne voyons pas quel fondement théorique elle aurait pu trouver à ce lien. Invoquait-elle les assez nombreux exemples bibliques de prophètes issus de la tribu sacerdotale : Moïse, qui était frère d'Aaron, Jérémie¹⁷⁶, Ezéchiel¹⁷⁷, Jean-Baptiste, fils du prêtre Zacharie et d'Elisabeth ? L'on peut aussi penser au lien que fait le quatrième évangile entre la charge de grand prêtre de Caïphe et le caractère prophétique de l'avis qu'il donne lorsque le Sanhédrin décide de la mort de Jésus :

Caïphe, étant grand prêtre cette année-là (ἀρχιερεὺς ὧν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου), leur dit : « Vous n'y entendez rien. Vous ne songez même pas qu'il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière. » Or cela, il ne le dit pas de lui-même ; mais, *étant grand prêtre cette année-là, il prophétisa* (τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυ-

172 II Samuel 11-12.

173 I Chroniques 3, 5. Si II Samuel 12, 24 fait bien de Salomon le fils de Bethsabée, les livres de Samuel et des Rois n'indiquent pas qui est la mère de Nathan.

174 Sur cette confusion, voir p. 46, n. 171.

175 Comme nous l'avons indiqué (voir p. 336), l'idée que Nathan était prêtre se retrouve chez Ambroise, qui pourrait dépendre d'une source exposant les thèses qu'Africanus combat, mais ce témoignage n'indique malheureusement pas ce qui motivait une telle affirmation. Quant au poème de Grégoire de Nazianze, qui suppose le caractère sacerdotal de la lignée de Nathan (v. 9-12 ; voir p. 87), il ne nous en apprend pas davantage. Enfin, signalons que les *Vies de prophètes* anonymes transmises notamment par le Coislin 205 rattachent le prophète Nathan (qui ne semble pas être confondu avec le fils de David) à la tribu sacerdotale (p. 89, col. de dr., 10-12 Schermann) ; il en va de même dans la *Chronique* inédite du Pseudo-Syméon Logothète (*Paris. gr.* 1712, fol. 67^r).

176 Jérémie 1, 1.

177 Ezéchiel 1, 3.

τοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὧν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν) que Jésus allait mourir pour la nation — et non pas pour la nation seulement, mais encore afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés¹⁷⁸.

Ce ne sont cependant que des suppositions et, sur ce point, le détail de l'argumentation adverse nous échappe plus encore que sur les autres. La lecture que nous proposons nous paraît en tout cas être la seule à même de rendre compte du lien que fait Africanus dans sa réfutation entre prophétisme et sacerdoce (ἐκ πολλῶν δὲ φυλῶν ἐγένοντο προφήται, ἱερεῖς δὲ οὐδένες τῶν δώδεκα φυλῶν, μόνον δὲ λεῦϊται).

Il est évidemment regrettable de ne pas mieux comprendre la logique de la position adverse sur ce point, car il serait intéressant de savoir comment était fondée la particularité de la généalogie lucanienne à partir de David. Nous avons été amené à faire l'hypothèse que la lignée de Nathan était comprise comme royale-sacerdotale. Or la logique des explications considérant que les deux généalogies décrivent chacune un aspect de la personne du Christ impliquait de donner à Salomon et, plus encore, à Nathan un statut spécial ou de postuler un quelconque changement après David. La position combattue par Africanus le faisait certainement. La source commune à Hilaire et Augustin semble avoir fait intervenir un mariage de David, qui aurait apporté du sang lévitique. L'on ne trouve rien de tel ni chez Chromace, dont le texte ne donne aucune indication sur la façon dont serait justifié le caractère mixte de la lignée lucanienne, ni, apparemment, dans la thèse réfutée par la *Lettre à Aristide*. Celle-ci semble plutôt s'être limitée à fonder une union des tribus sur le mariage de Naasson, sans postuler d'autres croisements généalogiques entre Juda et Lévi ; il semble qu'elle ait invoqué un autre type d'argument pour différencier Salomon et Nathan, ainsi que leurs lignées respectives : celui qui est fondé sur le sacerdoce de Nathan auquel fait écho le § 5 de la lettre.

g. La thèse adverse justifiait-elle la consignation de généalogies incompatibles ?

Nous espérons avoir contribué à une compréhension plus exacte de la thèse adverse, notamment en ce qui concerne son rapport à l'histoire. Loin d'être une interprétation anhistorique, qui ne se soucierait que de la signification théologique de deux textes renvoyés pour le reste à une irréductible contradiction, elle trouvait une justification biblique, généalogique, historique, au choix des évangélistes d'exprimer par des lignées différentes la double dignité du Christ.

Il est légitime, dès lors, de se demander si, aux yeux des promoteurs de cette interprétation, le fait que la différence entre les généalogies exprimerait une double dignité réellement fondée dans l'ascendance du Christ suffisait à justifier l'inexactitude historique qu'impliquait cette même différence, au sens où les deux listes d'ancêtres ne pourraient être vraies l'une et l'autre ? La lettre d'Africanus donne à penser qu'il en allait ainsi, puisqu'il indique que la thèse adverse supposait des lignées différentes, incapables de légitimer l'origine de Joseph (§ 8). Cette interprétation devait donc laisser subsister une différence irréconciliable entre les lignées. Ainsi se révèle la divergence entre Africanus et la partie adverse dans le rapport à l'histoire : celle-ci fonde l'affirmation théo-

178 Jean 11, 49-52 (TOB).

logique de la royauté et du sacerdoce du Christ dans son ascendance charnelle, mais se préoccupe plus de la vérité théologique qu'exprimeraient les textes évangéliques que de leur exactitude littérale ; Africanus affirme et défend, au contraire, cette exactitude comme un présupposé fondamental (cf. § 23), qu'on ne saurait nullement sacrifier à l'affirmation d'une vérité théologique.

2.2 L'identité de la partie adverse

Il serait évidemment intéressant de pouvoir mettre un nom sur le ou les promoteurs de l'exégèse qu'Africanus attaque avec une telle virulence, mais, jusqu'ici, personne ne s'y est risqué, même si des contacts avec Hippolyte ont été plusieurs fois évoqués. De fait, les éléments dont nous disposons n'autorisent pas de conclusion sur ce point. Il n'en est pas moins intéressant de les reprendre.

La lecture de la lettre suscite une première question : Africanus s'en prend-il à un groupe ou à un individu ? Les interprètes ont généralement parlé d'adversaires, au pluriel. Effectivement, le pluriel est nettement dominant dans la lettre, à commencer par l'évocation de « ceux qui ou bien ont ignoré le sens littéral des évangiles ou ont été incapables de le comprendre » dans la première phrase (§ 1). C'est toutefois un singulier qui clôt la première partie de la lettre, lorsque Africanus affirme vouloir réfuter « la sottise de celui qui a exprimé cette opinion » (§ 9).

a. Évangélistes et exégètes : la distribution des rôles dans les § 5 à 8

Avant d'aller plus loin, nous devons affronter une difficulté importante, qui est récurrente dans les § 5 à 8. Africanus pense-t-il aux évangélistes ou à la partie adverse ? Ce n'est pas toujours clair.

— Le § 5

Le § 4 concerne les évangélistes : si ce n'est pas Naasson qui a épousé la fille d'Aaron, mais ce dernier qui a épousé la sœur de Naasson (cf. § 3b), c'est que les évangélistes ont menti (en voulant tracer une généalogie sacerdotale), « en établissant (ainsi) non pas la vérité, mais un semblant d'éloge (εἰκαζόμενον ἔπαινον) » (§ 4). En d'autres termes, la thèse adverse, estime Africanus, suppose un mensonge des évangélistes pour glorifier Dieu. Lorsqu'il écrit ensuite : « Cependant, *ils* n'auraient pas dû ignorer (καίτοι ἀγνοεῖν αὐτοὺς οὐκ ἔχρη) que chacune des deux séries de personnages qu'ils énumèrent est la lignée de David, la tribu royale de Juda » (§ 5), pense-t-il toujours aux évangélistes ou en revient-il à la partie adverse ? A qui renvoie αὐτοὺς ? Le même problème se pose à la fin de ce paragraphe : « Aussi cette idée fautive est-elle une vaine invention » (μάτην

[αὐτοῖς add. N] ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον)¹⁷⁹. A qui cette vaine invention est-elle due ?

Pour Reichardt, qui suit ici le texte de la chaîne (μάτην αὐτοῖς ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον), αὐτοῖς se rapporte aux évangélistes et ces mots renvoient au ἐψεύσαντο οὖν οἱ εὐαγγελισταί qui ouvre le § 4¹⁸⁰. Cette lecture est séduisante. D'une part, aucun autre sujet n'ayant été introduit, il semble naturel que les pronoms αὐτούς et, si on l'adopte, αὐτοῖς se rapportent aux derniers nommés, les évangélistes. D'autre part, l'on obtient ainsi une belle structure annulaire. Cependant, cette interprétation est moins naturelle qu'il n'y paraît. Premièrement, l'on sait que les auteurs anciens sont bien moins soucieux que les modernes de lever toute ambiguïté sur le référent des pronoms ou le sujet des verbes quand il n'est pas exprimé. Le fait que, normalement, αὐτούς doive se rapporter aux derniers nommés, les évangélistes, ne saurait donc trancher la question, ni conditionner l'interprétation, s'il s'avère qu'un autre référent serait plus probable. Ensuite, nous pouvons remarquer que la structure annulaire d'ἐψεύσαντο οὖν à μάτην ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον est d'autant plus évidente que, comme Reichardt et tant d'autres, on suppose une rupture nette entre les § 3 et 4, si bien que les § 4 et 5 formeraient un ensemble bien clos ; cependant, si l'on adopte la lecture que nous avons proposée des premiers paragraphes de la lettre, ce découpage ne s'impose plus, car, loin de constituer le début abrupt d'un nouveau développement, le § 4 s'enchaîne étroitement au précédent et ce sont les § 3 à 5 qui forment un sous-ensemble au sein de la première partie. De plus, la correspondance que Reichardt voit entre ἐψεύσαντο οὖν et μάτην ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον est largement illusoire. Elle supposerait en effet que τὸ ἐψευσμένον exprime la même idée qu'ἐψεύσαντο οὖν. Or τὸ ἐψευσμένον ne saurait se comprendre comme « le mensonge », notion simplement exprimée par ψεῦδος au § 6. Dans cet emploi, le verbe ne peut guère avoir d'autre sens que celui d'« être faux¹⁸¹ ». Aussi τὸ ἐψευσμένον désigne-t-il non pas un mensonge, mais quelque chose d'erroné. Il n'y a donc aucun lien privilégié entre le début du § 4 et la conclusion du § 5.

Nous ne pensons pas que τὸ ἐψευσμένον puisse renvoyer aux généalogies que les évangélistes auraient établies dans le sens où elles s'avèreraient fausses. D'une part, ce singulier ne laisserait pas d'étonner et Africanus aurait sans doute désigné plus clairement les généalogies évangéliques, si c'était à elles qu'il pensait ; d'autre part, l'on s'attendrait à ce qu'il y renvoie en les qualifiant de mensongères (selon les conséquences qu'il tire de la position adverse), comme il le fait au début du § 4, plutôt que de fausses. La notion d'erreur exprimée par τὸ ἐψευσμένον ne peut guère se rapporter qu'à ce qui a

179 Le problème est compliqué par l'incertitude textuelle due à la divergence entre Nicéas et l'*Eklogè*. Contrairement à Reichardt, nous avons suivi ici le texte de l'*Eklogè*. La décision est difficile et même si, par principe, nous avons adopté la leçon du meilleur témoin (l'*Eklogè*), il n'est pas impossible que le pronom soit original. Auquel cas, αὐτοῖς aurait nécessairement le même référent qu'αὐτούς dans la première phrase. Ce problème textuel n'a cependant pas d'importance capitale dans la mesure où, même en l'absence du pronom, il serait difficile de supposer que l'agent non exprimé de πέπλασται serait différent du sujet d'ἄγνοεῖν.

180 W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 42.

181 Au passif, « *con soggetto* inanimato, essere falso » (Montanari, s. v. ψεύδω, 3, c).

été précédemment qualifié d'erroné, c'est-à-dire l'interprétation adverse, qui, aux yeux d'Africanus, conjugue ignorance et erreur (§ 1). Cette lecture est d'autant plus vraisemblable que μάτην ἄρα πέπλασται τὸ ἔψευσμένον conclut la partie strictement exégétique de la polémique d'Africanus (§ 1-5). A partir du § 6, Africanus s'inquiète de la diffusion dans l'Église des idées qu'il combat et met l'accent sur le problème moral que comporte l'utilisation d'un mensonge à la gloire de Dieu. Ces deux ensembles (§ 1-5 et 6-9) sont nettement distincts¹⁸². Il est donc naturel que la phrase finale du § 5 conclue le premier. S'il y a structure annulaire, c'est donc entre le § 1 et le § 5 qu'il faut la chercher. Aussi est-il bien plus probable que τὸ ἔψευσμένον désigne « l'idée fausse » qu'Africanus dénonce depuis le § 1, à savoir l'interprétation adverse et non les généalogies évangéliques. Cette lecture est certainement la plus naturelle : lorsqu'il conclut sa réfutation exégétique, c'est évidemment la vanité de la construction qu'il s'est efforcé de défaire qu'Africanus souligne ; si, par contre, nous comprenions comme Reichardt, il ne ferait que souligner la vanité de la construction des évangélistes (selon la logique de la position adverse). Il serait étonnant de conclure ainsi sur une réfutation indirecte.

L'analyse du début du § 5 confirme cette conclusion, car il apparaît que, là non plus, il ne saurait être question des évangélistes : « Ils n'auraient pas dû ignorer que chacune des deux séries de personnages qu'ils énumèrent est la lignée de David, la tribu royale de Juda » (καίτοι ἀγνοεῖν αὐτοὺς οὐκ ἐχρῆν ὡς ἑκάτερα τῶν κατηγορημένων τάξις τὸ τοῦ Δαβὶδ ἐστὶ γένος, ἢ τοῦ Ἰουδα φυλὴ βασιλική). Comment les évangélistes auraient-ils pu ignorer qu'ils consignent la lignée de David, alors que l'un et l'autre incluent son nom et celui d'un de ses fils dans leur généalogie, comme Africanus vient de l'indiquer (§ 4) ? Ils ne sauraient donc être le sujet d'ἀγνοεῖν. Une telle lecture buterait d'ailleurs sur le fait que la phrase suppose la non-reconnaissance (ἀγνοεῖν) d'une information contenue dans chacune des lignées (déjà) énumérées (ἑκάτερα τῶν κατηγορημένων τάξις). L'emploi du participe parfait, qui suppose l'achèvement, n'est pas compatible avec l'idée de non-reconnaissance qui serait logiquement concomitante au processus d'écriture, comme il faudrait le supposer si la phrase concernait les évangélistes. Il faut au contraire envisager deux temps : l'écriture des généalogies par les évangélistes, puis une méprise sur leur caractère davidique, qui ne peut être que le fait d'un interprète — donc de la partie adverse. Par conséquent, ce sont les exégètes dénoncés au § 1 qui sont représentés par αὐτοὺς, tout comme ils sont l'agent sous-entendu de πέπλαται à la fin du même paragraphe. Ces deux conclusions se confortent l'une l'autre. Comme nous l'avons noté, l'inconséquence dans l'emploi des pronoms que suppose le fait qu'αὐτοὺς renvoie, par-dessus les évangélistes nommés au § 4, aux exégètes non spécifiés du § 1, n'a rien de surprenant dans un texte ancien, et un phénomène similaire se répète, *mutatis mutandis*, lorsque Africanus ne précise pas le sujet — identique — d'ἀριθμοῦσι au § 25.

Ainsi, dans la réfutation exégétique des § 1 à 5, les évangélistes n'ont de rôle actif qu'au § 4. Ce sont, comme on peut s'y attendre, les exégètes auxquels Africanus s'en

182 Au sein de ces ensembles, le § 1, qui expose la problématique et montre, dès avant sa réfutation, l'inutilité de la thèse adverse, et le § 9, qui sert de transition avec la partie positive, occupent toutefois une place à part.

prend qui sont au premier plan. Fort de ce résultat, abordons maintenant les paragraphes suivants.

— Les § 6 à 8

Nous retrouvons des difficultés similaires dès le § 6. Il est clair que le discours qui ne doit pas prévaloir dans l'Église (μη δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ) est l'interprétation adverse, mais les difficultés recommencent avec ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ, car cette proposition introduite par ὅτι est susceptible de deux interprétations : faut-il donner à ὅτι une valeur causale ou complétive ? Dans le premier cas, l'on traduira : « parce qu'un mensonge est forgé à la louange et à la gloire du Christ¹⁸³ » ; dans le second : « (un tel discours)... qui veut qu'un mensonge ait été forgé à la louange et à la gloire du Christ ». La différence entre ces deux compréhensions n'est pas sans conséquences. Si nous avons affaire à une causale, Africanus exprime la raison pour laquelle l'interprétation royale et sacerdotale des généalogies de Jésus ne doit pas l'emporter dans l'Église ; c'est alors ce discours qui est dénoncé comme mensonger (ψεῦδος), dont l'invention (σύγκειται) est le fait de qui le propage en croyant glorifier le Christ. Si, au contraire, il faut donner à ὅτι une valeur complétive, la proposition résume ce en quoi consiste ce discours (aux yeux d'Africanus, s'entend), à savoir que des généalogies mensongères auraient été imaginées pour glorifier le Christ ; ψεῦδος σύγκειται est alors à rapporter aux évangélistes. Or, qu'Africanus pense ici à la partie adverse ou à Matthieu et Luc n'est pas sans importance pour l'interprétation de la suite, dans la mesure où des questions similaires se posent dans les paragraphes suivants, dont le choix fait au § 6 pourrait orienter la lecture.

En effet, au § 7, le parallèle avec Paul concerne-t-il les évangélistes ou un exégète ? Sont-ce les premiers qui auraient dû craindre de fonder la vérité sur un mensonge (πῶς οὐκ ἂν δικαίως φοβηθεῖν ὁ διὰ ψευδολογίας ἀληθείας σύστασιν) ? Ou au contraire celui qui suppose de leur part un mensonge exprimant la vérité ? De même, au § 8, est-ce un interprète qui est incapable de fournir la preuve de ce qu'il avance dans un discours solennel, mais creux (ἀποδείξεως μὴ προσούσης, ἀλλὰ τῆς τῶν λόγων σεμνότητος εἰς ὕμνον ἀδρανῆ φερομένης) ? Sont-ce plutôt les évangélistes ? Enfin, Africanus considère-t-il que, selon la logique de l'interprétation adverse, l'audace avec laquelle les évangélistes auraient travesti la vérité leur attirerait le jugement divin (κρίσις δὲ τῶ εἰρηκότι τὸ οὐκ ὄν ὡς ὄν κομπάσαντι) ou que celui-ci menace au contraire celui qui ose présenter cette interprétation ?

Revenons au § 6. L'interprétation causale de ὅτι peut invoquer le fait que, bien que la notion de mensonge n'ait pas été jusqu'ici mise en relation avec l'exégèse adverse, sa lecture royale et sacerdotale des généalogies a été dénoncée par Africanus comme « erreur censée glorifier Dieu » (δοξολογούση πλάνη, § 1). Cependant, l'interprétation qui rapporte aux évangélistes l'invention d'un mensonge à la gloire du Christ (ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ) peut s'appuyer sur le parallèle plus étroit avec

183 Telle est la solution choisie par C. Zamagni, qui traduit : « Car c'est un mensonge qui est composé pour la louange et la glorification de Christ » (*Est* 4, 1, fin).

une affirmation du § 4 : si la construction qui serait la leur ne peut invoquer Exode 6, les évangélistes « ont établi non pas la vérité, mais un semblant d'éloge » (συνιστάντες οὐκ ἀλήθειαν, ἀλλ' εἰκαζόμενον ἔπαινον). De ce point de vue, l'avantage va certainement au ὅτι complétif¹⁸⁴. C'est cette construction que, non sans hésitation, nous avons retenue dans notre traduction. Nous pensons donc qu'Africanus fait ici référence au mensonge que la thèse adverse impliquerait de la part des évangélistes plutôt qu'au caractère mensonger de cette thèse. Cependant, cette réapparition en creux des évangélistes — l'agent de σύγκειται n'est pas exprimé — n'est nécessitée que par la reformulation, sous l'angle moral et non plus exégétique, du discours de la partie adverse. Nous ne pensons donc pas que ce choix doive orienter la lecture des paragraphes suivants. En effet, le choix fait au § 6 ne la conditionne pas obligatoirement : certes, si l'on estime que σύγκειται se rapporte à la partie adverse et non aux évangélistes, il n'est plus possible de réintroduire ces derniers dans l'interprétation des § 7 et 8 ; cependant, l'inverse n'est pas vrai : il est parfaitement possible de comprendre que le mensonge du § 6 est celui des évangélistes, tout en considérant qu'ensuite Africanus ne pense plus à eux, mais au discours de la partie adverse qui suppose ce mensonge.

Or, même si, comme nous le proposons, l'on donne à ὅτι une valeur complétive, une telle solution est certainement préférable, car il serait très artificiel de considérer qu'Africanus pense aux évangélistes tout au long des § 6 à 8, et non à ses adversaires.

Premièrement, à partir de la fin du § 7, l'on a trois participes substantivés (ὁ διὰ ψευδολογίας ἀληθείας σύστασιν ποριζόμενος, § 7 ; τῷ εἰρηκότι τὸ οὐκ ὄν ὡς ὄν, § 8 ; τοῦτο... τοῦ εἰρηκότος, § 9). Le dernier, bien-entendu, ne peut pas viser les évangélistes ; c'est évidemment d'un adversaire qu'Africanus entend confondre la sottise. Or, étant donné la proximité entre la deuxième et la troisième de ces expressions, il serait difficile de considérer que l'une viserait les évangélistes, et l'autre, aussitôt après, la partie adverse. D'autant que l'emploi du singulier, qui pourrait à la limite se justifier au § 7, si l'on supposait qu'Africanus compare au cas de Paul le cas exemplaire d'un évangéliste, ne s'expliquerait plus guère au § 8. Enfin, il serait tout à fait étonnant qu'Africanus s'étende ainsi à loisir et avec des mots terribles sur la gravité d'une faute qu'auraient commise les évangélistes selon l'interprétation adverse, alors que non seulement ils ne l'ont pas commise, mais que cela n'est pas même imaginable, plutôt que de dénoncer celui qui répand cette interprétation mensongère.

Aussi évidente que puisse paraître l'interprétation de τῷ εἰρηκότι τὸ οὐκ ὄν ὡς ὄν (§ 8) comme visant la partie adverse, elle doit néanmoins faire face à une difficulté. Reprenons la phrase :

Car si les lignées sont différentes et n'amènent à Joseph aucune ascendance véritable, mais sont indiquées (εἴρηται) seulement comme preuve en faveur de celui qui devait être engendré, attestant que celui qui était à venir serait roi et prêtre, sans que s'y ajoute aucune démonstration, tandis que la majesté des propos aboutit à une louange sans effet (ἀποδειξῆως μὴ προσούσης, ἀλλὰ τῆς τῶν λόγων σεμνότητος εἰς ὕμνον ἀδρανή φερομένης), il est évident

184 Certes, la conjecture que nous avons adoptée rend plus difficile l'établissement d'un lien entre λόγος et ὅτι par-dessus καθυπερτερῶν ἀκριβοῦς ἀληθείας et incite à comprendre la proposition introduite par ὅτι comme une causale, mais la complétive n'en reste pas moins acceptable sous la plume d'Africanus.

d'une part que la glorification n'atteint pas Dieu puisqu'il s'agit d'un mensonge ; et d'autre part qu'il y a une condamnation pour celui qui a présenté ce qui n'est pas comme étant, et ce, avec emphase (τῷ εἰρηκότι τὸ οὐκ ὄν ὡς ὄν κομπάσαντι).

« Celui qui a présenté ce qui n'est pas comme étant » est évidemment celui dont la louange est sans effet puisqu'elle repose sur une affirmation qu'il n'est pas en mesure de démontrer. Dès lors, c'est celui à qui s'en prend Africanus qui est l'auteur de cette vaine louange. Cependant, le début de la phrase évoque les deux généalogies et ce sont évidemment les évangélistes qui sont l'agent (encore une fois sous-entendu) d'εἶρηται. Or, dans ces conditions, il serait logique de comprendre que ce sont les évangélistes qui n'auraient pas fourni la preuve et, partant, que c'est leur tentative de glorifier Dieu qui échouerait et que ce sont eux, enfin, qui mériteraient le jugement divin — plutôt que celui qui interprète ainsi leurs textes. Nous avons montré, pourtant, les difficultés que provoque par ailleurs une telle lecture, auxquelles s'ajouterait encore celle-ci : la « majesté des propos », leur caractère hymnique paraissent s'appliquer bien mieux à un discours exaltant le Christ à partir d'une interprétation royale et sacerdotale de son ascendance qu'aux sèches listes généalogiques dressées par Matthieu et Luc. Pour échapper à cette difficulté, nous ne voyons guère qu'une solution ; il faut adopter une lecture subjective du début du § 8 et comprendre : « Car si l'on considère que les lignées sont différentes... ». Cette solution, qui n'est pas sans rappeler la compréhension de καταψευδομαρτυροῦμεν qu'il faut admettre pour donner sens à l'argument du § 7¹⁸⁵, n'est certes pas sans violence, mais son refus imposerait une interprétation des plus étranges du § 8. Le problème posé par cette phrase est peut-être à mettre sur le compte d'une inconséquence d'Africanus, mais, ici encore, il y a des raisons de soupçonner que l'éditeur pré-eusébien porte quelque responsabilité.

En tout état de cause, les évangélistes ne jouent qu'un rôle des plus limités aussi bien dans la première moitié de la partie polémique initiale (§ 4) que dans la seconde (§ 6, probablement). La clarification de la répartition des rôles entre les évangélistes et la partie adverse dans les expressions ambiguës des § 5 à 8 permet de constater, entre ces deux temps de la réfutation à laquelle Africanus se livre, un déplacement de la problématique de l'erreur au mensonge, qui coïncide avec le passage de l'exégétique au moral. Dans les § 1 à 5, l'idée de mensonge n'apparaît qu'une fois (§ 4) et le mensonge y est celui des évangélistes par suite de l'incapacité de la thèse adverse à fonder ses prétentions généalogiques (§ 3) ; Africanus se préoccupe plus d'ignorance et d'erreur. Le mensonge devient par contre le leitmotiv des paragraphes suivants ; le mensonge supposé par lequel les évangélistes auraient cherché à glorifier le Christ y est rappelé, semble-t-il, en ouverture (§ 6), mais le mensonge et la vaine glorification sont ensuite dénoncés là où, aux yeux d'Africanus, ils résident vraiment, avec de graves conséquences : non plus dans le texte évangélique qui était au cœur de la première moitié de la partie polémique, mais dans le discours exégétique (τοιούτος λόγος, § 6), qui dès lors retient toute l'attention.

185 Voir p. 271ss.

b. Singulier et pluriel : l'exégète et l'homme d'Église ?

Maintenant que nous avons une vision plus claire des affirmations qui se rapportent à la partie adverse, nous pouvons les examiner de plus près et nous intéresser, en particulier, au phénomène étrange que nous avons déjà signalé : l'emploi tantôt du pluriel, tantôt du singulier. C'est le pluriel qui apparaît d'abord :

οἱ μὲν οὖν ἦτοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἠγνοηκότες ἢ συνεῖναι μὴ δυνηθέντες δοξολογήσει πλάνη τὴν ἀγνωσίαν ἐπέκνωσαν εἰπόντες... (§ 1)

καίτοι ἀγνοεῖν αὐτοὺς οὐκ ἔχρην... (§ 5)

δεκάδας τινὰς καὶ τετράδας ἀριθμοῦσι... (§ 25)

Le pluriel apparaît donc chaque fois qu'Africanus évoque précisément les affirmations ou les erreurs de la partie adverse pour les réfuter. D'autres expressions sèment toutefois le doute :

ὁ διὰ ψευδολογίας ἀληθείας σύστασιν ποριζόμενος, δόξαν οὐκ ἀληθῆ συντιθείς (§ 7)

κρίσις δὲ τῷ εἰρηκῶτι τὸ οὐκ ὄν ὡς ὄν κομπάσαντι (§ 8)

ἵνα οὖν καὶ τοῦτο μὲν τοῦ εἰρηκῶτος ἐλέγξωμεν τὴν ἀμαθίαν (§ 9)

Ces singuliers ont-ils valeur exemplaire, envisageant à titre d'illustration le cas d'un individu en faisant abstraction de son appartenance à un groupe partageant une même opinion ? Cette explication pourrait valoir au § 7, où l'attitude de « celui qui d'un mensonge tire une preuve de la vérité, en forgeant une louange non véridique » est confrontée au modèle de l'apôtre Paul, et au § 8, où le singulier pourrait évoquer la responsabilité individuelle face au jugement de Dieu, beaucoup plus difficilement au § 9 : « celui qui a exprimé cette opinion ». Ici, Africanus semble clairement viser l'ignorance — à ses yeux, du moins — d'un individu ayant exposé la position qu'il combat (τοῦτο... τοῦ εἰρηκῶτος). Ainsi, une figure paraît se détacher, qui, pour nous, ne sera jamais qu'une ombre.

Est-ce à dire que les pluriels sont purement rhétoriques et qu'Africanus, tout au long, ne vise en fait qu'un théologien bien précis ? Ce n'est pas exclu, mais la réalité pourrait être plus complexe. D'une part, le pluriel ne s'efface pas au profit du singulier une fois qu'Africanus a donné à voir qu'il pense plus particulièrement à un individu, « qui a exprimé cette opinion » (§ 9), mais réapparaît dans la dernière partie de la lettre (§ 25). D'autre part, comme nous l'avons constaté, le pluriel apparaît chaque fois qu'Africanus se réfère à un contenu exégétique précis. De fait, pluriel et singulier ne semblent pas répartis au hasard, mais selon le contexte. Comme nous l'avons indiqué, les neuf premiers paragraphes de la lettre se divisent assez nettement en deux parties : la première est essentiellement consacrée à la réfutation exégétique de la thèse adverse (§ 1-5), la seconde au problème moral qu'elle soulève (§ 6-9). Or, le § 6 exprime la préoccupation d'Africanus de voir « un discours de cette sorte » s'imposer dans l'Église (μὴ δὴ κρατοῖη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ) et l'on ne trouve plus, dans toute

cette partie, que le singulier pour désigner celui qui l'a répandu¹⁸⁶. Ce n'est certainement pas un hasard.

Cette répartition du pluriel et du singulier est surprenante, car l'on s'attendrait plutôt à ce qu'Africanus s'attaque aux idées d'un exégète particulier, adoptées et défendues par un groupe plus ou moins homogène au sein de l'Église. Or l'on constate exactement l'inverse : bien qu'Africanus semble s'attaquer à une position bien précise, l'on trouve toujours le pluriel là où un contenu exégétique est évoqué, tandis que, lorsque Africanus s'inquiète de la diffusion de ce discours et souligne la responsabilité morale de qui le tient, le singulier revient avec insistance. Cette répartition incite à distinguer deux instances, l'une exégétique, l'autre ecclésiale — un individu. Il est évident que cet individu visé aux § 6 à 9 et condamné pour avoir répandu l'interprétation dénoncée par Africanus est sans doute aussi compris dans l'instance exégétique. En d'autres termes, Africanus paraît viser particulièrement un individu, qui répand une interprétation de la différence entre les généalogies de Jésus qu'il partage avec au moins un autre exégète, peut-être avec un courant plus large. Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'il faille lire dans les termes employés par Africanus un mépris plus profond pour cet individu que pour le ou les autres exégètes dont il partage l'erreur. Ceux-ci ne sont évidemment pas épargnés au § 1 : ils ont ignoré le sens littéral des évangiles ou n'ont pas su le comprendre et ont ajouté l'erreur à l'ignorance (οἱ μὲν οὖν ἦτοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἡγνοηκότες ἢ συνεῖναι μὴ δυνηθέντες δοξολογούση πλάνη τὴν ἀγνωσίαν ἐπέκνωσαν, § 1). Cependant, Africanus paraît encore plus dur au § 9, où il pense à une personne précise : il évoque certes de nouveau l'ignorance (παύσωμεν δὲ τοῦ μηδένα ὑπ' ἀγνοίας ὁμοίας σκανδαλισθῆναι), mais il emploie d'abord un terme qui n'était pas apparu jusque-là, celui de « sottise » (ἀμαθία). Certes, ἀμαθία a également le sens d'ignorance¹⁸⁷. Il ne nous paraît néanmoins possible, au moins à titre d'hypothèse, de supposer une gradation, car ἀμαθία et ἀμαθής ont globalement une valeur plus péjorative qu'ἀγνωσία. En d'autres termes, Africanus nous semble aller au-delà des reproches (déjà très durs) qu'il adresse à « l'instance exégétique », qui portent essentiellement sur l'incapacité à comprendre des textes précis¹⁸⁸ ; en évoquant l'ἀμαθία de la personne qu'il vise directement, sans doute met-il en cause ses capacités intellectuelles ou sa formation.

Il nous paraît également possible de percevoir une autre différence entre les reproches adressés à « l'instance exégétique » et à l'individu plus particulièrement visé. Son erreur paraît plus grave : il aurait, estime Africanus, des raisons de craindre le jugement divin. Cette menace de châtement est étroitement associée au mensonge que ce personnage est

186 Au § 7, l'emploi de la première personne du pluriel (ἡμεῖς δὲ τοῦτο καὶ φαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν...) est imposé par la citation de I Corinthiens 15, 12-15, où Paul emploie également la première personne du pluriel.

187 Le terme ne semble pas être utilisé ailleurs dans les fragments conservés d'Africanus. L'on trouve seulement une occurrence de l'adjectif correspondant : μὴ ἀμαθεῖς δὲ τις ἐς ταῦτα νομίση τοῦς τῆς ἀνατολῆς βαρβάρους (*Cestes*, I, 2, 104 Vieillefond).

188 Lorsque Africanus dit τὴν ἀγνωσίαν ἐπέκνωσαν (§ 1), il ne reproche pas forcément à ceux qu'il attaque une ignorance généralisée ; il est plus probable qu'ἀγνωσία fasse référence à l'ignorance dont ils ont fait preuve en face du texte évangélique (τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἡγνοηκότες).

censé forger pour la gloire de Dieu¹⁸⁹. Il est, encore une fois, difficile de tirer des conclusions fermes. L'on pourrait considérer comme logique que le thème du jugement n'apparaisse que lorsque Africanus aborde le volet moral de l'affaire, après avoir réglé les problèmes exégétiques, c'est-à-dire à partir du § 6, si bien qu'il n'y aurait aucune raison de conclure qu'il condamnerait l'individu visé dans les § 6 à 9 plus sévèrement que les exégètes envisagés collectivement au § 1. Cependant, dans la mesure où il s'en prend plus particulièrement à cet individu, il n'y aurait justement rien d'étonnant à ce qu'il ait des griefs plus particuliers contre lui, dénonçant sa stupidité et la gravité du mensonge par lequel il tente de glorifier Dieu. Il est du moins intéressant de proposer un rapprochement entre cette condamnation apparemment plus sévère et la préoccupation toute particulière d'Africanus pour la diffusion de l'idée qu'il combat « dans l'Eglise du Christ ». Il y a, semble-t-il, un aspect public qui le scandalise plus particulièrement. La dimension de la glorification de Dieu n'est pas absente des § 1 à 5 (δοξολογούση πλάνη, § 1 ; εικάζόμενον ἔπαινον, § 4), mais elle revient avec une insistance particulière à partir du § 6. Il paraît donc légitime de supposer que, plus encore que de l'exégèse qu'il réfute, Africanus s'indigne tout spécialement d'un usage qui en est fait ou en a été fait (cf. l'emploi du participe parfait εἰρηκώς aux § 8 et 9) dans la prédication ou dans la liturgie. Si cela est exact, l'exemple de Paul (§ 7) prendrait une dimension tout autre : il ne s'agirait pas seulement d'un exemple de comportement moral applicable à tout un chacun, mais également et plus particulièrement d'un exemple du comportement que devrait adopter un homme d'Eglise et de la crainte qu'il devrait avoir d'être un faux témoin face aux fidèles. Africanus dénoncerait donc durement l'erreur exégétique, mais son indignation se déchaînerait surtout contre son usage dans l'Eglise, prétendument à la gloire de Dieu. La distinction entre ces deux niveaux expliquerait aussi le ton plus apaisé du § 25, où seule l'exégèse semble être en jeu.

Ces remarques permettent de risquer une hypothèse : l'adversaire des § 6 à 9 est un membre du clergé à qui Africanus reproche d'utiliser dans l'Eglise, avec l'intention de glorifier Dieu, l'interprétation de la différence entre les généalogies de Jésus qu'il réfute. Si tel est le cas, l'Aristide auquel s'adresse Africanus est certainement, lui aussi, un homme d'Eglise, sans doute un évêque, sur l'influence duquel il compte pour faire cesser le scandale.

Il serait tentant de faire le rapprochement avec « l'ignorant » (τὸν ἀγνώμονα), avec qui Origène a tenu l'entretien à la suite duquel Africanus lui a écrit au sujet de l'authenticité de l'histoire de Suzanne, et dont la réponse d'Origène nous apprend qu'il s'appelait Bassus et qu'il était son collègue (τῷ ἐταίρῳ ἡμῶν Βάσσῳ)¹⁹⁰. L'identification ne serait pas impossible, vu que la qualification d'ἐταῖρος pourrait indiquer qu'il était prêtre comme Origène, qu'il se mêlait assez de théologie ou d'exégèse pour mener avec lui un entretien public et, *last but not least*, qu'Africanus le considérait comme ignorant ou sot. Cependant, en l'absence d'éléments plus concrets que le fait que Bassus semble cor-

189 ... πῶς οὐκ ἂν δικαίως φοβηθεῖη ὁ διὰ ψευδολογίας ἀληθείας σύστασιν ποριζόμενος, δόξαν οὐκ ἀληθῆ συντιθεῖς (§ 7) ; ... δῆλον ὡς τοῦ θεοῦ μὲν ὁ ἔπαινος οὐχ ἄπτεται ψεῦδος ὄν, κρίσις δὲ τῷ εἰρηκῶτι τὸ οὐκ ὄν ὡς ὄν κομπάσαντι (§ 8).

190 Africanus, *Lettre à Origène*, § 2 (1) ; Origène, *Lettre à Africanus*, § 3 (2) ; voir p. 6.

respondre au portrait-robot de l'adversaire d'Africanus dans la *Lettre à Aristide*, ce rapprochement n'est rien de plus qu'une éventualité. En l'état actuel de nos connaissances, l'identification du personnage visé par Africanus dans les § 6 à 9 est impossible.

c. La cible exégétique

La lecture que nous avons faite à partir de l'usage du pluriel et du singulier dans la partie polémique initiale de la lettre suppose la distinction entre deux cibles apparentées, mais distinctes, à la fois au niveau personnel et, dans une certaine mesure, au niveau des idées : à la dualité entre les exégètes dénoncés dans les § 1 à 5 et l'individu plus particulièrement visé dans les § 6 à 9 correspond très probablement une dualité entre les formes de l'idée qu'ils promeuvent, exégétique d'une part, homilétique ou liturgique d'autre part. Il se pose dès lors la question du rapport entre ces deux pôles, à la fois au niveau personnel et au niveau intellectuel ou littéraire. Leur distinction même ne repose que sur de menus indices ; la définition de leurs rapports ne saurait être que conjecturale. Nous pouvons cependant établir qu'Africanus vise un texte et plus précisément un texte exégétique.

Qu'il s'agisse d'un texte, les similitudes verbales entre la *Lettre à Aristide* et d'autres écrits, dont nous avons déjà eu l'occasion d'examiner quelques exemples, le prouvent, car elles ne s'expliquent pas autrement. Que, d'autre part, le texte visé soit un écrit exégétique, nous le déduisons du fait que les éléments exégétiques qu'Africanus rapporte à la partie adverse ne concernent pas seulement la question de la différence entre les généalogies évangéliques, mais intéressent aussi l'interprétation du nombre de généalogies que compte Matthieu (cf. § 25). Nous pouvons en déduire qu'il s'agit d'un commentaire portant sur les généalogies évangéliques ou plus précisément sur celle de Matthieu (tout en affrontant le problème de la divergence avec Luc).

A partir de ces constats, bien des hypothèses pourraient être échafaudées. Nous doutons toutefois qu'il faille imaginer une école exégétique (à laquelle se rattacherait sans doute l'individu des § 6 à 9), puisque Africanus s'en prend à un texte particulier, qui devait avoir un auteur précis. L'hypothèse que nous tendons à privilégier est la suivante : Africanus s'attaquerait à la fois à une source exégétique et à sa reprise, peut-être dans une homélie, par un homme d'Eglise ; il serait alors envisageable soit qu'Africanus connaisse directement la source exégétique comme document écrit, soit qu'il ait sous les yeux le texte d'une homélie. La première possibilité semble devoir être privilégiée, car la polémique ecclésiale ne porte apparemment que sur l'interprétation de la différence entre les généalogies. En effet, lorsque Africanus revient à la charge au § 25, la polémique paraît se limiter au terrain de l'exégèse : il juge nécessaire de réfuter une erreur et le fait assez sèchement, mais l'on ne retrouve rien de la vive préoccupation qui l'anime dans la première partie de la lettre. L'emploi du pluriel s'expliquerait alors naturellement par l'assomption du point de vue de l'exégète par l'homme d'Eglise¹⁹¹,

191 Peut-être observera-t-on que l'emploi du pluriel au § 25 n'est guère naturel s'il ne s'agit pas d'un point de vue de l'exégète que l'homme d'Eglise aurait publiquement repris, comme il faudrait le supposer si, dans ce paragraphe, la polémique est limitée au domaine exégétique. L'objection n'est pas déterminante :

tandis que le singulier apparaîtrait là où Africanus ne dénonce plus l'interprétation proposée, mais sa diffusion dans l'Église sous prétexte de glorifier Dieu.

d. Contacts avec Hippolyte

Lorsque nous avons retracé l'histoire de la recherche, le nom d'Hippolyte est revenu avec insistance¹⁹² ; il est également cité par Gryson comme source des passages d'Ambroise où celui-ci met en relation la différence entre les généalogies de Matthieu et de Luc avec la double ascendance, lévitique et judéenne, de Jésus¹⁹³. De fait, les contacts avec les écrits exégétiques du corpus hippolytéen comptent parmi les plus intéressants. Aussi vaut-il la peine de les examiner en détail. Nous trouvons dans le *Commentaire sur Daniel* le passage suivant, que nous avons cité plus haut en traduction :

Οὔτοι οὖν ἐκ τοῦ γένους τοῦ ἱερατικοῦ ὑπάρχοντες, ἐκ τῆς φυλῆς τῆς Λευϊ, ἐπεμίγησαν τῇ φυλῇ Ἰουδα, ἵνα τῶν δύο δικαίων φυλῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνελθουσῶν τὸ δίκαιον Χριστοῦ κατὰ σάρκα σπέρμα δειχθῆ καὶ ὁ ἐξ αὐτῶν ἐν Βηθλεὲμ γεννώμενος βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς θεοῦ ἀποδειχθῆ¹⁹⁴.

Hippolyte avance encore l'idée que le Messie, quoique d'ascendance judéenne, descend aussi de Lévi en raison d'une union entre les deux tribus dans les *Bénédictions des patriarches* et l'on y retrouve des termes très proches. Lorsqu'il commente l'introduction à la bénédiction par Jacob de ses douze fils (Genèse 49, 28), l'exégète évoque « Celui qui de Juda est né... Celui qui en Joseph est préfiguré... Celui qui, (issu) de Lévi, se trouve être Prêtre du Père » (τὸν ἐκ τοῦ Ἰουδα γενόμενον καὶ τὸν ἐν τῷ Ἰωσήφ προτυπούμενον, τὸν ἐκ τοῦ Λευϊ ἱερέα τοῦ πατρὸς εὐρισκόμενον)¹⁹⁵ ». Ensuite, en expliquant pourquoi Jacob annonce à Juda que ses frères le loueront (Genèse 49, 8), il affirme que, parce que le Christ devait descendre de David et par lui de Juda, le patriarche a béni là David et le Christ, « afin qu'il reçut de par Dieu non seulement la bénédiction selon l'esprit, mais aussi la bénédiction selon la chair », avant d'affronter une objection :

Ἄλλ' ἔρεῖς· τί οὖν τὸν Λευϊ οὕτως οὐκ εὐλόγησεν; εὐρίσκομεν γὰρ <καὶ> ἐκ τῆς φυλῆς Λευϊ τὸν Χριστὸν ἱερέα τοῦ πατρὸς δεικνύμενον, ἐπὶ <τοῦ τὴν τοῦ Λευϊ φυλὴν πρὸς τοῦ Ἰουδα ἐπ>μιγῆναι τὴν φυλὴν, ἵνα ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν καὶ βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς <ὁ υἱὸς> τοῦ θεοῦ ἀποδειχθῆ.

Mais, diras-tu, pourquoi donc n'a-t-il pas pareillement béni Lévi ? Car nous trouvons que c'est issu de la tribu de Lévi <aussi> que le Christ en tant que Prêtre du Père nous est

il serait parfaitement imaginable soit qu'Africanus assimile d'office la position de l'homme d'Église à celle de l'exégète, soit qu'il ait connu l'adhésion du premier à l'explication du second sur ce point également indépendamment d'une quelconque expression publique de celle-ci.

192 Voir p. 345ss. Aux auteurs cités dans ces pages, il faut ajouter W. Speyer, « Die leibliche Abstammung Jesu », p. 530 (le fragment d'Irénée qu'il évoque doit en fait être restitué à Hippolyte, voir L. Mariès, « Le Messie issu de Lévi », p. 388).

193 « L'ascendance lévitique de Jésus », p. 24-26 et 28. Gryson est suivi sur ce point par S. Zincone, « La genealogia di Cristo », p. 229, et par M. Dulaey, « Recherches sur les *LXXXIII Diverses Questions* (2) », p. 37.

194 Hippolyte, *Commentaire sur Daniel* I, 13, 4 Bonwetsch et Richard ; voir p. 330.

195 Hippolyte, *Bénédictions des patriarches* I, PO 27, 52-53, trad. M. Brière, L. Mariès, B.-Ch. Mercier (voir également L. Mariès, « Le Messie issu de Lévi », p. 384).

montré, <à l'occasion du mélange qui s'opéra de la tribu de Lévi à la tribu de Juda>, afin que le fait même d'être issu des deux tribus à la fois démontrât que <le Fils> de Dieu est et Roi et Prêtre¹⁹⁶.

Le texte est ici complété à l'aide de la version arménienne (et de la version géorgienne qui dépend de celle-ci), qui, contrairement au manuscrit grec, conserve « pour ce que la tribu de Lévi est mélangée à la tribu de Juda¹⁹⁷ ». A ces exemples tirés des *Bénédictions d'Isaac et de Jacob*, s'ajoutent deux passages tirés des *Bénédictions de Moïse*. Ce second livre n'est conservé qu'en arménien et en géorgien, mais, dans le premier cas, le texte est aussi connu par un fragment caténaire grec : « Par Joseph, [le Christ] a été figuré, et de Lévi et de Juda en tant que Roi et Prêtre, selon la chair il est né (ἐκ δὲ τοῦ Λεὐὶ καὶ τοῦ Ἰουδα τὸ κατὰ σάρκα ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη)¹⁹⁸. » Enfin, l'exégète écrit à propos de la bénédiction de Lévi :

Et pour ce [que Moïse] a dit (là) : « Donnez à Lévi ses révélations » [Deutéronome 33, 8], il fait manifestement, dans cette parole, apparaître le Christ, Prêtre du Dieu Très-Haut et invincible, qui a revêtu aux derniers temps les révélations et la vérité¹⁹⁹...

Ces passages présentent de fortes similitudes avec la thèse adverse, tant au niveau des idées que des formules. L'on retrouve la notion d'une union entre les tribus (cf. ἐπεὶ τῇ Ἰουδα φυλῇ τῇ βασιλικῇ ἢ τοῦ Λεὐὶ φυλῇ ἱερατικῇ συνεζύγη, § 3) et, semble-t-il, le vocabulaire de l'ἐπιμικξία : Hippolyte emploie des formes d'ἐπιμειγνυμι pour exprimer cette union, à rapprocher de l'usage d'ἐπιμικξία employé par Africanus pour décrire la présence de noms sacerdotaux et royaux dans l'ascendance de Jésus (§ 1) et à comparer en outre à l'emploi de *permixtio* et *permixtum* par Chromace²⁰⁰. L'union des tribus a pour but de démontrer (ἵνα... ἀποδειχθῇ à la fois dans le *Commentaire sur Daniel* et dans les *Bénédictions*) la royauté et le sacerdoce du Christ, ce qui est évidemment à rapprocher du ἵνα δειχθῇ δικαίως ὁ Χριστὸς ἱερεὺς τε καὶ βασιλεὺς γενόμενος (§ 1) qu'Africanus assigne pour but à la tentative qu'il combat. Soulignons encore que, pour Hippolyte, l'union des tribus fonde une légitimité « selon la chair », idée qui, bien qu'Africanus ne le dise pas explicitement, était sans doute aussi un présupposé de la thèse qu'il combat ; c'est d'ailleurs ce que semble signifier son ἵνα δειχθῇ δικαίως...

Face à ces convergences d'idées, mais aussi de vocabulaire, il serait difficile de nier l'existence de quelque parenté littéraire, même s'il est évident qu'aucun des deux écrits exégétiques hippolytéens dont nous venons de citer des extraits ne saurait être la cible d'Africanus²⁰¹. Premièrement, Hippolyte n'y fait aucune allusion au désaccord entre les

196 Hippolyte, *Bénédictions des patriarches* I, PO 27, 72-73, trad. M. Brière, L. Mariès, B.-Ch. Mercier (voir également L. Mariès, « Le Messie issu de Lévi », p. 385-388 et, pour le problème textuel, la note des éditeurs, PO 27, p. 222s., n. 178).

197 Traduction de L. Mariès, « Le Messie issu de Lévi », p. 386.

198 Hippolyte, *Bénédictions des patriarches* II, PO 27, 126, trad. M. Brière, L. Mariès, B.-Ch. Mercier (voir également L. Mariès, « Le Messie issu de Lévi », p. 389, où l'on trouvera le texte grec).

199 Hippolyte, *Bénédictions des patriarches* II, PO 27, 144, trad. M. Brière, L. Mariès, B.-Ch. Mercier (voir également L. Mariès, « Le Messie issu de Lévi », p. 391-395).

200 Chromace, *Traité sur Matthieu*, 1, 6, 196 et 203 Etaix et Lemarié ; voir p. 344.

201 C. Zamagni note à juste titre que l'argumentation du *Commentaire sur Daniel* d'Hippolyte est analogue, non pas identique à celle qu'Africanus réfute (*Les Questions et réponses*, p. 110).

généalogies de Jésus²⁰². Ensuite, si l'on y retrouve la même idée fondamentale d'une union des tribus qui fonde généalogiquement la royauté et le sacerdoce du Christ, les *Bénédictions* ne précisent jamais comment s'est faite cette union, et le témoignage du *Commentaire sur Daniel* donne à penser qu'il pouvait y avoir sur ce point une différence fondamentale, puisque Hippolyte y fait remonter cette alliance aux noces de Joachim et de Suzanne et non au mariage exodique. Rien ne dit, évidemment, que, pour l'auteur du *Commentaire sur Daniel*, ce fût l'unique fondement de cette union de Juda et de Lévi : peut-être invoquait-il aussi Exode 6, mais force est de constater que l'exégèse visée par Africanus semble avoir argumenté de façon différente, car, dans la mesure (assez faible, il est vrai) où les raisons avancées se laissent deviner, il semble qu'Exode 6 constituait l'unique argument généalogique et que les autres arguments, à savoir le recours à la « liste des tribus » (sans doute I Chroniques 1-9) et au don prophétique de Nathan, étaient d'un autre ordre. Il paraît probable que, si la partie adverse avait invoqué un argument tel que celui du mariage de Joachim et de Suzanne, d'une part Africanus n'aurait guère pu ne pas le réfuter, d'autre part les arguments apparemment assez faibles tirés de la « liste des tribus » et du don prophétique de Nathan auraient été inutiles. Ainsi, malgré une parenté évidente, la thèse combattue par Africanus ne saurait être assimilée aux conceptions hippolytéennes sur l'ascendance du Christ telle que le *Commentaire sur Daniel* et les *Bénédictions des patriarches* les font entrevoir.

Faut-il, tout de même, chercher un lien avec Hippolyte ? C'est ce à quoi inciterait une remarque de Beskow. Il suppose en effet que les conceptions de cet auteur sur la qualification du Christ à la royauté et au sacerdoce de par son origine lévítico-judéenne qui le placent dans la ligne des *Testaments des douze patriarches*²⁰³ constituent des idées personnelles et singulières dans le christianisme ancien. « Ainsi, ajoute-t-il, lorsque nous trouvons la même conception chez saint Ambroise et saint Epiphane, nous pouvons la considérer comme tirée d'Hippolyte²⁰⁴. » Pour faire de ce dernier l'exégète visé par Africanus, il faudrait toutefois imaginer une évolution nette de son argumentation et chercher la source des idées que combat la *Lettre à Aristide* dans un écrit hippolytéen antérieur en tout cas au *Commentaire sur Daniel*, puisque l'argumentation se ferait plus habile dans ce dernier par le recours à l'union de Joachim et de Suzanne. L'on serait toutefois dans le domaine de la pure spéculation.

Une coïncidence troublante relevée par Gryson orienterait plutôt sur une autre piste : le traité d'Ambroise *Sur les patriarches*, qui contient dans ses § 14 à 16 une explication de la différence entre les généalogies très semblable à celle des adversaires d'Africanus, trahit l'influence des *Bénédictions* d'Hippolyte. « La dépendance d'Ambroise à l'égard d'Hippolyte, note Gryson, est incontestable pour les § 10s. et 13 du *De patriarchis*²⁰⁵. » Le fait que les paragraphes suivants contiennent eux aussi des échos hippolytéens est frappant. Il demeure pourtant que ce qui concerne

202 Seul le *Commentaire sur Daniel* fait référence à une généalogie évangélique, celle de Matthieu, mais ne dit mot de celle de Luc (I, 13, 5ss. Bonwetsch et Richard).

203 Les *Testaments des douze patriarches* attestent l'attente d'un messie sacerdotal issu de Lévi et d'un messie royal issu de Juda (voir par ex. *Testament de Siméon*, 7, 1-2) ou d'un unique messie issu de ces deux tribus (voir par ex. *Testament de Dan*, 5, 10), différence qui montre l'évolution des conceptions en la matière (voir le commentaire de M. Philonenko sur le premier passage dans *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, p. 832).

204 P. Beskow, *Rex Gloriam*, p. 110.

205 « L'ascendance lévitique de Jésus », p. 25, n. 16.

les généalogies évangéliques aux § 14 et 16 *ne contient pas de parallèle*²⁰⁶. Il serait tentant de supposer qu'Ambroise dépend ici non des *Bénédictions*, mais de quelque ouvrage qui présentait un exposé parallèle, tout en ajoutant un développement sur les généalogies, si deux raisons n'alliaient à l'encontre de cette hypothèse. D'une part, les contacts d'Ambroise avec les *Bénédictions* paraissent trop systématiques pour qu'il faille supposer une autre source²⁰⁷ — et ce d'autant moins que Jérôme atteste ses emprunts à Hippolyte à propos de la Genèse²⁰⁸. D'autre part, il est vraisemblable que, dans les passages du traité *Sur les patriarches* et du *Traité sur Luc* analysés plus haut, Ambroise a la même source que Chromace (ou éventuellement qu'Hilaire et Augustin)²⁰⁹. Or cette source a fort peu de chance d'avoir été un commentaire des *Bénédictions* des patriarches. Il vaut donc mieux supposer que, dans son traité *Sur les patriarches*, Ambroise a complété les données des *Bénédictions* hippolytéennes par celles d'une autre source, qui était précisément celle qui a inspiré le passage parallèle du *Traité sur Luc*. C'est probablement la proximité même entre les idées d'Hippolyte et celles de cette source qui aura amené Ambroise à les rapprocher. Ainsi s'explique la coïncidence relevée par Gryson, mais l'identité de la seconde source d'Ambroise reste entourée de mystère.

Pour rester sur un terrain ferme, il vaut mieux se borner à constater qu'il existe un lien entre la thèse combattue par Africanus et les écrits exégétiques d'Hippolyte, sans qu'il paraisse possible d'en déterminer précisément la nature en l'état actuel de la documentation.

3. Circonstances et date de la lettre

En ce qui concerne la situation dans laquelle s'inscrit la lettre d'Africanus ou sa date, le texte (du moins les parties connues) ne fournit aucun élément concret. Tout au plus est-il possible de risquer quelques remarques générales sur le contexte de l'intervention d'Africanus et une hypothèse de datation.

206 Le développement d'Ambroise sur la généalogie de Jésus ne trouve pas non plus de parallèle dans le *Tractatus Origenis*, 6, 28s. Ce texte latin (RGAE 1, p. 514), qui a été attribué à Grégoire d'Elvire, mais dont l'attribution reste discutée (voir G. Heidl, *The Influence of Origen on the Young Augustine. A Chapter of the History of Origenism* [Eastern Christian Studies, 3], Piscataway [NJ] : Gorgias Press, 2009, p. 237-243), utilise également les *Bénédictions des patriarches* d'Hippolyte (voir G. N. Bonwetsch, *TU* 26/1a, p. IV et XIV-XVI).

207 Voir G. N. Bonwetsch, *TU* 26/1a, p. IV et *passim*, ainsi que les parallèles relevés au fil du texte.

208 Jérôme, *Lettre* 84, 7, p. 134, 15s. Labourt.

209 Voir p. 335s.

3.1 Circonstances

Concernant les circonstances qui incitent Africanus à s'adresser à Aristide²¹⁰, il faut noter, premièrement, que la polémique se situe à l'intérieur de la « Grande Eglise ». Africanus ne vise pas quelque groupuscule marginal ou d'une autre obédience, mais un discours qui a cours « dans l'Eglise du Christ » (§ 6). D'ailleurs, tout en dénonçant vigoureusement l'ignorance sur laquelle repose l'interprétation de la partie adverse et la gravité de ses conséquences du point de vue de la conception chrétienne de la vérité, il n'en relève pas moins une convergence de vues en matière christologique : personne ne doute, dit-il en substance, de la royauté et du sacerdoce du Christ (§ 1) — ni lui-même, ni ceux qu'il attaque ; la divergence porte sur la façon de l'établir. Loin de constituer un groupe extérieur aux milieux ecclésiaux auxquels se rattache Africanus — ainsi, évidemment, qu'Aristide —, les tenants de l'interprétation adverse sont des gens qui partagent essentiellement les mêmes convictions de foi que lui, tout en ayant une approche différente de l'Écriture. Par ailleurs, comme nous l'avons déjà noté, la polémique dépasse largement le domaine de l'interprétation des textes évangéliques, du moins aux yeux d'Africanus. Il dénonce ce qu'il considère comme de l'impéritie exégétique, mais il condamne plus encore les conséquences théologiques découlant de la thèse adverse. S'il écrit à Aristide, ce n'est donc pas d'abord ou, en tout cas, pas uniquement pour le convaincre d'une explication plus juste de la divergence entre Matthieu et Luc au sujet de la généalogie de Jésus, mais, semble-t-il, dans l'espoir qu'il contribue à mettre fin au scandale qui menace l'Eglise.

L'absence tout à fait étonnante d'adresses directes au destinataire s'explique sans doute par leur effacement par l'éditeur anonyme. De tels éléments auraient été très instructifs, mais, à défaut, nous pouvons nous tourner vers les occurrences de la première personne du pluriel, qu'il n'a pas gommées. Elles sont d'autant plus intéressantes qu'elles se laissent interpréter comme inclusives. Ainsi, lorsque Africanus s'exclame : « Ne nous abaissons donc pas à une telle mesquinerie en matière de piété... » (§ 3), il semble chercher à s'assurer du ralliement de son destinataire. Le § 9 est encore plus parlant et suggère fortement que celui-ci a un rôle à jouer dans la lutte contre la thèse adverse, comme le montre le contraste entre les pluriels ἐλέγξωμεν et παύσωμεν et le singulier ἐκθήσομαι :

210 La reconstitution des circonstances opérées par F. Spitta (*Der Brief des Julius Africanus*, en part. p. 30) a partie liée avec ses spéculations sur le début de la lettre (voir p. 365) et tient davantage du romanesque que de l'historique. L'on retiendra toutefois deux remarques intéressantes. La première est qu'en écrivant à Aristide, Africanus ne cherche pas seulement à l'instruire, mais aussi (nous dirions : surtout) à agir sur ses adversaires (*ibid.*, p. 30) — remarque difficile à concilier, ce nous semble, avec l'idée que Spitta se fait par ailleurs d'Aristide : celle d'un jeune chrétien encore peu familier des questions théologiques (*ibid.* et p. 31). La seconde est que le besoin qu'éprouve Africanus d'expliquer la coutume du lévirat (§ 10) et le fait qu'il renvoie à propos d'Hérode à des parallèles grecs (§ 22) indiquent que son destinataire n'est pas un judéo-chrétien (*ibid.*, p. 31, n. 2 ; Spitta ne nous semble pas fondé, par contre, à exclure sur cette base qu'il s'agisse d'un Palestinien, pour autant qu'il soit pagano-chrétien).

Afin donc que nous confondions (ἐλέγξωμεν) la sottise de celui qui a exprimé cette opinion, et que nous empêchions (παύσωμεν) que semblable erreur soit une occasion de chute pour quiconque, je vais exposer (ἐκθήσομαι) la véritable histoire de ce qui s'est passé.

Africanus espère apparemment que, convaincu par la solution qu'il aura présentée²¹¹, son destinataire réfute lui aussi l'interprétation adverse et use de son influence pour enrayer sa propagation. C'est ce que semble confirmer l'optatif du § 6. Il y a en effet tout lieu de croire qu'en écrivant : « Que ne s'impose pas dans l'Eglise du Christ un tel discours ! » (μη δὴ κρατοῖη τοιοῦτος λόγος), Africanus exprime plus qu'un vœu pieux. Il doit espérer que son destinataire s'emploie à ce que les vues adverses ne s'imposent pas. Ces indices confirment qu'Aristide jouissait d'une certaine autorité, au moins morale ou intellectuelle, mais plus probablement encore institutionnelle, dans les cercles ecclésiastiques où se répandaient les idées dont Africanus dénonce le danger. Comme nous l'avons déjà suggéré, l'on peut penser à un évêque. Par ailleurs, le fait qu'Africanus éprouve le besoin de ranger ainsi verbalement son destinataire à ses côtés contre ses adversaires suggère que, s'il pense pouvoir compter sur ce ralliement, il ne le considère pas comme parfaitement acquis ou du moins cherche à mieux se l'assurer.

Ces éléments permettent ainsi d'entrevoir comment la lettre répond à une situation bien précise. Avec d'autres indices, en particulier le fait qu'Africanus ne prenne pas la peine d'exposer clairement la position qu'il attaque, ils confirment la nature initialement épistolaire du texte : il n'y a aucun indice qu'il aurait été conçu par Africanus comme un traité habillé en lettre, destiné d'emblée à un large public ; l'absence de caractéristiques épistolaires s'explique bien plutôt par une transformation secondaire de la lettre en un petit traité.

3.2 Lieu et date

L'on aimerait évidemment être renseigné sur le lieu et la date de la crise que laisse entrevoir la *Lettre à Aristide*. Etant donné les liens d'Africanus avec la Palestine et les relations avec Origène qu'atteste leur échange épistolaire à la fin des années 240, il serait vraisemblable qu'il ait passé la dernière partie de sa vie dans cette région et qu'il faille y situer le débat avec Bassus auquel les deux correspondants font allusion dans leurs lettres²¹². Il est donc tentant d'y situer également la dispute autour des généalogies de Jésus. Toutefois, pas plus que la *Lettre à Origène*, la *Lettre à Aristide* ne contient d'indice susceptible de nous renseigner sur le cadre géographique de la controverse. Bien que non dépourvue de vraisemblance, une localisation en Palestine reste donc purement conjecturale.

211 Notons que la première personne du pluriel réapparaît au § 23, là aussi aux côtés d'une première personne du singulier : σαφεστέραν ἐξήγησιν οὐκ ἂν ἔχοι τις ἄλλος ἐξευρεῖν, ὡς ἐγωγε νομίζω πᾶς τε ὃς εὐγνώμων τυγχάνει, καὶ ἡμῖν αὕτη μελέτω. Aristide est implicitement inclus (ou invité à se ranger) au nombre des personnes « sensées ».

212 Sur les circonstances de la *Lettre à Origène*, voir p. 6.

Les fragments de la *Lettre à Aristide* ne contiennent pas davantage d'indice permettant de la dater de façon ferme²¹³. Deux considérations nous paraissent toutefois permettre d'avancer des hypothèses en la matière.

Nous avons été amené plus haut à trancher la question laissée ouverte par les éditeurs des *Chronographies* : les F90bcd ne sont pas des fragments de cette œuvre, mais de lointains échos de la *Lettre à Aristide*²¹⁴. Le F90a reste ainsi l'unique attestation claire d'une discussion de la généalogie de Jésus dans les *Chronographies*. L'attribution à cette œuvre est certainement exacte, car la référence au cinquième livre que fait l'auteur de l'extrait²¹⁵ est tout à fait conforme à ce que nous savons du plan de l'œuvre : c'était la place naturelle d'un développement concernant Jésus. Il est remarquable, cependant, que cet unique témoignage concerne l'omission de trois rois dans la généalogie de Matthieu et non l'histoire d'Estha et de ses deux maris qui a fait la fortune d'Africanus. Quelque légitime prévention que l'on puisse nourrir à l'égard d'un argument *e silentio*, l'on ne peut être que frappé par le fait que la solution d'Africanus, qui a connu un si large succès et a fait son chemin chez un nombre si considérable d'auteurs grecs, latins ou syriaques, ne soit *jamais* rapportée aux *Chronographies*, mais que *toutes les attestations connues* puissent être rattachées à l'une des deux citations de la *Lettre à Aristide* par Eusèbe. Une telle unanimité autorise, croyons-nous, à considérer, jusqu'à preuve du contraire, que l'explication de la différence entre les généalogies de Matthieu et de Luc qui se lit dans la *Lettre à Aristide* ne figurait pas dans les *Chronographies*. L'étude d'*Histoire ecclésiastique* I, 6 que nous avons menée plus haut conforte cette conclusion, puisque l'histoire d'Hérode qu'Africanus tient d'une source liée à la famille de Jésus, retenue comme F87 dans l'édition des *Chronographies*, dérive plutôt de la *Lettre à Aristide*. Il n'y a donc pas davantage d'attestation de la présence de cette histoire dans les *Chronographies*, ce qui donne à penser qu'Africanus ne connaissait pas encore les sources judéo-chrétiennes de la lettre au moment où il rédigeait cette œuvre²¹⁶.

213 A notre connaissance, le seul élément avancé jusqu'ici est l'idée d'Harnack, selon laquelle Origène aurait utilisé le texte d'Africanus dans ses *Homélies sur Luc*, comme le montrerait Ambroise, *Traité sur l'évangile de Luc*, III, 41s. (A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur* 2/2, p. 45, n. 3) — et encore faut-il noter qu'Harnack s'intéressait alors à dater les homélies d'Origène et non la *Lettre à Aristide*. Cependant, son raisonnement a été justement critiqué par Reichardt, *TU* 34/3, p. 18, n. 2. Non seulement, comme il le remarque, l'usage des homélies d'Origène semble limité aux deux premiers livres du traité d'Ambroise, mais encore il est clair que l'évêque de Milan a abondamment exploité les *Questions évangéliques* dans son troisième livre (voir H. Schenkl, *CSEL* 32/4, p. V et XIII). Les homélies d'Origène ne sauraient donc fournir de *terminus ante quem*, ni la *Lettre à Aristide* fournir un *terminus post quem* pour celles-ci.

214 Voir p. 152s.

215 En fait, seul l'un des deux manuscrits utilisés par Cramer, le Coislin 23, indique le cinquième livre (F90a, 1-2 = p. 9, 7 Cramer) ; cependant, l'erreur de l'autre manuscrit (*Bodleianus gr. Auct. T. 1. 4*), qui renvoie au huitième livre (inexistant), ne porte pas à conséquence : elle s'explique sans doute par la confusion entre ε' et η' et ne remet pas en cause l'exactitude du renseignement conservé par le premier manuscrit.

216 En théorie, Africanus aurait pu connaître l'histoire des origines d'Hérode avant de découvrir celle de Matthan, Melchi et Estha, puisqu'elles n'ont pas la même source (voir section XI). L'absence d'écho de l'une aussi bien que de l'autre dans les *Chronographies* donne toutefois à penser qu'il en a pris connais-

L'absence probable de ces éléments centraux de la *Lettre à Aristide* dans les *Chronographies* permet de dater la lettre par rapport à cette œuvre. En effet, l'absence de l'histoire des parents et grands-parents de Joseph dans la chronique d'Africanus, qui abordait pourtant la généalogie du Christ, ne peut guère s'expliquer que si, à l'époque où il composa cette œuvre, Africanus ne connaissait pas encore la solution qui s'impose à lui dans sa *Lettre à Aristide*. Ce texte est donc probablement postérieur²¹⁷. En s'en tenant à la datation traditionnelle des *Chronographies*, l'on obtiendrait ainsi un *terminus post quem* en 221 (ou plutôt 222, comme nous l'avons indiqué²¹⁸) ; il faut toutefois le déplacer après 230 si l'on considère, comme nous tendons à le faire, que, puisque les *Cestes* (vers 230) paraissent témoigner d'une période pré-chrétienne de la vie d'Africanus, les *Chronographies* leur sont postérieures²¹⁹. Dès lors, la *Lettre à Aristide* ne saurait guère être antérieure à 235.

Une autre considération irait dans le même sens : dans son explication de l'omission des trois rois qu'il donnait aussi bien dans les *Chronographies* que dans la *Lettre à Aristide*, Africanus paraît dépendre d'Origène²²⁰. Or sa source est sans doute à chercher dans une homélie sur l'une des généalogies évangéliques ou dans un commentaire sur Matthieu ou sur Luc. Si cette hypothèse est exacte, aucune des deux œuvres ne saurait être antérieure à 238, date à laquelle Origène a commencé à prononcer ses homélies sur les évangiles (les commentaires sont postérieurs)²²¹. Dès lors, compte-tenu des remarques formulées ci-dessus, il faudrait repousser la *Lettre à Aristide* de quelques années — rien n'interdirait qu'elle soit même postérieure à la *Lettre à Origène*, mais il est impossible d'établir leur chronologie relative. Nous penchons donc pour une date dans les années 240, mais il ne s'agit là que d'une hypothèse raisonnable.

sance dans des recherches postérieures à cette œuvre, qu'il pourrait avoir menées pour les besoins de la controverse sur la généalogie du Christ.

217 Peut-être sera-t-on tenté de nous objecter que cette conclusion est incompatible avec l'idée que nous défendons par ailleurs qu'au § 25, Africanus vise de nouveau la partie adverse (voir p. 343). Ne serait-il pas plus logique de conclure qu'Africanus a réutilisé en composant les *Chronographies* l'argumentation qu'il avait bâtie pour contrer ses adversaires ? Il n'en est rien : non seulement une telle conclusion se heurterait au problème de l'absence plus que probable de la solution d'Africanus dans les *Chronographies*, mais surtout elle n'est pas nécessaire. En effet, le F90a des *Chronographies* est bien parallèle au § 25 de la lettre, mais rien ne suggère la présence d'une quelconque pointe polémique. Nous pouvons donc admettre qu'Africanus a réutilisé pour les besoins de sa polémique une explication qu'il avait déjà fournie dans les *Chronographies*. Il n'y a rien là que de très naturel.

218 Voir p. 6.

219 Sur ces questions, voir p. 7-9.

220 Voir p. 340s.

221 Voir n. 96.

XI. L'argumentation d'Africanus et les traditions qu'elle invoque

L'un des intérêts de la *Lettre à Aristide* est de conserver dans sa deuxième partie des matériaux traditionnels inconnus par ailleurs. Outre l'histoire de Matthan, Melchi et Estha qui sert de solution au problème des généalogies de Jésus, Africanus rapporte une tradition qu'il attribue aux Desposynes, membres de la famille de Jésus, et des renseignements sur ceux-ci. Ce nom de δεσπόσυνοι, littéralement « ceux du Maître¹ », en fait lui-même partie : il n'est connu, semble-t-il, que par la *Lettre à Aristide*². Il vaut donc la peine de rechercher l'origine de ces matériaux. Il est toutefois nécessaire de déterminer au préalable s'ils ont tous la même origine, comme on le pense généralement ; pour ce faire, il est important de comprendre le fonctionnement de l'argumentation des § 10 à 23 de la lettre et le rôle qu'ils y jouent.

1. Nombre et délimitation des traditions

La présentation d'Africanus permet d'identifier sans peine deux traditions.

— La première constitue l'explication proprement dite de la divergence entre les généalogies (§ 15-18). Elle est annoncée dans le passage qui sert de transition entre la première et la deuxième partie de la lettre (§ 9). Elle est cependant précédée d'une double introduction (§ 10-14) : Africanus rappelle d'abord la loi du lévirat et explique que la solution est à chercher dans ce principe (§ 10-12), avant de poser clairement le problème (§ 13s.). Vient ensuite la solution elle-même, qui est fournie par la première tradition (§ 15-17), suivie d'un bref commentaire soulignant son adéquation au langage de chacun des évangiles (§ 18). La solution offerte par cette première tradition suffit à résoudre le problème des généalogies.

-
- 1 Sur cette appellation, voir O. Skarsaune, « Fragments of Jewish Christian Literature », p. 360 ; nous espérons lui consacrer bientôt une étude particulière. Le texte d'Africanus suppose évidemment que les Desposynes appartiennent à la communauté chrétienne ; la mise en doute de ce fait par J. E. Taylor (*Christians and the Holy Places*, p. 32-34) repose sur des arguments spécieux (voir Ch. Guignard, « Jesus' Family and their Genealogy » [sous presse]).
 - 2 Nous n'avons trouvé qu'une autre occurrence, dans une homélie de Jean Chrysostome sur Jean (n° 21 [20], 3 ; PG 59, 132, 31). La parenté charnelle de Jésus y est opposée aux Apôtres : des Desposynes, l'on ne connaît pas même les noms, tandis que la vie et les noms des Apôtres sont partout célébrés. Chrysostome aura tiré ce renseignement de la *Lettre à Aristide* (par l'intermédiaire d'Eusèbe), comme le note J. E. Taylor, *Christians and the Holy Places*, p. 36, n. 61.

— Une seconde tradition est cependant invoquée aussitôt après (§ 19-22) pour appuyer la première, comme le montre la formule de transition : « Et assurément cela n'est pas avancé sans preuves ni à la légère » (§ 19). La fin en est clairement marquée par le § 23, qui conclut cette partie de la lettre.

Toutefois, est-il justifié de parler de « traditions » dans les deux cas ? Si l'emploi de *παρέδοσαν* (§ 19) pour introduire celle qui est attribuée aux Desposynes établit clairement que l'on a affaire à une tradition, les choses sont moins évidentes pour la première, qui n'est pas introduite comme telle. Ce n'est en effet qu'à propos du nom d'Estha qu'Africanus déclare, comme en passant : *τοῦτο γὰρ καλεῖσθαι τὴν γυναῖκα παραδέδοται*, littéralement : « Car *il est transmis* que la femme porte ce nom » (§ 16). Faut-il en déduire que, si ce nom est effectivement une donnée traditionnelle, l'histoire que raconte Africanus serait sa propre construction plutôt qu'une tradition qu'il reprendrait ? Nous ne le pensons pas. D'une part, le contexte de la déclaration d'Africanus que nous venons de citer et sa formulation donnent à penser que l'élément traditionnel ne se limite pas au nom d'Estha : « D'Estha — car c'est le nom que la tradition donne à la femme — Matthan, descendant de Salomon, engendre d'abord Jacob », etc. L'emploi de l'article devant *γυναῖκα* montre que le personnage d'Estha n'est pas considéré indépendamment de ceux dont elle fut l'épouse. La tradition concerne donc au moins, outre Estha, l'histoire de ses mariages successifs. Comme il s'agit là de l'élément-clé de l'histoire racontée par Africanus, il en découle que celle-ci constitue bel et bien une tradition. D'autre part, le caractère traditionnel de cette histoire est présupposé par le mouvement argumentatif de la deuxième partie de la lettre. Nous aurons l'occasion de l'examiner en détail, mais nous pouvons déjà faire observer qu'Africanus ne saurait invoquer la seconde tradition, attribuée à la famille de Jésus, à l'appui d'une histoire qu'il aurait inventée. Il n'y a donc aucune raison de considérer que la première tradition n'en serait pas une³.

3 Il n'est pas aisé de saisir la pensée de Spitta à ce propos. S'appuyant notamment sur le fait qu'Africanus qualifie sa solution d'ἐξήγησις, il affirme : « Also nicht einen Bericht der Verwandten Jesu hat Africanus gegeben, wo er das Problem löst, sondern lediglich eine Erklärung des evangelischen Berichts. » Il doit cependant concéder qu'Eusèbe n'a pas compris la nature de l'explication développée par Africanus. Cette interprétation très particulière est également liée à l'ajout d'un fragment trouvé dans la chaîne de Nicéas entre les § 9 et 10 (§ 11 à 17 de son édition), qui, dans un mouvement parfaitement circulaire, vient la confirmer : « [Das neue Fragement] zeigt auf das klarste, welcher Art die Auseinandersetzungen des Africanus sind, nicht Mitteilungen der Verwandten Jesu, sondern biblische Untersuchungen » (voir *Der Brief des Julius Africanus*, p. 61ss. ; les citations sont respectivement tirées des p. 63 et 73 ; voir la réfutation de Reichardt, *TU* 34/3, p. 45-51). Cela ne l'empêche pas de faire une remarque difficile à concilier avec les affirmations que nous avons citées : « Dadurch, dass der Bericht der Verwandten Jesu von der Erklärung des Africanus scharf gesondert wird, ist nicht gesagt, dass sein Verständnis der evangelischen Ueberlieferung von ihm selbst herrühre. Die Erwähnung der Estha deutet vielmehr darauf hin, dass vorliegende Lösung des Problems bereits vor Africanus versucht wurde, vielleicht gerade von den συγγενεῖς τοῦ σωτήρος » (*ibid.*, p. 67, n. 1). Ses affirmations de la p. 68 donnent à penser qu'il considère que l'interprétation de la généalogie matthéenne comme naturelle et de la généalogie lucanienne comme légale, en tout cas, est le résultat de l'exégèse d'Africanus et non une donnée traditionnelle. Il semble toutefois difficile de séparer cette analyse de la tradition relative à Estha.

Le contraste entre la façon dont les deux traditions sont introduites n'en est que plus frappant. Alors que la seconde est formellement présentée comme telle, la première n'est signalée comme tradition qu'en passant. Qui plus est, pour ce faire, Africanus utilise un passif, παραδέδοται, sans agent exprimé, tandis que les Desposynes sont mis en évidence comme garants de la seconde tradition, dans une phrase active dont ils sont le sujet : « Il est du moins certain que les parents du Sauveur selon la chair, soit en se vantant, soit simplement en étant précis dans leur enseignement, mais en tout cas de façon véridique, ont transmis ceci... » (τοῦ γούν σωτήρος οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς, εἴτ' οὖν φανητιῶντες, εἴθ' ἀπλῶς ἐκδιδάσκοντες, πάντως δὲ ἀληθεύοντες, παρέδοσαν καὶ ταῦτα, ὡς..., § 19). Cette façon de faire suggère non une différence entre ce qui serait une tradition et ce qui n'en serait pas une, puisque dans les deux cas Africanus emploie des formes de παραδίδωμι, mais une différence de statut : si l'origine de la seconde est clairement mise en avant, celle de la première paraît moins noble, sinon moins avouable.

2. Les Desposynes, origine unique des matériaux traditionnels ?

Cette différence de traitement soulève donc la question de la provenance des traditions rapportées par Africanus — au-delà de leur commune origine judéo-chrétienne, qui ne fait aucun doute⁴. L'opinion majoritaire dans l'histoire de la recherche veut qu'elles aient une même origine, remontant toutes deux aux Desposynes⁵ ; il faut toutefois rele-

-
- 4 Une telle origine est presque unanimement admise. A notre connaissance, seul A. Ch. Hervey penche pour une origine pagano-chrétienne des traditions utilisées par Africanus — qu'il ne distingue pas (*The Genealogies of Our Lord*, p. 47, n. 1) —, mais cette idée dépend entièrement du présupposé de la fausseté de la tradition attribuée aux Desposynes (« this pretended tradition was no tradition at all », p. 47). En effet, les Desposynes ne sauraient être que des judéo-chrétiens et l'on notera qu'Africanus oppose leur témoignage à celui des ouvrages d'histoire grecs (§ 20). Il n'est donc pas étonnant que l'histoire des origines d'Hérode qui leur est attribuée plonge ses racines dans les débats politiques judéens de l'époque d'Hérode le Grand (voir n. 38) et que la division du peuple juif entre Israélites de souche et prosélytes que suppose l'histoire de la destruction des généalogies fasse écho aux conceptions des sources juives (voir J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 374 ; cf. p. 359-361). En ce qui concerne la première tradition, notons son enracinement dans la coutume juive du lévirat (même si son application entre frères utérins est sujette à caution ; voir p. 2, n. 6) et le caractère sémitique du nom d'Estha (voir p. 307, n. 1).
- 5 Voir I. Casaubon, *De rebus sacris*, p. 96 ; A. Ch. Hervey, *The Genealogies of Our Lord*, p. 42-48 ; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 6, p. 269, n. 1 ; J. M. Heer, *Die Stammbäume Jesu*, p. 5 ; F. Prat, « Généalogie de Jésus-Christ », col. 169 ; C.-H. Fouard, *Les origines de l'Eglise*, t. 1, p. 435s. ; G. Kuhn, « Die Geschlechtsregister Jesu », p. 225 ; H. Smith, *Ante-Nicene Exegesis of the Gospels*, p. 206 ; H. J. Lawlor et J. E. L. Oulton, *Eusebius. The Ecclesiastical History*, vol. 2, p. 53 (n. à 7, 1 et 11) ; M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, p. 121 ; H. Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien*, p. 127s. ; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 503, n. 1 ; O. Skarsaune, « Fragments of Jewish Christian Literature », p. 352s. et surtout 355 (à la p. 358, il suggère toutefois, apparemment sous l'influence de Bauckham [voir ci-après], que la première et la seconde tradition proviendraient de sources différentes et qu'il pourrait y avoir entre elles une légère différence d'orientation). Telle semble être aussi la position de W. Speyer, « Die leibliche Abstammung Jesu », p. 531. Une telle compréhension est en outre supposée par les traductions de Cruse, de Grapin, de Häuser, de Velasco Delgado et de Maspero, ainsi que par celle de Bardy (voir ci-dessous). Quant à R. Bauckham, il adopte une position particulière : il

ver que Spitta et Bauckham, dans une certaine mesure⁶, et surtout Reichardt sont d'un avis différent. Comme il est clair que la seconde tradition prétend remonter à la famille de Jésus, la question de la provenance des traditions peut donc se formuler ainsi : la première tradition (l'histoire d'Estha, Matthan et Melchi et de leurs enfants) provient-elle également des Desposynes ?

Cette hypothèse repose à première vue sur deux bons arguments. Elle semble d'abord trouver un appui dans le texte. Introduisant la seconde tradition, Africanus écrit en effet : τοῦ γούν σωτήρος οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς... παρέδωσαν καὶ ταῦτα, ὡς Ἰδουμαῖοι ληστὰι κτλ. (§ 19), que Bardy semble fondé à traduire : « Les parents du Sauveur selon la chair... ont transmis *encore ceci* » (suit l'histoire d'Hérode). A première vue, il ne fait guère de doute que καὶ ταῦτα implique qu'ils ont aussi transmis la seconde tradition et, par conséquent, que la première remonte également à eux. Cette interprétation peut se prévaloir du précédent de Rufin, qui n'a pas hésité à rendre l'idée plus claire : « Les proches de notre Sauveur selon la chair... ont eux-mêmes transmis cela, ajoutant encore ceci, à savoir... » (*ipsi haec saluatoris nostris secundum carnem propinqui... tradiderunt, addentes etiam haec, quod...*). Le traducteur syriaque comprend de même et se fait encore plus explicite : « Ceux qui appartiennent à la race de notre Sauveur dans la chair ou ses proches ont simplement enseigné cela, mais l'ont transmis en vérité et avec cela encore ceci...⁷ ».

Il serait en outre possible d'invoquer le mouvement de l'argumentation : qu'apporte la seconde tradition, qui prouve la fidélité des traditions généalogiques *des Desposynes*, si la première tradition n'est pas transmise par eux ? Il y a là, *a priori*, une difficulté majeure pour toute tentative de dissocier l'origine des deux traditions. Cet argument soulève cependant plus largement le problème du mouvement argumentatif de la seconde partie de la lettre. Or, étonnamment, cet aspect n'a que très rarement été pris en compte dans la discussion de l'origine des traditions, bien que les deux questions soient étroitement liées. Le problème ne nous semble pas même avoir été clairement posé ni avoir reçu toute l'attention nécessaire⁸. Comme nous le verrons, le mouvement argumentatif de cette partie de la lettre, en particulier le rôle qui y est dévolu à chacune des traditions et leur articulation, est plus complexe qu'il n'y paraît d'abord et ne nous semble pas avoir toujours été bien compris.

semble considérer qu'Africanus présente ses deux traditions comme provenant des Desposynes, mais qu'elles étaient en fait tout à fait distinctes et que c'est lui qui les a réunies ; elles doivent dès lors, souligne-t-il, être évaluées indépendamment l'une de l'autre (voir *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 62, 121, n. 201, et 355-357).

6 Voir n. 3 et 5, respectivement.

7 Selon la traduction allemande de Nestle.

8 Il faut reconnaître sur ce point le mérite de Spitta, qui a bien vu le lien entre le « Gedankengang » de la lettre et le problème du rôle de la tradition des Desposynes, tout en se laissant fourvoyer par l'idée étrange que la solution d'Africanus ne serait qu'une exégèse, non une tradition (voir n. 3). Par ailleurs, Sickenberger se montre remarquablement attentif à cet aspect dans les lignes qu'il consacre à la *Lettre à Aristide* dans la *RE* (10/1, col. 123s.), et l'on notera qu'il ne fait pas remonter l'histoire des parents et grands-parents de Jésus aux Desposynes.

Avant d'aborder cet aspect, nous nous proposons cependant de discuter l'argument tiré du *καί* et de présenter les principaux arguments en faveur d'une origine distincte des traditions.

2.1 L'interprétation de *παρέδοσαν καὶ ταῦτα* (§ 19)

Le *παρέδοσαν καὶ ταῦτα* du début du § 19 est l'élément le plus fort en faveur d'une origine commune des traditions. Est-il pour autant décisif ? Deux solutions ont été proposées par les tenants d'une origine distincte. La première, due à Spitta, consiste à simplement supprimer *καί*, considéré comme un ajout d'Eusèbe⁹. Cependant, comme nous l'avons indiqué, celui-ci n'a pas pour habitude de remanier les extraits qu'il cite. En outre, rien n'indique qu'il ait considéré la solution d'Africanus comme transmise par les Desposynes. Il se contente en effet de parler du « récit qu'[Africanus] a recueilli » (*ἦν δ' αὐτὸς παρεῖληφεν ἱστορίαν*, *Histoire ecclésiastique* I, 7, 1) ou qui est « venu jusqu'à lui » (*ἐξ ἱστορίας εἰς αὐτὸν κατελθούσης*, *ibid.* VI, 31, 3) ou de « récit très ancien » (*ἱστορία... παλαιοτάτη*, *FSt* 7 ; PG 22, 965 AB), sans être plus explicite.

La seconde solution, avancée par Reichardt, ne nous paraît pas plus convaincante : le *καί* qui précède *ταῦτα* supposerait un second membre qui ne serait jamais venu. Les Desposynes, aurait voulu dire Africanus, ont transmis à *la fois* l'histoire d'Hérode et la généalogie de leur famille. Une telle inconséquence dans la construction du discours se justifierait dans le cas d'une lettre¹⁰. Même si l'on admet ce dernier point, cette explication se heurte à deux difficultés. Il serait d'une part très étonnant qu'Africanus ait projeté une structure comprenant deux membres précédés par *καί* dans la mesure où le premier devait prendre la forme d'un récit d'une certaine longueur. S'il avait prévu un second membre, on comprendrait certes facilement qu'il l'ait oublié en cours de route, mais il est justement improbable qu'il en ait prévu un. D'autre part, cette solution suppose une structure bipartite de la deuxième tradition qui est loin d'être évidente. Car l'histoire d'Hérode (§ 19-21) et les renseignements sur la famille de Jésus et sa généalogie (§ 22) ne sont pas sur le même plan : seul le premier élément est directement attribué aux Desposynes ; le second est constitué par des renseignements donnés à leur propos. Africanus n'affirme pas qu'ils les ont eux-mêmes transmis. Or, si *παρέδοσαν* ne se rapporte qu'à l'histoire d'Hérode, l'hypothèse de Reichardt n'est pas seulement invraisemblable, mais tout simplement impossible.

Aucune de ces tentatives n'est donc recevable. Toutefois, bien que l'explication par un ajout d'Eusèbe soit hasardeuse, nous ne saurions exclure tout à fait que Spitta ait eu raison de considérer le *καί* comme secondaire. Un tel ajout pourrait en effet être attribué non à Eusèbe lui-même, mais à l'éditeur pré-eusébien, puisque nous avons mis en évidence d'autres cas où il est manifestement intervenu dans le texte sans avoir bien compris le propos d'Africanus. Cependant, le recours à cette hypothèse invérifiable n'est pas indispensable. Il existe en effet une autre façon de résoudre le problème sans

9 Voir F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 62 et 67.

10 Voir W. Reichardt, *TU* 34/3, p. 46, n. 3.

rejeter le *καί* : elle consiste à ne pas le prendre au sens d'« aussi », mais à le considérer comme emphatique¹¹, selon un usage dont la lettre fournit plus d'un exemple¹². Examinons ainsi le début du § 9. Lorsque Africanus écrit : ἴνα οὖν *καί* τοῦτο μὲν τοῦ εἰρηκότος ἐλέγξωμεν τὴν ἀμαθίαν (§ 9), il est évident qu'il n'entend pas « confondre la sottise de celui qui dit *aussi* ceci », ce qui supposerait soit que l'affirmation visée est différente de celle qu'il a combattue jusque-là, soit, s'il s'agit de la même affirmation, qu'Africanus a déjà réfuté une autre thèse de la partie adverse ; aucune de ces possibilités n'a la moindre vraisemblance. Tout aussi évident est le cas de l'incise du § 18 : *καί* γὰρ *καί* τοῦτο προστίθησι. Africanus n'a évidemment pas mentionné d'autre ajout dans ce qui précède, si bien que traduire « et il ajoute aussi ceci » produirait un contre-sens. Il en va de même, au § 7, où l'on lit : τίς γὰρ οὐκ οἶδε κάκεινον τὸν ἱερώτατον τοῦ ἀποστόλου λόγον; S'il avait la valeur de « cela aussi », le *κάκεινον* impliquerait l'existence d'un premier argument allant dans le même sens, alors même que l'enchaînement entre les § 6 et 7 est tout à fait satisfaisant et que rien, par ailleurs, ne suggère une lacune (qu'aucun interprète n'a postulée, à notre connaissance)¹³. Il n'y a donc aucune difficulté à admettre que, comme dans les deux exemples précédents, la particule a ici une valeur emphatique. Il est particulièrement intéressant de noter que ces trois exemples de *καί* en apparence inutiles se rencontrent devant des démonstratifs (*οὗτος*, *ἐκεῖνος*), ce qui est également le cas au § 19 : *παρέδοσαν καί* ταῦτα. Il semble que, dans ces cas, le *καί* a pour fonction de souligner le démonstratif, ce qui, dans l'exemple du § 7, pourrait sans doute se rendre par : « cette parole-ci ».

Ces parallèles montrent bien que l'hypothèse, certes envisageable, d'un ajout du *καί* par l'éditeur pré-eusébien n'est pas nécessaire dans l'optique d'une origine distincte des traditions. En tout état de cause, il serait pour le moins imprudent de fonder l'idée d'une provenance commune de ces traditions sur un indice aussi faible que le *καί*. La première phrase du § 19 ne doit donc pas être obligatoirement comprise comme indiquant que les Desposynes ont *aussi* transmis la seconde tradition, si bien qu'ils seraient

11 Nous adoptons cette appellation faute de mieux. Cet emploi est clairement décrit par J. D. Denniston, *Greek Particles* (p. 316ss.) et J. Humbert, *Syntaxe grecque* (§ 728), qui, toutefois, ne lui donnent pas de nom. Voici la façon dont le premier le définit à partir du sens adverbial de *καί*, « aussi » : « By an easy transition, the sense of addition sometimes recedes into the background, while the sense of climax predominates, a ladder of which only the top rung is clearly seen. 'Even' then passes into 'actually', and *καί* is little more than a particle of emphasis, like *δή*. As such, it precedes, and emphasizes, various parts of speech... » (p. 316s.). Dans les catégories qu'il cite ensuite, Denniston ne mentionne pas les pronoms démonstratifs, mais étant donné que les exemples fournis concernent des adjectifs tels que *πᾶς* ou *ἄλλος* ainsi que des pronoms personnels, l'on ne voit pas pourquoi ils seraient exclus. L'on trouve d'ailleurs un exemple d'un tel *καί* devant un démonstratif (en fonction d'adjectif) chez Humbert : ἡ *καί* ταύτην οὖν, ἔφην ἐγώ, τὴν δικαιοσύνην σὺ ὑποδύει διδάσκειν (Xénophon, *Economique*, 14, 3), qu'il traduit : « Est-ce que cette justice-là, au juste, tu te charges de l'enseigner ? »

12 Cet usage se rencontre aussi dans d'autres œuvres ; voir *Cestes* I, 19, 113 Vieillefond ; *Chronographies* F100, 3 Wallraff.

13 L'écho que fait ὁ δοξολογῶν θεὸν πατέρα (§ 7) à εἰς... δοξολογίαν Χριστοῦ (§ 6) et d'autres contacts lexicaux entre la fin de ce paragraphe et le suivant constituent un argument de poids contre la possibilité d'une lacune, car le fait que l'affirmation du § 6 soit ainsi reliée à l'argument fourni par le § 7 ne s'expliquerait guère s'ils étaient originellement interrompus par un autre élément.

également les garants de la première. Dans la mesure où d'autres compréhensions sont possibles, la question de l'origine des traditions doit être tranchée sur la base d'autres arguments.

2.2 Arguments en faveur d'une origine distincte des deux traditions

Nous avons déjà relevé la différence dans la façon dont les deux traditions sont introduites et souligné qu'elle plaide en faveur d'un statut et donc d'une provenance distincte. Il faut en outre remarquer qu'Africanus ne mentionne les Desposynes que quand il en vient à la deuxième tradition¹⁴. Si l'on considère l'autorité qu'il leur prête pour justifier cette seconde tradition, pareil silence à propos de la première serait encore plus étonnant. S'il n'invoque pas leur autorité à propos de la première tradition, c'est selon toute vraisemblance qu'il ne le peut pas. Peut-être objectera-t-on que si l'on comprend le *παρέδοσαν καὶ ταῦτα* du § 19 comme impliquant que la première tradition vient également des Desposynes, Africanus l'a également à l'esprit quand il invoque leur autorité. Il nous faut donc examiner la possibilité de références à la première tradition dans l'exposé de la seconde. Deux passages sont à considérer : l'introduction (§ 19) et la conclusion de cette partie (§ 22).

En ce qui concerne le premier, il est facile de montrer que la référence aux Desposynes concerne spécifiquement la seconde tradition. Africanus donne en effet deux motifs qui ont pu conduire les Desposynes à rapporter la seconde tradition : la fierté ou l'utilité pour leur enseignement¹⁵ ; mais il ajoute, sans trancher, que de toute façon ils disent vrai (§ 19). Or le premier motif invoqué (la fierté) ne peut guère se rapporter à l'histoire d'Estha, Matthan et Melchi, qui ne leur donne aucun titre de gloire. C'est évidemment la deuxième tradition, qui souligne l'origine illustre de leur famille, qu'Africanus a ici en vue. C'est donc spécifiquement à celle-ci que se rapporte également l'affirmation de la véracité des Desposynes. Certes, si la première tradition provenait également de ces derniers, l'affirmation de l'autorité couvrirait aussi l'histoire d'Estha et de ses deux mariages. La référence serait toutefois implicite. Dès lors, postuler une telle référence pour établir l'origine commune des deux traditions serait un raisonnement d'une parfaite circularité.

Le cas de la dernière phrase du passage, problématique tant du point de vue de l'établissement du texte que de l'interprétation, nécessite un examen plus détaillé, mais le résultat paraît tout aussi clair. Lorsque Africanus mentionne l'activité généalogique des Desposynes, a-t-il en vue l'histoire de Matthan, Melchi et Estha ? Une traduction telle que celle de Bardy le sous-entend : « Ils avaient compilé la sus-dite généalogie

14 Le nom de *δεσπόσυννοι* lui-même n'apparaît qu'au terme de l'exposé de la seconde tradition (§ 22) ; ceux qu'il désigne sont d'abord présentés comme « parents du Sauveur selon la chair » (§ 19). Malgré la position marginale qu'occupe cette dénomination dans le texte d'Africanus, nous l'utilisons par commodité pour désigner le milieu dont se réclame la seconde tradition, selon un usage bien établi.

15 Plutôt que le plaisir de raconter, comme le laisse entendre la traduction de Bardy (« soit par fierté, soit simplement pour raconter »).

d'après le *Livre des Jours*, autant qu'ils l'avaient pu (καὶ τὴν προκειμένην γενεαλογίαν ἔκ τε τῆς Βίβλου τῶν ἡμερῶν ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο ἐξηγησάμενοι). »

Si l'on admettait qu'Africanus fasse explicitement allusion à l'histoire qu'il a rapportée plus haut, il ne serait pas évident de rendre compte de l'usage d'une source écrite en plus de la tradition familiale qui devait être mentionnée dans la lacune qu'il faut postuler, probablement entre ἡμερῶν et ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο¹⁶. L'identité du « Livre des jours » reste mystérieuse (voir Appendice 6), mais il est très probable qu'il faille y voir une source littéraire. Or, si l'on comprend que la προκειμένη γενεαλογία renvoie à l'histoire des parents et grands-parents de Jésus, la mention d'une telle source devient très étrange ; c'est tout particulièrement le cas si l'on admet l'identification du « Livre des jours » avec les livres bibliques des Chroniques. Une telle interprétation supposerait de fait l'identification de cette source avec les copies de registres généalogiques évoquées par Africanus, mais cette hypothèse est très improbable¹⁷.

En fait, la compréhension de l'expression τὴν προκειμένην γενεαλογίαν comme référence à l'histoire de Matthan, Melchi et Estha s'avère problématique. Le sens de « sus-dite » que Bardy donne à προκειμένη est en lui-même possible¹⁸, mais son interprétation n'est guère naturelle. En effet, si Africanus entendait renvoyer à l'histoire qu'il a rapportée, emploierait-il γενεαλογία ? De fait, il s'y réfère ailleurs en employant le terme bien plus approprié d'ἱστορία (§ 9)¹⁹. Le contexte du § 22, où il est question de la conservation par certaines familles juives de la mémoire de leur origine, invite plutôt à comprendre γενεαλογία dans son sens le plus obvie, celui d'une liste d'ancêtres aussi complète que possible. De plus, l'idée que les Desposynes expliquaient la généalogie « en remontant aussi loin qu'ils le pouvaient » (ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο)²⁰, suppose une telle

16 Voir p. 66s.

17 Voir p. 448s.

18 C'est ainsi que Rufin semble avoir compris (*ordinem supra dictae generationis... perdocebant*) ; il n'est pas exclu, toutefois, qu'il ait lu προειρημένην, leçon attestée par A, qui témoigne de la même interprétation du texte.

19 Quant au terme ἐξηγησις qu'Africanus emploie au § 23, il ne s'applique sans doute pas spécifiquement à l'histoire, mais plus largement à l'explication dont elle forme le socle.

20 L'on hésite parfois à prendre ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο dans un sens géographique (« as far as they went on their travels », selon la traduction alternative que propose R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 359). Une telle précision n'aurait guère d'intérêt puisque, de toute façon, le texte implique que les Desposynes exposaient la généalogie dans leurs voyages missionnaires, tandis qu'elle a tout son sens en relation avec une généalogie dont l'établissement, faute de registres officiels, n'est pas forcément aisé. En outre, il ne nous paraît pas évident qu'ἐς ὅσον puisse s'appliquer à une étendue géographique, tandis que nous trouvons chez Hérodote des exemples assez similaires (quoique avec ἐπί et non εἰς) qui suggèrent qu'une telle expression s'applique plutôt à des recherches aussi approfondies que possible. La plus proche de notre texte est la suivante : ἐπ' ὅσον μακρότατον ἱστοροῦντα ἦν ἐξικέσθαι (*Histoires* II, 34, 1), qu'A. Bargout traduit élégamment par : « tout ce que l'enquête la plus étendue m'a permis de découvrir » (voir aussi I, 171, 2 ; IV, 16, 1 ; 192, 3). Ce parallèle incite par ailleurs à comprendre la formule en relation avec l'effort visant à produire une généalogie complète, plutôt qu'avec une idée de précision, comme le fait del Ton, qui traduit : « con la più attenta diligenza che potevano ». Selon Bauckham, ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο « [means] not that they traced it as accurately as they could or as far back as they could, but that they traced it forwards in Chronicles as far as they could, to the point where they could connect the line of David in Chronicles with the family genealogy » (*ibid.*, p. 362). Outre le fait que l'identifica-

compréhension et exclut qu'elle concerne spécifiquement l'histoire de Matthan, Melchi et Estha, qui se limite aux trois dernières générations. C'est donc à juste titre que Bauckham écarte également le sens de « sus-dit »²¹. Cependant, la solution qu'il propose n'est guère plus satisfaisante : il comprend que les Desposynes interprétaient la généalogie dont ils disposaient (« they had », déduit du sens littéral : « which was before them ») de par leur tradition familiale et par le Livre des Jours (qu'il identifie aux Chroniques) aussi loin qu'ils pouvaient la retracer²². « Qu'ils avaient » paraît être un sens peu naturel pour *προκειμένην* : le passage du sens du littéral (bien attesté) à ce sens figuré semble forcé et, en tout état de cause, un tel emploi de *πρόκειμαι* serait à étayer par d'autres exemples. Si l'on écarte le sens de « sus-dit » en l'absence de référence identifiable, il vaut mieux choisir celui de « (qui est) en question²³ » : soit la généalogie familiale, en lien avec ce qui précède immédiatement, soit, plus probablement, la généalogie du Christ qui fait l'objet de la lettre d'Africanus. Dans les deux cas, cependant, la référence est à la généalogie dans son ensemble, et non à la première tradition.

L'analyse de ces deux passages conduit donc à exclure une allusion spécifique à la première tradition dans la seconde, allusion qui impliquerait une origine commune. Les deux traditions se révèlent, en fait, très étanches. Tout paraît donc inviter à conclure à l'origine distincte de ces traditions, si ce n'est l'argument tiré du rôle joué par la se-

tion du « Livre des jours » avec les Chroniques n'est pas assurée (voir Appendice 6), cette lecture supposerait que la lacune soit à placer après *ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο*, ce qui nous paraît peu probable, car l'on s'attend d'une part à ce que *ἐκ τε* soit directement suivi d'un second membre, d'autre part à ce que *ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο* ne soit pas séparé d'*ἐξηγησάμενοι*. Conformément à notre jugement relatif à une lacune après *ἐκ τε τῆς Βίβλου τῶν ἡμερῶν* (voir p. 66s.), nous faisons porter l'expression sur l'élément manquant (documents privés ou mémoire familiale), l'idée originelle étant, selon nous, que ce second moyen est utilisé autant que possible pour remonter dans les générations et faire le lien avec les données du « Livre des jours » (qui paraît dès lors couvrir la période la plus ancienne ; cf. O. Skarsaune, « Fragments of Jewish Christian Literature », p. 360, n. 117).

- 21 Bauckham fait cette observation tout à fait pertinente : « Though *προκειμένην* could mean 'aforesaid', the genealogy has not, strictly speaking, already been mentioned in this account [c.-à-d. la seconde tradition] » (*Jude and the Relatives of Jesus*, p. 362). Cependant, étant donné que cette remarque suppose la conclusion que nous cherchons ici à établir, à savoir que les deux traditions sont distinctes, nous ne saurions retenir cet argument dans le cadre de notre démonstration.
- 22 « [The *desposynoi*] interpreted the genealogy they had (from the family tradition) and from the Book of Days (i.e. Chronicles) as far as they could trace it » (R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 358s. ; voir aussi p. 361s.).
- 23 Cf. Liddell et Scott, s. v. *πρόκειμαι*, 3b. Cette compréhension trouve appui dans un autre passage d'Africanus, un extrait des *Cestes* conservé par la collection hippiatrice de Cambridge (*Corpus Hippiatricorum Graecorum*, vol. 2, p. 142, 21-143, 5 Oder-Hoppe ; pour son authenticité, voir G. Björck, *Apsyr-tus*, p. 15) : *δευτερεῖον ἔξει βοήθημα πρὸς τὸ προκείμενον* (*Cestes* III, 4, 10s. Vieillefond). L'extrait ne conserve malheureusement pas la façon dont Africanus amenait le sujet, mais son titre (*ἀναληπτικὰ δυνάμειως*) indique le sujet du chapitre : il s'agit d'une recette de fortifiant. Aussi *βοήθημα πρὸς τοῦτο* (l. 8) signifie-t-il de toute évidence « un remède à cet effet » (dans les textes médicaux, *πρὸς* signifie aussi bien « en vue de » que « contre », comme le note J. André à propos d'un autre passage de la même section dans sa recension de l'édition de Vieillefond, *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 4^e sér., 1 [mars 1971], p. 283). Il n'y a donc pas de raison de traduire ensuite *δευτερεῖον... βοήθημα πρὸς τὸ προκείμενον* par : « un succédané contre la dite (*sic*) affection » (laquelle ?), comme le fait Vieillefond ; τὸ *προκείμενον* renvoie simplement au thème général du passage.

conde tradition dans la deuxième partie de la lettre. Quel poids peut en effet avoir la seconde tradition, manifestement destinée à montrer la fidélité des traditions généalogiques *des Desposynes*, si la première n'est pas également transmise par eux ?

3. L'argumentation d'Africanus dans la deuxième partie de la lettre

3.1 Le problème

Cette aporie nous amène à envisager le problème de la compréhension de l'argumentation d'Africanus et de sa progression. Il naît en particulier des tensions qui, au fil du texte, se font jour entre les différentes affirmations d'Africanus à propos de l'autorité de sa solution. Reprenons-les dans l'ordre.

— Pour introduire son explication, Africanus affirme sur un ton triomphaliste qu'il va rapporter ce qui s'est vraiment passé (τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων ἱστορίαν ἐκθῆσομαι, § 9). Notons l'assurance du propos : en contrepoint à l'interprétation réfutée jusqu'alors, à laquelle Africanus, dans la phrase précédente, reproche de présenter le faux comme vrai (τὸ οὐκ ὄν ὡς ὄν, § 8), l'histoire de Matthan, Melchi et Estha est annoncée comme conforme à la réalité des faits. De plus, la solution qu'elle constitue est censée ôter toute crédibilité à la thèse adverse.

— La présentation de cette solution est, de même, immédiatement suivie d'une affirmation de sa crédibilité : « Cela n'est pas avancé sans preuve ni à la légère » (οὐδὲ μὴν ἀναπόδεικτον ἢ ἐσχεδιασμένον ἐστὶ τοῦτο, § 19). Africanus cite alors à l'appui la seconde tradition, revendiquant l'autorité des Desposynes. Ceux-ci, affirme-t-il, « disent en tout cas la vérité » (πάντως... ἀληθεύοντες, *ibid.*) — affirmation qui, comme nous l'avons montré, se rapporte à la seconde tradition.

— Enfin, après avoir exposé cette dernière, Africanus discute de la valeur de l'explication que constitue la première. Et là, le ton se fait moins assuré :

Qu'il en aille donc ainsi ou autrement, personne d'autre ne pourrait trouver d'explication plus sûre (εἴτ' οὖν οὕτως εἴτ' ἄλλως ἔχοι, σαφεστέραν ἐξήγησιν οὐκ ἂν ἔχοι τις ἄλλος ἐξευρεῖν), du moins à ce que je pense, comme toute personne sensée, et c'est elle qui doit retenir notre attention, même si elle n'est pas garantie, vu qu'il n'est pas possible d'en indiquer de meilleure ou de plus vraie (εἰ καὶ ἀμάρτυρός ἐστι, τῷ μὴ κρείττονα ἢ ἀληθεστέραν ἔχειν εἰπεῖν). A tout le moins, l'Évangile est entièrement véridique (§ 23).

La simple évocation du fait qu'il pourrait, somme toute, en aller autrement et l'idée que cette explication n'est que la meilleure étonnent, pour le moins, le lecteur, d'abord frappé par la prétention qu'Africanus affichait de rapporter ce qui se serait vraiment passé. Même si ce dernier paragraphe affirme tout de même fortement la valeur de la tradition, il est clairement en retrait par rapport aux déclarations précédentes : la solution qui n'était pas avancée sans preuves (§ 19) n'est finalement pas garantie, l'explication qui correspondait à la vérité des faits (§ 9) n'est en fin de compte que la plus recommandable²⁴.

24 L'on a parfois proposé des lectures du § 23 qui atténueraient le problème naissant des réserves qu'Africanus y laisse poindre, en particulier dans la formule εἴτ' οὖν οὕτως εἴτ' ἄλλως ἔχοι. Ainsi, M. D. John-

La raison de ces tensions est à chercher dans le fonctionnement de l'argumentation mise en œuvre par Africanus dans la deuxième partie de sa lettre : l'articulation entre les deux traditions sur lesquelles il s'appuie fournit la clef du problème.

3.2 Le mouvement argumentatif

L'argumentation d'Africanus en faveur de sa solution a, nous semble-t-il, été en général comprise de la façon suivante : « Cette solution est solidement établie, car les Desposynes racontent qu'ils ont conservé la mémoire de leur généalogie et ils ont exposé l'histoire d'Estha et de ses fils dans leur activité missionnaire. » Basée sur l'hypothèse d'une origine commune des deux traditions, cette compréhension supposerait une référence, au moins implicite, à la première tradition dans le passage qui mentionne les Desposynes et leurs exposés généalogiques (§ 22). Or nous n'en avons pas trouvé trace.

Une telle lecture se heurte encore à deux autres objections. Premièrement, le mouvement des § 19 à 22 suggère que l'élément amené par Africanus à l'appui de sa solution est proprement ce que rapportent les Desposynes, à savoir l'histoire de la destruction et de la conservation des généalogies juives. La mention de l'activité généalogique des Desposynes à la fin du § 22 ne paraît pas occuper une place centrale : elle ne fait plus partie de la tradition transmise par les Desposynes, mais constitue, avec d'autres élé-

son comprend ces mots comme se rapportant à la seconde tradition — il semble de plus considérer, contre toute évidence, qu'ἐξήγησις s'y rapporte également (*The Purpose of the Biblical Genealogies*, p. 103s. ; une interprétation semblable de ἐξήγησιν οὐκ ἂν ἔχοι τις ἄλλος était déjà proposée par A. Ch. Hervey, *The Genealogies of Our Lord*, p. 44 ; cf. p. 45). Bauckham note à juste titre que Johnson a mal compris le passage et interprète fort bien εἴτ' οὖν οὕτως εἴτ' ἄλλως ἔχοι en glosant : « i.e. whether the explanation of the two genealogies given in the first tradition is the correct one or not » (R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 359 et n. 138). En effet, l'interprétation de Johnson n'est pas conciliable avec le § 19 : Africanus y a affirmé l'entière véracité du témoignage des Desposynes ; il ne saurait donc enchaîner au § 23 en donnant à entendre que la tradition des Desposynes pourrait être inexacte. La réserve d'Africanus se comprend bien plus naturellement à la lumière de ce qui suit : l'idée qu'il pourrait en aller autrement (en théorie, du moins) est fonction de l'absence de preuve formelle en faveur de la première tradition qu'il est bien obligé d'avouer. Peut-être sera-t-on tenté d'objecter que cette interprétation implique une contradiction analogue à celle que suppose la lecture de Johnson (mais avec le § 9 plutôt qu'avec le § 19). Il existe une tension irréductible entre le § 9 d'une part et le § 23 d'autre part (ainsi, dans une moindre mesure, qu'entre le § 9 et le § 19), nous l'admettons volontiers, mais il faut noter qu'elle est préparée par une première réserve, celle que suppose le γοῦν du § 19 (voir p. 396), et corroborée par le reste du § 23. Une lecture telle que celle de Johnson a l'inconvénient d'introduire inutilement une seconde contradiction. Pour leur part, Lawlor et Oulton, convaincus que la première tradition remonte aux Desposynes, avaient déjà proposé une lecture facilitante du § 23, qui reposait sur une interprétation semblable de la formule initiale : « The meaning seems to be: Even though we reject the testimony of the Desposyni, and treat the explanation as a mere hypothesis, it is in itself reasonable and the best that can be suggested » (*Eusebius. The Ecclesiastical History*, vol. 2, p. 54 [n. à 7, 11]). Une telle interprétation se heurte non seulement à la même contradiction avec l'affirmation de véracité du § 19, mais ajoute encore une autre difficulté : concessive, la formule εἰ καὶ ἀμάρτυρός ἐστι n'envisage pas l'hypothèse où l'on considérerait le témoignage des Desposynes comme ἀμάρτυρος (sur le sens à donner à ce terme, voir p. 313, n. z ; Lawlor et Oulton le traduisent par « unattested »), mais constate que la solution exposée dans la lettre l'est bel et bien.

ments, un appendice qui renseigne sur ces membres de la famille de Jésus. La construction de la phrase appuie cette conclusion : les informations sur leurs bases missionnaires et leur activité généalogique sont données par de simples participes, à la fin de la période (ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ κωμῶν Ἰουδαϊκῶν τῇ λοιπῇ γῆ ἐπιφοιτήσαντες καὶ τὴν προκειμένην γενεαλογίαὶν ἐκ τῆς Βίβλου τῶν ἡμερῶν ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο ἐξηγησάμενοι, § 22). L'élément central de cette phrase n'est donc pas que les Desposynes aient interprété leur généalogie dans leur prédication, renseignement mis sur le même pied que leur résidence et leurs voyages mentionnés juste avant, mais qu'ils aient été au nombre de ceux qui avaient préservé leur généalogie familiale. Or si l'on comprend le raisonnement d'Africanus de la façon que nous venons d'indiquer, ce qui apparaîtrait comme un appendice serait un élément central de l'argumentation²⁵.

Le deuxième élément nous paraît encore plus décisif. On lit dans la traduction de Bardy, qui témoigne d'une telle compréhension : « Cela n'est pas dit sans preuve ni à la légère. Car les parents du Sauveur selon la chair... ont transmis encore ceci... » Mais au regard du texte grec, cette traduction est contestable sur un point important. « Car » supposerait γάρ plutôt que γοῦν (§ 19), qui est concessif et non causal²⁶. Aussi étonnant que cela puisse paraître, la phrase affirmant le bien-fondé de la première tradition et celle qui introduit la seconde ne sont pas articulées selon un rapport causal, mais concessif. Plutôt que d'aplanir la difficulté comme le fait Bardy, il faut chercher à lui donner sens dans le mouvement argumentatif de la lettre. C'est là que le problème de l'autorité qu'Africanus prête à la solution qu'il défend et de ses affirmations apparemment contradictoires peut et doit être repris, en lien avec celui de l'origine des traditions.

3.3 La faille de l'argumentation d'Africanus

Le problème se résume ainsi : indubitablement, Africanus introduit la seconde tradition à l'appui de la première ; pourtant les deux traditions ont une origine distincte ; dans ces conditions, en quoi la seconde prouve-t-elle la première ? En fait, le caractère

25 Il faut relever que, bien qu'il admette l'origine commune des traditions, O. Skarsaune a bien vu sur quoi portait l'attention d'Africanus : « The only part of the Herod story that matters to him is the assurance that Herod did not succeed in destroying the genealogy of the relatives of Jesus. Hence the information he uses in his attempt to reconcile the two genealogies should be trustworthy » (« Fragments of Jewish Christian Literature », p. 359).

26 Le *DGE* (s. v.) distingue entre deux types d'emplois, l'un où, des deux composants de la particule, domine le γε limitatif ou emphatique, l'autre où prédomine la valeur connective de οὖν. C'est au premier type qu'appartient de toute évidence notre passage : le γοῦν y est limitatif (« al menos, si acaso, en todo caso » ; Montanari, s. v. : « almeno, in ogni caso »). En effet, la valeur emphatique se rencontre dans le dialogue (réponses affirmatives ou exclamations), tandis que la valeur connective (« bien, entonces », *DGE, ibid.*) ne pourrait guère s'appliquer ici. Dans ce sens, γοῦν peut certes introduire la confirmation d'un fait antérieur (« de hecho, así », *DGE, ibid.*). Cependant, ce sens garde une idée d'illustration et non de preuve, comme l'exigerait la traduction de Bardy. Or la seconde tradition n'a évidemment pas pour fonction d'illustrer la première, mais de lui fournir une forme de justification, qu'il reste à cerner plus précisément.

concessif de la phrase qui introduit la seconde tradition suggère qu'à proprement parler, *la seconde tradition ne prouve pas la première*. C'est bien là le problème qui se pose à Africanus et qui explique l'incertitude qui point à la fin de son exposé. Pour être plus précis : la seconde tradition n'apporte pas la preuve de la première, comme elle le ferait si elle pouvait se parer également de l'autorité des Desposynes ; elle ne fait qu'amener un élément qui l'étaye en montrant que la mémoire de la généalogie de la famille de Jésus s'est conservée.

R. Bauckham nous paraît avoir bien perçu la façon dont les deux traditions s'articulent :

Parce qu'il souhaite utiliser [la tradition des Desposynes] pour authentifier sa première tradition (concernant la conciliation des deux généalogies canoniques), ce qui constitue son véritable intérêt, il suppose que quand il est dit que les *desposynoi* « interprétaient » ou « expliquaient » (ἐξηγησάμενοι) la généalogie, le sens est qu'ils donnaient l'explication des deux lignées de l'ascendance du Christ qu'Africanus a rapportées dans la première tradition. Que telle ait été sa compréhension, cela ressort clairement du commentaire qu'il fait tout de suite après (il commence par : « Si, donc, il en est ainsi... » [§ 23]), où il utilise le terme d'« explication » (ἐξήγησιν) dans ce sens.... Nous pouvons voir que la tradition elle-même ne se préoccupait pas du problème de deux généalogies divergentes, mais suppose une unique généalogie familiale²⁷.

Nous reviendrons plus loin sur le fait qu'Africanus reproduit vraisemblablement des indications trouvées dans une source écrite. Il nous paraît probable que l'usage d'ἐξηγησάμενοι reflète le langage de celle-ci, tandis que c'est en composant librement qu'Africanus emploie ἐξήγησις. Pourtant, cet écho n'est sans doute pas dû au hasard²⁸, mais reflète la compréhension qu'il avait de la seconde tradition (ou, du moins, qu'il voulait suggérer). Faute de pouvoir rattacher directement la première tradition à l'autorité des Desposynes, Africanus établit au moyen de la seconde tradition la conservation de la généalogie de la famille de Jésus ; il serait dès lors parfaitement possible que l'histoire qui fournit la solution à la divergence entre les généalogies évangéliques soit authentique. Mais, sans doute Africanus ne s'arrête-t-il pas là : il suggère qu'en expliquant leur généalogie familiale, les Desposynes devaient raconter l'histoire qu'il a lui-même recueillie à une autre source et qui constitue la première tradition. Alors que sa source entendait sans doute ἐξηγησάμενοι au sens d'exposer ou de raconter²⁹, Africanus y voit, selon un sens courant chez les écrivains ecclésiastiques, une explication de l'Écriture, qu'il voudrait bien identifier à l'explication de la divergence entre Matthieu et Luc qu'il a lui-même indiquée. Cependant, la preuve formelle de la correspondance entre l'expli-

27 R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 361s. A l'appui de sa constatation que tel n'était pas le sens originel de la tradition, il invoque également le fait que les Chroniques n'auraient été d'aucun secours pour concilier les deux généalogies, un argument auquel l'incertitude pesant sur l'identité du « Livre des jours » (voir Appendice 6) ôte toutefois bien du poids.

28 Le rapport entre ἐξηγησάμενοι et ἐξήγησις était déjà noté par Spitta, qui en tirait toutefois des conséquences très contestables (voir n. 3). De nombreux traducteurs (Bardy, del Ton, etc.) n'établissent aucun rapport entre les deux termes.

29 Un tel sens est indiqué aussi bien par Liddell et Scott (« tell at length, relate in full », s. v. ἐξηγήομαι, III) que par Lampe (« tell, narrate », s. v. ἐξηγήομαι, C).

cation des Desposynes et la sienne lui fait défaut. La seconde tradition constitue ainsi, non une preuve de la première, mais seulement un élément de preuve en sa faveur.

Ces conclusions permettent de mieux comprendre l'attitude d'Africanus face à sa solution et les tensions qu'elle manifeste. Le souci d'Africanus, rappelons-le, est de maintenir l'exactitude historique des évangiles. La tradition qui rapporte l'histoire de Matthan, Melchi et Estha offre une explication des désaccords entre Matthieu et Luc qui répond parfaitement à cette nécessité théologique, puisqu'elle permet de les concilier de façon ingénieuse. Cependant, elle ne paraît pas dotée d'une grande autorité, puisque Africanus concède que son explication n'est pas garantie (εἰ καὶ ἀμάκρυτος ἔστι, § 23) ; cet aveu signale un certain déficit de crédibilité. Ce manque de preuves empêche Africanus d'être trop affirmatif sur le plan de la valeur historique de cette tradition. Il cherche cependant un appui historique à sa solution en faisant appel à la seconde tradition, dont l'autorité ne fait aucun doute pour lui, en raison de son origine au sein même de la famille de Jésus. Bien que cette seconde tradition ne prouve pas directement la première, à laquelle elle ne fait pas allusion, elle démontre à ses yeux qu'il s'est conservé des traditions fiables dans la famille de Jésus, à l'aide desquelles les Desposynes expliquaient sa généalogie. Mais, manifestement, le problème d'Africanus est précisément de ne pas pouvoir rattacher la tradition qui lui fournit une solution à cette source autorisée. C'est là une faille majeure dans son argumentation.

Comment peut-il néanmoins affirmer avec autant d'assurance qu'elle correspond à ce qui s'est vraiment passé ? Si l'on s'en tient aux raisons historiques, on fait face à une véritable contradiction : une tradition dépourvue de preuves est censée exposer la vérité. Si malgré l'insuffisance des arguments historiques, Africanus croit pouvoir être aussi affirmatif, c'est, pensons-nous, pour des raisons théologiques. Bien que sur le plan historique, sa solution jouisse simplement (à ses yeux) d'un haut degré de probabilité, elle fait néanmoins autorité dans la mesure où elle répond au mieux à un impératif théologique : sauvegarder la vérité historique des évangiles. Dans la mesure où aucune autre n'y satisfait aussi bien, la solution fournie par la première tradition est admise par Africanus. Il y a dans cette démarche quelque chose qui tient de l'acte de foi, comme le montre la formule : « C'est elle qui doit retenir notre attention, même si elle n'est pas garantie » (§ 23).

4. L'origine des traditions

L'hypothèse de l'origine distincte des traditions que nous avons défendue trouve appui dans des considérations internes à celles-ci. Elles trahissent en effet des milieux de production tout à fait différents.

4.1 La seconde tradition

Rien dans le texte de la *Lettre à Aristide* ne suggère qu'Africanus ait eu un contact direct avec des prédicateurs judéo-chrétiens itinérants prétendant être de la famille de Jésus³⁰. Non seulement il n'affirme pas avoir eu un tel contact³¹, mais surtout il parle des Desposynes au passé (παρέδοσαν, § 19 ; ἐτύγγανον, § 22). Il faut dès lors considérer qu'Africanus s'appuie sur une source écrite³². Comme le relève Bauckham, le nom de Desposynes n'est pas un terme qu'Africanus emploie de lui-même, puisqu'il ne l'emploie pas en amenant leur tradition (§ 19) et qu'il éprouve le besoin de l'expliquer quand, finalement, il l'introduit (§ 22)³³. Le même phénomène s'observe à propos du terme γειῶραι, qui ne se rencontre qu'à la fin du § 21 : les « géores » ont d'abord été désignés comme « la foule de gens divers qui s'étaient joints à la sortie d'Égypte ». Ce terme rarissime n'apparaît par ailleurs que dans le texte grec de l'Ancien Testament, dans les commentaires des textes concernés (en particulier Isaïe 14, 1) et chez les lexicographes. Or, si notre analyse du passage est correcte³⁴, il revêt ici un sens particulier : son application aux non-Israélites qui se sont joints à l'Exode n'est attestée par aucun autre texte grec. L'usage de ce terme sémitique dans cette acception unique, qui pourrait trahir l'influence d'une tradition targumique palestinienne, n'est certainement pas à mettre au crédit d'Africanus : il l'aura plutôt trouvé dans une source. Enfin, quelle que soit l'interprétation retenue, la mention d'un « Livre des jours » s'explique de toute évidence par la reprise fidèle d'un intitulé dont Africanus n'a pas réussi à percer le mystère³⁵. L'existence d'une source intermédiaire écrite est donc corroborée par plusieurs indices. L'emploi d'un terme araméen tel que γειῶραι et la couleur sémitique de la formule βίβλος τῶν ἡμερῶν orientent vers une source judéo-chrétienne (ou du moins

30 Cette idée a été émise par quelques auteurs, tels I. Casaubon, *De rebus sacris*, p. 27 ; C.-H. Fouard, *Les origines de l'Église*, t. 1, p. 435s. ; B. Bagatti, *Alle origini della Chiesa*, p. 25s. ; Ch. Marksches, « Stadt und Land », p. 280 ; W. Adler, « Julius Africanus and Judaism », p. 137.

31 Bien qu'il estime qu'il devait encore y avoir des descendants de la famille de Jésus à Nazareth à l'époque d'Africanus, R. Bauckham observe que, si celui-ci les avait connus, il n'aurait pas manqué de le dire (*Jude and the Relatives of Jesus*, p. 356 ; voir aussi p. 121, n. 201).

32 Hypothèse également avancée par R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 61 et 361s., et O. Skar-saune, « Fragments of Jewish Christian Literature », p. 358-360. Comme le relève le premier (*ibid.*, p. 361, n. 149), l'idée d'une source orale avancée par Heer (*Die Stammbäume Jesu*, p. 19) résulte d'une compréhension contestable d'ἀμάρτυρος (§ 23 ; voir p. 313, n. z). Les raisons avancées par Lüdemann (*Opposition to Paul in Jewish Christianity*, p. 124s.) pour repousser l'usage même d'une source (écrite) au profit de l'idée qu'Africanus composerait librement à partir de traditions (orales) ne sont pas probantes. Il avance deux arguments : (1) une phrase telle que « To those who saved their genealogy belonged the aforementioned *desposynoi* » ne peut appartenir à une source dérivant des Desposynes eux-mêmes ; (2) le « Livre des Jours » n'aurait jamais existé ; il s'agirait des Chroniques. Le second point est loin d'être certain (voir Appendice 6) et, en tout état de cause, n'est d'aucun poids contre l'hypothèse d'une source mentionnant le « Livre des Jours ». Quant au premier argument, il établit seulement que, telle quelle, la phrase en question ne peut être une affirmation reprise aux Desposynes, mais il ne saurait exclure qu'elle soit l'écho d'une prétention émise par les Desposynes eux-mêmes.

33 Voir R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 361.

34 Voir p. 310, n. t.

35 Voir Appendice 6, ainsi que les remarques de R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 361s.

puisant à des matériaux judéo-chrétiens), probablement palestinienne³⁶. Faute d'indices, il est toutefois prudent de renoncer à une identification plus précise³⁷.

Parmi les matériaux transmis par cette source, qui forment la deuxième tradition de la *Lettre à Aristide*, il faut distinguer entre des éléments attribués aux Desposynes eux-mêmes (origine et ascension d'Hérode, destruction des généalogies juives), d'une part, et des renseignements sur les Desposynes, d'autre part. Les premiers, quantitativement plus importants, sont eux-mêmes composites : le récit de la destruction des généalogies juives est venu se greffer secondairement sur celui de l'origine des Antipatrides, qui remonte certainement plus haut : cette tradition a été brillamment analysée par Abraham Schalit comme un midrash politico-religieux remontant aux premières années du règne d'Hérode³⁸. Cette configuration particulière des matériaux conservés

36 Telle est aussi l'origine que lui prête R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 61, 356 et 361. O. Skarsaune évoque, pour sa part, une origine galiléenne (« Fragments of Jewish Christian Literature », p. 360).

37 La candidature d'Hégésippe a parfois été proposée (voir J. J. Scaliger, *Thesaurus Temporum*, « In Chronica Eusebii Pamphili prolegomena », fol. 5^r ; M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* (1846), p. 344 [n. à 235, 8] et 353, non sans hésitations ; Bardy, *SC* 31, p. 27, n. 9 ; cette possibilité est aussi évoquée par J. Masson, *Jésus fils de David*, p. 420 et 423). M. J. Routh esquisse toutefois l'objection suivante : pourquoi Eusèbe ne citerait-il pas Hégésippe, qui avait sur Africanus l'avantage d'une plus haute antiquité (*ibid.*, p. 344) ? Elle n'est cependant pas décisive : étant donné qu'Africanus a tiré ses traditions de deux sources différentes, même si la seconde se lisait chez Hégésippe, la *Lettre à Aristide* avait ceci d'unique qu'elle la mettait au service de la première, ce qui expliquerait le choix d'Eusèbe. Une autre objection pourrait être formulée à partir d'une remarque de Skarsaune sur la différence entre le caractère probablement galiléen de la source d'Africanus et l'orientation jérusalémite des traditions d'Hégésippe sur Jésus comme Messie fils de David (« Fragments of Jewish Christian Literature », p. 360). Cette observation doit toutefois être nuancée par le fait que le domaine des petits-fils de Jude dont Hégésippe raconte l'interrogatoire par Domitien, se situe selon toute vraisemblance en Galilée, comme le note E. Lohmeyer (*Galiläa und Jerusalem*, p. 54), ce qui suggère qu'Hégésippe pouvait transmettre des renseignements sur la famille de Jésus dans cette région. En dehors du fait que cet auteur transmet plusieurs traditions relatives à la famille de Jésus et désigne ses membres avec des formules qui évoquent celle du § 19 de notre texte (voir R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 84 ; cf. Hégésippe, chez Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* III, 19 ; 20, 1 ; l'on notera toutefois que le nom de Desposynes n'est pas attesté dans les fragments conservés), il n'y a aucun élément concret qui permettrait de l'identifier comme source de la seconde tradition. Dans ces conditions, il est prudent de laisser la question ouverte.

38 Voir l'importante contribution d'A. Schalit, « Die frühchristliche Überlieferung », p. 115-120 et 132-143, qui replace cette tradition dans le cadre de la propagande anti-hérodiennne du I^{er} siècle avant notre ère. Son explication de la tradition relative à l'origine d'Hérode comme midrash politico-polémique basé sur le nom d'Ascalon est tout à fait convaincante et éclaire remarquablement certains détails transmis par Africanus, à la lumière de leur substrat hébraïque : la qualification de ἱερόδουλος accolée au grand-père d'Hérode ne vise pas seulement à prêter à ce dernier une origine servile et païenne, mais, dans le contexte oriental, renvoie à la fonction d'un prostitué sacré. Cette calomnie est manifestement déduite d'une interprétation midrashique du nom d'Ascalon, dont les consonnes (אשכול) peuvent aussi être lues 'iš qalôn, « homme de honte ». La référence à la prostitution sacrée est d'autant plus évidente que le terme qalôn non seulement a les sens de « parties honteuses », de « nudité » et même de « bordel », mais s'applique également à une idole ou un temple païens. La tradition transmise par les Desposynes a donc de profondes racines judéennes, mais son caractère midrashique et polémique devrait, ce nous semble, dissuader de lui prêter trop de crédit sur le plan historique (comme on l'a fait parfois ; voir par exemple J. M. Heer, *Die Stammbäume Jesu*, p. 17-23) et d'y chercher une preuve de l'origine ascalonite de la famille d'Hérode, ce que fait pourtant N. Kokkinos, *The Herodian Dynasty*, p. 100-112 et 138s. Comme le relève J. Sievers, son argumentation sur ce point est bâtie sur des éléments ténus et les liens qu'il cherche

par Africanus s'explique par le fait que la tradition des Desposynes s'était constituée à partir de divers éléments et que la source qui l'avait recueillie transmettait en outre des renseignements dont elle disposait sur ce groupe³⁹. Il faut dès lors distinguer, lorsque l'on s'efforce de dater les matériaux transmis par la seconde tradition de la *Lettre à Aristide* et d'évaluer leur intérêt historique, entre cette source et les matériaux qu'elle transmet. Ceux-ci sont évidemment susceptibles de remonter plus haut — très haut, même, en ce qui concerne l'histoire des origines d'Hérode, comme le montre l'analyse de Schalit. Il faut noter par ailleurs que le caractère légendaire des renseignements attribués aux Desposynes sur Antipater ou sur la destruction des généalogies juives ne doit pas conditionner l'évaluation des renseignements que la source d'Africanus transmet sur ce groupe, ni la discussion du contexte historique qu'ils reflètent. C'est donc à juste titre, croyons-nous, que l'on a souvent considéré qu'elle nous livre de précieuses informations sur des missionnaires judéo-chrétiens se réclamant de la famille de Jésus⁴⁰.

entre Hérode et Ascalon aux p. 112ss. sont de nature très hypothétique (*Journal for the Study of Judaism* 32/1 [2001], p. 102s. ; en ce qui concerne les arguments numismatiques avancés par Kokkinos, l'on consultera aussi la critique d'A. Kushnir-Stein, *Scripta Classica Israelica* 18 [1999], p. 194-198, en part. p. 197s.). Il est incontestable qu'Hérode a entretenu des liens privilégiés avec Ascalon, mais l'analyse menée par Schalit suggère que la tradition relative à son origine ascalonite, aussi connue de Justin (voir p. 301, n. 19), repose essentiellement sur un jeu de mots peu flatteur — aspect qu'étonnamment, Kokkinos, qui déplore l'influence de Schalit sur la recherche postérieure (*ibid.*, p. 104, n. 70), ne discute pas. Cette tradition n'est pas plus fiable que celle de l'origine judéo-babylonienne forgée par la propagande hérodiennne et véhiculée par Nicolas de Damas (chez Josèphe, *Antiquités juives* XIV, 9). Schalit note le caractère antagoniste de ces prétentions. C'est à raison, nous semble-t-il, que les historiens actuels acceptent généralement le renseignement fourni par Josèphe, selon qui le grand-père d'Hérode (à qui il donne le nom d'Antipater) était iduméen (*ibid.*, § 8 ; *Guerre des Juifs* I, 123). A en juger par un fragment sur la différence entre Juifs et Iduméens conservé dans un ouvrage lexicographique attribué à Ammonius, telle semble aussi avoir été l'opinion de Ptolémée, auteur d'une *Histoire du roi Hérode* (*Sur les termes semblables et différents*, 243). Dès lors, il paraît peu probable qu'Africanus pense spécialement à lui lorsqu'il remarque, à la fin du récit de l'origine d'Hérode transmis par les Desposynes : ταῦτα μὲν δὴ κοινὰ καὶ ταῖς Ἑλλήνων ἱστορίαις (§ 20), comme le suppose J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 435, n. 152 — et encore moins que Ptolémée la source d'Africanus, puisque ce dernier s'inspire expressément de la tradition des Desposynes, qu'on ne saurait faire dépendre de cet auteur.

- 39 Pour une analyse plus détaillée des composantes de la deuxième tradition, voir Ch. Guignard, « Jesus' Family and their Genealogy ».
- 40 Au cours des dernières décennies, une telle approche est représentée par R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, et O. Skarsaune, « Fragments of Jewish Christian Literature », p. 358-360. L'appréciation opposée de G. Lüdemann (*Opposition to Paul in Jewish Christianity*, p. 123-127) est conditionnée par la non-reconnaissance de l'emploi d'une source (voir n. 32) et par la localisation très contestable de Kochaba en Batanée (voir p. 402s.). Son approche sur ce point est originale en ce qu'elle suppose que le lien entre les Desposynes et Nazareth d'une part, Kochaba d'autre part, refléterait deux époques successives : la parenté de Jésus aurait résidé à Nazareth, puis, après la révolte de 70, à Kochaba, en Batanée (hypothèse qui ne s'imposerait guère, car la Galilée fut l'une des premières régions soumises par Vespasien et garda une importante population juive ; dès lors, rien n'invite à supposer une émigration des Desposynes suite à la Première guerre juive). Pour le reste, Lüdemann se prive d'autres éléments de datation en se livrant à une critique si radicale du texte qu'elle en ramène les éléments traditionnels à un noyau insignifiant : Africanus aurait connu une tradition selon laquelle les Desposynes voyageaient en Palestine à partir de Nazareth et de Kochaba. En effet, sa démarche, qui se fixe pour but de distinguer entre tradition et rédaction, le conduit en fait à attribuer à la seconde les détails qu'il considère comme

L'un des éléments les plus notables de la seconde tradition est la transmission d'informations généalogiques par les Desposynes. Comme nous l'avons indiqué, le contexte de cette tradition n'est pas celui de tentatives d'harmonisation entre des textes évangéliques discordants (comme Africanus le suppose), mais, comme le note Skarsaune, celui de la proclamation de la portée messianique d'une généalogie que la parenté de Jésus diffusait⁴¹. Relevons à ce propos que cette tradition suppose un contexte de transmission oral. Il n'est pas même assuré que l'activité généalogique dont elle conserve le souvenir soit postérieure aux évangiles de Matthieu et de Luc tels que nous les connaissons. De fait, bien des indices suggèrent qu'elle reflète un contexte très ancien.

Bauckham, qui estime que la tradition conservée par Africanus nous renseigne sur le milieu judéo-chrétien palestinien qui a élaboré la généalogie lucanienne⁴², remarque que, dans son contexte, il est naturel d'entendre la phrase concernant les voyages des Desposynes comme s'appliquant aux premiers temps de l'Église ou à une période qui part de ce point. Cette considération l'amène à chercher confirmation de l'information transmise par Africanus dans la référence que Paul fait en *1 Corinthiens* 9, 5 aux voyages missionnaires des Frères du Seigneur, manifestement bien connus de ses destinataires. La tradition d'Africanus, ajoute-t-il, fournit des précisions géographiques sur le champ de mission — la Palestine — qui manquent chez Paul. Il relève aussi qu'alors que Paul fait référence aux seuls Frères du Seigneur (mais sans doute pas à Jacques, qui était basé à Jérusalem), la tradition d'Africanus doit concerner un cercle plus large au sein de la famille de Jésus⁴³. Bien que le rapprochement avec *1 Corinthiens* 9, 5 soit tout à fait suggestif, la datation suggérée par Bauckham doit être appuyée par d'autres éléments, puisque l'activité missionnaire de la famille de Jésus a pu s'étendre sur plusieurs générations. Il faut donc prendre en compte également les données internes.

Les indications géographiques de la source d'Africanus ne permettraient de tirer des conclusions chronologiques que si Kochaba était à identifier avec une localité de Batanée, mais les données du texte invitent plutôt à y reconnaître un village galiléen proche de Nazareth.

La mention de Kochaba par Africanus a souvent été rapprochée d'un renseignement fourni par Epiphane : Kochaba était le lieu de naissance des hérésies des nazaréens et des ébionites, deux groupes judéo-chrétiens (*Panarion* 29, 7, 7 ; 30, 2, 8)⁴⁴. Eusèbe faisait aussi le lien entre un village du nom de Χωβά, peut-être identique, qu'il situe dans la région de Damas, et les ébionites (*Ono-*

légendaires : la destruction des registres publics et la conservation de généalogies par les familles laïques seraient ainsi des inventions d'Africanus. Une telle approche se heurte évidemment à des objections de taille, la plus évidente étant qu'Africanus n'aurait certainement pas inventé une histoire qui, comme nous l'avons montré, sert si imparfaitement sa démonstration. Ce n'est donc pas seulement quelques renseignements sur les Desposynes qu'il a recueillis, mais bien une tradition qui leur était attribuée — une tradition profondément ancrée, à bien des égards, dans le judaïsme palestinien.

41 O. Skarsaune, « Fragments of Jewish Christian Literature », p. 360, n. 117.

42 Sur cette hypothèse, intéressante mais non sans difficultés, voir p. 448, et surtout notre contribution « Jesus' Family and their Genealogy » (sous presse).

43 R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 61s.

44 Voir déjà H. Dodwell, *Dissertationes in Irenaeum*, p. 38

masticon, p. 172, 1-3 Klostermann). C'est probablement sur la base de tels rapprochements que Rufin suppose que les Desposynes étaient des nazaréens, puisque l'indication géographique d'Africanus (§ 22) devient dans son texte : *qui et Nazaraei fuerunt ex vico Cocchaba Iudaeorum* (§ 14). Parmi les interprètes modernes, Vogt s'en est servi pour jeter la suspicion sur la tradition transmise par Africanus⁴⁵. Pourtant, rien, dans le texte de la lettre, n'invite à établir un tel rapport⁴⁶. Premièrement, Africanus présente les Desposynes comme une source crédible et faisant autorité du fait de leur parenté avec Jésus (§ 19 ; 22) ; il ne les aurait sans doute pas cités — et certainement pas ainsi — s'il avait jugé qu'ils pouvaient être tenus pour doctrinalement suspects et qu'en invoquant leur autorité, il risquait en fait de fragiliser sa position. Il y a d'autre part un problème géographique : qu'il faille les identifier ou non, le Kochaba d'Epiphane et le Choba d'Eusèbe sont au-delà du Jourdain, tandis que, comme le note R. Bauckham, le Kochaba d'Africanus est associé à Nazareth et correspond probablement au village arabe israélien de Kaukab⁴⁷. Le texte d'Africanus indique d'ailleurs assez clairement que cette localité est en Palestine et sans doute plus précisément en Galilée, puisqu'elle sert avec Nazareth de base missionnaire aux Desposynes pour « visiter le reste du pays » (τῆ λοιπῆ γῆ ἐπιφοιτήσαντες). Ainsi, rien ne permet de relier les Desposynes aux communautés nazoréennes et ébionites dont parle Epiphane.

Plus instructif est le caractère violemment anti-hérodien de la tradition. Une hostilité si vive ne se comprendrait plus guère après l'extinction de la dynastie hérodiennne, à la mort d'Agrippa II (vers 93)⁴⁸. De fait, comme le note O. Skarsaune, cette tradition semble opposer l'absence de légitimité royale d'Hérode et son origine non juive à l'ascendance davidique avérée de Jésus, point dont Africanus ne fait rien, mais qui se comprend parfaitement dans le contexte galiléen d'avant l'écrasement de la révolte juive en 70, voire quelques années plus tard⁴⁹. Certes, l'histoire des origines d'Hérode est un préalable nécessaire à celle de sa destruction des généalogies juives, de sorte qu'elle gardait une certaine utilité même après que le dernier souverain de sa lignée eut cessé de régner. Le luxe de détails préservés par la source d'Africanus n'en est pas moins remarquable, surtout si l'on songe que cette tradition sur l'origine d'Hérode s'est complètement perdue dans la tradition rabbinique. La mort d'Agrippa II fournit donc un *terminus ante quem* raisonnable, mais la tradition des Desposynes pourrait avoir pris forme à une date bien antérieure. En effet, il serait tentant de supposer que l'histoire infamante des origines d'Hérode, créée pour le délégitimer au début de son règne, ait été remise au

45 P. Vogt, *Der Stammbaum Christi*, p. 15-20.

46 Voir par ex. J. M. Heer, *Die Stammbäume Jesu*, p. 19. Il est clair, par ailleurs, que Rufin n'a aucune autorité en la matière : sa traduction, qui fait violence au texte, procède évidemment d'une conjecture personnelle, comparable à celle qu'il fait sur la localisation des archives généalogiques des Juifs (voir p. 25, n. 65).

47 R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 63s. Sur Kochaba, voir également A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 2. Bd. : *Die Verbreitung*, Leipzig : J. C. Hinrichs, 1924³, p. 635, n. 3, et B. Bagatti, *Ancient Christian Villages*, p. 101-104 ; ce dernier écarte en outre aux p. 245 et 248 l'identification de Kochaba avec Belvoir, dont le nom arabe était Kaukabe, proposée par P. Thomsen, *Loca Sancta*, p. 82s. La coïncidence entre le nom de Kochaba et celui d'un centre judéo-chrétien de Batanéé pourrait ne pas être fortuite (comme le voulait Harnack, *ibid.*). Bauckham suggère en effet que le choix des deux localités, de part et d'autre du Jourdain, pourrait être lié au fait que leur nom (« L'Étoile ») évoquait la prophétie messianique de l'étoile de Jacob en Nombres 24, 17 (*ibid.*, p. 64-66).

48 Sur Hérode Agrippa II, voir par ex. D. C. Braund, art. « Agrippa (person). 2 », *ABD* 1, p. 99s.

49 O. Skarsaune, « Fragments of Jewish Christian Literature », p. 359.

goût du jour dans certains cercles juifs, lorsque son petit-fils Agrippa I^{er} fut rétabli sur l'ensemble de la Palestine (41-44 ap. J.-Ch.). Car il est clair que son origine non israélite pouvait poser problème, comme le montrent des anecdotes rapportées par Josèphe⁵⁰ et la *Mishna*⁵¹. Vu ses mesures à l'encontre des responsables de l'Église de Jérusalem, dont le chapitre 12 des Actes des Apôtres se fait l'écho, les cercles judéo-chrétiens avaient des raisons particulières de lui être hostile⁵². En tout état de cause, le recours par la famille de Jésus à cette histoire déjà ancienne s'explique bien mieux avant la Première révolte juive que vers la fin du I^{er} siècle.

Le contenu politique de la tradition des Desposynes n'est d'ailleurs pas le seul élément qui incite à placer sa constitution avant 70 plutôt qu'après. En effet, à bien des égards, le contexte qu'elle reflète paraît être celui d'une société juive encore forte et bien implantée en Palestine, avant les ravages causés par la guerre : les éléments qui leur sont attribués supposent une stricte hiérarchie entre Juifs selon qu'ils sont des Israélites de

50 En *Antiquités juives* XIX, 332, Josèphe rapporte qu'un certain Simon avait affirmé lors d'une réunion publique que le roi n'était pas pur (οὐχ ὄσιος) et que l'entrée du Temple devait lui être interdite, puisque seuls y étaient admis les gens du pays (τῆς εἰσόδου προσηκούσης τοῖς ἐγγενέσιν). Il serait tentant de lire τοῖς ἐγγενέσιν, qui est la leçon de bons manuscrits et sans doute celle de la *Vorlage* de l'ancienne version latine (qui traduit par *dignis*), en écho aux calomnies qui circulaient sur l'origine d'Hérode et qu'Africanus recueille. Cependant, Simon ne saurait affirmer que seuls les nobles avaient le droit d'entrer dans le Temple. Par ailleurs, la leçon ἐγγενέσιν est indirectement confirmée par le fait que les inscriptions qui en interdisaient l'entrée aux non-Juifs désignaient ceux-ci comme ἀλλογενεῖς (voir L. Boffa, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* [Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici, 9], Brescia : Paideia, 1994, p. 284). Il nous paraît vraisemblable que l'emploi d'ἐγγενής, antonyme d'ἀλλογενής, fasse écho à cette interdiction. Il faut par contre rejeter la conjecture εὐαγής, suggérée par Niese dans son apparat et adoptée par L. H. Feldmann dans son texte (*Josephus*, vol. 9 [LCL], London : William Heinemann, 1965, p. 370 et n. c). En effet, Josèphe n'emploie jamais ce terme, comme le note J. M. Baumgarten, « Exclusions from the Temple », p. 220. Il est difficile de déterminer pour quelle raison précise Simon jugeait Agrippa I^{er} indigne d'entrer dans le Temple (voir notamment J. M. Baumgarten, *ibid.*, p. 219-225, et D. R. Schwartz, *Agrippa I*, p. 124-130), mais cet épisode atteste clairement que l'origine ethnique d'Agrippa I^{er} posait problème à certains de ses sujets.

51 D'après une anecdote rapportée dans le traité *Sota* (7, 8), le roi Agrippa se mit à pleurer en faisant la lecture solennelle de la loi sur le roi dans le Temple lorsqu'il arriva à : « C'est quelqu'un d'entre tes frères que tu établiras sur toi comme roi, tu ne pourras pas te donner un roi étranger qui ne soit pas ton frère » (Deutéronome 17, 15 [BJ]). La foule répond alors : « N'aie crainte, Agrippa, tu es notre frère, tu es notre frère (הַיְהוּדִים אֶתְּנוּ) ! ». Le roi en question est bien Agrippa I^{er}, et non Agrippa II (voir N. Kokkinos, *The Herodian Dynasty*, p. 282, n. 67). L'enjeu est ici différent de celui de l'épisode rapporté par Josèphe : la question n'est pas si Agrippa est juif, mais s'il peut être roi aux termes de la Loi juive (voir D. R. Schwartz, *Agrippa I*, p. 220). La réaction positive des assistants nous paraît devoir se comprendre à la lumière de Deutéronome 23, 8s. : « Tu ne tiendras pas l'Édomite pour abominable, car c'est ton frère (אֶתְּנוּ אֶתְּנוּ) [...] A la troisième génération, [ses] descendants seront admis à l'assemblée de Yahvé » (BJ). En tant qu'Iduméen (Édomite) dont la famille est prosélyte depuis plusieurs générations, Agrippa remplissait ces conditions. Cependant, cette scène, où l'on peut voir, avec Jeremias, une démonstration calculée d'humilité, est, comme il le note, « singulièrement caractéristique de la façon dont le peuple jugeait la famille royale hérodiennne ». « Les Hérodiens eux-mêmes, ajoute-t-il, savaient de façon précise qu'ils ne possédaient, comme prosélytes, aucun droit au trône et devaient tenir compte de l'opinion publique » (*Jérusalem au temps de Jésus*, p. 436 et 438).

52 Sur ces épisodes de persécution, voir D. R. Schwartz, *Agrippa I*, p. 118-124 et 208-212, et G. Theissen, « Die Verfolgung unter Agrippa I. », en part p. 273-280.

souche ou des prosélytes, attestent le soin avec lequel les familles de l'aristocratie entretiennent le souvenir de leurs nobles origines et témoignent de l'hostilité intacte que certains milieux gardent à l'égard d'Hérode et de sa dynastie, continuant à transmettre l'histoire infâmante de leur origine servile. Quant aux renseignements concernant les Desposynes, ils supposent une mission non seulement tournée vers les Juifs — ce que l'usage d'une généalogie davidique prouve assez —, mais encore centrée sur la Palestine. Dès lors, la tradition conservée par Africanus pourrait bien refléter l'activité missionnaire de la famille de Jésus à l'époque où Paul mentionne les voyages des Frères du Seigneur, à savoir dans les années 50 ou au cours de la décennie suivante⁵³.

Dans la discussion de l'époque à laquelle se rapporte la tradition des Desposynes, il faut encore aborder un élément passablement négligé jusqu'ici : le recours à l'histoire de la destruction des généalogies par Hérode n'est envisageable que dans un contexte où il n'y avait pas de registres publics permettant de vérifier les généalogies des familles juives, puisque, dans le cas contraire, l'on n'aurait évidemment pas pu invoquer leur destruction. Si donc de tels registres avaient existé jusqu'à la Première guerre juive, la tradition des Desposynes ne pourrait être née qu'après 70⁵⁴.

L'existence d'archives généalogiques est attestée dans le judaïsme palestinien du I^{er} siècle pour les familles sacerdotales, mais l'inclusion des familles laïques dans ces archives est débattue. Le problème a été discuté en particulier par Jeremias et Johnson, avec des conclusions divergentes⁵⁵. Le premier établit l'existence de généalogies laïques orales et écrites, de caractère privé et public. Le second, soulignant la relative rareté des données, évoque la transmission orale de données généalogiques couvrant plusieurs générations, mais se montre réticent à admettre l'existence de registres écrits. Il est important de bien distinguer ici entre la question de la conservation privée de données généalogiques et celle de registres publics. La première est admise tant par Johnson que par Jeremias sous forme orale ; en ce qui concerne l'existence de données écrites, même s'il faut concéder à Johnson qu'il n'en existe aucune attestation incontestable, les données accumulées par Jeremias la rendent probable⁵⁶. Quoi qu'il en soit, ce dernier démontre que, bien qu'il y ait eu des falsifications qui invitent à soumettre les traditions généalogiques à un examen critique, les généalogies des laïcs n'étaient pas de pures inventions, car il existait des moyens de contrôle⁵⁷. En ce qui concerne l'existence de registres publics, par contre, la conclusion très affirmative de Jeremias, qui la considère comme assurée⁵⁸, ne doit pas être lue comme impliquant la tenue d'une

53 La *Première épître aux Corinthiens* a été rédigée lors d'un séjour de Paul à Ephèse, entre 51/52 et 54/55 (voir F. Vouga, « La première épître aux Corinthiens », in : D. Marguerat [éd.], *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* [Le Monde de la Bible, 41], Genève : Labor et Fides, 2008⁴, p. 215).

54 La question de l'existence de ces registres ne saurait donc être considérée comme inessentielle, comme le fait R. Bauckham (*Jude and the Relatives of Jesus*, p. 61s.), en tout cas dans l'optique d'une datation haute (qui est aussi la sienne). Cette attitude est apparemment due au fait qu'il juge la destruction par Hérode des généalogies des familles aristocratiques, en particulier des familles davidiques, « entirely credible, even if the tradition reported by Julius Africanus exaggerates it » (*ibid.*).

55 J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 365-375 ; M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, p. 99-108.

56 En particulier, le récit du *Talmud babylonien*, traité *Kethouboth* 62b (cité par J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 371s.), se comprend plus naturellement si l'on admet la consultation de généalogies écrites.

57 J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 376-384.

58 J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 375.

sorte de registre d'état civil. S'il estime qu'il ne faut pas « renvoyer en bloc dans le domaine de la fable » les informations d'Africanus au sujet des registres généalogiques, il note cependant :

Il faut seulement se garder de comprendre cette indication comme s'il s'agissait d'un état complet de la population. Il pourrait bien plutôt s'agir d'écrits notant des traditions généalogiques. La mention des métis (*sic*) sortis d'Égypte avec les Juifs, de Ruth la Moabite et d'Achior l'Ammonite, connu par le livre de Judith, montre que la légende devait en colorer fortement le contenu⁵⁹.

Du passage du *Contre Apion* (I, 7, 31) où Josèphe explique que l'origine des femmes qui épousent des prêtres (qui n'étaient pas toutes de famille sacerdotale) est scrupuleusement examinée et leur ascendance tirée ἐκ τῶν ἀρχαίων, comme l'écrit le *Laurentianus* LXIX, 22 (XI^e siècle), dont dépend le reste de la tradition manuscrite grecque, ou, plutôt, ἐκ τῶν ἀρχείων, « des archives », selon la conjecture de Gutschmid⁶⁰, Jeremias, conclut :

Si donc ἐκ τῶν ἀρχείων est la bonne leçon, les familles laïques de l'époque, au dire de Josèphe, trouvaient dans les archives des éléments de base leur permettant de contrôler leur origine de façon authentique. Là aussi, nous pourrions accorder crédit à cette indication si nous nous gardons de nous imaginer que Josèphe parle d'un enregistrement systématique de tout le peuple. Il pense bien plus à des généalogies de prêtres se trouvant dans les archives du Temple (contenant également des données sur les femmes des prêtres qui étaient issues en partie de familles laïques), ainsi que des attestations de dettes et autres documents conservés dans les archives, dont les indications généalogiques pouvaient servir de base aux familles laïques pour établir la liste de leurs ancêtres⁶¹.

Ainsi, même si l'on admet avec Jeremias l'existence de *certaines données généalogiques* écrites concernant des laïcs dans des archives officielles, en particulier celles du Temple, il est clair, en revanche, que l'enregistrement généralisé des généalogies des familles juives dans des registres publics que suppose l'histoire de la destruction des généalogies par Hérode, qui ne trouve aucun appui dans les sources, est légendaire⁶². Si donc, pour les familles laïques, il n'existait pas de registres généalogiques officiels qui auraient été détruits au cours de la Première guerre juive, rien ne s'op-

59 J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 374.

60 Contrairement à ce qu'affirme Johnson (*The Purpose of the Biblical Genealogies*, p. 100, n. 2), la version latine (p. 10, 8s. Boysen) n'est ici d'aucun secours, car elle ne rend pas précisément la phrase grecque, comme l'éditeur le note dans son apparat. Il n'est pas davantage exact que « in either case, the meaning is not clear » : si l'on corrige comme le fait Gutschmid dans ce passage et plus bas, au § 35 en lisant καινὰ... ἐκ τῶν ἀρχείων γράμματα au lieu du καινὰ... ἐκ τῶν ἀρχαίων γραμμάτων (*Laurentianus* et version latine), le sens est parfaitement satisfaisant.

61 J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 375. Dans son analyse du passage de Josèphe, Johnson cherche à réduire l'usage de documents écrits aux femmes de souche sacerdotale (*The Purpose of the Biblical Genealogies*, p. 100s.), interprétation peu évidente au regard du texte : Josèphe parle de femmes israélites, sans distinction entre les tribus.

62 Ces considérations vont à l'encontre de l'idée que le but de la tradition des Desposynes serait d'expliquer pourquoi il n'y a pas de généalogie officielle de Jésus, comme le suppose R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 360 (M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, p. 103, analyse mieux ce point). En effet, dans un contexte où il n'existe pas de registres publics, l'absence de généalogie officielle de Jésus et de sa famille n'avait rien de problématique en elle-même, puisque ce cas n'était pas isolé. Quant aux traditions généalogiques privées des familles laïques, leur autorité ne pouvait être établie (en tout cas pas systématiquement) par référence à des archives officielles. Dans un tel contexte, le recours de la part de membres de la famille de Jésus à une destruction des généalogies officielles vise plutôt à défendre la valeur de leur propre tradition.

pose à ce que les renseignements dont la source d'Africanus dispose sur les Desposynes reflètent un contexte d'avant 70.

Les renseignements fournis par la source d'Africanus se comprennent donc fort bien dans un contexte palestinien du I^{er} siècle de notre ère, plus probablement avant la Première guerre juive qu'après. La source d'Africanus elle-même sera donc à placer approximativement entre 70 et le milieu du III^e siècle. Elle paraît suffisamment proche des Desposynes pour être encore en mesure de recueillir assez précisément leur tradition, mais le besoin qu'elle éprouve de l'éclairer par des informations complémentaires sur leur activité donne à penser que celle-ci appartient au passé. Dès lors, elle peut être située avec quelque vraisemblance dans la première moitié du II^e siècle.

4.2 La première tradition

La première tradition renvoie à un contexte très différent. Elle émane certes également d'un milieu judéo-chrétien, comme le montre le nom sémitique d'Estha et le procédé midrashique qu'elle met en œuvre. Le fait qu'elle véhicule un texte particulier de Luc 3, 24, où manquent deux noms⁶³, non attesté en dehors des textes qui dépendent d'elle par l'intermédiaire de la *Lettre à Aristide*, pourrait être un signe d'ancienneté, mais reste difficile à interpréter. Contrairement à ce qu'affirme R. Bauckham, rien n'indique que « quelle que fût la forme que la tradition avait reçue dans les sources judéo-chrétiennes palestiniennes, il semble qu'[Africanus] rapporte ce qu'il a trouvé dans son propre texte de Luc⁶⁴ ». Cependant, comme nous l'avons indiqué, Africanus n'ignorait pas qu'un tel texte représentait une anomalie ; s'il s'y est tenu, c'est évidemment sous l'influence de sa source. Il est alors tentant de supposer que celle-ci témoignerait d'un état primitif de la généalogie transmise par Luc 3, comme le suggère O. Skarsaune, qui estime qu'avant même qu'elle soit incluse dans l'évangile, des noms ont été ajoutés à cette liste pour qu'elle comprenne onze fois sept générations d'Adam à Jésus :

Cela nous ramène à la tradition d'Africanus dans [les § 15 à 17 de la lettre]. Le père d'Héli y est Melchi, tandis qu'il n'y a aucune trace de Lévi et de Matthat, qui s'interposent entre eux dans la liste de Luc. Serait-ce que la source d'Africanus a utilisé la généalogie lucanienne dans une version ancienne, qui existait indépendamment de l'évangile et qui ne comportait pas encore les noms supplémentaires ajoutés dans la version postérieure qui a été utilisée dans l'évangile ? Cette possibilité fascinante serait un indice sérieux que la tradition d'Africanus est *très ancienne*⁶⁵.

Cette éventualité serait effectivement des plus intéressantes, mais nous paraît très improbable. En effet, cette tradition est une tentative de conciliation de deux généalogies de Jésus⁶⁶. Un tel besoin ne se fait évidemment sentir que lorsqu'un même milieu est

63 Voir p. 225s. et 307, n. i.

64 R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 372.

65 O. Skarsaune, « Fragments of Jewish Christian Literature », p. 357.

66 Nos conclusions sur ce point rejoignent largement celles de R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 356s.

confronté à deux traditions qui peuvent chacune prétendre faire autorité, sans qu'il soit possible d'adopter l'une et de rejeter l'autre. Or cette situation est difficilement imaginable tant que les généalogies de Jésus n'ont pas été intégrées à des évangiles reconnus comme canoniques (ou en tout cas en voie de l'être). En outre, la tradition utilisée par Africanus suppose la généalogie de Matthieu 1, avec laquelle elle concorde parfaitement. A l'époque où elle voit le jour, l'évangile de Matthieu est donc, de toute évidence, en circulation⁶⁷. Il faudrait donc supposer une date extrêmement ancienne, entre la composition de Matthieu et celle de Luc (si tant est qu'ils aient été écrits dans cet ordre, ce qui est probable, mais pas assuré), ou un milieu qui, tout en recevant Matthieu, conserverait la généalogie lucanienne sous une forme indépendante et archaïque. Il est bien plus aisé d'admettre que la tradition utilisée par Africanus vise à concilier les évangiles de Matthieu et de Luc déjà constitués et à qui son milieu de production reconnaissait déjà une autorité égale. Dans ce cas, la particularité du texte de Luc 3, 24 s'explique sans doute, plus simplement, par l'usage d'un exemplaire de Luc dans lequel ces deux mots étaient tombés⁶⁸. Ainsi, dans la mesure où elle concilie les généalogies de Matthieu et de Luc, la première tradition paraît supposer une situation où le processus de canoni-

67 R. Bauckham semble moins affirmatif sur ce point : « The first tradition, of course, presupposes the existence of the two canonical genealogies, though it does not follow that the Jewish Christian circles from which it comes knew these genealogies in our Gospels of Matthew and Luke. Not only Luke's but also Matthew's genealogy may well have circulated in Palestine before its incorporation into the Gospel » (R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 356s.). Il n'en arrive pas moins à la même conclusion que nous : la première tradition est sans doute une tentative relativement tardive de concilier les généalogies des évangiles canoniques. De fait, rien n'empêche que les deux généalogies aient connu une existence indépendante (quoique cela soit nettement moins évident dans le cas de la généalogie mathéenne, en tout cas comme généalogie de Jésus ; voir par ex. W. D. Davies et D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 1 : *Introduction and Commentary on Matthew I-VII [International Critical Commentary]*, Edinburgh : T. & T. Clark, 1988, p. 165-167). Il demeure toutefois peu vraisemblable qu'on ait ressenti le besoin de trouver une solution pour harmoniser deux listes généalogiques, qui, seules, auraient sans doute simplement tendu à s'exclure mutuellement. La nécessité de la conciliation se manifeste bien plus naturellement lorsque la liste n'est qu'un élément d'un évangile qui est reçu comme témoignage autorisé des actes et paroles de Jésus et qui comprend aussi une généalogie susceptible de contredire une autre tradition généalogique, indépendante ou incluse dans un autre évangile. La première tradition nous paraît donc supposer une situation où l'une des deux généalogies au moins est intégrée dans un évangile (sinon les deux). Etant donné que la généalogie lucanienne (dont les racines judéo-chrétiennes suggèrent qu'elle a préexisté à Luc) a plus de chances d'avoir circulé indépendamment que celle de Matthieu, nous ne croyons pas nous avancer par trop en affirmant que la première tradition présuppose au moins l'existence du Matthieu canonique.

68 Il pourrait aussi s'agir d'une suppression délibérée. R. Bauckham suggère que le fait qu'ils apparaissent aussi au v. 29 pourrait avoir conduit à leur omission (*Jude and the Relatives of Jesus*, p. 372). Du point de vue de la constitution de la généalogie lucanienne, il n'est d'ailleurs pas exclu que ce soit à partir du v. 24 que ces noms aient été ajoutés au v. 29, plutôt que l'inverse. Le même savant fait en effet observer qu'ils apparaissent au v. 29 à la suite d'un groupe de noms patriarcaux (Joseph, Juda, Syméon [v. 30], selon l'ordre généalogique). Or ces noms sont anachroniques à la place qu'ils occupent, puisque les noms des patriarches n'ont été couramment utilisés qu'après l'Exil. Si l'on admet, comme le propose Bauckham, que la séquence allant de Joseph à Matthat (toujours selon l'ordre généalogique) des v. 29-30 a été insérée dans une généalogie préexistante, les noms de Matthat et de Lévi pourraient avoir été suggérés par le v. 24 (*ibid.*, p. 343s. et n. 92).

sation de ces évangiles est suffisamment avancé pour qu'on éprouve le besoin de les concilier. On peut songer au milieu ou à la seconde moitié du II^e siècle⁶⁹.

Le silence d'Africanus sur l'origine de cette tradition est intéressant. A-t-elle seulement une source écrite ? Si tel est le cas, on pourrait penser à quelque récit apocryphe qui ne présenterait pas (ou pas suffisamment) de garanties d'authenticité. En tout état de cause, le silence d'Africanus sur la provenance de cette tradition est certainement à mettre en lien avec son manque d'autorité. Peut-être s'explique-t-il par le fait qu'elle émane d'un milieu judéo-chrétien, marginal et disqualifié à l'époque où Africanus écrit. Cette hypothèse expliquerait l'embarras qu'on perçoit quand il est question de l'autorité de cette tradition, mais peut-être aussi pourquoi Africanus cite à l'appui la tradition sur les Desposynes : celle-ci prouve en tout cas la conservation de données généalogiques ; mais le sens ultime de cette référence est manifestement que la première tradition correspondrait, pourrait correspondre, à la tradition généalogique des Desposynes.

4.3 Intérêt de chacune des traditions

Alors qu'Africanus avait tout à gagner à rapprocher les deux traditions qu'il utilisait aux fins de sa démonstration, c'est au contraire en reconnaissant leur différence de nature et d'origine que l'historien du christianisme sera le mieux à même de percevoir l'intérêt propre de chacune d'elles. Sur le plan historique, la distinction entre ces deux traditions ajoute au crédit de la première : le soupçon de concordisme, qui interdirait une datation ancienne, a sans doute empêché les historiens de lui prêter toute l'attention qu'elle mérite. Elle constitue pourtant une source de première importance sur l'activité de la famille de Jésus à la fin du premier siècle ou au début du second. L'intérêt de la seconde, dont on aimerait connaître l'origine, réside dans son apport à l'histoire de l'interprétation et de la réception des évangiles, car elle constitue, selon toute probabilité, la plus ancienne tentative connue de conciliation des généalogies évangéliques. Elle suggère que le problème a dû occuper les esprits, à peine l'autorité de Matthieu et de Luc fut-elle admise conjointement.

69 Sur l'histoire de la canonisation des évangiles, voir par ex. J.-D. Kaestli, « Histoire du canon du Nouveau Testament », p. 485-491.

XII. Conclusion

Quoi de moins attirant, de prime abord, qu'une généalogie biblique ? Largement délaissée par la critique depuis un siècle, la *Lettre à Aristide* a sans doute souffert non seulement d'aborder un thème qui ne retient pas spontanément l'attention du lecteur contemporain, mais encore de le faire dans une optique très étrangère aux préoccupations actuelles. Le souci majeur d'Africanus — et de tant d'autres exégètes contemporains ou postérieurs —, celui de concilier deux généalogies divergentes et, plus généralement, de défendre en tout l'historicité du texte biblique, n'est certainement plus une préoccupation essentielle de la plupart des croyants ou des théologiens¹. Texte exigeant, la *Lettre à Aristide* impose donc au lecteur moderne un dépaysement certain, mais, pour peu qu'il se laisse entraîner, lui trace un chemin certes ardu, mais riche en découvertes.

Notre souci premier a été l'établissement d'un nouveau texte critique. Le résultat le plus manifeste est certainement l'identification et l'inclusion dans notre édition d'un fragment inédit, qui fait découvrir un pan jusque-là inconnu non seulement de la lettre d'Africanus, mais aussi des débats exégétiques de la première moitié du III^e siècle sur les généalogies évangéliques de Jésus. Ce résultat n'aurait toutefois pas été possible sans

1 Les tentatives de concilier les généalogies de Matthieu et de Luc n'ont évidemment pas disparu. La plus ambitieuse au cours de ces dernières décennies est sans doute celle de l'abbé J. Masson, *Jésus fils de David*, 1982 (résumée et critiquée par G. Mussies, « Parallels to Matthew's Version », p. 41, n. 7 ; pour d'autres tentatives récentes, voir par ex. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 587-589). Il faut relever que de tels efforts, comme ceux qui portent sur d'autres récits ou données bibliques difficiles à concilier, procèdent fondamentalement de la même conviction que celle qui animait Africanus, à savoir l'idée d'une entière exactitude historique de la Bible. Cette conviction, qui fut largement répandue dans les Eglises chrétiennes jusqu'au XIX^e siècle, reste partagée par un certain nombre de théologiens de toutes confessions ; au sein du protestantisme, elle est toutefois particulièrement revendiquée, avec plus ou moins de fermeté, par les courants évangéliques (pour un exposé clair et précis de la position évangélique, nous renverrons à H. Blocher, « Histoire, vérité et foi chrétienne », p. 117-134). Elle est cependant devenue marginale dans une grande partie de la chrétienté, occidentale du moins : les Eglises protestantes historiques et, plus tardivement, l'Eglise catholique romaine ont fait droit au questionnement sur l'exactitude historique des textes bibliques et reconnu que leur vérité (théologique) ne saurait s'y ramener. En commentant le souci de concilier les généalogies de Matthieu et de Luc, R. Brown nous paraît exprimer une position théologiquement équilibrée : « In itself an attempt to reconcile the two genealogies is unobjectionable, but very often such an attempt stems from the religious assumption that they must be reconciled because they could not exist in Scripture unless they were both historically accurate records of Jesus' ancestors. I do not think that such an evaluation is theologically necessitated or even justified » (R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 587s.). Artificielles ou infiniment complexes, de telles tentatives de conciliation risquent *in fine* de détourner du message qu'ont voulu transmettre les évangélistes, comme le relève le même exégète : « The message about Jesus, son of Joseph, is not that factually he is... (grand)son of either Jacob (Matthew) or Eli (Luke) but that theologically he is "son of David, son of Abraham" (Matthew), and "son of God" (Luke) » (R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 587s.).

une révision profonde des relations entre les deux témoins principaux du texte, l'*Histoire ecclésiastique* et les *Questions évangéliques*, et la reconnaissance de leur indépendance. Celle-ci permet également de donner à la première toute son importance et d'accorder une place plus juste au témoignage de Nicéas, auquel Reichardt avait donné un poids excessif dans la partie positive.

Un texte aussi riche que la *Lettre à Aristide* mériterait une étude ou un commentaire plus complets que ce que nous avons pu réaliser dans le cadre de ce travail. Nous espérons néanmoins avoir ouvert quelques perspectives nouvelles sur la première partie du texte et fait progresser quelque peu la compréhension tant de l'argumentation d'Africanus que de la thèse adverse. Loin d'être purement spirituelle, la lecture des généalogies que combat la lettre cherchait sans doute à fonder dans la chair l'affirmation de la royauté et du sacerdoce du Christ, tout en donnant un sens théologique à la différence entre les deux présentations et en admettant, par là-même, le caractère irréductible de leur divergence. C'est dans cette concession que réside le scandale aux yeux d'Africanus, qui défend pour sa part une lecture strictement historique, ou plus exactement une lecture qui respecte strictement la dimension historique du texte. Car il n'est pas fermé à toute lecture spirituelle : il est prêt à fournir des preuves bibliques de la royauté et du sacerdoce du Christ. Dans les *Chronographies*, on le voit également proposer une lecture christologique des Septante semaines de Daniel². Cependant, sans doute bien plus que ses adversaires, il est sensible aux différences de genre entre les écrits bibliques : conçus comme des textes historiques, les évangiles se voient reconnaître une vérité littérale. Telle était aussi, en sens inverse, la logique de la *Lettre à Origène* : l'épisode de Suzanne ne donne pas de garanties d'historicité ; il ne saurait donc être inspiré. La *Lettre à Aristide* renvoie ainsi à un problème qui a traversé toute l'histoire chrétienne, celui de la conception de la vérité de l'Écriture et de son rapport à l'histoire.

Dans notre étude de la lettre, nous avons également cherché à montrer comment une meilleure compréhension de l'argumentation d'Africanus et du rôle qu'y joue chacune des traditions qu'il transmet fait ressortir l'intérêt particulier de chacune d'elle, l'une comme témoignage sur l'activité de missionnaires judéo-chrétiens liés à la famille de Jésus, l'autre comme l'un des plus anciens essais de conciliation des généalogies — et sans doute le plus populaire de par l'écho que lui a donné Africanus.

La *Lettre à Aristide* constitue en effet un témoignage irremplaçable sur l'histoire de l'exégèse des généalogies de Jésus aux II^e et III^e siècles. Notre but n'était pas de la retracer et les explorations que nous avons menées dans la tradition grecque, latine et syriaque mériteraient d'être poursuivies et approfondies. L'étude de la lettre d'Africanus nous a toutefois permis de verser quelques nouvelles pièces à ce dossier. Dans son étude de l'exégèse ancienne des généalogies de Jésus, G. Broszio énumérait trois tentatives d'harmonisation aux II^e et III^e siècles³ : les lectures d'Africanus, d'Origène et des adversaires d'Africanus. Nous pouvons maintenant en ajouter deux autres : la solution consistant à considérer que les évangélistes citent les mêmes personnages sous des noms différents

2 F93 Wallraff.

3 G. Broszio, *Genealogia Christi*, p. 77s.

révélée par le nouveau fragment et la tentative de Victorin de Pettau (et sans doute d'autres auteurs) de faire de la généalogie matthéenne celle de Marie. Ces explications diverses et contradictoires témoignent d'une intense activité exégétique. Comme le montre la tradition à laquelle Africanus a emprunté sa solution, les efforts de conciliation ont sans doute commencé très tôt et, même si les attaques extérieures n'ont pas manqué, cet effort s'est largement développé indépendamment de celles-ci, comme un processus essentiellement interne au christianisme. Témoins de l'intensité du questionnement exégétique suscité par la dualité des généalogies de Jésus, les fragments de la lettre d'Africanus à Aristide montrent combien la question a agité les chrétiens des premiers siècles.

Appendices

Appendice 1 : Les chapitres apologétiques de l'*Histoire ecclésiastique* et la chronologie relative de l'œuvre d'Eusèbe

La chronologie relative de l'*Histoire ecclésiastique* et des *Questions évangéliques* que nous avons adoptée en étudiant le rapport entre les deux citations de la *Lettre à Aristide* par Eusèbe¹ peut-être confirmée par une voie qui, à notre connaissance, n'avait jamais été explorée. Il s'agit d'évolution de son exégèse de la prophétie de Jacob en Genèse 49, 10². Si la parenté entre *Histoire ecclésiastique* I, 6 et les *Eclogues* est nette sur ce point, il est probable que les chapitres 2 à 4, également de nature apologétique, s'inspirent aussi de l'*Introduction générale élémentaire*. C'est pourquoi nous aborderons également leur cas.

1. *Histoire ecclésiastique* I, 6 et l'évolution de l'exégèse eusébiennne de Genèse 49, 10

Il serait intéressant d'étudier en détail l'interprétation qu'Eusèbe donne en maints passages de la prophétie de Jacob et d'en suivre le développement. Nous nous limiterons ici à deux points qui illustrent clairement l'évolution qui s'est produite entre, d'une part, les *Eclogues prophétiques* et l'*Histoire ecclésiastique* et, d'autre part, la *Démonstration évangélique*.

1.1 L'interprétation de « Juda »

Le premier concerne l'identification de Juda. Lorsque Jacob prononce : « Il ne manquera pas de chef issu de Juda³ », il serait naturel d'entendre qu'il annonce que le pouvoir sera détenu par des descendants de la tribu de Juda. Une telle interprétation a d'ailleurs été en vogue sous les Hasmonéens, famille sacerdotale (et donc rattachée à la tribu de Lévi), dont l'autorité royale (attribution traditionnelle de la tribu de Juda) était légitime.

1 Voir V.2.

2 Sur l'exégèse eusébiennne de cette prophétie, l'on pourra consulter A. Kofsky, « Prophecy in the Service of Polemics in Eusebius of Caesarea », p. 20-28 (repris en 2000 dans *Eusebius of Caesarea against Paganism*, p. 155-163), qui n'examine toutefois que la *Démonstration évangélique* (VIII, 1). Signalons par ailleurs le très large inventaire de textes antiques et médiévaux relatifs à Genèse 49, 10 (avec traduction allemande) réuni par A. Posnanski, *Schiloh* (la seconde partie n'a jamais paru) ; pour Eusèbe, voir les p. 75-86. Nous laissons ici de côté les références mineures de la *Démonstration évangélique* au passage de la prophétie de Jacob qui nous intéresse (I, 3, 47 ; II, 2, 7 ; VII, 1, 116 ; 3, 53s. ; VIII, 2, 36s.).

3 Trad. M. Harles (*Bible d'Alexandrie*).

mée par l'idée d'une double ascendance, lévitique et judéenne, en vertu du mariage entre Aaron et Elisabeth, sœur de Naasson, chef de la tribu de Juda à l'époque patriarcale (Exode 6, 23)⁴. C'est une autre voie qu'emprunte Eusèbe, conscient du fait que le peuple hébreu a eu des dirigeants de diverses tribus : il comprend la prophétie comme annonçant une succession de chefs juifs, succession que vient interrompre Hérode, premier dirigeant étranger (ἀλλόφυλος). Il y a toutefois une différence sur ce point entre la *Démonstration évangélique* et les textes antérieurs.

Le choix interprétatif d'Eusèbe est parfaitement implicite dans la *Chronique*⁵. Dans les *Eclogues prophétiques*, il est à peine plus sensible. Au premier livre, Eusèbe glose l'oracle de Jacob de la façon suivante : « Il y aura sans cesse des chefs et des dirigeants issus des Juifs à la tête du peuple des Juifs jusqu'à ce que vienne celui qui suscite l'attente des Nations, c'est-à-dire le Christ⁶ ». Il affirme ensuite que jusqu'à Hérode, ce sont toujours des Hébreux de souche qui ont détenu le pouvoir sur l'ensemble de leur peuple⁷ : Moïse, les Juges, les rois et, après l'Exil, les grands prêtres. C'est sans doute dans cette esquisse historique qu'est à chercher la raison du choix interprétatif d'Eusèbe : il pouvait lui paraître à bon droit imposé par l'histoire, puisque Moïse, la plupart des Juges et, sauf à recourir à Exode 6, 23, les grands prêtres n'appartenaient pas à la tribu de Juda. Dans cette perspective, l'interprétation supra-tribale des « chefs issus de Juda » était nécessaire. Le même présupposé prévaut au troisième livre, sans plus d'explications⁸.

Dans la *Démonstration évangélique*, par contre, Eusèbe justifie longuement son choix. Le motif sous-jacent est clairement exprimé : il est impossible d'appliquer les paroles de Jacob seulement aux chefs et dirigeants issus de la tribu de Juda, puisqu'il a fallu attendre près d'un millénaire après la mort du patriarche pour que règnent enfin David et sa dynastie judéenne et que, dès la mort de Salomon, celle-ci n'a dominé que sur trois des douze tribus. A partir de cette époque, les neuf autres étaient dirigées par des rois qui n'étaient pas de Juda, pas plus que les grands prêtres qui ont gouverné après l'Exil. Il n'y a d'autre solution, affirme Eusèbe, que d'appliquer ces paroles à la tribu tout entière, en ce que, dès l'époque de Moïse, elle fut à la tête du peuple tout entier⁹. Sans cela, pas moyen de bien comprendre la prophétie : « Ainsi, nous appli-

4 Voir W. Adler, « Exodus 6:23 », p. 24 ; sur le contexte politique de ces conceptions, voir V. Aptowitzter, *Parteilpolitik der Hasmonäerzeit*, en part. p. 145-173.

5 Eusèbe, *Chronique* (version arménienne), p. 59, 13-19 et 209 Karst ; version de Jérôme, p. 160s. Helm.

6 Οὐ πρότερον παύσονται οἱ ἐξ Ἰουδαίων ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι ἐπὶ τὸν Ἰουδαίων λαὸν καθιστάμενοι, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ τῆς τῶν ἐθνῶν προσδοκίας αἴτιος, τοῦτ' ἔστιν ὁ Χριστὸς (I, 8, PG 22, 1045 D). Il faut relever qu'à la différence des autres passages consacrés par Eusèbe à l'exégèse de Genèse 49, 10, cette interprétation est ici concurrencée par une seconde, pour laquelle il marque une certaine préférence. Selon cette autre interprétation, « il ne manquera pas de chef issu de Juda » s'appliquerait aux responsables de l'Eglise après le Christ. Le sens de la prophétie serait alors que l'Eglise ne manquerait pas de chefs jusqu'à ce que le Christ obtienne le Règne (PG, 22, 1048 BC).

7 Μέχρι γοῦν Ἡρώδου βασιλέως Ἑβραίου ἐξ Ἑβραίων τοῦ παντός αὐτῶν ἔθνους ἄρξαντας ἐν ταῖς ἱστορίας εὐρίσκομεν (I, 8, PG 22, 1048 A).

8 *Eclogues prophétiques* III, 46 (PG 22, 1184 CD).

9 Nous résumons ici *Démonstration évangélique* VIII, 1, 29-33, mais le développement consacré au problème de l'origine tribale des chefs du peuple juif est plus étendu (§ 26-38). La particularité de cette ex-

quons «il ne manquera pas de chef issu de Juda» à la tribu, et ce n'est qu'ainsi que la prédiction est expliquée de façon véridique¹⁰. »

Or l'*Histoire ecclésiastique* se range ici avec la *Chronique* et l'*Introduction générale élémentaire*. L'on y lit seulement : « Car, à partir de ce temps, le chef et les princes sortis de Juda, je veux dire issus du peuple juif, vinrent à manquer¹¹ ». L'absence de justification de cette interprétation serait-elle due à ce que, comme il l'affirme lui-même¹², Eusèbe résume fortement ses développements apologétiques dans l'*Histoire ecclésiastique* ? Nous pouvons raisonnablement l'exclure, tant la perspective est différente. Non seulement la question de ce que représente Juda, qui n'est pas discutée dans l'*Histoire ecclésiastique*, est longuement abordée dans la *Démonstration évangélique*, mais son importance est encore illustrée par la présence d'un premier développement sur la primauté de la tribu de Juda qui anticipe la solution retenue¹³. Ce qui était jadis un simple pré-supposé est devenu un problème central. Qui plus est, ce changement était déjà consommé lorsque Eusèbe écrivait le troisième livre de la *Démonstration évangélique*. En effet, la prophétie de Jacob y est brièvement abordée dans un chapitre consacré aux prédictions des prophètes hébreux concernant le Christ¹⁴. Le fait que, dans un développement aussi rapide, Eusèbe prenne la peine d'expliquer la signification de Juda témoigne de l'importance que cette question avait prise pour lui. Il est, de plus, intéressant de noter qu'il y propose une compréhension tout à fait différente de celle qu'il proposera au livre VIII. Il explique, en une phrase, que Jacob ne désigne pas la tribu, mais que, par anticipation, il applique aux Juifs (Ἰουδαῖοι) le nom qu'ils devaient tirer par la suite de la tribu royale de Juda (Ἰούδα)¹⁵. De toute évidence, il s'agit d'une première solution à un problème qu'Eusèbe juge désormais indispensable d'affronter, qu'il abandonnera ensuite au profit d'une explication plus circonstanciée, en composant le livre VIII. Nous ne sommes pas en mesure de déterminer qui a induit ce changement¹⁶. Il est clair, cependant, que l'*Histoire ecclésiastique* appartient à une époque où l'identification de « Juda » n'avait pas pour lui une telle importance.

plication d'Eusèbe est soulignée par M. Simonetti, qui note aussi son influence sur Diodore de Tarse (SC 140, p. 22s.).

10 Eusèbe, *Démonstration évangélique* VIII, 1, 37. Cette interprétation pourrait avoir été suggérée par Origène (cf. διὸ καὶ ὁ πᾶς λαὸς Ἰουδαῖοι ὀνομάζονται, τῆς βασιλευούσης φυλῆς ὄντες ἐπάνυμοι, *Contre Celse* I, 53, p. 224, 14s. Borret).

11 Ἐξ οὗ δὴ χρόνου τῶν ἀπὸ Ἰούδα ἀρχόντων τε καὶ ἡγουμένων, λέγω δὲ τῶν ἐκ τοῦ Ἰουδαίου ἔθνους, διαλελοιπόντων (*Histoire ecclésiastique* I, 6, 8).

12 Voir *Histoire ecclésiastique* II, proem., 1.

13 *Démonstration évangélique* VIII, 1, 9-16.

14 *Démonstration évangélique* III, 2, 33-38.

15 *Démonstration évangélique* III, 2, 35. Le rapport (en lui-même évident) entre Ἰούδα et Ἰουδαῖοι est déjà relevé par Justin lorsqu'il commente la prophétie de Jacob dans sa *Première apologie* (32, 3 ; voir également le passage d'Origène mentionné ci-dessus, n. 10, où le même rapport étymologique est souligné, mais dont l'idée est plus proche de la solution adoptée par Eusèbe au livre VIII de la *Démonstration*).

16 Il nous paraît probable que l'évolution de l'interprétation d'Eusèbe soit motivée par un contexte polémique.

1.2 Le rôle de Rome dans la réalisation de la prophétie de Jacob

Un second changement de perspective est sensible dans la *Démonstration évangélique*, également dès le livre III. Dès la *Chronique*, Eusèbe indique que la royauté a été conférée à Hérode par Rome. C'est là ce qu'il lisait aussi bien chez Africanus que chez Josèphe¹⁷, mais cette donnée ne joue apparemment pas un rôle décisif dans l'accomplissement de la prophétie de Jacob. Celle-ci se réalise surtout, aux yeux d'Eusèbe, en ce que l'accession au trône d'un étranger (ἄλλόφυλος) a interrompu la lignée légitime des rois et grands prêtres et que c'est précisément sous son règne qu'est né Jésus. La notice de la *Chronique* qui introduit le règne d'Hérode résume à merveille cette perspective : « Sur les Juifs régna pendant 37 ans Hérode l'étranger, alors que cessa le pouvoir des grands prêtres¹⁸. »

Cette perspective prévaut également dans les *Eclogues prophétiques*. Au premier livre, Eusèbe souligne qu'à son époque, les Juifs n'ont plus ni rois ni chefs, mais sont soumis aux Romains¹⁹, comme les autres peuples. Il fait remonter cet état de fait à Hérode. Si, ensuite, le règne d'Auguste est mentionné, c'est surtout comme repère chronologique²⁰ : les grands prêtres ont détenu l'autorité royale « jusqu'au règne d'Auguste, sous lequel, alors qu'Hérode, le premier étranger de race, avait été chargé par les Romains de régner sur eux, est né notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ²¹. » Lorsque la prophétie est de nouveau brièvement commentée au troisième livre²², la perspective reste identique. Tout au plus peut-on remarquer que, bien que la nomination d'Hérode par le Sé-

17 Flavius Josèphe, *Antiquités juives* XX, 247 ; *Guerre des Juifs* I, 282-285.

18 *Iudaëis regnavit Herodes alienigena deficiente pontificum principatu annis XXXVII* (Jérôme, *Chronique*, p. 160, 2-9 Helm) ; *alienigena* traduit certainement ἄλλόφυλος. La même notice se lit dans la version arménienne (p. 210 Karst).

19 Cette insistance sur la soumission aux Romains prévient l'objection que les Juifs de l'Empire gardent un ethnarque (ou patriarche), dont Origène, dans un tout autre contexte, souligne l'étendue des pouvoirs (*Lettre à Africanus*, 20 [14] ; sur cette institution, voir D. Goodblatt, « The Political and Social History of the Jewish Community in the Land of Israel, c. 235-638 », in : S. T. Katz [éd.], *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4 : *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge : University Press, 2006, p. 416-423 ; H. Crouzel et M. Simonetti, *SC* 269, p. 158 ; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain : leur condition juridique, économique et sociale*, t. 1, Paris : Paul Geuthner, 1914, p. 391-400). Une telle objection devait effectivement être soulevée par les Juifs contre l'interprétation chrétienne de Genèse 49, 10, comme le montre le soin que prend le même Origène à la prévenir lorsqu'il interprète ce texte (*Traité des Principes* IV, 1, 3 ; voir aussi la tradition juive qui rattachait la lignée d'Hillel, c'est-à-dire la lignée patriarcale, à David, dans *Genèse Rabba* 98, 8, p. 956 Freedman et Simon [Genèse 49, 10], dont ce passage n'est toutefois pas une partie authentique [voir H. L. Strack et G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash (Judaïsme)*, Paris : Cerf, 1986⁷, p. 324]). Eusèbe ne s'en préoccupe cependant pas dans les autres textes que nous avons examinés, ce qui donne à penser qu'il s'inspire ici d'Origène. L'influence de ce dernier sur l'interprétation de la prophétie de Jacob dans ce passage des *Eclogues prophétiques* mériterait des investigations plus approfondies.

20 Cf. Luc 2, 1.

21 ... ἐπὶ τὴν Αὐγούστου διήρκεσαν βασιλείαν· καθ' ὃν Ἡρώδου πρώτου τὸ γένος ἄλλοφύλου (ἄλλοφύλων cod.) τὴν κατ' αὐτῶν βασιλείαν ὑπὸ Ῥωμαίων ἐγγχειρισθέντος ὁ Σωτὴρ καὶ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐγεννήθη (*Eclogues prophétiques* I, 8, PG 22, 1048 A). Il s'agit là, évidemment, de la première des deux interprétations qu'Eusèbe propose du verset 10 dans ce passage (voir n. 6).

22 *Eclogues prophétiques* III, 46 (PG 22, 1184 CD).

nat romain soit encore mentionnée, la confrontation des avis divergents de Josèphe et d'Africanus sur l'ascendance d'Hérode ne fait qu'accroître l'importance de son origine étrangère pour l'interprétation de la prophétie.

Là encore, l'on constate une évolution dans la *Démonstration évangélique*. Pour être moins flagrante que celle qui concerne l'interprétation de « Juda », elle n'en est pas moins sensible. Le rôle de Rome est nettement accentué. On lit ainsi, dans le long développement exégétique de VIII, 1, que le peuple juif jouit de l'autonomie et fut gouverné par ses propres chefs

jusqu'à l'époque d'Auguste, sous lequel, alors qu'apparut parmi les hommes Jésus notre Sauveur, le peuple entier fut réduit à être esclave des Romains et, à la place de leurs dirigeants ancestraux et légitimes, Hérode, le premier étranger, <et> l'empereur Auguste les gouvernèrent²³.

L'on retrouve, en bonne partie, le langage des *Eclogues prophétiques*, en particulier la qualification d'ἀλλόφυλος, mais l'accent s'est déplacé. Plus que l'origine étrangère d'Hérode, c'est ici la soumission des Juifs aux Romains qui est soulignée : de façon tout à fait remarquable, Auguste est maintenant associé au gouvernement. Eusèbe est encore plus clair quelques lignes plus bas :

τούτων (scil. βασιλέων Ἰούδα et ἡγουμένων Ἰσραήλ) δὲ ταῖς προφητεῖαις ἀκολούθως κατὰ τοὺς ὠρισμένους χρόνους διαλελοιπότην, πρῶτος μὲν Αὐγουστος δεύτερος δὲ Τιβέριος μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους ἀνηγορευθήσαν βασιλεῖς, οἳ τε κατὰ τούτους τῆς Ἰουδαίας ἐπίτροποι καὶ τετράρχαι, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἡρώδης, ὡς ἔφην ἤδη καὶ πρότερον, οὐ προσήκων Ἰουδαίους τὸ γένος, ὃς καὶ αὐτὸς παρὰ Ῥωμαίων τὴν ἀρχὴν τὴν κατὰ Ἰουδαίων ἐγχειρίζεται²⁴.

Lorsque, conformément aux prophéties et aux temps fixés, il n'y en eut plus [c.-à-d. de souverains juifs], Auguste, le premier, puis Tibère, le second, furent proclamés rois, parmi d'autres peuples, également des Juifs, ainsi que les gouverneurs et les tétrarques de Judée de leur temps, notamment Hérode, comme je l'ai dit à l'instant, sans liens avec les Juifs par son ascendance, qui, lui aussi, fut chargé par les Romains d'exercer le pouvoir sur les Juifs.

Même si le titre de roi ne lui est pas retiré, Hérode est clairement relégué à un rang inférieur : le roi des Juifs, c'est, d'abord, l'empereur romain. La prophétie s'accomplit donc désormais lorsque les Juifs perdent leur indépendance et passent sous l'autorité romaine, dont Hérode devient le délégué. Son origine étrangère n'est pas indifférente, mais elle paraît réduite à un rôle second : les Juifs sont soumis à des étrangers qui nomment un roi étranger pour les gouverner. Dans cette perspective, il est moins important de savoir si Hérode était iduméen ou ascalonite. C'est ce qui paraît expliquer qu'Eusèbe renonce à confronter les avis de Josèphe et d'Africanus. Il se contente d'asso-

23 ... μέχρι τῶν Αὐγούστου χρόνων, καθ' ὃν Ἰησοῦ τοῦ σωτήρος ἡμῶν φανέντος ἐν ἀνθρώποις τὸ πᾶν ἔθνος δοῦλον Ῥωμαίοις καθίσταται, καὶ ἀντὶ τῶν πατρόθεν αὐτοῖς καὶ κατὰ νόμους ἡγουμένων πρῶτος Ἡρώδης ἀλλόφυλος αὐτῶν ἡγεῖται <καὶ> βασιλεὺς Αὐγουστος (*Démonstration évangélique* VIII, 1, 18). L'ajout de καὶ est une correction légère. Elle donne certes à la phrase une tournure étrange et peu heureuse : « à l'époque d'Auguste, sous lequel... Hérode... et l'empereur Auguste gouvernèrent... ». Cependant, Eusèbe n'ayant pas la réputation d'un grand styliste, cette incongruité ne suffit pas à invalider la conjecture, d'autant qu'elle convient parfaitement à l'idée générale du passage.

24 *Démonstration évangélique* VIII, 1, 19 ; voir également les § 42-45.

cier leurs données, en reprenant l'histoire rapportée par Africanus, mais en y ajoutant les données de Josèphe relatives à l'origine arabe de la mère d'Hérode²⁵. Il ne juge plus utile de nommer ses sources.

Sur ce point également, une inflexion est déjà repérable au troisième livre de la *Démonstration évangélique*, où Eusèbe fait coïncider la venue du Sauveur avec la fin du pouvoir juif : « Au moment où il vint parmi les hommes, le royaume des Juifs fut aboli²⁶. » Cependant, comme pour l'interprétation de « Juda », la transformation de l'interprétation eusébiennne semble en cours plutôt qu'accomplie. L'accent commence à se déplacer : plus que la désignation d'un souverain étranger, c'est la fin d'un Etat juif qui est mise en avant. Cependant, la soumission aux Romains n'est pas encore vraiment affirmée. Si Auguste est mentionné aux côtés d'Hérode, c'est en tant que premier monarque *des Romains*. Bien que, d'une certaine manière, ce développement reste plus proche des *Eclogues prophétiques* que de celui du livre VIII de la *Démonstration*, cette mention suggère que l'Empire romain commence à jouer un rôle dans l'exégèse eusébiennne de la prophétie de Jacob²⁷.

Par contre, l'*Histoire ecclésiastique* en reste à la perspective qui était celle de la *Chronique* et des *Eclogues prophétiques*. Le début de I, 6 montre clairement que c'est dans l'origine étrangère d'Hérode et non dans la soumission à Rome qu'Eusèbe voit l'accomplissement de l'oracle de Jacob :

Τηνικαῦτα δὲ καὶ τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους Ἡρώδου πρώτου τὸ γένος ἀλλοφύλου διειληφότος τὴν βασιλείαν ἢ διὰ Μωσέως περιγραφὴν ἐλάμβανεν προφητεία· « οὐκ ἐκλείψει ἄρχοντα ἐξ Ἰούδα οὐδὲ ἡγούμενον ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ » φήσασα, « ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται », ὃν καὶ ἀποφαίνει προσδοκίαν ἔσεσθαι ἔθνῶν.

25 Eusèbe, *Démonstration évangélique* VIII, 1, 44.

26 Ἄμα τε γὰρ αὐτός (scil. ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν) εἰς ἀνθρώπους παρῆν καὶ τὸ Ἰουδαίων καθήρητο βασιλεῖον (*Démonstration évangélique* III, 2, 37). On lit déjà au § 36, comme interprétation de la prophétie, que lorsque celui qui est prophétisé viendra, le pouvoir des Juifs prendra fin (τούτου δὲ ἐπιστάντος καταλυθήσεται μὲν αὐτίκα τὴν Ἰουδαίων ἀρχήν).

27 Si l'on suit Sirinelli, un lien serait établi dans ce passage entre l'empire exercé par Auguste sur le monde et la venue du Christ, puisque l'interruption de la dynastie juive, signe de l'arrivée du Messie, est une conséquence de l'établissement de l'Empire (*Les Vues historiques d'Eusèbe de Césarée*, p. 391). Une telle lecture rapprocherait sa perspective de celle du livre VIII. Il nous semble toutefois difficile de déterminer si Eusèbe fait déjà ce lien, dans la mesure où l'absence de référence à un pouvoir directement exercé par Rome invite plutôt à comprendre son langage sur l'abolition du royaume des Juifs comme signifiant la fin du pouvoir exercé par des Juifs sur les Juifs plutôt que comme la fin de l'autonomie de la Judée. Le sens de la référence à Auguste dans ce passage est plutôt, pensons-nous, de signaler que la venue du Sauveur coïncide à la fois avec la fin d'un régime pour le peuple juif et un bouleversement mondial, touchant les païens. Le balancement, au § 38, entre la disparition des souverains juifs et la venue de celui qui est, selon les termes de la prophétie de Jacob, l'« attente des Nations » témoigne sans doute de cette perspective. Si nous avons vu juste, à ce stade, la référence à Auguste, « premier monarque des Romains », est à relier à un changement qui concerne les païens, et non les Juifs ; Eusèbe n'établit pas encore de lien de cause à effet entre établissement de l'Empire et fin de la dynastie juive. Il est en tout cas certain que la juxtaposition d'Auguste et d'Hérode au livre VIII est en lien avec l'idée de la concomitance de l'Empire et de l'Incarnation. Or, précisément, elle ne s'affirme chez Eusèbe qu'après 313 : avant cette date, observe Sirinelli, « nous ne rencontrons pas ce thème formulé avec netteté. Ni les *Eclogae* ni les sept premiers livres de l'*Histoire ecclésiastique* n'en contiennent de formulation assurée » (*ibid.*, p. 390).

A ce moment, Hérode fut le premier étranger par la race qui reçut la royauté du peuple juif, et la prophétie faite par Moïse²⁸ reçut son accomplissement : elle annonçait qu'un chef issu de Juda ne ferait pas défaut, ni un prince sorti de sa race, jusqu'à ce que vienne celui à qui cela est réservé, celui qu'il montre comme devant être l'attente des nations²⁹.

Eusèbe ne tait évidemment pas le fait qu'Hérode a été nommé par les Romains, mais il n'insiste pas sur sa dépendance vis-à-vis d'Auguste³⁰ comme il le fera dans la *Démonstration évangélique*. La soumission des Juifs aux Romains n'est pas non plus niée, mais elle ne joue pas de rôle dans l'accomplissement de la prophétie³¹. La *Démonstration évangélique* témoigne par contre de l'importance que l'Empire commence à revêtir dans la théologie d'Eusèbe³². L'on est de toute évidence après 313 et sans doute quelques années plus tard.

28 En tant qu'auteur de la Genèse.

29 Trad. de G. Bardy révisée par L. Neyrand.

30 De ce point de vue, la traduction de Bardy (reprise sans changement par Neyrand) n'est pas très heureuse, lorsqu'il rend καθ' ὄν (*scil.* Αὔγουστον) πρῶτος ἀλλόφυλος Ἡρώδης τὴν κατὰ Ἰουδαίων ἐπιτρέπεται ὑπὸ Ῥωμαίων ἀρχὴν (§ 2) par « au temps duquel le premier étranger, Hérode, gouverna les Juifs sous l'autorité des Romains ». Il n'y a pas de raison de voir en ὑπὸ Ῥωμαίων autre chose qu'un agent du passif. Bien préférable est la traduction de del Ton : « ottenne dai Romani il potere sovra gli Ebrei ».

31 Eusèbe rapporte, d'après Josèphe, la prise de Jérusalem par Pompée, la captivité d'Aristobule à Rome et le paiement du tribut par Hyrcan, avec qui s'achève le gouvernement des grands prêtres (*Histoire ecclésiastique* I, 6, 7). La soumission des Juifs à Rome commence donc bien avant Hérode et Auguste. Il est intéressant de noter que ces éléments ne sont pas repris dans la *Démonstration évangélique* ; ils se seraient mal accordés avec la perspective qu'y adopte Eusèbe.

32 Voir J. Sirinelli, *Les Vues historiques d'Eusèbe de Césarée*, p. 391s. Il constate lui aussi, dans une perspective plus large, l'évolution de la pensée d'Eusèbe : « [L']interruption [de la dynastie juive], qui est au livre III [2, 37] encore évoquée comme un signe distinct, se trouve dans la préface du livre VIII de la *Démonstration Évangélique* regroupée avec toute une série d'événements qui, à des titres divers ont un rapport avec l'établissement de l'Empire. [...] On peut donc penser... que des *Eclogae* jusqu'à la *Démonstration Évangélique* Eusèbe a pour ainsi dire pris une conscience plus aiguë de la place que tenait l'établissement de l'Empire dans l'économie providentielle... ». Notre analyse confirme parfaitement ce constat. Ajoutons que l'*Eklogè* témoigne de deux passages des *Questions évangéliques*, contemporaines de la *Démonstration évangélique*, où Eusèbe abordait une problématique proche de celle des textes où il discute de Genèse 49, 10, mais dont le point de départ est l'oracle de Jérémie 22, 30, qui annonce qu'aucun descendant (davidide) de Jéchonias (ou Yoyakîn) ne détiendra plus le pouvoir. Le rôle d'Hérode le Grand n'est donc pas souligné, mais Eusèbe y touche néanmoins la question de la fin du pouvoir juif. On lit dans le premier de ces passages que le peuple a été gouverné par ses grands prêtres « jusqu'à l'arrivée de notre Sauveur Jésus-Christ ; et certes, il y avait à son époque Hérode et Philippe comme tétrarques et Pilate comme gouverneur et au-dessus de tous l'empereur » (... μέχρι τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσίας· ἦσαν γοῦν κατ' αὐτὸν τετράρχαι οἱ περὶ τὸν Ἡρώδη καὶ Φίλιππον, ἡγεμόν τε Πιλάτος, καὶ ἐπὶ πᾶσι βασιλεῦς, *Est* 10, 3, 77-80 ; l'on ne dispose ici pratiquement que de l'*Eklogè* ; les autres parallèles [voir C. Zamagni, *Les Questions et réponses*, p. 134] sont sans grand intérêt). L'Hérode ici mentionné est évidemment Hérode Antipas, tétrarque de Galilée et de Pérée de 4 av. J.-Ch. à 39 de notre ère (cf. Luc 3, 1), frère de Philippe et fils d'Hérode le Grand. Bien que l'absence de mention de ce dernier (du moins selon les témoignages disponibles) ôte passablement d'intérêt à ce parallèle, l'insistance sur l'autorité impériale rapproche la perspective de ce passage de celle de la *Démonstration évangélique*. Hérode le Grand n'est pas non plus mentionné dans un passage assez semblable de la question suivante (*Est* 11 ; *SyrS* 4 ; cf. *SyrG* 9).

D'abord centrée sur la fin du pouvoir exercé par un chef juif, l'exégèse eusébiennne de Genèse 49, 10 s'ouvre dans un second temps à la dimension de la domination romaine³³ et fait place, d'une façon nouvelle, à un thème antérieur à Eusèbe : « Il apparaît tout à fait clairement que revient ici le thème fondamental d'Origène selon lequel la fin des Etats nationaux sous le règne d'Auguste est providentiellement liée à l'avènement du Christ » (Peterson)³⁴.

1.3 Ancienneté d'*Histoire ecclésiastique* I, 6

L'analyse de ces deux aspects de l'exégèse eusébiennne de Genèse 49, 10 montre une évolution sensible entre les *Eclogues prophétiques* et la *Démonstration évangélique*. Il est clair que le chapitre 6 du premier livre de l'*Histoire ecclésiastique* appartient à une époque antérieure à la *Démonstration*. Nous pouvons en tirer deux conséquences importantes.

Premièrement, puisque l'évolution de l'exégèse eusébiennne est déjà sensible au troisième livre de la *Démonstration évangélique*, elle a sans doute été à l'œuvre dès le début de sa rédaction. Le caractère « archaïque » (à l'aune de l'évolution d'Eusèbe) de son exégèse de la prophétie de Jacob dans l'*Histoire ecclésiastique* est d'autant plus intéressant qu'il montre que ce chapitre n'a pas été modifié dans les éditions postérieures à la *Démonstration évangélique*. Les incertitudes pesant aussi bien sur la chronologie des éditions de l'*Histoire ecclésiastique* que sur la datation de la rédaction de la *Démonstration évangélique* ne permettent pas d'être très précis, mais, étant donné que cette dernière œuvre est en général placée entre 312 et 324³⁵, il est presque certain — comme nous l'avons également montré par d'autres voies — que le chapitre consacré à l'accomplissement de l'oracle de Jacob dans l'*Histoire ecclésiastique* remonte à la première édition.

Deuxièmement, la référence à un exposé antérieur que l'on trouve en I, 6, 11 doit s'entendre comme renvoyant à l'*Introduction générale élémentaire* et non à la *Démonstration*.

33 La domination romaine jouait déjà un certain rôle dans l'exégèse de la prophétie de Jacob dans la *Première apologie* de Justin Martyr (32, 1-3), mais surtout en ce qu'elle marque la fin du pouvoir en mains juives, sans commune mesure avec ce que l'on trouve dans la *Démonstration évangélique*. Que, chez Justin, tel demeure l'accent, l'explication qu'il donne du même texte dans un autre contexte (*Dialogue avec Tryphon*, 52), en insistant sur la rupture de la succession ancestrale, sans mention des Romains, le montre assez. L'on retrouve la même perspective chez Hippolyte (*Bénédictions d'Isaac et de Jacob*, 17, PO 27/1-2, 80).

34 *Le monothéisme*, p. 97. Voir plus généralement les p. 91 à 105 sur la conception origénienne (voir *Contre Celse* II, 30) ainsi que sa reprise et son inflexion dans la théologie politique d'Eusèbe, en particulier dans la *Démonstration évangélique* (voir en part. III, 7, 30-35). Il semble significatif que Peterson ne trouve d'affirmation tout à fait claire du rôle pacificateur de la monarchie instaurée par Auguste qu'à partir de la *Préparation évangélique* (*ibid.*, p. 99 et 101, n. 134). Certes, il cite aussi *Histoire ecclésiastique* I, 5, 2 et 6, 1ss., mais ces textes n'entrent que très difficilement dans cette catégorie : Auguste n'y est guère plus qu'un point de repère chronologique. Sur la théologie politique d'Eusèbe, voir également R. Farina, *L'Impero e l'Imperatore cristiano*, en part. 131-165, ainsi que P. Maraval, *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétériques) (Sagesses chrétiennes)*, Paris : Cerf, 2001, en part. p. 58-61.

35 Voir p. 187, n. 66.

tration évangélique³⁶. L'hypothèse de Schwartz se trouve donc confirmée et, à l'aune de ce résultat, il est probable que la même conclusion vaille pour les chapitres 2 à 4. Le philologue allemand faisait en effet le cheminement inverse : il partait du cas de ces chapitres, et plus précisément, d'un autre renvoi d'Eusèbe, à la fin du chapitre 2 (§ 27), et appliquait par analogie sa conclusion au chapitre 6. Notre démonstration conforte donc la sienne.

2. Histoire ecclésiastique I, 2-4 et la Démonstration évangélique

Il serait tout à fait naturel que les chapitres 2 à 4, qui constituent l'exposé sur l'économie du Christ qui sert d'« avant-préparation » (προκατασκευή³⁷) à son récit historique, aient la même « source » que le chapitre 6, à savoir l'*Introduction générale élémentaire*³⁸. Pourtant, S. Morlet a récemment soutenu avec de bons arguments l'idée que ces chapitres sont une réécriture de développements des livres IV et V de la *Démonstration évangélique*³⁹. Leur cas serait-il différent ? Au-delà du sort de ces trois

36 Comme l'a bien vu E. Schwartz, *Griechische Geschichtschreiber*, p. 544 (= RE 6, col. 1403). Une référence à *Démonstration évangélique* VIII, 2 était, par contre, admise par Valois (voir sa note à ce passage, *Eusebii Pamphili* [1720], p. 21, n. 1 ; reproduite dans PG 20, 89, n. 85) et l'est encore par quelques interprètes (voir, par ex., G. Bardy et L. Neyrand, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, p. 62, n. 1). Précisons que le renvoi concerne non pas l'exégèse de Genèse 49, 10, mais celle de la prophétie des Septante semaines de Daniel (9, 24-27), qui était également traitée dans les *Eclogues prophétiques* (III, 45s.) ; c'est d'ailleurs en abordant ce second texte qu'Eusèbe revient à la prophétie de Jacob. Les deux textes sont aussi associés dans la *Chronique* (au début du règne d'Hérode), l'*Histoire ecclésiastique* (I, 6) et la *Démonstration évangélique* (VIII, 1-2).

37 *Histoire ecclésiastique* I, 5, 1. Sur ce terme, voir S. Morlet, « L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* », p. 59-62.

38 Il est évident qu'en *Histoire ecclésiastique* I, 2, 27, Eusèbe fait allusion aux *Eclogues prophétiques* : ἀλλὰ γὰρ ἐν οικείοις ὑπομνήμασιν τὰς περὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ προφητικὰς ἐκλογὰς συναγαγόντες ἀποδεικτικώτερον τε τὰ περὶ αὐτοῦ δηλούμενα ἐν ἑτέροις συστήσαντες, τοῖς εἰρημνοῖς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀρκεσθῶμεθα. La question porte plutôt sur la suite : les « autres (traités) » mentionnés par Eusèbe sont-ils une œuvre indépendante plutôt que d'autres parties de l'*Introduction générale élémentaire* ? C'est l'option choisie par la note de la traduction révisée par L. Neyrand : « Eusèbe fait allusion à son *Recueil des prophéties* et à sa *Démonstration évangélique* » (G. Bardy et L. Neyrand, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, p. 49, n. 1). De même, S. Morlet : « Si la première allusion renvoie aux *Extraits prophétiques*... la seconde allusion peut difficilement renvoyer à une autre œuvre qu'à la *Démonstration évangélique* » (« L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* », p. 66). La formule employée ici ne permet pas de trancher ; en tout cas, puisque les *Eclogues* ne sont qu'une partie d'un ensemble plus vaste, elle n'impose pas une telle conclusion.

39 S. Morlet, « L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* », en part. p. 91 pour le résumé de son argumentation. La voie avait été ouverte par Puech, qui déclare au sujet du contenu apologetique du premier livre de l'*Histoire ecclésiastique* : « Tout cela est presque identique à certaines parties de la *Démonstration évangélique*, à laquelle l'auteur finit d'ailleurs par renvoyer expressément » (*Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 3, p. 181). Sans doute ne pense-t-il pas tant au renvoi de I, 2, 27 (comme l'affirme Sirinelli, SC 206, p. 15 n. 3), où rien n'évoque la *Démonstration évangélique*, qu'au proème du livre II, où Eusèbe dit avoir « résumé les démonstrations » (συντεμόντες τὰς ἀποδείξεις, § 1). Cependant, rien ne dit que le terme ἀποδείξεις ait ici plus que son sens commun.

chapitres, indifférent dans notre perspective, c'est la question de l'unité de rédaction du livre I qui est en jeu, d'où l'utilité d'une brève discussion.

S. Morlet reprend, tout en tenant compte des travaux de Louth et de Burgess, deux solutions esquissées par Grant⁴⁰ : soit Eusèbe a travaillé de front aux deux œuvres et a utilisé dans l'introduction à l'*Histoire ecclésiastique* des développements déjà écrits pour la *Démonstration évangélique*, même si cette dernière n'a été publiée qu'ensuite ; soit ces chapitres introductifs sont un ajout à une édition antérieure (Grant avance la date de 315). La première possibilité peut être résolument écartée, puisque, comme l'a montré l'étude de l'exégèse de Genèse 49, 10, le chapitre 6 a des liens évidents avec l'*Introduction générale élémentaire*, tandis que la *Démonstration évangélique* reflète une évolution ultérieure. La seconde n'est pas plus vraisemblable, car, en écrivant une *Histoire ecclésiastique* dépourvue de cette « préhistoire » visant à prouver l'Antiquité du christianisme, Eusèbe aurait prêté le flanc à une objection classique de la polémique anti-chrétienne, qui mettait justement en avant le caractère récent de cette religion⁴¹. C'est précisément contre cette objection que sont dirigés les chapitres 2 à 4 : les pages consacrées à la préexistence du Christ (ch. 2) et à son annonce par les prophètes de l'Ancien Testament (ch. 3) préparent sa réfutation directe (ch. 4). Eusèbe était trop versé dans l'apologétique pour ne pas se prémunir contre une telle attaque. Dans ces conditions, mieux vaut se tourner vers une troisième solution, déjà mentionnée par Grant : en I, 2, 27, Eusèbe renverrait à l'*Introduction générale élémentaire*⁴². Le cas de I, 6 atteste à la fois la possibilité et la vraisemblance d'une telle hypothèse. Il faut alors supposer qu'Eusèbe a repris dans les premiers chapitres de l'*Histoire ecclésiastique*, sous forme abrégée, des développements appartenant aux parties perdues de l'*Introduction générale* et qu'il les a ensuite réutilisés dans la *Démonstration évangélique*, ce qui explique l'apparente dépendance littéraire de ces chapitres par rapport à la *Démonstration*⁴³. Vu

40 S. Morlet, « L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* », p. 91-93 ; R. M. Grant, *Eusebius as Church Historian*, p. 34s.

41 Sur cette accusation, voir, par ex., X. Levieils, *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)* [Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 146], Berlin : W. de Gruyter, 2007, p. 204ss. ; sur son actualité à l'époque d'Eusèbe, voir aussi J.-Rh. Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens*, p. 108s.

42 Telle est l'idée de Wallace-Hadrill (*Eusebius of Caesarea*, p. 49s.) ou d'A. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, p. 38, n. 8) ; manifestement, telle est aussi celle de O. Bardenhewer (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. 3, p. 246), de J. Sirinelli (*Les Vues historiques d'Eusèbe de Césarée*, p. 25 ; cf. SC 206, p. 15 n. 3), de P. Carrara (*Eusebio di Cesarea. Dimostrazione evangelica*, p. 821s.), ou encore d'A. Kofsky (*Eusebius of Caesarea against Paganism*, p. 101s.), bien qu'ils ne citent pas précisément ces chapitres. Les arguments avancés par S. Morlet empêchent par contre d'en rester au schéma proposé par Barnes, qui considère qu'Eusèbe aurait brièvement exposé l'idée que le christianisme serait la religion des patriarches dans l'*Histoire ecclésiastique*, aurait commencé à l'affiner et à la développer dans les *Eclogues prophétiques* et en aurait enfin fait la thèse centrale de la *Préparation* et de la *Démonstration évangélique* (*Constantine and Eusebius*, p. 184). Ce schéma est solidaire de ses vues sur la chronologie des éditions de l'*Histoire ecclésiastique* (cf. *ibid.*, p. 126) et également improbable.

43 Cette possibilité — plus que théorique, vu l'allusion aux *Eclogues prophétiques* en *Histoire ecclésiastique* I, 2, 27 (voir n. 38) — émousse la pointe de l'argumentation de S. Morlet en faveur d'une dépendance des chapitres 2 à 4 par rapport à la *Démonstration évangélique* : « Le renvoi aux EP est purement informatif : la προκατασκευή n'entretient avec cette œuvre que très peu de rapports directs. Même si certains textes

l'importance de cette introduction pour ancrer le christianisme dans l'Antiquité la plus respectable avant d'en commencer l'histoire, telle est, de loin, l'hypothèse la plus vraisemblable.

Cette hypothèse est tout à fait compatible avec ce qu'Eusèbe laisse entrevoir du contenu des cinq premiers livres de l'*Introduction générale élémentaire* dans les premières lignes conservées des *Eclogues prophétiques* :

... λόγου τε και βίου διεξοδευθεῖσα τὰς περὶ τοῦ Κυρίου και Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μαρτυρίας, δι' ἐναργῶν και πιστῶν και ἀληθῶν ἀποδείξεων τε και συλλογισμῶν ἐπιστοῦτο, βραχεῖαις κομιδῇ ταῖς ἀπὸ τῶν παρὰ τε Ἰουδαίοις και ἡμῖν πεπιστευμένων θείων γραφῶν ἐπὶ τέλει χρησαμένη μαρτυρίας⁴⁴.

... du discours et de la vie, (elle) a examiné les témoignages relatifs à notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, et elle a reçu confirmation grâce à des démonstrations et des déductions évidentes, crédibles et véridiques, recourant avec soin, à la fin, à de brefs témoignages tirés des Ecritures divines qui sont accréditées chez les Juifs aussi bien que chez nous.

Schwartz estime que les « témoignages relatifs à notre Seigneur » sont les passages bibliques concernant le Christ⁴⁵. Il ne s'agit pas d'attestations vétérotestamentaires, puisque celles-ci sont mentionnées à part — et d'ailleurs, les *Eclogues* elles-mêmes montrent que les Ecritures juives n'auraient guère de preuves évidentes à fournir, puisque la lecture christologique des prophéties rend nécessaire une élucidation. Il est donc possible qu'Eusèbe fasse plutôt allusion à des témoignages extérieurs sur la vie de Jésus, tels qu'en contient le premier livre de l'*Histoire ecclésiastique*. Quant aux brèves attestations vétérotestamentaires, elles ne sont pas sans évoquer les témoignages bibliques sur le Christ du chapitre 3. Si nous avons vu juste, il n'est pas impossible que le début de l'*Histoire ecclésiastique* s'inspire plus particulièrement du cinquième livre de l'*Introduction générale élémentaire*, si c'est au livre précédent (plutôt qu'aux cinq premiers livres dans leur ensemble) qu'Eusèbe fait référence dans les lignes citées ci-dessus. La même conclusion vaudrait pour les passages parallèles de la *Démonstration évangélique*⁴⁶.

scripturaires cités dans la προκατασκευή se retrouvent dans les *EP*, l'organisation des testimonia par groupements thématiques rappelle beaucoup plus nettement la *DE* que les *EP*, dans lesquels les *testimonia* sont énumérés dans l'ordre biblique, sans souci d'organisation thématique » (« L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* », p. 66). Même si le rapport avec les *Eclogues* est lâche, il reste parfaitement possible que d'autres passages (perdus) de l'*Introduction générale élémentaire* soient à l'arrière-plan à la fois de ces chapitres de l'*Histoire ecclésiastique* et des passages parallèles de la *Démonstration*.

44 P. 1, 1 Gaisford (PG 22, 1021 A).

45 E. Schwartz, *Griechische Geschichtschreiber*, p. 519 (= *RE* 6, col. 1386).

46 J. Stevenson envisageait que le livre III de la *Démonstration évangélique*, en particulier, dérivait de parties perdues de l'*Introduction générale élémentaire*, car il présente spécialement peu de contacts avec les *Eclogues* (*Studies in Eusebius*, p. 63s.). Nos conclusions ne permettent pas de confirmer cette hypothèse, mais tendraient à montrer que divers passages des cinq premiers livres de la *Démonstration évangélique* (voir le tableau des correspondances entre *Histoire ecclésiastique* I, 2-4 et cette œuvre que donne S. Morlet, « L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* », p. 66) s'inspirent de cette première apologie.

Appendice 2 : André de Crète et Nicétas

Comme la chaîne de Nicétas, la troisième homélie d'André de Crète sur la Nativité de la Vierge témoigne de contacts à la fois avec l'*Histoire ecclésiastique*, dont il dépend pour le texte d'Africanus, et avec les *Questions évangéliques*. Existerait-il donc quelque lien entre ces témoins ? La question mérite certainement d'être posée. Deux champs sont ouverts à l'analyse. D'une part, nous pouvons chercher des affinités textuelles entre leurs citations respectives pour la partie commune : puisque l'une et l'autre ont révélé une parenté avec ATER, auraient-elles la même origine ? D'autre part, nous devons examiner les rapports des deux textes avec la tradition des *Questions* : aurions-nous, là aussi, un indice pointant vers une source commune ?

1. Le texte de la citation d'Africanus chez André de Crète et Nicétas

La parenté constatée de part et d'autre avec ATER est, paradoxalement, une difficulté dès lors que l'on cherche à déterminer si André et Nicétas entretiennent des liens plus étroits. Car, une fois les variantes secondaires écartées, leurs textes n'ont guère de caractéristiques qui les différencieraient nettement d'ATER. Même s'ils partagent un grand nombre de leçons, seule une variante mineure (l'omission de l'article devant le nom de Salomon au début du § 16) leur est commune, mais ne se retrouve dans aucun des manuscrits utilisés par Schwartz. Quant à la graphie du nom de Salomon, le nom propre dont les variations sont les plus perceptibles, elle n'est pas uniforme dans la chaîne : celle-ci privilégie le génitif Σολομῶνος, mais on y trouve également, à l'occasion, la forme Σολομῶντος, qui est celle de l'homélie (si Billy reproduit fidèlement ses manuscrits). C'est le cas dans le passage que nous venons de mentionner (début du § 16)¹. Il n'est pas impossible que cette forme isolée représente celle du modèle, que le copiste se serait généralement chargé de corriger en Σολομῶνος². Il n'y a donc aucune preuve d'un lien particulier entre les deux textes, au-delà de leur commune affinité avec ATER. Pouvons-nous trouver la preuve du contraire ? Examinons les désaccords entre André et Nicétas :

1 Voir p. 286.

2 En outre, la faute de l'*Iviron*, qui écrit dans *διὰ Σολομῶν τὰς γενεὰς* au § 13, s'explique mieux si le modèle avait Σολομῶντος τὰς (voir p. 286).

	Nicétas	André de Crète
§ 13	οὐ υἱὸς ὁ ἥλι ὁ τοῦ ἰωσήφ πατήρ	om.
§ 14	Ἰακώβ ὁ ἀπὸ Σολομώντος καὶ Ἡλεὶ ὁ ἀπὸ τοῦ Νάθαν om.	Ἰακώβ ἀπὸ Σολομώντος, καὶ Ἡλεὶ ἀπὸ τοῦ Νάθαν ἐκότερον γένος κατάγοντας
§ 15	ἀγαγόμενοι συνάπτεσθαι	ἀγόμενοι γαμῆσθαι
§ 16	τὸ γένος κατάγων ἀγαγόμενος	κατάγων τὸ γένος ἀγόμενος
§ 17	τὸν Ἰωσήφ	τρίτον τὸν Ἰωσήφ
§ 18	om. καὶ γὰρ καὶ CI καὶ γὰρ LV	ὁ εὐαγγελιστῆς καὶ γὰρ
§ 29	Ἰωσήφ CI ὁ Ἰωσήφ LV	Ἰωσήφ

En majorité, ces désaccords entrent dans deux catégories : des omissions et des leçons clairement secondaires. Dans ces cas, les différences pourraient s'expliquer par la modification indépendante d'une *Vorlage* commune — qui serait alors, selon toute vraisemblance, une chaîne exégétique, utilisée par André de Crète, puis par Nicétas. Cependant, les cas similaires d'ἀγαγόμενοι/ἀγόμενοι et d'ἀγαγόμενος/ἀγόμενος (§ 14 et 16) et de τὸ γένος κατάγων/κατάγων τὸ γένος (§ 16) n'entrent pas dans ces catégories. Ce dernier cas s'explique certes comme une variante secondaire, si l'accord avec B est fortuit, comme nous le soupçonnons. Dans les deux autres cas, cependant, aussi bien l'aoriste que le présent sont attestés par les manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* (dans le premier cas par T et BD, dans le second par TER). L'hypothèse d'une *Vorlage* commune à André et à Nicétas supposerait donc que, dans les trois cas cités plus haut, les accords du premier avec divers manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* soient en fait des modifications secondaires — les coïncidences étant fortuites. Une conclusion ferme est hors de portée : il paraît probable que le texte qui est à la base de la citation africainienne d'André de Crète n'avait pas de parenté directe avec celui de Nicétas (bien que tous deux se rattachent à la famille ATER), mais cette éventualité ne saurait être radicalement écartée.

2. Contacts de l'homélie avec la tradition des *Questions évangéliques* et la *Chaîne* de Nicétas

L'analyse du texte d'André de Crète ne permet donc pas de déterminer si les extraits de la lettre sont directement empruntés à l'*Histoire ecclésiastique* et retravaillés en fonction du contexte de communication de l'homélie ou s'il faut imaginer qu'il utilise plutôt une source intermédiaire, éventuellement responsable de tout ou partie des modifications subies par son texte.

Un point est clair, cependant : André connaît non seulement le passage de l'*Histoire ecclésiastique* consacré aux généalogies évangéliques de Jésus, mais aussi des matériaux des *Questions évangéliques*. En effet, certains passages de l'homélie s'inspirent directement de cette œuvre, comme le montrent des parallèles avec l'*Eklogè* ou

d'autres fragments. La citation qui suit permettra non seulement d'illustrer notre propos, mais encore d'observer quelles modifications subit le texte eusébien. Ce passage a en outre l'intérêt de contenir une autre citation, celle d'Ignace d'Antioche que nous avons déjà mentionnée (p. 43) :

ESt 1, 2-3. 9

2. Τῶν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πράξεων, τὰ μὲν σιωπᾶσθαι ἀναγκαῖον ἦν τοῖς τότε, τὰ δὲ εἰς πολλῶν ἀκοὰς διεδίδото, ὅσα πρὸς ὠφέλειαν ἡμελλε συμβάλλεσθαι τοῖς ἀκρωμένοις. οἷον ὡς ἐπὶ παραδείγματος, τριακοστὸν ἄγων τῆς τοῦ σώματος ἡλικίας ἔτος, πάρεισιν ἐπὶ τὸ παρά τῷ Ἰωάννῃ βάπτισμα· καὶ ἐντεῦθεν ἀπάρχεται τῆς διδασκαλίας καὶ τῶν τεραστίων ἔργων· τίνα δὲ τὰ πρὸ τοῦ βαπτίσματος ἐντὸς ὄλων ἐτῶν τριάκονταπραχθέντα αὐτῷ οὐδεμία ἱστορία δηλοῖ, οὐδ' ἔστιν ἀπὸ τινος θείας γραφῆς τὸν πρὸ τούτου καταμαθεῖν αὐτοῦ βίον. Ἀλλὰ καὶ ἐξ οὐπερ εἰς πάντας ἐγνώσθη, τὰ μὲν εἰς ἀκοὰς πάντων ἐκήρυττε, τὰ δὲ μόνους τοὺς αὐτοῦ μαθητὰς ἐμυσταγῶγει· καὶ ποτὲ μὲν παραδοξοποιῶν παρήνει μηδενὶ λέγειν, ποτὲ δὲ ἄνευ τῆς τοιαύτης παραίνεσεως τὰ θαυμάσια κατειργάζετο. Ἐν δὲ οὖν μάλιστα τῶν σεσιγησθαι δεδογμένων, τὸ κατὰ τὴν γένεσιν αὐτοῦ θαῦμα ἦν· οὐδενὸς τῶν καθ' ὃν ἐνηνθρώπησε χρόνον, ὀλίγων ἐκτός, τούτου γινώσιν κεκτημένου.

3. Φησὶ δὲ πού ὁ ἅγιος ἀνὴρ, Ἰγνάτιος ὄνομα αὐτῷ, τῆς Ἀντιοχείων Ἐκκλησίας δευτέρως γεγονώς μετὰ τοὺς ἀποστόλους ἐπίσκοπος, ὡς ἄρα καὶ τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἔλαθεν ἢ παρθενία Μαρίας, καὶ ἢ τοῦ Σωτῆρος ἐξ αὐτῆς γένεσις· λέγει δ' οὕτως· καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἢ παρθενία Μαρίας, καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη.

9. Οὐκοῦν ἀποδέδεκται ὅτι χρησίμως κατ' ἐκεῖνο καιροῦ, ἢ μὲν ἐξ ἁγίου Πνεύματος τοῦ Ἰησοῦ γένεσις παρά τοῖς πολλοῖς ἀπεσιωπάτο, ὁ δὲ Ἰωσήφ ἐν χώρᾳ πατρὸς παρελαμβάνετο· εἰκότως οὖν ὁ πατὴρ τοῦ παιδὸς ἐγενεαλογεῖτο· εἰ δὲ οὖν μὴ τοῦτο ἐγεγόνει, ἀπάτωρ ἂν ἐνομίσθη ὁ παῖς μὴ ἐκ πατρὸς γενεαλογούμενος·

André de Crète (PG 97, 853 C-856 A)

Τῶν τοίνυν τῷ Χριστῷ πεπραγμένων ἔστιν ἃ καὶ τοὺς πολλοὺς διέφυγεν, ὅσα τε χρησίμως ἐσιωπάτο τοῖς τότε, ὡς φέρε εἰπεῖν,

τὰ πρὸ τοῦ βαπτίσματος αὐτῷ πεπραγμένα, καὶ ἢ καθ' ὃν ἐβίου τρόπον διαγωγῆς ἐντὸς ὄλων ἐτῶν τριάκοντα, μηδεμιᾶς που ταύτην γραφῆς ἱστοροῦσης.

ἐν οὖν τῶν μάλιστα σεσιγημένων, καὶ τὸ κατὰ τὴν γέννησιν αὐτοῦ θαῦμα ἦν, ὀλίγου δεῖν πάντας λαθόν, καθ' ὃν ἐνηνθρώπηκε χρόνον, ὀλίγον ἐκτός,

ὡς φησὶ πού ἅγιος ἀνὴρ, Ἰγνάτιος ὄνομα αὐτῷ,

καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἢ παρθενία Μαρίας, καὶ ὁ τόκος αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος Χριστοῦ, τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη.

Εἰκότως οὖν ἄρα κατ' ἐκεῖνο καιροῦ, ἢ μὲν ἐξ ἁγίου πνεύματος τοῦ χριστοῦ παρά τοῖς πολλοῖς ἐσιωπάτο γένεσις. Ὁ δὲ Ἰωσήφ ἐν χώρᾳ πατρὸς παρελαμβάνετο. Καντεῦθεν οἶα εἰκότως, ὡς πατὴρ τοῦ παιδὸς ἐγενεαλογεῖτο. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο ἐγεγόνει, ἀπάτωρ ἂν ὁ παῖς ἐνομίσθη, μὴ ἐκ πατρὸς γενεαλογούμενος.

Observons la façon dont André procède, ou plus exactement la diversité des techniques qu'il emploie. Le début (jusqu'à ἱστοροῦσης) est fortement résumé, presque sans reprises

littérales, comme nous l’observons à propos de l’introduction à la citation d’Africanus. André reproduit ensuite plus fidèlement les expressions d’Eusèbe, mais son texte reste sensiblement plus court. La citation d’Ignace est reprise mot à mot³. André laisse ensuite tout le développement d’Eusèbe sur la non-dénonciation de Marie par Joseph (*ESt* 1, 4-8), qui n’intéressait guère son propos, et reprend là où Eusèbe explique pourquoi les évangélistes ont tracé la généalogie de Jésus par Joseph, bien qu’il ne fût pas son père naturel. Il est probable que ce soit André, et non sa source, qui ait à la fois abrégé et reformulé le texte, en tout cas dans sa première partie, car l’ampleur des interventions que nous y constatons va bien au-delà des procédés habituels d’un caténiste. Son respect pour le texte d’Ignace, par contre, est intéressant, mais son cas serait difficilement comparable à celui de la citation d’Africanus. Celle d’Ignace est très courte et concise ; il aurait été difficile d’en retrancher quoi que ce soit. Il serait donc imprudent de déduire, par analogie avec la reprise littérale de ce texte, qu’André aurait reproduit le texte d’Africanus tel qu’il le trouvait dans sa source, sans le modifier ni l’abrégé. La formule ἔχουσαν ἐπὶ λέξεως οὕτως qui sert à introduire ce dernier, inspirée de celle d’Eusèbe, comme nous le verrons, ne signale sans doute rien de plus que le texte d’Africanus est repris sans modifications, ou presque, plus fidèlement que ne l’est le texte d’Eusèbe, même là où André tend à le recopier.

Les passages cités ci-dessus ne constituent qu’un échantillon des rapports entre l’homélie d’André et la tradition des *Questions évangéliques*. Ainsi, le passage cité ci-dessus est immédiatement suivi d’une nouvelle reprise d’un passage eusébien⁴ et d’autres contacts avec la fin de la première question à Stephanus sont faciles à repérer dans l’*Eklogè* ou dans la chaîne de Sévère. En fait, c’est toute la seconde partie de l’homélie qui suit l’exposé eusébien. Au début de celle-ci, André annonce d’ailleurs explicitement qu’il va reprendre sa démonstration autrement⁵, sur la base de sources

3 L’homélie ne présente que deux variantes mineures : τόκος au lieu de τοκετός ; omission de τοῦ devant Χριστοῦ.

4 André reprend au § 10 de la même question (PG 97, 856 A), laissant de côté la suite du § 9.

5 Il n’est pas toujours facile de suivre les étapes de la démonstration d’André, car elle s’articule en quelque sorte autour d’un argument unique, revenant sans cesse et développé de diverses manières, à savoir que la loi de Nombres 36, 7-9, imposait de prendre femme dans sa propre tribu et dans son propre clan. Toutefois, passé le préambule (PG 97, 844 B-845 B), une première partie semble se concentrer sur l’explication de la généalogie de Joseph, et donc de Jésus, notamment par le recours à Africanus, même si d’emblée est présentée la loi de Nombres 36 (845 B-848 B) et si la conclusion que Marie est forcément de la même tribu que Joseph est déjà fournie par la reprise d’*Histoire ecclésiastique* I, 7, 17 (852 BC). Dans cette perspective, le rappel à l’ordre que l’auteur s’adresse à lui-même en 852 D (τῶν δέ γε μικρῶν [lire μικρὸν] πρόσθεν ἐκτεθειμένων, οὐκ ἀποσταίημεν, « ne nous éloignons pas de ce que nous venons d’exposer ») implique qu’il faut d’abord conclure sur ce premier point avant d’aborder la démonstration de l’origine davidique de Marie proprement dite. La conclusion de cette première partie serait alors formulée peu après : « ainsi donc, suivant son cours, notre propos nous a clairement prouvé que le Christ est issu de Juda et de David » (οὕτω μὲν οὖν κατὰ ῥῶν ἐπιδραμῶν ὁ λόγος, σαφῶς ἡμῖν ἐξ Ἰουδα καὶ Δαβὶδ τὸν Χριστὸν παρεστήσατο, 853 A), tandis que la phrase suivante, πειράσομαι δὲ καὶ ἄλλως τὸν περὶ τοῦτου καταθέσθαι λόγον ἡμῖν ἐκ παλαιῶν συγγραμμάτων (853 AB, traduit ci-dessus), ouvrirait la seconde. Ce découpage nous paraît tout à fait compatible avec le plan esquissé, assez confusément cependant, au début de l’homélie. Toutefois, l’absence d’opposition tranchée entre une première partie qui aurait plutôt pour objet l’ascendance du Christ et une seconde, qui se concentrerait sur l’ascendance

anciennes : « J'essaierai de nous exposer ce point aussi d'une autre façon, à partir d'écrits anciens⁶ » (πειράσομαι δὲ καὶ ἄλλως τὸν περὶ τούτου καταθέσθαι λόγον ἡμῖν ἐκ παλαιῶν συγγραμμάτων, 853 AB). Ces « écrits anciens » sont manifestement les *Questions évangéliques*, puisque, après avoir précisé, à l'aide de deux citations bibliques, qu'il s'adresse uniquement à des hommes spirituels, il enchaîne avec le passage d'inspiration eusébienne que nous avons cité plus haut (853 C-856 A). Voici un tableau complet des correspondances entre l'*Eklogè* et l'homélie ; relevons que l'ordre des éléments est identique :

<i>Questions évangéliques</i>	André de Crète (PG 97)
Est 1, 2-3	853 C
Est 1, 9	853 C-856 A
Est 1, 10	856 AB ⁷
Est 1, 12	856 C-857 B

André fait ainsi un large usage d'un passage précis des *Questions évangéliques* et avoue sa dette à l'égard d'un prédécesseur, sans toutefois nommer Eusèbe. Cet emprunt est bien circonscrit et nettement distinct de la citation d'Africanus. Est-il possible d'en repérer d'autres et notamment en lien avec cette citation ?

Spitta notait quelques contacts entre le passage de l'homélie qui introduit la citation d'Africanus (à partir de ἀλλά μοι δεῦρο φράσον, ὦ μακάριε Ματθαῖε, PG 97, 848 B) et des fragments des *Questions* que Mai a tirés de la chaîne de Nicétas (*FSt* 3-5)⁸ :

— Les deux textes citent le verset qui introduit la généalogie chez Matthieu (1, 1 ; *FSt* 3 ; PG 97, 848 D) et Luc (3, 23 ; *FSt* 4 et PG 97, 849 A).

— André précise, à propos de Matthieu, qu'il a été publicain (ὁ θεογραφικώτατος νοῦς Ματθαῖος, ὁ πρὶν τελώνης, PG 97, 848 B), détail frappant dans ce contexte, qui rappelle une expression du fragment caténaire (ὁ Ματθαῖος... Σύρος ἀνὴρ, τελώνης τὸν βίον, τὴν φωνὴν Ἑβραῖος, *FSt* 3 ; PG 22, 962 A).

— Dans le fragment caténaire, un éventuel adversaire de Luc, qui le blâmerait d'avoir introduit sa généalogie au mauvais endroit, après le baptême de Jésus par Jean-Baptiste, se voit répondre que l'évangéliste n'aurait aucune peine à présenter sa défense : ἀλλ' εἴ τίς γε αὐτῷ τοιαῦτα ἐμέμψατο, οὐκ ἂν ἠπόρησεν ἀποκρίσεως ὁ θεῖος εὐαγγελιστής· εἶπε δ' ἂν ὡς εἰκὸς θεῖά τινα καὶ σοφὰ καὶ τοῦ ἐν αὐτῷ θείου Πνεύματος ἐπάξια (*FSt* 5 ; PG

de Marie, apparaît bien dans le fait qu'à la charnière entre les deux parties, σαφῶς ἡμῖν ἐξ Ἰουδα καὶ Δαβὶδ τὸν Χριστὸν παρεστήσατο soit suivi de πειράσομαι δὲ καὶ ἄλλως τὸν περὶ τούτου καταθέσθαι λόγον : le sujet de la partie qui s'amorce à ce point n'est pas clairement différencié de celui de la partie précédente.

6 C'est à tort que V. Fazzo traduit ἐκ παλαιῶν συγγραμμάτων par « sulla base delle antiche Scritture » (*CTePA* 63, p. 86), comme si André de Crète se référait à la Bible.

7 Le développement d'André est plus long que celui de l'*Eklogè* et sa seconde partie (τῆς αὐτῆς οὖσαν μάλιστα τοῦ Ἰουδα φυλῆς — καὶ ὁ μνηστὴρ ἐγενεαλογεῖτο, 856 BC) n'y a pas de parallèle. Garderait-il la trace d'une partie du texte eusébien omise par l'épitomateur ? Le parallèle syriaque de la chaîne de Sévère (*SyrS* 9, 1 [fin]) ne permet pas d'en juger, car il s'arrête quelques lignes avant l'*Eklogè*.

8 F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, p. 75s.

22, 961 D). Dans l'homélie, Matthieu s'exprime à la première personne au nom de tous deux pour expliquer leur différence de présentation : οὐκ ἀλόγως, οὐδὲ ἀναξίως τοῦ Πνεύματος, ἐκάτερος γὰρ ὑφ' ἐνός καὶ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος ἐμπνεόμενος... (PG 97, 848 C).

Ces contacts sont-ils probants ? Certes, la citation de Matthieu 1, 1 et de Luc 3, 23 n'a rien d'extraordinaire, dès lors qu'il est question des différences entre les généalogies. Le dernier n'a pas non plus grand poids. En effet, d'une part, le contexte n'est pas le même, puisqu'il s'agit dans le fragment eusébien de justifier la place de la généalogie de Luc, mais chez André, de la différence entre les généalogies évangéliques. D'autre part, la référence à l'inspiration et, partant, à l'Esprit Saint est des plus naturelles quand il faut défendre le bien-fondé d'un texte scripturaire. Reste éventuellement une certaine parenté de formulation (οὐδὲ ἀναξίως τοῦ Πνεύματος évoquant τοῦ ἐν αὐτῷ θείου Πνεύματος ἐπάξια), mais l'élément qui aurait été le plus probant fait défaut : l'intervention de Matthieu à la première personne dans l'homélie n'a pas de précédent chez Eusèbe, qui se contente d'évoquer la réponse que Luc pourrait donner, sans en indiquer le contenu. Ce procédé a-t-il influencé André ? Ce n'est pas impossible (en admettant qu'il ait connu le texte eusébien), mais nous sommes ici dans la pure spéculation. La commune référence au passé de Matthieu est plus étonnante. Chez Eusèbe, elle s'inscrit dans une opposition d'arrière-plan entre les deux évangélistes (*FSt* 3-4). Dans le contexte de l'homélie, par contre, le détail, qui s'insère dans le contraste entre l'occupation passée de Matthieu et son rôle de maître des mystères (ὁ θεογραφικώτατος νοῦς Ματθαῖος, ὁ πρὶν τελώνης, νῦν δὲ τῶν ἀπορρήτων ὑφηγητής, PG 97, 848 B), ne paraît pas essentiel au propos. Si ces exemples ont quelque valeur, ce n'est guère que de façon cumulative ; néanmoins, il s'agit d'indices troublants en faveur de réminiscences du texte eusébien dans l'homélie, non de preuves.

Cependant, Spitta ne nous paraît pas avoir exploité tous les contacts entre les deux textes. André ne se contente pas de citer Matthieu 1, 1 et Luc 3, 23 dans le même ordre que le fragment caténaire ; plus intéressant encore est le fait que sa référence à l'épisode du baptême de Jésus qui précède la citation de Luc 3, 23 n'est pas sans évoquer le passage eusébien qui précède la même citation. Voici le texte d'André :

Λοῦκας δὲ μετὰ τὴν κατὰ τὸ βάπτισμα τοῦ σωτῆρος ἀνάδειξιν, μικρὸν αὐτοῦ που τὸν λόγον μετοχετεύων, τοιάδε γράφει· ἐν οἷς, φησί, καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς, ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ἀρχόμενος ὧν ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλεί, τοῦ Ματθάν, τοῦ Λευῖ, τοῦ Μελχί, καὶ ἐξῆς κατὰ ἀναφορὰν, ἕως τοῦ Σήθ, τοῦ Ἀδάμ, τοῦ θεοῦ⁹.

Luc, déplaçant quelque peu son propos [entendre : la généalogie] après la manifestation du Sauveur lors du baptême, écrit ceci : « Parmi eux, dit-il, il y avait aussi Jésus, qui, à ses débuts, avait environ trente ans et était, comme on le croyait, fils de Joseph, fils d'Héli, fils de Matthan, fils de Melchi », et ainsi de suite, en remontant jusqu'à « Seth, fils d'Adam, fils de Dieu ».

Et celui d'Eusèbe, qui s'insère dans la liste des péricopes du début de l'évangile de Luc :

9 PG 97, 849 A.

Μετὰ δὲ τοὺς Αὐγούστου χρόνους, Τιβερίου διαδεξαμένου τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν, κατὰ τὸ πεντεκαίδεκατον αὐτοῦ ἔτος, φησὶ τὸν Ἰωάννην ἐπὶ τῆς ἐρήμου κηρύξει μετανοίας βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· διδασκαλίας τε αὐτοῦ τίθησι, καὶ ἐπὶ τούτοις ἄπασιν, Ἰησοῦ, φησὶ, βαπτισθέντος καὶ προσευξαμένου ἐγένετο ἀνοιγῆναι τὸν οὐρανὸν, καὶ καταβῆναι τὸ Πνεῦμα ὡσεὶ περιστέρην, καὶ φωνὴν ἐκείθεν ἐνεχθῆναι· «Σὺ εἶ ὁ Υἱὸς μου ὁ ἀγαπητὸς ἐν ᾧ εὐδόκησα.» Ἐνθα γενόμενος, ὡσπερ ἐξ ὕπνου διανήψας, τῆς γενεαλογίας ἀκαίρως, ὡς ἂν οἰηθεῖται, μνημονεύει λέγων, «Καὶ αὐτὸς ἦν ἀρχόμενος ὁ Ἰησοῦς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὧν υἱὸς ὡς ἐνομιζέτο τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἥλει, τοῦ Μελχι,» καὶ τῶν λοιπῶν¹⁰.

Après l'époque d'Auguste, une fois que Tibère a hérité l'empire des Romains, la quinzième année de son règne, il dit que Jean annonçait au désert un baptême de repentance pour la rémission des péchés. Il insère ses enseignements, et après tout cela, il dit qu'alors que Jésus était baptisé et pria, le ciel s'ouvrit, que l'Esprit descendit sous la forme d'une colombe et qu'une voix en vint : « Tu es mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu. » Arrivé à ce point, comme s'il émergeait du sommeil, il se souvient de la généalogie, à contretemps, comme on pourrait croire, en disant : « Et Jésus lui-même, à ses débuts, avait environ trente ans et était, comme on le croyait, fils de Joseph, fils d'Héli, fils de Melchi », etc.

Remarquons d'abord que, même si son propos n'est pas la place respective des généalogies chez Matthieu et Luc, mais leur désaccord, André de Crète y fait allusion. Or c'est précisément le problème abordé par Eusèbe dans les fragments 3 et suivants des *Questions à Stephanus*. Qui plus est, juste avant de citer Luc 3, 23, André mentionne le baptême de Jésus sous l'angle de sa manifestation comme Fils de Dieu (μετὰ τὴν κατὰ τὸ βάπτισμα τοῦ σωτῆρος ἀνάδειξις). C'est évidemment un aspect central de la péricope évangélique, mais, dès lors qu'il s'agit simplement de situer la péricope et non d'expliquer pourquoi Luc diffère la présentation de la généalogie, le détail est superflu, d'autant qu'il ne s'agit pas d'une façon courante de désigner cette péricope. Par contre, non seulement Eusèbe cite la proclamation céleste juste avant Luc 3, 23, mais elle joue plus généralement un rôle-clé dans l'argumentation de l'explication spirituelle d'Eusèbe (FSt 3-6). Comme l'ancienne profession de Matthieu, c'est un détail qu'André mentionne apparemment sans raison manifeste, mais qui suggère qu'il a le texte eusébien en tête. Il est curieux que Spitta ne l'ait pas remarqué.

Un autre parallèle, plus intéressant encore dans la mesure où il comporte des contacts verbaux, lui a également échappé, peut-être parce qu'il n'allait pas tout à fait dans le sens de son hypothèse. En effet, l'introduction à la citation d'Africanus dans l'homélie évoque non celle de l'*Histoire ecclésiastique*, mais plutôt celle des *Questions*, que conserve également Nicéas, peu après les passages examinés ci-dessus :

Questions évangéliques (FSt 7)

Ἰνα δὲ μὴ τις ἡμᾶς εὐρεσιλογεῖν ὑπολάβοι, καὶ ἱστορία χρησσομαι παλαιότατη παρ' ἧς ἔστι τὴν λύσιν εὐρεῖν τῆς νενομισμένης παρ' ἀμφοτέροις τοῖς εὐαγγελισταῖς διαφωνίας. Τῆς δὲ ἱστορίας γέγονε συγγραφεὺς Ἀφρικανὸς, ἀνὴρ λόγιος καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς ἔξωθεν παιδείας ὀρμωμένοις ἐπιφανής· οὐ πρός

André de Crète (PG 97, 849 B)

καλὸν δ' οἶμαι καὶ παλαιᾶς πρὸς τοῦτο μαρτυρίας ἐπιμνησθῆναι, ἦν παρ' ἀνδρός τινος πολυῖστορος παρελήφαμεν,

10 FSt 4 (PG 22, 961 BC).

ἄλλοις πολλοῖς καὶ καλοῖς λόγοις, καὶ ἐπιστολῇ φέρεται πρὸς Ἀριστείδην περὶ τῆς νενομισμένης τῶν εὐαγγελιστῶν περὶ τὴν Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφωνίας· ἔχει δὲ οὕτως.

ἔχουσαν ἐπὶ λέξεως οὕτως.

Certes les contacts sont rarement littéraires, mais on retrouve la référence à l'ancienneté de l'histoire, l'éloge de la culture d'Africanus et un écho assez net de la formule ἔχει δὲ οὕτως. Aucun de ces éléments n'est présent dans le paragraphe introductif de l'*Histoire ecclésiastique* ; il n'y a d'ailleurs guère de contacts entre ce passage et le texte de l'homélie¹¹. Contrairement aux exemples précédents, nous avons ici un témoignage très clair de l'utilisation du texte eusébien par André de Crète.

Même si, pris isolément, les contacts entre l'homélie et les fragments 3 à 7 des *Questions à Stephanus* sont pour la plupart peu significatifs — à l'exception notable du dernier —, le cumul des cas signalés ci-dessus ne laisse guère de doute sur la connaissance par André de ces matériaux. Hormis l'introduction, dont André s'inspire manifestement, ils ne dénotent guère plus qu'une influence du texte eusébien, s'ils ne sont pas à considérer comme de simples réminiscences. La faiblesse de cette influence se comprend aisément : l'explication spirituelle d'Eusèbe n'est pas reprise dans l'homélie. Seuls quelques souvenirs affluent.

Le but de Spitta était de montrer que l'auteur de l'homélie avait lu le fragment caténaire, et précisément à la même place que dans la chaîne, avant la citation d'Africanus qui se lit dans l'*Histoire ecclésiastique* ; il y voyait une preuve de l'origine africainne de cet extrait¹². Cette conclusion est évidemment erronée. En fait, ce que les contacts signalés ci-dessus suggèrent c'est que, même s'il a tiré la citation de l'*Histoire ecclésiastique*, André lisait aussi des matériaux des *Questions évangéliques*. L'intuition de Spitta permet même d'aller plus loin, au moins en hypothèse, mais il l'a mal exploitée. Il a en effet bien remarqué que non seulement il y a dans l'homélie des réminiscences de fragments des *Questions évangéliques* qui se lisent chez Nicéas, mais surtout à une place similaire, avant la citation de la seconde partie de la lettre.

11 Seul ἦν παρ' ἀνδρός τινος πολυῖστορος παρελήφαμεν chez André présente quelque similitude avec une expression d'Eusèbe dans ce passage (ἦν δ' αὐτὸς παρείληφεν ἱστορίαν). Ce n'est pas assez pour conclure à un contact littéraire : d'une part, l'emploi du parfait παραλαμβάνω n'a rien d'extraordinaire lorsqu'il s'agit de citer une tradition ancienne ; d'autre part, l'expression est assez différente de part et d'autre.

12 Ils forment les paragraphes 11 à 17 du texte de Spitta. Son argumentation dans ce sens (*Der Brief des Julius Africanus*, p. 68-76) a été suffisamment réfutée par Reichardt, si bien que nous pouvons nous contenter de renvoyer à son introduction (*TU 34/3*, p. 26-32). Seul un petit complément mérite d'être apporté : Spitta avait bien vu quel danger représentait pour cette attribution la présence du paragraphe conclusif d'Eusèbe dans l'*Histoire ecclésiastique* (I, 7, 17) à la suite de l'homélie, car elle suggère que c'est de cette œuvre que vient le texte, comme nous venons de le montrer, et non des *Questions évangéliques*, où un passage supplémentaire de la lettre aurait pu se trouver. Or la façon dont Spitta tente de lever l'objection ne tient pas. Il imagine en effet qu'Eusèbe a repris dans l'*Histoire ecclésiastique* la citation qu'il avait faite dans les *Questions évangéliques* ; le § 17 s'y serait déjà trouvé et aurait été repris avec la suite de la lettre d'Africanus. Or la chronologie est inverse et, comme nous l'avons montré, il serait invraisemblable qu'Eusèbe ait copié le paragraphe conclusif de l'*Histoire ecclésiastique* dans les *Questions* (voir p. 194s.).

Cette similitude structurelle est le grand intérêt de l'intuition de Spitta et s'étend au-delà de ce qu'il admettait. A ses yeux, elle concernait uniquement le texte « africain », soit aussi bien le fragment caténaire (qui est en fait d'Eusèbe) que la citation de la *Lettre à Aristide* dans l'*Histoire ecclésiastique*. Elle est en réalité plus large, car elle comprend également un passage que Spitta ne pouvait attribuer à Africanus, à savoir l'introduction de la citation de sa lettre dans les *Questions évangéliques* (FSt 7). Si nous récapitulons les contacts entre l'homélie d'André et la chaîne de Nicétas, nous devons noter :

- 1) des échos chez André d'une question eusébiennne qui figure chez Nicétas (FSt 3-5) ;
- 2) le réemploi par André de l'introduction à la citation dans les *Questions* que conserve également Nicétas (FSt 7) ;
- 3) l'enchaînement chez les deux auteurs de cette introduction avec un texte africain tiré non pas des *Questions*, mais de l'*Histoire ecclésiastique* ;
- 4) la présence, à la suite, toujours chez les deux auteurs, du paragraphe conclusif d'Eusèbe dans cette même œuvre.

Tous deux s'accordent non seulement sur l'usage des mêmes matériaux eusébiens dans le même ordre, mais ont surtout en commun une particularité tout à fait significative : l'association de l'introduction à la citation tirée de l'une des œuvres d'Eusèbe et du texte de la seconde (points 2-3). Cette succession identique d'éléments de deux provenances différentes, que rien n'impose, n'est évidemment pas le fruit du hasard. Elle suppose un rapport littéraire.

Bien qu'antérieur à Nicétas, André ne peut être son modèle, puisque, pour une part, les matériaux eusébiens sont tronqués dans son homélie ou n'y subsistent que sous forme d'échos. Il faut donc postuler l'existence d'un modèle commun. Quelle pourrait être sa nature ? Il s'agit évidemment d'une œuvre de compilation qui associe (au moins) des extraits des *Questions évangéliques* et de l'*Histoire ecclésiastique*. Le plus probable est donc qu'il s'agisse d'une chaîne exégétique. Or, en examinant la chaîne de Nicétas, nous avons mis en lumière l'usage probable d'une chaîne antérieure. L'association similaire entre matériaux des *Questions évangéliques* et de l'*Histoire ecclésiastique* que nous constatons chez André et Nicétas trahit donc vraisemblablement l'usage d'une telle chaîne comme modèle commun. Cette hypothèse doit toutefois faire face à une objection et laisse un problème irrésolu. L'objection est qu'il n'y a nulle trace chez André de la première partie de la lettre d'Africanus, qui devait pourtant se trouver dans son modèle, si celui-ci était la chaîne où Nicétas paraît avoir trouvé le texte de cette partie. Elle est facile à lever : la polémique d'Africanus contre ses adversaires était sans intérêt pour André. Le problème irrésolu est qu'André fait clairement usage de matériaux des *Questions évangéliques* qui manquent chez Nicétas (question 1 de l'*Eklogè*)¹³. Nicétas les a-t-il laissés de côté ? André a-t-il, en plus du modèle commun, recouru directement aux *Questions évangéliques* ? Il est impossible de le déterminer. Si l'hypothèse d'un modèle

13 Les passages utilisés par André qui ont un parallèle dans la première question de l'*Eklogè* ne sont pas attestés dans les fragments édités par Mai ; nous ne les avons pas non plus trouvés chez Krikonis (via son index). Seul Est 1, 11 se trouve chez Nicétas (n° 219 Krikonis), mais ce passage n'est justement pas exploité par André.

commun s'impose pour rendre compte des similitudes remarquables entre l'homélie et la chaîne, elle laisse ouverte la question de l'usage d'autres sources par André.

3. La source de Nicétas pour la partie positive de la lettre d'Africanus

Faut-il revoir, à la lumière de ces considérations, nos conclusions à propos d'une éventuelle origine commune du texte des § 10 à 18 chez André et Nicétas ? L'examen des variantes a fait apparaître cette possibilité comme moins probable que celle d'une origine distincte. Cependant, si tous deux ont eu recours à une même chaîne, n'est-il pas préférable d'admettre que leurs textes, fort proches, aient tout de même la même origine — précisément cette source commune ? Cette conclusion paraît presque obligée, si nous prenons encore en considération les données suivantes. Nicétas avait accès aussi bien aux *Questions évangéliques* qu'à l'*Histoire ecclésiastique*. Or, comme nous l'avons indiqué, il place un extrait de l'*Histoire ecclésiastique* à la suite de l'introduction au même texte dans les *Questions évangéliques*, comme le fait aussi André. N'aurait-il pas tout aussi bien et même plus naturellement pu retourner non à l'*Histoire ecclésiastique*, mais aux *Questions évangéliques* ? Or, non seulement, il fait le choix de la première œuvre, mais il faudrait encore supposer, s'il ne reprend pas l'extrait à la même source qu'André, qu'il aurait remplacé un texte proche de celui de la recension ATER par un autre, également rattachable à cette recension. La cause paraît entendue.

Bien que nous ne soyons pas en mesure de parvenir sur ce point à une conclusion ferme, ces éléments ne nous paraissent pas aussi concluants qu'ils peuvent d'abord le paraître. Premièrement, deux raisons ont pu amener Nicétas à recourir ici à l'*Histoire ecclésiastique*, comme la chaîne antérieure, même s'il ne reprenait pas son texte. La première est qu'il a dû constater que la citation de l'*Histoire ecclésiastique* était plus étendue que celle des *Questions évangéliques*, ce qui a dû le conduire à préférer la première¹⁴. Il n'est pas non plus impossible que la chaîne antérieure ait précisé quelles œuvres d'Eusèbe elle avait utilisées, ce qui constituerait une raison complémentaire. En second lieu, si André et Nicétas ont utilisé indépendamment des manuscrits proches, la coïncidence n'a rien d'extraordinaire : les manuscrits apparentés à ATER étaient certainement très répandus. Il est donc parfaitement possible que Nicétas ait simplement utilisé le même modèle qu'André pour ordonner ses extraits, mais qu'il ait recouru à un manuscrit au texte proche de celui-ci pour copier la citation de la deuxième partie de la lettre.

14 Même si André ne nous conserve pas les § 19 à 23, c'est la même raison qui a dû commander la substitution de la citation africainienne de l'*Histoire ecclésiastique* à celle des *Questions évangéliques* dans la chaîne qu'il a utilisée. En effet, si cette chaîne n'avait contenu que les § 10 à 18 et 29, son auteur n'aurait eu aucune raison de passer d'une œuvre à l'autre, puisque ces paragraphes se retrouvent dans les *Questions évangéliques*. C'est donc André qui n'aura pas jugé utile de reproduire les § 19 à 23 (tout comme il omet le § 10 et le début du § 29), mais sa source les contenait très certainement, comme le montre également l'emploi dans l'homélie d'une formule de coupure entre le § 18 et le § 29 (καὶ μετὰ βραχέα, PG 97, 852 B).

Ce qui, somme toute, nous incite à juger cette seconde solution plus probable, ce n'est pas tant la comparaison des citations africaniennes d'André et de Nicéas, qui plaide en sa faveur, mais la comparaison entre le texte des deux premières parties de la lettre chez le second. Comme nous l'avons constaté, la transmission bien plus fidèle de la partie positive donne à penser que le texte n'a pas la même provenance directe. Le plus naturel est d'attribuer les retouches subies par la première partie au caténiste antérieur. Or, si nous avons raison de noter une différence assez marquée entre la qualité du texte des § 1 à 9 et 10 à 23, ce caténiste ne saurait être la source de Nicéas pour ces deux portions de la lettre. Par contre, vu les nombreuses libertés prises avec la lettre du texte, il est parfaitement imaginable que la citation africainienne de l'homélie reflète la même source que celle à qui Nicéas doit son texte des § 1 à 9. Il est certes impossible de faire la part entre ce qui est attribuable à André et ce qui est dû à son modèle. Toutefois, le fait que le premier prétende citer « littéralement » (ἐπι λέξεως¹⁵, PG 97, 849 B) donne à penser — l'indice est certes relatif, tant il est vrai qu'un auteur ne saurait être cru sur parole lorsqu'il affirme citer mot pour mot — qu'André reproduit assez fidèlement sa source. En effet, s'il ne trompe pas son lecteur, c'est qu'il suit littéralement (ou presque) une citation non littérale. Particulièrement nombreux au début, les changements paraissent s'expliquer en partie par des interventions d'André pour rendre le texte plus compréhensible¹⁶. Pour le reste, les retouches, omissions et simplifications pourraient être le fait de sa source¹⁷. Nous ne saurions cependant, sur ce point, prétendre parvenir à des conclusions définitives. Une étude plus approfondie des sources des homélies d'André et une comparaison plus large avec la chaîne de Nicéas ne seraient pas sans intérêt.

15 Lampe traduit cette expression par « literal » (Lampe, s. v. λέξις, 10).

16 Par ex. ἐπίπερ οἱ τῆς γενεαλογίας τῶν εὐαγγελιστῶν ἐμφορόμενοι au lieu de ἐπει οὖν οἱ τῆ γενεαλογία ταύτῃ ἐμφορόμενοι.

17 La prise en compte du paragraphe conclusif d'Eusèbe dans l'*Histoire ecclésiastique* (I, 7, 17) ne fournit aucun élément décisif. André y présente un texte passablement remanié, tandis que Nicéas est très proche d'Eusèbe. Aucun accord entre André et Nicéas ne vient accréditer l'idée d'une origine commune de leur texte. Toutefois, il ne serait pas de bonne méthode d'exclure que tous les écarts du texte de l'homélie par rapport au modèle eusébien soient dus à des interventions d'André.

Appendice 3 : Africanus dans l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*

L'*Histoire de l'Eglise* copte semble être un ouvrage composite. Si son unité a été débattue¹, elle est désormais admise². Sa première partie est formée par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. La fidélité de la traduction fait débat ; le texte eusébien a en tout cas subi des remaniements³. Cette histoire ecclésiastique copte est l'une des sources de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, rédigée plus tard en arabe comme une série de biographies, qui, pas plus que le texte copte, ne contient d'extrait de la *Lettre à Aristide*.

Nous avons toutefois trouvé dans l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* trois références à Africanus qui, à notre connaissance, n'avaient encore jamais été signalées. Le premier passage, le plus important, reprend, avec une liberté certaine, les données de la notice d'Eusèbe sur Africanus (*Histoire ecclésiastique* VI, 31). Après avoir fait de Théodore, de Grégoire et d'Athénodore des disciples de Denys d'Alexandrie⁴, le texte attribue le même rôle à Africanus :

Dionysius had another disciple, named Africanus, who wrote five books with much labour ; and when he heard of the wisdom of the patriarch Heraclas, he went to Alexandria to learn of him. And Dionysius used to say to him : "Know that no beast that eats bryony is profited or stimulated by it ; and so every man that does not eat spiritual food is perishing. Formerly I was occupied with food that passes away and comes to an end, and neglected the bread of eternal life, until the Lord led me". And he attracted his disciples by these words to the heavenly doctrines, until through his talents he learnt the true harmony of the genealogies in the Gospels of Matthew and Luke, and found no discrepancies whatever in them⁵.

1 Voir P. Devos, « Note sur l'Histoire ecclésiastique en copte », *Analecta Bollandiana* 95 (1977), p. 144-151, avec références aux travaux antérieurs ; nous n'avons malheureusement pas pu consulter D. W. Johnson, *Coptic Sources of the arabic History of the Patriarchs of Alexandria*, Thèse de la Catholic University of America, Washington (DC), 1974.

2 Voir J. den Heijer, *CSCO* 513, p. 4.

3 Voir J. den Heijer, *CSCO* 513, p. 5 et 124s., ainsi que la p. IX pour la liste des éditions, et « À propos de la traduction copte de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée : nouvelles remarques sur les parties perdues », in : M. Rassart-Debergh et J. Ries (éd.), *Actes du IV^e congrès copte. Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988*, 2 : *De la linguistique au gnosticisme (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 41)*, Louvain-la-Neuve : Institut orientaliste, 1992, p. 185-193, en part. p. 185-188 ; sur la version copte de l'*Histoire ecclésiastique*, voir encore T. Orlandi, « La traduzione copta di Eusebio di Cesarea, HE », *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Rendiconti*, ser. IX, 5 (1994), p. 399-456.

4 En réalité, Théodore et Grégoire (le Thaumaturge) ne font qu'un et Athénodore est son frère. Ils furent bien sûr des disciples d'Origène (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* VI, 30).

5 PO 1/2, p. 177.

Tout n'est pas clair dans ce texte. Nous voyons Africanus se rendre à Alexandrie, attiré par la sagesse d'Héraclas (cf. *Histoire ecclésiastique* VI, 31, 2). Il faut comprendre qu'il se met alors à l'école de Denys, le futur évêque, à qui, apprend-on un peu plus haut, Héraclas avait confié la direction des études (PO 1/2, p. 175). C'est sans doute à Denys qu'est attribuée la compréhension de l'accord entre les généalogies évangéliques, mentionnées par Eusèbe à la fin de sa notice sur Africanus (*Histoire ecclésiastique* VI, 31, 3). Ce texte ne fait que reprendre — et surtout déformer — des données eusébiennes en les complétant⁶ ; il n'y a évidemment rien à en tirer pour reconstituer la biographie d'Africanus.

S'y ajoutent deux mentions mineures qui se trouvent dans des parties non eusébiennes de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*. Dans la vie de Dioscore I^{er} (444-458), nous lisons :

It was a custom of the ancients to write histories of their predecessors in every generation. In the time of the Israelites, Philo, the Pharian, and Justus and Josephus and Hegesippus wrote part of the life of Jesus Christ, and an account of the ruin of Jerusalem by Vespasian and Titus his son, and of what took place after them. And after that, Africanus and Eusebius wrote, and Mennas wrote of the trials and persecution endured by the pastors and their flocks in the days of the patriarch Abba Cyril the Wise, and what passed between him and Nestorius⁷.

La dernière référence est assez semblable : dans son introduction à la vie du patriarche Michel I^{er} (744-768), écrite vers 770, l'auteur, un moine nommé Jean, cite trois historiens juifs, Philon, Juste (de Tibériade) et Josèphe, et trois chrétiens, Africanus, Eusèbe et Sozomène⁸. Ce sont évidemment les *Chronographies* qui valent cet honneur à notre auteur.

Nous ne connaissons pas d'autres références à l'œuvre chrétienne d'Africanus en milieu copte.

6 T. Orlandi note le caractère indirect de l'usage d'Eusèbe (*Studi copti [Testi e documenti per lo studio dell'antichità]*, 22), Milano : Istituto Editoriale Cisalpino, 1968, p. 76s.).

7 PO 1/4, p. 444.

8 PO 5/1, p. 89. Sur ce passage, voir J. den Heijer, *CSCO* 513, p. 118 et 121 ; sur le moine Jean, *ibid.*, p. 8.

Appendice 4 : Bar Salibi et Ishodad de Merv

Par quel canal Denys bar Salibi puise-t-il à la tradition de Théodore de Mopsueste ? Selon J. R. Harris, il s'agirait d'Ishodad de Merv⁹, possibilité aussi évoquée par Beyer¹⁰, mais un cas précis rend cette hypothèse peu probable. En effet, si l'on compare le développement concernant le nombre de générations qui s'inspire du § 24 de la *Lettre à Aristide* chez Théodore bar Koni, Ishodad de Merv et Bar Salibi, on constate que le premier et le dernier conservent une phrase qui manque chez le deuxième (en italique), alors que, pour le reste, les deux derniers ont davantage en commun :

Théodore bar Koni¹¹

Pour quelle raison, alors que Luc compte 43 générations depuis David jusqu'au Christ en comptant David avec elles, Matthieu parle-t-il seulement de 28 ?

Que tel ne soit pas le nombre des générations de Matthieu, mais 32 en comptant David avec elles, c'est clair, comme nous l'avons dit plus haut [au § précédent], en montrant que celles qui manquent (le sont) par une erreur de copiste.

Quant au fait que les générations qu'énumère Luc soient plus (nombreuses), nous pouvons dire, dit l'Interprète, que, *autre étant la lignée que Luc tire par Nathan jusqu'à Joseph et autre celle de Matthieu par Salomon*, c'est sottise d'exiger que les générations (s'accor-

Ishodad de Merv¹²

But what is the reason why Luke counts forty-three generations from David until the Messiah, whereas Matthew (counts) twenty-eight, besides those which the writer subtracted?

They were thirty-two according to the truth.

We say that of all the families there is not an equal course of the generations,

Denys bar Salibi¹³

Cur plura nomina recenset Lucas a Davide usque ad Christum, nempe xliii quam Matthaeus, nempe xxviii praeter ea quae omiserunt Scripturae,

quia re vera sunt xxxii ?

— Et dicimus : Non omnium stirpium aequalis est fluxus generationum ; *alia autem est stirps, quae per Nathan ducit ad Iosephum, secundum Lucam, et alia, quae per Salomonem, sicut scripsit Matthaeus.*

9 HSem 5, p. XXXs.

10 « Die evangelischen Fragen und Lösungen » (1927), p. 292.

11 *Livre des scholies*, mimrâ VII, 12 (début), trad. Hespel et Draguet.

12 *Commentaire sur Matthieu*, p. 12 Gibson (trad.).

13 *Commentaire sur les évangiles*, 1/1, p. 43, 4-16 Sedláček.

dent) en nombre, car il est clair que le cours des générations n'est pas égal pour toutes les lignées.

Nous [en voyons] en effet beaucoup d'égaux par les années, dont certaines prennent maintenant des femmes et certaines ont engendré des fils de telle sorte que celles-ci soient plus ou moins nombreuses, (les unes) trois générations et celles-là une seule.

for we have seen many, although equal in years, some of them now taking wives, and some of them having sons, so that those are three generations more, and these are one ;

Videmus enim multos coetaneos quorum alii modo ducunt uxores cum alii iam habent filios et nepotes : ita ut tribuendae sint huic tres generationes, illi vero una.

therefore it is no wonder, if one generation exceeds its fellow or is smaller in its descent.

Ergo mirum non est, si alicuius generationum series abundantior est uel paucior quam alius.

Un exemple similaire se rencontre dans un autre passage¹⁴. L'identité de la source par laquelle Bar Salibi puise à la tradition de Théodore de Mopsueste reste donc à déterminer — si tant est qu'il n'y en ait qu'une.

14 Voir p. 141, n. 651.

Appendice 5 : Chaîne de Nicétas sur Luc, extrait n° 218 Krikonis

En traitant de l'exégèse de Luc 1, 36 par Sévère d'Antioche, nous avons signalé, outre la traduction syriaque¹, l'extrait grec publié par Mai à partir d'un manuscrit caténaire du Vatican, qu'il n'identifie pas². Peut-être n'est-il pas inintéressant de publier intégralement le parallèle partiel que contient la chaîne de Nicétas (n° 218 Krikonis ; *Vaticanus gr.* 1611, fol. 14 ; *Iviron* 371, fol. 43 ; n° 24 de la chaîne de Cordier, p. 15), dont Reichardt a reproduit une partie dans l'introduction à son édition de la lettre d'Africanus d'après le Coislin³ ; nous nous basons pour notre part sur l'*Iviron*.

Le lemme de cet extrait associe Grégoire de Nazianze et Sévère, et le texte combine effectivement, de façon plus ou moins heureuse, les explications du poème du premier sur la généalogie du Christ (I, 1, 18) avec l'homélie du second. La première partie (jusqu'à πολλάκις δὲ καὶ ἐμίγνυντο, p. 446, l. 5) s'inspire de Grégoire (v. 36-49), tandis que la suite est étroitement parallèle au fragment caténaire et à l'homélie de Sévère. Cependant, la dernière partie n'a d'équivalent que dans le syriaque. Pour harmoniser le propos de Sévère avec celui de Grégoire au sujet de la confusion des tribus après l'Exil, le caténiste fait dire au premier le contraire de ce qu'il écrivait réellement ; ce qui, dans la version syriaque est rendu par : « que personne ne me dise que... », devient : δευτερόν δὲ ἔστιν εἰπεῖν ὅτι κτλ. Enfin, la dernière phrase s'inspire de nouveau de Grégoire (v. 50). La combinaison des deux exégèses aboutit à un résultat qui n'est pas exempt d'ambiguïtés : comme chez Sévère d'Antioche, Marie est rattachée à Juda et serait parente d'Elisabeth grâce au mariage d'Aaron avec l'homonyme de cette dernière, intervenu avant l'interdiction légale de prendre femme hors de sa tribu (Nombres 36, 7-9) ; cependant, peut-être pour rendre compte de l'affirmation d'unions répétées entre les deux tribus empruntée à Grégoire, le principe de séparation des tribus est relativisé par l'observation qu'il aurait été mis à mal par l'Exil, autre affirmation reprise au poème de Grégoire. Pour l'étude de la lettre d'Africanus ou du *FSt* 14, ce texte n'apporte strictement rien.

Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἐκ τῶν ἐπῶν καὶ Σεβήρου.

Ἄλλ' ἐνταῦθα ζητήσῃ τις πῶς εἰς τὸν Δαυὶδ ὁ Χριστὸς ἀναφερεται ἐκ φυλῆς ὄντα τοῦ Ἰούδα, εἴπερ ἡ Μαριάμ ἐξ αἵματος ἦν Ἀαρων τοῦ ἐκ τῆς λευϊτικῆς φυλῆς. μάρτυς δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄγγελος, ὃς ἀπαγγέλλων τὴν τοῦ προδρόμου γέννησιν τῇ τοῦ κυρίου

1 Aucune version copte ne paraît avoir été identifiée à ce jour ; voir E. Lucchesi, « L'homélie cathédrale CXV », p. 14.

2 Le texte grec est reproduit plus haut (voir p. 233, n. 16).

3 *TU* 34/3, p. 33s.

μητρί ἀμφοτέρας τὰς μητέρας εἰς τὸν Ἀαρῶν ἀνήγαγε· συγγενή γὰρ τὴν Ἐλισάβητ τῆς θεοτοκοῦ ὠνόμασεν. ἀμιγεῖς δὲ ἦσαν ἀλλήλαις αἱ φυλαὶ ἡ βασιλικὴ καὶ ἡ ἱερατικὴ· εἰ οὖν ἡ θεοτοκὸς ἐκ τοῦ Λευὶ, πῶς ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ Ἰούδα καὶ τοῦ Δαυὶδ λέγεται;

- Πρὸς ταῦτα ἐροῦμεν ὅτι οὐκ ἀληθὲς τὸ ἀμίκτους εἶναι αἰεὶ τὰς φυλάς· ἦσαν μὲν γὰρ
 5 ἄμικτοι, πολλάκις δὲ καὶ ἐμίγνυντο. ὠκονομήθη δὲ [fol. 43^v] τοῦτο ἄνωθεν συναφθῆναι
 τὸ γένος τῆς βασιλικῆς τοῦ Ἰούδα φυλῆς καὶ τῆς ἱερατικῆς τοῦ Λευὶ, ἵνα ὁ Χριστὸς βα-
 σιλεὺς καὶ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀμφοτέρων τὸ κατὰ σάρκα κατάγηται. γέγραπται γ' οὖν ἐν τῇ
 Ἐξόδῳ, πρὶν τεθῆναι τὴν ἐντολὴν τὴν κωλύουσαν ἐξ ἑτέρας φυλῆς λαμβάνειν γυναῖκα
 10 (ἕκαστος γάρ, φησί, ἐν τῇ κληρονομίᾳ τῆς φυλῆς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ προσκολληθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ), ὅτι Ἀαρῶν ὁ πρῶτος κατὰ τὸν νόμον ἀρχιερεὺς ἔλαβεν ἐκ τῆς Ἰούδα
 φυλῆς τὴν Ἐλισάβητ γυναῖκα, θυγατέρα Ἀμνηδάμ, ἀδελφὴν δὲ τοῦ Ναασσῶν, ὃς ἕκτος
 ἦν ἀπὸ Ἰούδα. καὶ ὄρα μοι τὴν πάνσοφον οἰκονομίαν τοῦ πνεύματος καὶ ταύτην τὴν
 Ζαχαρίου γυναῖκα, οἰκονομήσαντος Ἐλισάβητ προσαγορεύεσθαι, πρὸς ἐκείνην ἡμᾶς
 15 συνάφεια, καὶ διὰ τοῦ ὀνόματος ἐναργῶς βοῶσαν ὡς ἐξ ἐκείνης μοι τῆς Ἐλισάβητ ἡ
 πρὸς τὴν παρθένον συγγένεια. δευτερόν δὲ ἔστιν εἰπεῖν ὅτι καὶ ἡ εἰς Βαβυλῶνα αἰχμα-
 λωσία συνέχεε τὸ Ἰουδαίων ἔθνος καὶ τοὺς νόμους ἐτίναξεν, ὡς μηδὲ μίαν λοιπὸν φυ-
 λῶν ἢ γενῶν εἶναι διάκρισιν. οὕτω διὰ τῆς μητρὸς ὁ κύριος εἰς τὸ βασιλικὸν γένος
 ἀνερχεται καὶ ἐς τὴν Ἰούδα φυλὴν, ἐξ ἧς ὁ Δαυίδ.

1s. cf. Luc. 1, 36 9s. Num. 36, 7. 9 10-12 Exod. 6, 23

14 ὑπῆρχε scripsi e textu a Maio edito : ὑπῆρξε cod.

Appendice 6 : Le « Livre des Jours » (§ 22)

Parmi les renseignements qu'Africanus livre sur « les parents du Seigneur selon la chair », les Desposynes, et la généalogie dont ils se servaient figure la mention d'un « Livre des jours » (βίβλος τῶν ἡμερῶν). Cet écrit fonctionne dans son texte comme désignation d'une source particulière dont se sont servis les Desposynes¹. Bien que plusieurs hypothèses aient été avancées, son identité reste difficile à établir. A défaut de trancher, il nous paraît utile de reprendre les données du problème.

Le traducteur syriaque de l'*Histoire ecclésiastique* a supposé qu'il s'agissait d'un registre généalogique, interprétation reprise à l'époque moderne par Valois : « Per librum dierum intelligit Africanus Ephemeridas, quas paulo ante ιδιωτικὰς ἀπογραφὰς appellavit². » L'immense majorité des savants s'est cependant ralliée à l'hypothèse de Sachs (1854) : le titre de βίβλος τῶν ἡμερῶν transposerait סִפְרֵי הַיָּמִים (סִפְר), mot à mot « (Livre) des paroles des jours », ou plus exactement « Livre des actes journaliers³ », soit le titre hébreu des Chroniques⁴. Il n'est pas impossible que Rufin ait déjà rapproché ces deux titres⁵. Il faut aussi citer la tentative de J. L. Teicher (1951), qui n'a jamais été reprise à notre connaissance : le « Livre des jours » serait à identifier au « Livre des divisions des temps » (סִפְר מַחְלֻקוֹת הַזְּמַנִּים) mentionné dans le *Document de Damas*⁶, c'est-à-dire aux *Jubilés*⁷. L'état lacuneux du texte empêche de saisir si Africanus voyait dans la βίβλος τῶν ἡμερῶν un registre généalogique, mais, s'il reproduit ce titre mystérieux, c'est apparemment qu'il n'a pas, pour sa part, identifié cette source avec les Chroniques

-
- 1 Harnack se laisse entrainer loin du texte : « Julius Africanus berichtet uns in seinem Briefe an Aristides (bei Euseb., h. e. I, 7), dass er ein Tagebuch (ἡ βίβλος τῶν ἡμερῶν), verfasst von Verwandten Jesu, gelesen habe ». Cet ouvrage, qui serait un écrit émanant de la parenté de Jésus ou attribué à celle-ci, aurait contenu l'histoire de l'origine d'Hérode ainsi qu'une généalogie de Jésus (*Geschichte der altchristlichen Litteratur* 2/1, p. 651, n. 2 ; interprétation reprise par R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter*, p. 7 et 26s.). Le texte d'Africanus ne fournit cependant guère d'appui à une telle lecture : le « Livre des Jours » n'y a de fonction autre que celle de source de la généalogie de Jésus.
 - 2 H. Valois, *Eusebii Pamphili* (1720), p. 25, n. 3 (note reproduite dans PG 20, 97, n. 9). Cette interprétation se rencontre encore chez H. von Campenhausen, « Die Nachfolge des Jakobus », p. 134s.
 - 3 Selon la traduction proposée par F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (*Commentaire de l'Ancien Testament*, 16), Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1967, p. 9.
 - 4 Voir M. Sachs, *Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung*, p. 156.
 - 5 Voir p. 66, n. 254.
 - 6 P. 16, 3 Schechter. Ce titre est aussi attesté, quoique très fragmentairement, par un autre texte de Qoumrân (4Q271, fr. 4, col. 2, 5).
 - 7 J. L. Teicher, « The Damascus Fragments », p. 139. L'identification du livre mentionné par le *Document de Damas* avec les *Jubilés* remonte à S. Schechter, le premier éditeur du texte (*Documents of Jewish sectaries*, vol. 1, p. lv, n. 3).

ou les *Jubilés* (qu'il connaissait également⁸). Il n'en savait sans doute pas plus que nous à son sujet.

La proposition de Teicher est séduisante, dans la mesure où, comme l'a montré Bauckham, il y a des raisons de considérer que la généalogie de Jésus que transmet Luc pourrait provenir du cercle de la famille de Jésus⁹ et que l'une de ses particularités s'expliquerait parfaitement si ce texte se basait notamment sur les données des *Jubilés*¹⁰. L'identification du « Livre des jours » avec les *Jubilés* permettrait même de résoudre une aporie de l'hypothèse de Bauckham, qui s'accorderait harmonieusement avec les données d'Africanus, si celles-ci supposaient l'usage des *Jubilés*, mais n'est guère conciliable avec l'identification concurrente avec les Chroniques (que Bauckham admet pourtant), vu l'indépendance de la généalogie lucanienne face aux données de ces livres¹¹. Force est toutefois de constater la faiblesse des arguments philologiques de Teicher¹² et le caractère très approximatif de la correspondance entre βίβλος τῶν ἡμερῶν et le titre de « Livre des divisions des temps ». Corriger ἡμερῶν en μερῶν pour obtenir un meilleur équivalent avec ספר מחלקות (העתים) n'avancerait pas à grand-chose, car, si tant est que l'on ait pu traduire מחלקות par μερῶν¹³, l'on attendrait une correspondance plus exacte. L'identification avec les *Jubilés* ne saurait donc être retenue.

La lecture du traducteur syriaque pourrait en tout cas se prévaloir de l'usage de « jours » au sens de « (durée de) vie » tant en hébreu qu'en grec, si bien que leur compréhension de l'expression, en elle-même, est sans doute possible. Toutefois, la prise en compte du contexte la rend peu probable. En effet, au début du § 22, Africanus cite deux moyens par lesquels certaines familles conservaieent leur généalogie, à savoir une tradition orale ou des copies des registres officiels (ἡ μνημονεύσαντες τῶν ὀνομάτων ἢ ἄλλως ἔχοντες ἐξ ἀντιγράφων). Or, sa source mentionnait ensuite le « Livre des jours » et un second élément disparu¹⁴. Ce second élément était de toute évidence l'un des deux moyens cités plus haut. S'il s'agissait d'une copie des registres généalogiques, le « Livre des jours » serait évidemment d'une autre nature. D'autre part, étant donné que ces moyens sont présentés comme des alternatives, il est peu probable que la source d'Africanus les ait cités tous les deux. Ainsi, même si l'élément manquant est la mémoire familiale, le « Livre des jours » n'est sans doute pas un registre généalogique. Dès lors, l'équation établie par Valois entre βίβλος τῶν ἡμερῶν et ιδιωτικὰς ἀπογραφὰς n'est

8 Voir H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, p. 249-297 ; W. Adler, « The Origins of the Proto-Heresies », p. 492.

9 Voir R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 315-364.

10 Luc 3, 36 ajoute un second Kainam entre Arphaxad et Sala, qui manque dans le texte massorétique de Genèse 11, 13 (de même que dans le texte samaritain), mais se trouve aussi bien dans la Septante (avec laquelle la généalogie lucanienne n'a guère de liens par ailleurs) qu'en *Jubilés* 8, 1-5. Sur ce problème, voir R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, p. 321s., et surtout « More on Kainam » (réfutant la thèse d'une influence du texte grec avancée par G. J. Steyn, « The Occurrence of 'Kainam' »).

11 Ce problème était déjà relevé par O. Skarsaune, « Fragments of Jewish Christian Literature », p. 360, n. 117 ; nous discutons plus en détail l'hypothèse de Bauckham dans « Jesus' Family » (sous presse).

12 Voir notre réfutation dans « Jesus' Family » (sous presse).

13 Nous n'avons pas trouvé d'exemple vétértestamentaire d'une telle équivalence, mais il faut relever que, dans le texte hébraïque, le terme s'applique presque uniquement à des groupes (notamment les classes de Lévités dans les Chroniques).

14 Voir p. 66s.

guère vraisemblable. De fait, la formule βιβλος τῶν ἡμερῶν se comprend plus naturellement comme le titre d'un ouvrage que comme la désignation d'un registre.

Reste l'identification avec le livre des Chroniques, qui ferait parfaitement sens dans le contexte, vu la place considérable que tiennent les généalogies dans ses premiers chapitres (I Chroniques 1-9). La correspondance entre βιβλος τῶν ἡμερῶν et leur titre hébraïque est cependant moins précise qu'on ne l'affirme généralement¹⁵. En outre, l'expression סֵפֶר הַיָּמִים, rétroversion exacte de βιβλος τῶν ἡμερῶν en hébreu, ne se rencontre ni dans les rouleaux de Qoumrân (où l'on ne trouve pas davantage d'équivalent araméen)¹⁶, ni dans la littérature rabbinique¹⁷. L'on trouve certes une désignation semblable des Chroniques chez des écrivains chrétiens, mais les occurrences sont rares et plus tardives. Ainsi, Jérôme leur donne plusieurs fois le titre de *liber dierum*¹⁸, qui apparaît aussi une fois sous la plume de Rufin¹⁹. Les parallèles grecs se limitent à deux passages des *Constitutions apostoliques*, qui se distinguent toutefois de l'usage de Jérôme et Rufin en ce qu'ils associent la dénomination de « (Livre des) jours » au titre grec de Paralipomènes²⁰. Etant donné que ces passages ont des sources différentes, il est vraisemblable que ces références inusuelles soient dues au compilateur²¹. Faut-il voir dans ces quelques passages la résurgence d'une dénomination plus ancienne des Chroniques qu'attesterait également le texte d'Africanus ou, au contraire, une désignation érudite inspirée de leur titre hébraïque, à la mode, si l'on ose dire, vers la fin du IV^e siècle ? Il est difficile de trancher. Aussi, bien que l'identification du « Livre des jours » avec les Chroniques reste la meilleure des solutions proposées, il nous paraît plus prudent, en l'absence d'arguments probants, de laisser ouverte la question de son identité. Tout au plus, le fait qu'il paraisse être utilisé en complément à la tradition familiale (orale ou écrite), qui devait évidemment conserver des données sur la partie la plus récente de la généalogie, donne à penser qu'il servait de source pour la partie la plus ancienne²², rôle qui conviendrait bien aux Chroniques, mais que d'autres sources pouvaient également remplir.

15 M. Sachs parlait ainsi de « wortgetreue Uebersetzung » (*Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung*, p. 156).

16 Recherche effectuée dans M. G. Abegg, *The Dead Sea Scrolls Concordance*, vol. 1 : *The Non-Biblical Texts from Qumran*, part 2, Leiden : Brill, 2003 (ainsi que dans le logiciel *Accordance* [version 7.1, Tulsa (OK) : Oak Tree Software, 2006] pour les textes hébreux).

17 Recherche effectuée dans le CD-ROM *Bar Ilan's Judaic Library* (version 15, Suffern [NY] : T.E.S., 2007).

18 *Contre Jovinien* II, 4 (PL 23, 301 C) ; *Commentaire sur Isaïe* I, 1, 21, p. 21, 18 Adriaen; etc. (sur les différents titres donnés aux Chroniques par Jérôme, voir P. Lardet, *L'Apologie de Jérôme contre Rufin : un commentaire* (*Supplements to Vigiliae Christianae*, 15), Leiden : Brill, 1993, p. 225).

19 *Explication du Symbole* 35, 5, p. 170, 5 Simonetti (voir p. 66, n. 254).

20 Ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν Παραλειπομένων τῇ τῶν ἡμερῶν, II, 22, 3, et Παραλειπομένων τῆς βίβλου τῶν ἡμερῶν δύο (βιβλία), VIII, 47, 5. L'on notera la différence entre les deux formules.

21 Sur cette question, voir notre discussion dans « Jesus' Family » (sous presse).

22 Voir également nos remarques sur ἐς ὅσον ἐξικνούντο, p. 392, n. 20.

Bibliographie

La bibliographie ne reprend pas tous les titres cités en note ; les catalogues de bibliothèques, en particulier, ne sont pas mentionnés et, parmi les articles d'encyclopédies, seuls les plus importants ont été retenus. Pour plus de commodité, la numérotation des volumes du CSCO a été uniformisée selon le système le plus récent.

1. Editions et traductions de textes anciens et médiévaux

Les éditions et traductions sont classées par ordre alphabétique d'éditeur ou de traducteur.

Actes de Thomas

Acta apostolorum apocrypha, vol. 2/2 : *Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae*, edidit Maximilianus Bonnet, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959 (repr. de l'éd. de Lipsiae : Mendelssohn, 1903).

Klijn, Albertus F. J., *The Acts of Thomas*, introduction, text and commentary, second revised edition (*Supplements to Novum Testamentum*, 108), Leiden : Brill, 2003 (1962¹).

Al-Birūnī

— *Chronologie*

The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the "Athār-ul-bākiya" of Albīrūnī or "Vestiges of the Past", Collected and Reduced to Writing by the Author in A.H. 390-1, A.D. 1000, translated, edited, with notes and index by C. Edward Sachau, London : W. H. Allen, 1879.

Ambroise de Milan

— *Sur les patriarches*

Sancti Ambrosii opera, pars altera, qua continentur libri : *De Iacob, De Ioseph, De Patriarchis, De fuga saeculi, De interpellatione Iob et Daudid, De apologia Daudid, Apologia Daudid altera, De Helia et Ieiunio, De Nabuthae, De Tobia*, recensuit Carolus Schenkl (CSEL, 32/2), Vindobonae : F. Tempsky, 1897.

— *Traité sur l'évangile de Luc*

Sancti Ambrosii Mediolanensis opera, pars 4 : *Expositio Euangelii secundum Lucam*, cura et studio M. Adriaen ; *Fragments in Esaiam*, collegit P. A. Ballerini (CChr.SL, 14), Turholt : Brepols, 1957.

Sancti Ambrosii opera, pars 4 : *Expositio Euangelii secundum Lucam*, recensuit Carolus Schenkl, opus acutoris morte interruptum absoluit Heinricus Schenkl (CSEL, 32/4), Vindobonae : F. Tempsky, 1902.

Ambroise de Milan. Traité sur l'Évangile de S. Luc, 1 : Livres I-VI, texte latin, introduction, traduction et notes de Gabriel Tissot (SC, 45^{bis}), Paris : Cerf, 1971.

Ambrosiaster

— *Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament*

Ambrosiaster. Contre les païens (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 115), introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Pierre Bussières (SC, 512), Paris : Cerf, 2007.

Pseudo-Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII, accedit appendix continens alterius ed. quaestiones selectas recensuit Alexander Souter (CSEL, 50), New York : Johnson Reprint, 1963 (repr. de l'éd. de Vindobonae : F. Tempsky, 1908).

Ammonius

— *Sur les termes semblables et différents*

Ammonii qui dicitur liber de adfinium vocabulorum differentia, edidit Klaus Nickau (BSGRT), Leipzig : In aedibus B.G. Teubneri, 1966.

André de Crète

— *Homélies mariales* (version latine)

Sermones in Dormitionem Mariae. Sermones Patrum Graecorum praesertim in Dormitionem Assumptionemque beatae Mariae uirginis in Latinum translati, ex codice Augiensi LXXX (saec. IX), cura et studio A. P. Orbán (CChr.CM, 154), Turnhout : Brepols, 2000.

— *Homélies sur la Nativité de la Vierge*

Sancti Ioannis Damasceni opera, multo quam unquam antehac auctoria, magnaque ex parte nunc de integro conuersa, per Iacobum Billium, Parisiis : Apud Guillelmum Chaudiere, 1577.

Andrea di Creta. Omelie mariane, traduzione, introduzione e note a cura di Vittorio Fazzo (CTePA, 63), Roma : Città Nuova, 1987.

Apocryphes, Pseudépigraphes et écrits de Qoumrân

— *Pseudépigraphes et Écrits de Qoumrân*

Dupont-Sommer, André, et Philonenko, Marc (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires (Bibliothèque de la Pléiade, 337)*, Paris : Gallimard, 1987.

— *Apocryphes chrétiens*

Bovon, François, et Geoltrain, Pierre (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens, 1 (Bibliothèque de la Pléiade, 442)*, Paris : Gallimard, 1997.

Geoltrain, Pierre, et Kaestli, Jean-Daniel (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens, 2 (Bibliothèque de la Pléiade, 516)*, [Paris] : Gallimard, 2005.

Apollinaire de Laodicée

— *Fragments caténaïres* : voir Théodore de Mopsueste, *Fragments caténaïres*

Apollonius Dyscole

— *Sur le pronom*

Apollonios Dyskolos. *Über das Pronomen*, Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen von Philipp Brandenburg (*Beiträge zur Altertumskunde*, 222), München : K. G. Saur, 2005.

Aristote

— *Politique*

Aristote. *Politique*, t. 3, 2^e partie : *Livre VIII et index*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet (CUF), Paris : Les Belles Lettres, 1989.

Augustin

— *Œuvres complètes*

Œuvres complètes de Saint Augustin, traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Poujoulat et de l'Abbé Raulx, 17 t., Bar-Le-Duc : L. Guérin, 1864-1873.

— *De l'accord des évangélistes*

Sancti Aureli Augustini de consensu evangelistarum libri quattuor, recensuit et commentario critico instruxit Franciscus Wehrich (CSEL, 43), Vindobonae : F. Tempisky, 1904.

— *Quatre-vingt-trois questions différentes*

Œuvres de Saint Augustin, 10. 1^{re} série : *Opuscules*, 10 : *Mélanges doctrinaux : Quaestiones 83 ; Quaestiones VII ad Simplicianum ; Quaestiones VIII Dulciti ; De divinatione daemonum*, texte de l'édition bénédictine, introductions, traduction et notes par G. Bardy, J.-A. Beckaert, J. Boutet (BAug, 10), Paris : Desclée de Brouwer, 1952.

Aurelii Augustini opera, pars 13/2 : *Sancti Aurelii Augustini De diversis quaestionibus octoginta tribus ; De octo Dulciti quaestionibus*, edidit Almut Mutzenbecher (CChr.SL, 44 A), Turnholti : Brepols, 1975.

— *Les Révisions*

Œuvres de Saint Augustin, 12. 1^{re} série : *Opuscules*, 12 : *Les Révisions*, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes par Gustave Bardy (BAug, 12), Paris : Desclée de Brouwer, 1950.

— *Sermon 51*

Verbraken, Pierre-Patrick, « Le sermon LI de saint Augustin sur les généalogies du Christ selon Matthieu et selon Luc », *Revue bénédictine* 91 (1981), p. 20-45.

Barhebraeus

— *Chronographie*

The Chronography of Gregory Abû'l-Faraj: 1225-1286. The Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus, Being the First Part of his Political History of the World, translated from the Syriac by Ernest Alfred Wallis Budge with an historical introduction, appendixes, and an index, accompanied by reproduc-

- tions of the Syriac texts in the Bodleian manuscript 52, vol. 1 : English Translation, Oxford : University Press, 1932 (repr. Amsterdam : Philo Press, 1976).
- The Chronography of Gregory Abû'l-Faraj: 1225-1286. The Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus, Being the First Part of his Political History of the World*, translated from the Syriac by Ernest Alfred Wallis Budge with an historical introduction, appendixes, and an index, accompanied by reproductions of the Syriac texts in the Bodleian manuscript 52, vol. 2 : Syriac Texts, Oxford : University Press, 1932 (repr. Amsterdam : Philo Press, 1976).
- *Grenier des Mystères*
- Gregory Abu'l Faraj Commonly Called Bar-Hebraeus. Commentary on the Gospels from the Horreum Mysteriorum*, translated and edited by Wilmot Eardley W. Carr, London : SPCK, 1925.
- Steinhart, Nathan, *Die Scholien des Gregorius Abulfarağ Bar Hebraeus zum Evangelium Lukas*, Leipzig : W. Drugulin, 1895 (thèse de l'Université de Strasbourg, 1890).

Basile de Césarée

- *Traité du Saint-Esprit*
- Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, introduction, texte, traduction et notes par Benoît Pruche (SC, 17^{bis}), Paris : Cerf, 1968².

Bède le Vénéral

- *Traité sur l'évangile de Luc*
- Bedae Venerabilis opera. Pars 2, Opera exegetica. 3, In Lucae evangelium expositio ; In Marci evangelium expositio*, cura et studio D. Hurst (CChr.SL, 120), Turnholti : Brepols, 1960.

La Bible

- *Ancien Testament*
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea... ediderat R. Kittel, adjuvantibus H. Bardtke [et al.], editio funditus renovata ; ... ediderunt K. Elliger et W. Rudolph, textum masoreticum curavit H. P. Rüger, masoram elaboravit G. E. Weil ; editio quinta emendata opera A. Schenker, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- *Ancien Testament* (version des Septante)
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, edidit Alfred Rahlfs, 2 vol., Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1982 (1935¹).
- Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, vol. 2/1 : *Exodus*, edidit John William Wevers, adiuvante U. Quast, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, vol. 2/2 : *Leviticus*, edidit John William Wevers, adiuvante U. Quast, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

— *Nouveau Testament*

The New Testament in Greek, 3 : The Gospel according to St. Luke, Part 1 : Chapters 1-12, edited by the American and British committees of the international Greek New Testament project, Oxford : Clarendon, 1984.

Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece, post Eberhard et Erwin Nestle, editione vicesima septima revisa, communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland [et al.], apparatus criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland..., Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Novum Testamentum Graece, ad antiquissimos testes denuo recensuit apparatus criticum omni studio perfectum apposuit commentationem isagogicam praetexit Constantinus Tischendorf, editio octava critica maior, 2 vol., Lipsiae : Giesecke und Devrient, 1869-1872.

— *La Peshitta*

Ktb' qdys' h(nw) ktb' ddytq' 'tyqt' w hdt', s. l. : United Bible Societies, 1979.

— *Targumim*

The Targum of the Minor Prophets, translated, with a critical introduction, apparatus, and notes by Kevin J. Cathcart and Robert P. Gordon (*The Aramaic Bible. The Targums*, 14), Edinburgh : T. & T. Clark, 1989.

Díez Macho, Alejandro, *Neophyti 1. Targum palestinense ms de la Biblioteca vaticana*, t. 2 : *Exodo*, edición príncipe, introducción y versión castellana ; traducciones cotejadas de la versión castellana, francesa : R. Le Déaut, inglesa : Martin McNamara y Michael Maher, lugares paralelos a la haggadá del Génesis de Pseudojonatán y Neophyti 1 : Etan B. Levine (*Textos y estudios*, 8), Madrid : Consejo superior de investigaciones científicas, 1970.

Targum du Pentateuque, trad. des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index par Roger Le Déaut, avec la collaboration de Jacques Robert, t. 2 : Exode et Lévitique (SC, 256), Paris : Cerf, 1979.

Callimaque

— *Fragments*

Callimachus, edidit Rudolfus Pfeiffer, vol. 1 : *Fragmenta*, Oxonii : E typographeo Clarendoniano, 1949.

Caverne des trésors

La Caverne des trésors. Les deux recensions syriaques, éditées par Su-Min Ri (CSCO, 486 ; *Scriptores Syri*, 207), Lovanii : Peeters, 1987.

La Caverne des trésors. Les deux recensions syriaques, traduites par Su-Min Ri (CSCO, 487 ; *Scriptores Syri*, 208), Lovanii : Peeters, 1987.

Chaîne arabe sur Matthieu

Caubet Iturbe, Francisco Javier, *La cadena árabe del Evangelio de san Mateo, 1 : Texto* (*Studi e Testi*, 254), Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1969.

Caubet Iturbe, Francisco Javier, *La cadena árabe del Evangelio de san Mateo, 2 : Versión* (*Studi e Testi*, 255), Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1970.

Chaîne copte sur Matthieu

Catena in evangelia Aegyptiacae quae supersunt, studio et sumptibus ed. Pauli de Lagarde, Gottingae : In aedibus Dieterichianis, 1886.

Chaîne sur l'Exode

La chaîne sur l'Exode, 1 : *Fragments de Sévère d'Antioche*, texte grec établi et traduit par Françoise Petit, glossaire syriaque par Lucas Van Rompay (*Traditio Exegetica Graeca*, 9), Lovanii : Peeters, 1999.

La chaîne sur l'Exode. Edition intégrale, 2 : *Collectio Coisliniana*, 3 : *Fonds caténique ancien (Exode 1,1-15,21)*, texte établi par Françoise Petit (*Traditio Exegetica Graeca*, 10), Lovanii : Peeters, 2000.

Chaîne sur Luc (chaîne de Cordier)

Catena sexaginta quinque Graecorum Patrum in S. Lucam..., luce ac Latinitate donata... a Balthasare Corderio, Antverpiae : Ex officina Plantiniana, 1628.

Chaîne sur Luc (type A)

Magna bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, primo quidem a Margarino de La Bigne [...] postea studio doctissimorum Coloniensium theologorum ac professorum aucta..., t. 13, Parisiis : Sumptibus Aegidii Morelli, 1644.

Chaîne sur Luc (type B)

Catena in Evangelia S. Lucae et S. Joannis ad fidem codd. mss., edidit J. A. Cramer (*Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum*, 2), Oxonii : E Typographeo Academico, 1841.

Chaîne sur Matthieu (type A)

Catena in Evangelia S. Matthaei et S. Marci ad fidem codd. mss., edidit J. A. Cramer (*Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum*, 1), Oxonii : E Typographeo Academico, 1840.

Christian de Stavelot

— *Traité sur le Livre de la Génération*

Christianus dictus Stabulensis. Expositio super Librum generationis, édition critique par R. B. C. Huygens (*CChr.CM*, 224), Turnhout, Brepols, 2008.

Chromace d'Aquilée

— *Traité sur Matthieu*

Chromatii Aquileiensis opera, cura et studio R. Etaix et J. Lemarié (*CChr.SL*, 9 A), Turnholti : Brepols, 1974-1977.

Cromazio di Aquileia. Commento al vangelo di Matteo, vol. 1 : *Trattati 1-37*, traduzione, introduzione e note a cura di Giulio Trettel (*CTePA*, 46), Roma : Città Nuova, 1984.

Chronicon Paschale

Chronicon Paschale, ad exemplar Vaticanum recensuit Ludovicus Dindorfius, vol. 1 (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*), Bonnae : Impensis Ed. Weberi, 1832.

Chronicum Ambrosianum (Pseudo-Julius Pollux, *Histoire physique*)

Ιουλίῳ Πολυδεύκῳ ἱστορία φυσική. *Historia physica, seu chronicon ab origine mundi usque ad Valentis tempora*, nunc primum Graece et Latine editum cum lectionibus variis et notis ab Ignatio Hardt, Monachii : Apud Josephum Lindauer, 1792.

Chronique anonyme de Madrid

Anonymi Chronographia syntomos e codice Matritensi no. 121 (nunc 4701), edidit Adolphus Bauer (BSGRT), Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1909.

Clément d'Alexandrie

— *Protreptique*

Clément d'Alexandrie. *Le Protreptique*, introduction, traduction et notes de Claude Mondésert ; troisième édition revue et augmentée du texte grec ; avec la collaboration de André Plassart (SC, 2), Paris : Cerf, 1976.

Collection hippiatrice de Cambridge

Corpus Hippiatricorum Graecorum, ediderunt Eugenius Oder et Carolus Hoppe, 2 : *Hippiatica Parisina, Cantabrigiensia, Londinensia, Lugdunensia, Appendix*, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1927.

Denys bar Salibi

— *Commentaire sur les évangiles*

Dionysii bar Ṣalībī. *Commentarii in Evangelia*, 1/1, ediderunt I. Sedlacek et I.-B. Chabot (CSCO, 15 ; *Scriptores Syri*, 15), Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1960 (repr. de l'éd. de Parisiis : E Typographeo Reipublicae, 1906).

Dionysii bar Ṣalībī. *Commentarii in Evangelia*, 1/1, interpretatus est I. Sedlacek, adiuvante I.-B. Chabot (CSCO, 16 ; *Scriptores Syri*, 16), Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1960 (repr. de l'éd. de Romae : Karolus de Luigi, 1906).

Dionysii bar Ṣalībī. *Commentarii in Evangelia*, 1/2, interpretatus est I. Sedlacek adiuvante I.-B. Chabot (CSCO, 85 ; *Scriptores Syri*, 40), Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1922.

Dionysius bar Salibi. *Commentarii in Evangelia*, 2/1, interpretatus est A. Vaschalde (CSCO, 98 ; *Scriptores Syri*, 49), Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1960 (repr. de l'éd. de Lovanii : E Typographeo Marcelli Ista, 1906).

Dionysii bar Salibi. *Commentarii in Evangelia*, 2/2, edidit A. Vaschalde (CSCO, 113 ; *Scriptores Syri*, 60), Parisiis : E Typographeo Reipublicae, 1939.

Dionysius bar Salibi. *Commentarii in Evangelia*, 2/2, interpretatus est A. Vaschalde (CSCO, 114 ; *Scriptores Syri*, 61), Lovanii : Ex Officina Orientali, 1940.

Didachè

Van de Sandt, Huub, et Flusser, David, *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 3 : Jewish Traditions in Early Christian Literature, 5)*, Assen : Royal Van Gorcum, 2002.

Ecrit de Damas

Documents of Jewish sectaries, vol. 1 : *Fragments of a Zadokite Work*, edited from Hebrew manuscripts in the Cairo Genizah collection... and provided with an English translation, introduction and notes by S. Schechter, Cambridge : University Press, 1910.

Eklogè des Questions évangéliques

Scriptorum veterum nova collectio, e Vaticanis codicibus edita ab Angelo Maio, t. 1, Romae : Typis Vaticanis, 1825 et 1831 (édition originale : 1825).

[Mai, Angelo], *Nova Patrum bibliotheca*, t. 4 : *Sancti Gregorii Nysseni, Eusebii Caesariensis, Dydimi Alexandrini, Iohannis Chrysostomi et aliorum nova scripta. Item Nicetae Byzantini Refutatio Corani amplissima. Petri Siculi Historia et refutatio Manichaeorum. Dialogi et alia scripta contra eosdem Manichaeos*, omnia cum editoris interpretatione, Romae : Typis Sacri Consilii Propagando Christiano Nomini, 1847.

Eusèbe de Césarée. Questions évangéliques, introduction, texte critique, traduction et notes par Claudio Zamagni (SC, 523), Paris : Cerf, 2008.

Enseignement de Jacob

Dagron, Gilbert, et Déroche, Vincent, « Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle », *Travaux et mémoires* 11 (1991), p. 17-273.

Ephrem

— *Commentaire du Diatessaron*

Ephrem de Nisibe. Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron, traduction du syriaque et de l'arménien, introduction, traduction et notes par Louis Leloir (SC, 121), Paris : Cerf, 1966.

Epiphane de Salamine

— *Panarion*

Epiphanius, 1. Bd. : *Ancoratus und Panarion Haer. 1-33*, herausgegeben von Karl Holl (GCS, 25), Leipzig : J. C. Hinrichs, 1915.

Epiphanius, 3. Bd. : *Panarion haer. 65-80, De fide*, herausgegeben von Karl Holl, 2., bearbeitete Auflage herausgegeben von Jürgen Dummer (GCS, 37), Berlin : Akademie-Verlag, 1985.

The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III (Sects 47-80, De fide), translated by Frank Williams (*Nag Hammadi and Manichaean Studies*, 36), Leiden : Brill, 1994.

The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46), translated by Frank Williams, second edition, revised and expanded (*Nag Hammadi and Manichaean Studies*, 63), Leiden : Brill, 2009.

Eucher de Lyon

— *Instructions à Salonius*

Eucherii Lugdunensis Formulae spiritalis intellegentiae. Instructionum libri duo, cura et studio C. Mandolfo (*CChr.SL*, 66), Turnhout : Brepols, 2004.

Eusèbe de Césarée

— *Chronique*

Eusebi Chronicorum libri duo, vol. 1 : *Eusebi Chronicorum liber prior*, edidit Alfred Schoene, Armeniam versionem Latine ad libros manuscriptos recensuit H. Petermann, Graeca fragmenta collegit et recognovit, appendices chronographicas sex adiecit A. Schoene, Dublin : Weidmann, 1967² (1875¹).

Eusebi Chronicorum libri duo, vol. 2 : *Eusebi Chronicorum canonum quae supersunt*, edidit Alfred Schoene, Armeniam versionem Latine factam e libris manuscriptis recensuit H. Petermann, Hieronymi versionem e libris manuscriptis recensuit Alfred Schoene, Syriam epitomen Latine factam e libro Londinensi recensuit E. Roediger, Dublin : Weidmann, 1967² (1866¹).

— *Chronique* (version de Jérôme)

Eusebius Werke, 7. Bd. : *Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon*, herausgegeben und in 2. Auflage bearbeitet von Rudolf Helm, 3., unveränderte Auflage mit einer Vorbemerkung von Ursula Treu (*GCS*, 47), Berlin : Akademie-Verlag, 1984.

— *Chronique* (version arménienne)

Eusebius Werke, 5. Bd. : *Die Chronik*, aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischen Commentar, herausgegeben von Josef Karst (*GCS*, 20), Leipzig : J. C. Heinrichs, 1911.

— *Commentaire sur Isaïe*

Eusebius Werke, 9. Bd. : *Der Jesajakommentar*, herausgegeben von Joseph Ziegler (*GCS*), Berlin : Akademie-Verlag, 1975.

— *Démonstration évangélique*

Eusebio di Cesarea. Dimostrazione evangelica, introduzione, traduzione e note di Paolo Carrara (*Lecture cristiane del primo millenio*, 29), Milano : Paoline, 2000.

— *Histoire ecclésiastique*

Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, t. 1 (Livres 1-4), texte grec de E. Schwartz (G.C.S.), traduction et annotation par Gustave Bardy, réimpression de la 1^{re} édition, revue et corrigée (*SC*, 31), Paris : Cerf, 2001 (1952).

Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, t. 2 : *Livres V-VII*, texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy (*SC*, 41), Paris : Cerf, 1994⁴ (1955¹).

Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, t. 3 : *Livres VIII-X et Les martyrs en Palestine*, texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy, 4^e édition, revue et corrigée (*SC*, 55), Paris : Cerf, 1993.

Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, t. 4, introduction par Gustave Bardy ; index par Pierre Périchon (*SC*, 73^{bis}), Paris : Cerf, 1971.

- Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, introduction de François Richard ; traduction de Gustave Bardy ; révision par Louis Neyrand et une équipe (*Sagesses chrétiennes*), Paris : Cerf, 2003.
- The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus, Bishop of Caesarea, in Palestine*, translated from the Greek by C. F. Crusé, with notes selected from the edition of Valesius (*Bohn's Ecclesiastical Library*), London : George Bell and Sons, 1889.
- Eusebio di Cesarea. Storia ecclesiastica e i Martiri della Palestina*, testo greco con traduzione e note di Giuseppe del Ton (*Scrinium patristicum Lateranense*, 1), Roma : Desclée, 1964.
- Eusèbe. Histoire ecclésiastique. Livres I-IV*, texte grec et traduction française par Emile Grapin (*Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, 2), Paris : A. Picard, 1905.
- Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte*, [herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Kraft ; die Übersetzung von Philipp Haeuser (Kempten 1932) wurde neu durchgesehen von Hans Armin Gärtner], München : Kösel-Verlag, 1967.
- Eusebius. The Ecclesiastical History*, in two volumes, 1, with an english translation by Kirsopp Lake (*LCL*, 153), Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1926.
- Eusebius. The Ecclesiastical History*, in two volumes, 2, with an English Translation by J. E. L. Oulton taken from the Edition Published in Conjunction with H. J. Lawlor (*LCL*, 265), Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1932.
- Eusebius, Bishop of Caesarea. The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine*, translated with introduction and notes by Hugh Jackson Lawlor and John Ernest Leonard Oulton, vol. 1 : Translation, London : SPCK, 1927.
- Eusebius, Bishop of Caesarea. The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine*, translated with introduction and notes by Hugh Jackson Lawlor and John Ernest Leonard Oulton, vol. 2 : Introduction, Notes and Index, London : SPCK, 1928.
- Eusebio di Cesarea. Storia ecclesiastica*, traduzione Libro I Francesco Maspero ; traduzione Libri II-X Maristella Ceva ; introduzione, note, bibliografia, appendici, indici di Maristella Ceva (*I classici di storia. Sezione greco-romana*, 11), Milano : Rusconi, 1979.
- Eusebio di Cesarea. Storia ecclesiastica*, vol. 1, introduzione a cura di Franzo Migliore ; traduzione e note libri I-IV a cura di Salvatore Borzi ; traduzione e note libro V a cura di Franzo Migliore (*CTePA*, 158), Roma : Città Nuova, 2001.
- Eusebius. Kirchengeschichte*, herausgegeben von Eduard Schwartz, kleine Ausgabe, Berlin : Akademie-Verlag, 1952⁵.
- Eusebius Werke*, 2. Bd. : *Die Kirchengeschichte*, herausgegeben von Eduard Schwartz und Theodor Mommsen, 2., unveränderte Auflage von Friedhelm Winkelmann, 3 vol. (GCS, N. F. 6/1-3), Berlin : Akademie-Verlag, 1999 (1903¹-1909¹).
- Eusebii Pamphili Historiae ecclesiasticae libri X. Eiusdem de Vita Constantini libri IV*, textum... recensuit notasque maximam partem criticas adiecit Fredericus Andreas Stroth, vol. 1, Halae ad Salam : Sumtibus [sic] I. C. Hendelii, 1779.
- Eusebio di Cesarea. Storia della chiesa*, traduzione e note di Livio Tescaroli (*I Padri della Chiesa*), Roma : Edizioni Dehoniane, 1999.

- Eusebii Pamphili Ecclesiasticae Historiae libri decem. Ejusdem de Vita imp. Constantini libri IV, quibus subjicitur Oratio Constantini ad sanctos et Panegyricus Eusebii.* Henricus Valesius Graecum textum collatis IV mss. codicibus emendavit, Latine vertit et adnotationibus illustravit, Parisiis : Excudebat A. Vitre, 1659.
- Eusebii Pamphili, Socratis Scholastici, Hermiae Sozomeni, Theodoriti et Euagrii, item Philostorgii et Theodori lectoris quae extant Historiae Ecclesiasticae, Graece et Latine, in Tres Tomos distributae.* Henricus Valesius Graecum Textum ex mss. codicibus emendavit, Latine vertit, et annotationibus illustravit, Gulielmus Reading novas elucidationes, praesertim chronologicas, in hac editione adjecit, [t. 1] : *Eusebii Pamphili Ecclesiasticae Historiae libri decem...*, Cantabrigiae : Typis Academicis, 1720.
- Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica,* texto, versión española, introd. y notas por Argimiro Velasco Delgado, Madrid : La Editorial Católica, 2 vol., 1973.
- *Histoire ecclésiastique* (version arménienne)
- Eusebiosi Kesarac'woy Patmowt'iw n ekelec'woy, yeleal yasorwoyn i hay i hingerord darow,* parzabaneal nor t'argmanowt'eamb i yoyn bnagrën i jeñ Abraham V. Čarean, I Venetik : I vans Sowrb Łazarow, 1877.
- *Histoire ecclésiastique* (version syriaque)
- Die Kirchengeschichte des Eusebius,* aus dem Syrischen übersetzt von Eberhard Nestle (TU, 21/2), Leipzig : J. C. Hinrichs, 1901.
- Wright, William, et McLean, Norman *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphili, 265-339, Bishop of Caesarea,* Syriac text, edited from the Manuscripts in London and St Petersburg, with a collation of the ancient Armenian version by Adalbert Merx, Cambridge : University Press, 1898 (repr. Amsterdam : Philo Press, 1975 ; Piscataway [NJ] : Gorgias, 2003).
- *Onomasticon*
- Eusebius Werke,* 3. Bd, 1. Hälfte : *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen,* herausgegeben von Erich Klostermann (GCS, 11/1), Leipzig : J. C. Hinrichs, 1904 (repr. Hildesheim : Georg Olms, 1966).
- *Préparation évangélique*
- Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Introduction générale. Livre 1,* introduction, texte grec, traduction et commentaire par Jean Sirinelli et Edouard des Places (SC, 206), Paris : Cerf, 1974.
- Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Livres 2-3,* introduction, texte grec, traduction et annotation par Edouard des Places (SC, 228), Paris : Cerf, 1976.
- Eusebius Werke,* 8. Bd : *Die Praeparatio Evangelica.* 1. Teil : *Einleitung, die Bücher I bis X,* herausgegeben von Karl Mras, 2., bearbeitete Auflage herausgegeben von Edouard des Places (GCS), Berlin : Akademie-Verlag, 1982.
- Eusebius Werke,* 8. Bd : *Die Praeparatio Evangelica.* 2. Teil : *Die Bücher XI bis XV, Register,* herausgegeben von Karl Mras, 2., bearbeitete Auflage herausgegeben von Edouard des Places (GCS), Berlin : Akademie-Verlag, 1983.
- *Questions évangéliques* (Eklogè, fragments grecs) : voir *Eklogè des Questions évangéliques*
- *Questions évangéliques* (fragments de versions syriaques)
- Beyer, Gerhard, « Die evangelischen Fragen und Lösungen des Eusebius in jakobitischer Überlieferung und deren nestorianische Parallelen. Syrische Texte, herausgegeben,

- überstetzt und untersucht », *Oriens christianus* n. s. 12-14 (1925), p. 30-70 ; ser. III 1 (1927), p. 80-97 et 284-292 ; ser. III 2 (1927), p. 57-69.
- *Vie de Constantin*
- Eusebius. Werke*, 1. Bd. : *Über das Leben Constantins. Constantins Rede an die heilige Versammlung. Tricennatsrede an Constantin*, hergestellt von Ivar A. Heikel (GCS, 7), Leipzig : J. C. Hinrichs, 1902.
- Eusebius. Werke*, 1. Bd., 1. Teil : *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, herausgegeben von Friedhelm Winkelmann, 2., durchgesehene Auflage (GCS), Berlin : Akademie-Verlag, 1991.
- Evangélique de Wurtzbourg*
- Köberlin, Karl, *Eine Würzburger Evangelienhandschrift (Mp. th. f. 61 s. VIII)*, Augsburg : Ph. J. Pfeiffer, 1891 (thèse de l'Université d'Erlangen, 1890).
- Excerpta Latina Barbari*
- Chronica Minora*, collegit et emendavit Carolus Frick, vol. 1 (BSGRT), Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1892.
- Exposé des offices ecclésiastiques*
- Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, 1, edidit R. H. Connolly (CSCO, 64 ; *Scriptores Syri*, 25), Lovain : Secrétariat du CorpusSCO, 1961 (repr. de l'éd. de Parisiis : E Typographeo Reipublicae, 1911).
- Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, 1, edidit R. H. Connolly (CSCO, 71 ; *Scriptores Syri*, 91), Lovain : Secrétariat du CorpusSCO, 1913 [1961 ?] (repr. de l'éd. de Parisiis : E Typographeo Reipublicae, 1913).
- Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, 2. *Accedit Abrahae bar Lipeh interpretatio officiorum*, interpretatus est R. H. Connolly (CSCO, 76 ; *Scriptores Syri*, 32), Lovain : Secrétariat du CorpusSCO, 1971 (repr. de l'éd. de Parisiis : E Typographeo Reipublicae, 1915).
- Flavius Josèphe
- *Antiquités juives*
- Flavii Iosephi opera*, edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese, vol. 1-4, Berolini : Apud Weidmannos, 1955².
- *Contre Apion* (version latine)
- Flavii Iosephi opera ex versione Latina antiqua*, edidit, commentario critico instruxit, prolegomena indicesque addidit Carolus Boysen, pars 6 : *De Iudaeorum uetustate siue Contra Apionem* (CSEL, 37), Vindobonae : F. Tempsky, 1898.
- *La Guerre des Juifs*
- Josèphe. Guerre des Juifs. Livre I*, texte établi et traduit par André Pelletier (CUF), Paris : Les Belles Lettres, 1975.
- Fragmenta Florentina* : voir Eusèbe, *Questions évangéliques* (fragments de versions syriaques)

Galien

— *Œuvres complètes*

Claudii Galeni Opera omnia. Κλαυδίου Γαληνοῦ ἅπαντα, editionem curavit Carolus Gottlob Kuehn, 20 t. en 22 vol. (*Medicorum Graecorum opera quae exstant*, 1-20), Lipsiae : Officina Libraria Car. Knoblochii, 1821 (repr. Zürich : G. Olms Verlag, 1997).

— *Art médical*

Galien. Exhortation à l'étude de la médecine, Art médical, texte établi et traduit par Véronique Boudon (CUF), Paris : Les Belles Lettres, 2000.

Gannat Bussame

Gannat Bussame, 1 : *Die Adventssonntage*, herausgegeben von G. J. Reinink (CSCO, 501 ; *Scriptores Syri*, 211), Lovanii : Peeters, 1988.

Gannat Bussame, 1 : *Die Adventssonntage*, übersetzt von G. J. Reinink (CSCO, 502 ; *Scriptores Syri*, 212), Lovanii : Peeters, 1988.

Généalogie de saint Joseph

Haklin, François, « Une généalogie de saint Joseph », *Analecta Bollandiana* 87 (1969), p. 372.

Genèse Rabba

The Midrash Rabbah, translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of H. Freedman, Maurice Simon ; foreword by I. Epstein, new compact edition in 5 vol., vol. 1 : *Genesis*, London : Soncino, 1977.

Georges Cedrenus

— *Chronique*

Georgius Cedrenus, Joannis Seylitzae ope ab Immanuele Bekkero suppletus et emendatus, t. 1 (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*), Bonnae : Impensis Ed. Weberi, 1838.

Georges, évêque des Arabes

— *Fragments exégétiques*

Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von V. Rössel, Leipzig : S. Hirzel, 1891.

Georges le Moine

— *Chronique*

Georgii Monachi. Chronicon, edidit Carolus de Boor ; editionem anni MCMIV correctiorem curavit Peter Wirth (BSGRT), Stutgardiae : In aedibus B. G. Teubneri, 2 vol., 1978.

Georges Syncelle

— *Chronographie*

Georgii Syncelli Ecloga chronographica, edidit Alden A. Mosshammer (BSGRT), Leipzig : B. G. Teubner, 1984.

The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation, translated with introduction and notes by William Adler and Paul Tuffin, Oxford : University Press, 2002.

Gloses sur l'Exode

Anecdotorum fasciculus, sive S. Paulini Nolani, anonymi scriptoris, Alani Magni et Theophylacti opuscula aliquot, Johannes Aloysius Mingarellius nunc primum edidit, praefationes ac scholia addidit, Graeca Latine reddidit, Romae : Sumptibus Venantii Monaldini, 1756.

Hérodien (Aelius)

— *Prosodie générale*

Herodiani Technici reliquiae, collegit, disposuit, emendavit, explicavit, praefatus est Augustus Lentz, fac. 1, vol. 2 : *Reliqua scripta prosodica pathologiam orthographica continens (Grammatici Graeci, 3/2/1)*, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1867.

— *Sur l'orthographe*

Herodiani Technici reliquiae, collegit, disposuit, emendavit, explicavit, praefatus est Augustus Lentz, vol. 1 : *Praefationem et Herodiani prosodiam catholicam continens (Grammatici Graeci, 3/1)*, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1867.

Hérodote

— *Histoires*

Hérodote, Thucydide. Œuvres complètes, introduction par J. de Romilly ; Herodote : texte présenté, traduit et annoté par A. Barguet ; Thucydide : texte présenté, traduit et annoté par D. Roussel (*Bibliothèque de la Pléiade*, 176), [Paris] : Gallimard, 1982.

Hilaire de Poitiers

— *Sur Matthieu*

Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu, t. 1, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Doignon (SC, 254), Paris : Cerf, 1978.

Pseudo-Hilaire

— *Traité sur Matthieu*

Bibliotheca Casinensis, seu Codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series, notis, characterum speciminibus ad unguem exemplatis aucta, cura et studio monachorum ordinis S. Benedicti Abbatiae Montis Casini, t. 2, [Monte Cassino] : Typis Montis Casini, 1875.

[Mai, Angelo], *Nova Patrum bibliotheca*, t. 1 : *Continens Sancti Augustini novos ex codicibus Vaticanis Sermones. Item eiusdem Speculum et alia quaedam cum diversorum Patrum scriptis et tabulis XVI*, Romae : Typis Sacri Consilii propagando christiano nomini, 1852.

Hippolyte

— *L'Antéchrist*

Ippolito. L'Anticristo, a cura di Enrico Norelli (*BPat*, 10), Firenze : Nardini, 1987.

— *Bénédictions des patriarches*

Hippolyte de Rome. Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse, Sur les bénédictions d'Isaac et de Jacob : texte grec, versions arménienne et géorgienne ; Sur les bénédictions de Moïse : versions arménienne et géorgienne ; traduction française résultante et notes par Maurice Brière, Louis Mariès, B.-Ch. Mercier (*PO*, 27/1-2), Paris : Firmin-Didot, 1954.

Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, herausgegeben von G. Nath. Bonwetsch : *Der Segen Jakobs, Der Segen Moses, Die Erzählung von David und Goliath* (*TU*, 26/1a), Leipzig : J. C. Hinrichs, 1904.

Hippolyts Schrift Über die Segnungen Jakobs, von C. Diobouniotis und N. Beis. *Hippolyts Danielcommentar in Handschrift No. 573 des Meteoronklosters*, von Constantin Diobouniotis mit Vorwort von G. Nathanael Bonwetsch (*TU*, 38/1), Leipzig : J. C. Hinrichs, 1911.

— *Commentaire sur Daniel*

Hippolyt Werke, 1. Bd., 1. Teil : *Kommentar zu Daniel*, herausgegeben von Georg Nathanael Bonwetsch ; 2., vollständig veränderte Auflage von Marcel Richard (*GCS*, N. F. 7), Berlin : Akademie-Verlag, 2000.

Hippolyte. Commentaire sur Daniel, introduction de Gustave Bardy, texte établi et traduit par Maurice Lefèvre (*SC*, 14), Paris : Cerf, 1947.

— *Commentaire sur Suzanne* (version syriaque)

Halleux, André de, « Une version syriaque révisée du commentaire d'Hippolyte sur *Suzanne* », *Le Muséon* 102 (1988), p. 301-341.

Hippolyte de Thèbes

— *Chronique*

Diekamp, Franz, *Hippolytos von Theben. Texte und Untersuchungen*, Münster i. W. : Aschendorff, 1898.

Histoire des patriarches d'Alexandrie

History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, 3 : *Agatho to Michael I* (766), Arabic text edited, translated and annotated by B. Evetts (*PO*, 5/1), Paris : Firmin-Didot, 1947.

History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, 1 : *Saint Mark to Theonas* (300), Arabic text edited, translated and annotated by B. Evetts (*PO*, 1/2), Paris : Firmin-Didot, 1948.

Homère

— *Iliade*

Homère. *Iliade*, t. 3, texte établi et traduit par Paul Mazon (*CUF*), Paris : Les Belles Lettres, 1938.

Ignace d'Antioche

— *Lettres*

Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe, texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, 4^e édition revue et corrigée (SC, 10), Paris : Cerf, 1969.

Ishodad de Merv

— *Commentaire sur Daniel*

Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, 5 : Jérémie, Ezéchiel, Daniel, édité par Ceslas Van den Eynde (CSCO, 328 ; *Scriptores Syri*, 146), Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1972.

Commentaire d' Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, 5 : Jérémie, Ezéchiel, Daniel, traduit par Ceslas Van den Eynde (CSCO, 329 ; *Scriptores Syri*, 147), Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1972.

Jacques de Saroug

— *Lettres*

Albert, Micheline, *Les Lettres de Jacques de Saroug. Traduction française (Patrimoine syriaque, 3)*, Kaslik (Liban) : Parole de l'Orient, 2004.

Jacobi Sarugensis Epistulae quotquot supersunt, edidit G. Olinder (CSCO, 110 ; *Scriptores Syri*, 57), Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1965 (repr. de l'éd. de Paris : E Typographeo Reipublicae, 1937).

Jamblique de Chalcis

— *Les mystères d'Egypte*

Les mystères d'Egypte, texte établi et traduit par Edouard des Places, 2^e tirage revu et corrigé (CUF), Paris : Les Belles lettres, 1989.

Jean d'Antioche

— *Fragments*

Ioannis Antiocheni. Fragmenta ex Historia chronica, introduzione, edizione critica e traduzione a cura di Umberto Roberto (TU, 154), Berlin : W.de Gruyter, 2005.

Jérôme

— *Commentaire sur Isaïe*

S. Hieronymi presbyteri opera, Pars 1 : *Opera exegetica*, 2 : *Commentariorum in Esaiam libri I-XI*, cura et studio Marci Adriaen (CChr.SL, 73), Turnholti : Brepols, 1963.

— *Commentaire sur Matthieu*

Saint Jérôme. Commentaire sur S. Matthieu, t. 1 (Livres I-II), texte latin, introduction, traduction et notes par Emile Bonnard (SC, 242), Paris : Cerf, 1977.

S. Hieronymi presbyteri opera, Pars 1 : *Opera exegetica*, 7 : *Commentariorum in Matheum libri IV*, cura et studio D. Hurst et M. Adriaen (CChr.SL, 77), Turnholti : Brepols, 1969.

— *Des hommes illustres*

Gerolamo. *Gli uomini illustri. De viris illustribus*, a cura di Aldo Ceresa-Gastaldo (BPat, 12), Firenze : Nardini, 1988.

Hieronymus. *Liber de viris inlustribus. Gennadius. Liber de viris inlustribus*, herausgegeben von Ernest Cushing Richardson. *Der sogenannte Sophronius*, herausgegeben von Oscar von Gebhardt (TU, 14/1a), Leipzig : J. C. Hinrichs, 1896.

— *Lettres*

Saint Jérôme. *Lettres*, t. 4, texte établi et traduit par Jérôme Labourt (CUF), Paris : Les Belles Lettres, 1954.

Julius Africanus

— *Œuvres diverses*

Leopardi, Giacomo, *Giulio Africano*, introduzione, edizione critica e note a cura di Claudio Moreschini (*Testi storici, filosofici e letterari*, 7), [Bologna] : Il Mulino, 1997.

Reliquiae sacrae : Sive, auctorum fere iam perditorum secundi tertiique saeculi post Christum natum quae supersunt. Accedunt Synodi, et epistulae canonicae, Nicaeno Concilio antiquiores, ad codices mss. recensuit, notisque illustravit Martinus Josephus Routh, vol. 2, Oxonii : Typis Academicis, 1846² (1814¹).

The Writings of Hippolytus, Bishop of Portus, vol. 2 : *Fragments of Writings of the Third Century*, translated by S. D. F. Salmond (*Ante-Nicene Christian Library*, 9), Edinburgh : T. & T. Clark, 1869, p. 163-202.

— *Cestes*

Vieillefond, Jean-René, *Les « Cestes » de Julius Africanus. Etude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires (Publications de l'Institut français de Florence. Collection d'études d'histoire, de critique et de philologie, sér. 1, 20)*, Firenze : Sansoni, 1970.

— *Chronographies*

Iulius Africanus Chronographiae, The Extant Fragments, edited by Martin Wallraff with Umberto Roberto and, for the Oriental sources, Karl Pinggéra, translated by William Adler (GCS, N. F. 15), Berlin : W. de Gruyter, 2007.

— *Lettre à Aristide*

Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum, postrema Lugdunensi multo locupletior atque accuratior, cura et studio Andreae Gallandii, t. 2, Venetiis : Ex Typographia Joannis Baptistae Albritii Hieron. fil., 1766.

[de Magistris, Simone], *Acta martyrum ad Ostia Tiberina sub Claudio Gothico, semel atque iterum Latine reddita notis ac dissertationibus illustrata, nunc primum Graece prodeunt ex mss. codice regiae bibliothecae Taurinensis*, Romae : s. n., 1795.

Reichardt, Walther, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes* (TU, 34/3), Leipzig : J. C. Hinrichs, 1909.

Spitta, Friedrich, *Der Brief des Julius Africanus an Aristides kritisch untersucht und hergestellt*, Halle : Waisenhaus, 1877.

— *Lettre à Origène*

Origène. *Philocalie, 1-20, Sur les Ecritures*, introduction, texte, traduction et notes par Marguerite Harl, et la *Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, introduction, texte, traduction et notes par Nicholas de Lange (SC, 302), Paris : Cerf, 1983.

Pseudo-Justin

— *Questions et réponses aux orthodoxes*

Diodor von Tarsus. *Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors*, nachgewiesen von Adolf Harnack (TU, 21/4), Leipzig : J. C. Hinrichs, 1901.

Feodorita episkopa kirrskago otvety na voprosy, obraščennye k nemu nekotorymi Egipetskimi episkopami, po rukopisi desjatago stoletija izdal A. Papadopulo-Keramevs [Les réponses de Théodoret évêque de Cyr aux questions posées par des évêques égyptiens, publié d'après un manuscrit du dixième siècle par A. Papadopoulos-Kerameus] (SubByz, 13), Leipzig : Zentralantiquariat der DDR, 1975 (repr. de l'éd. de S. Peterburg : Tipografija V. Kiršbauma, 1895).

Michel Psellus

— *Opuscules*

Michael Psellus. *Philosophica Minora*, vol. 1 : *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, edidit J. M. Duffy (BSGRT), Stuttgart : B. G. Teubner, 1992.

Mishna

— *Soṭa*

Soṭa (Die des Ehebruchs Verdächtige), Text, Übersetzung und Erklärung, nebst einem textkritischen Anhang von Hans Bietenhard (Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, III. Seder : *Naschim*, 6. Traktat), Berlin : Alfred Töpelmann, 1956.

Moïse de Khorène

— *Histoire de l'Arménie*

Moïse de Khorène. *Histoire de l'Arménie*, nouvelle traduction de l'arménien classique par Annie et Jean-Pierre Mahé (d'après Victor Langlois) avec une introduction et des notes (*L'aube des peuples*), [Paris] : Gallimard, 1993.

Origène

— *Commentaire de l'épître aux Romains* (version de Rufin)

Hammond Bammel, Caroline P., *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Buch 1-3* (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 16), Freiburg [i. B.] : Herder, 1990.

— *Contre Celse*

Origène. *Contre Celse*, t. 1 (Livres I et II), introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret (SC, 132), Paris : Cerf, 1967.

— *Homélie sur Luc* (version de Jérôme)

- Origène. *Homélie sur s. Luc*, texte latin et fragments grecs, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, François Fournier, Pierre Périchon (SC, 87), Paris : Cerf, 1962.
- Origenes Werke, 9. Bd. : *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, herausgegeben und in 2. Auflage neu bearbeitet von Max Rauer (GCS, 49), Berlin : Akademie-Verlag, 1959.
- *Homélie sur les Nombres*
- Origène. *Homélie sur les Nombres*, 3 : *Homélie XX – XXVIII*, texte latin de W. A. Baehrens, nouvelle édition par Louis Doutreleau (SC, 461), Paris : Cerf, 2001.
- *Homélie sur les Psaumes 36 à 38* (version de Rufin)
- Origenes. *Omelie sui Salmi. Homiliae in Psalmos XXXVI – XXXVII – XXXVIII*, a cura di Emanuela Prinzivalli (BPat, 18), Firenze : Nardini, 1991.
- Origène. *Homélie sur les Psaumes 36 à 38*, texte critique établi par Emanuela Prinzivalli, introduction, traduction, et notes par Henri Crouzel et Luc Brésard (SC, 411), Paris : Cerf, 1995.
- *Lettre à Africanus* : voir Africanus, *Lettre à Origène*

Philon

- *De la confusion des langues*
- De confusione linguarum*, introduction, traduction et notes par J. G. Kahn (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 13), Paris : Cerf, 1963.
- *Sur les lois particulières*
- De specialibus legibus. I et II*, introduction, traduction et notes par Suzanne Daniel (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 24), Paris : Editions du Cerf, 1975.

Philoxène de Mabboug

- *Fragments*
- Philoxenus of Mabbug. Fragments of the Commentary on Matthew and Luke*, edited by J. W. Watt (CSCO, 392 ; *Scriptores Syri*, 171), Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1978.
- Philoxenus of Mabbug. Fragments of the Commentary on Matthew and Luke*, translated by J. W. Watt (CSCO, 393 ; *Scriptores Syri*, 172), Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1978.

Photius

- *Bibliothèque*
- Photius. Bibliothèque*, t. 1 (« Codices » 1-84), texte établi et traduit par René Henry (*Collection Byzantine*), Paris : Les Belles Lettres, 1959.

Platon

- *Protagoras*
- Platon. Œuvres complètes*, t. 3, 1^{re} partie : *Protagoras*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, avec la collaboration de Louis Bodin (CUF), Paris : Les Belles Lettres, 1923.

Protévangile de Jacques

Hock, Ronald F., *The Infancy Gospels of James and Thomas*, with introduction, notes and original text featuring the NEW Scholars Version translation (*The Scholars Bible*, 2), Santa Rosa (CA) : Polerbridge, 1995.

Raban Maur

— *Traité sur Matthieu*

Hrabani Mauri Expositio in Matthaëum, cura et studio B. Löfstedt (*CChr.CM*, 174), Turnhout : Brepols, 2000.

Rufin

— *Les Bénédictiones des patriarches*

Rufin d'Aquilée. Les Bénédictiones des patriarches, introduction, texte latin, notes et commentaire par Manlio Simonetti ; traduction de H. Rochais revue par P. Antin (*SC*, 140), Paris : Cerf, 1968.

— *Explication du symbole*

Tyrannii Rufini opera, recognovit Manlius Simonetti (*CChr.SL*, 20), Turnholti : Typographi Brepols editores pontificii, 1961.

— *Histoire ecclésiastique* : voir Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*

Sévère d'Antioche

— *Homélie cathédrales* (version de Jacques d'Edesse)

Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche, traduction syriaque de Jacques d'Edesse (suite). *Homélie LVIII à LXIX*, éditées et traduites en français par Maurice Brière (*PO*, 8/2), Turnhout : Brepols, 1982.

Socrate

— *Histoire ecclésiastique*

Sokrates. Kirchengeschichte, hergestellt von Günther Christian Hansen, mit Beiträgen von Manja Širinjan (*GCS*, N. F. 1), Berlin : Akademie-Verlag, 1995.

La Souda

Lexicographi Graeci, vol. 1 : *Suidae Lexicon*, edidit Ada Adler, pars 1 (*Sammlung wissenschaftlicher Commentare*), Stuttgartiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1971 (1928).

Lexicographi Graeci, vol. 1 : *Suidae Lexicon*, edidit Ada Adler, pars 2 (*Sammlung wissenschaftlicher Commentare*), Stuttgartiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1967 (1931).

Sulpice Sévère

— *Chroniques*

Sulpice Sévère. Chroniques, introduction, texte critique, traduction et commentaire par Ghislaine de Senneville-Grave (*SC*, 441), Paris : Cerf, 1999.

Sur le sacerdoce du Christ (recensio longior)

Ziffer, Giorgio, « Una versione greca inedita del *De Sacerdotio Christi* », in : Piperno, Franco (éd.), *Studi per Riccardo Riboli. Scritti di filologia, musicologia, storia*, Roma : Storia e letteratura, 1986, p. 141-173.

Syméon Logothète

— *Chronique*

Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon, recensuit Stephanus Wahlgren (*Corpus fontium Historiae Byzantinae*, 44/1), Berolini : W. de Gruyter, 2006.

Théodore bar Koni

— *Livre des Scholies*

Théodore bar Koni. Livre des scolies (recension de Séert), 1 : *Mimrè I-V*, traduit par Robert Hespel et René Draguet (CSCO, 431 ; *Scriptores Syri*, 187), Lovanii : Peeters, 1981.

Théodore bar Koni. Livre des scolies (recension de Séert), 2 : *Mimrè VI-XI*, traduit par Robert Hespel et René Draguet (CSCO, 432 ; *Scriptores Syri*, 188), Lovanii : Peeters, 1982.

Theodorus bar Kōnī. Liber scholiorum, 1, edidit Addai Scher (CSCO, 55 ; *Scriptores Syri*, 19), Lovanii : Peeters, 1960 (repr. de l'éd. de Parisiis : E Typographeo Reipublicae, 1910).

Theodorus bar Koni. Liber scholiorum, 2, edidit Addai Scher (CSCO, 69 ; *Scriptores Syri*, 26), Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1960 (repr. de l'éd. de Parisiis : E Typographeo Reipublicae, 1912).

Théodore de Mopsueste

— *Fragments caténaïres*

Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss (*TU*, 61), Berlin : Akademie-Verlag, 1957.

Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss (*TU*, 130), Berlin : Akademie-Verlag, 1984.

Théodore le Lecteur

— *Histoire ecclésiastique*

Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte, hergestellt von Günther Christian Hansen (GCS), Berlin : Akademie-Verlag, 1971.

Théodoret

— *Commentaire sur Isaïe*

Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe, t. 2 (Sections 4-13), texte critique, traduction et notes par Jean-Noël Guinot (*SC*, 295), Paris : Cerf, 1982.

Pseudo-Théophile d'Antioche

— *Commentaire des quatre évangiles*

Gorman, Michael M., « The Earliest Latin Commentary on the Gospels », *Augustinianum* 43/2 (2003), p. 253-312 (repris dans *The Study of the Bible in the Early Middle Ages* [Millennio Medievale, 67 ; *Strumenti e studi*, n. s. 15], Firenze : SISMELE - Edizioni del Galluzzo 2007, p. 423-494).

Théophylacte de Bulgarie

— *Entretien avec l'un de ses élèves au sujet des griefs contre les Latins*

Théophylacte d'Achrida. Discours, traités, poésies, introduction, texte, traduction et notes par Paul Gautier (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 16/1), Thessalonique : Association de recherches byzantines, 1980.

— *Explication de l'évangile de Luc*

The Explanation by Blessed Theophylact, Archbishop of Ochrid and Bulgaria, of the Holy Gospel According to St. Luke, translated from the original Greek by Christopher Stade (*Bl. Theophylact's Explanation of the New Testament*, 3), House Springs (MO) : Chrysostom, 1997.

Thomas d'Aquin

— *Catena aurea*

S. Thomae Aquinatis, Doctoris angelici, Catena aurea in quatuor Evangelia, 2 : *Expositio in Lucam et Ioannem*, cura P. Angelici Guarienti, Nova editio Taurinensis, Taurini : Marietti, 1953.

Victorin de Pettau

— *Sur l'Apocalypse*

Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse, suivi du Fragment chronologique et de La construction du monde, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par M. Dulaey (SC, 423), Paris : Cerf, 1997.

Vies de prophètes

Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata, inter quae nonnulla primum edidit recensuit schedis Henr. Gelzer usus... Theodorus Schermann (BSGRT), Lipsiae : In aedibus B. G. Teubner, 1907.

2. Ouvrages de référence

Les ouvrages dont les références ont été indiquées dans la liste des abréviations en début de volume ne sont pas repris ici.

- Bardenhewer, Otto, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 2 : *Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts*, Freiburg i. B. : Herder, 1914².
- Bardenhewer, Otto, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 3 : *Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge*, Freiburg i. B. : Herder, 1923².
- Baum, Armin Daniel, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum. Mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetzung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 138)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2001.
- Baumstark, Anton, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palaestinensischen Texte*, Bonn : A. Marcus und E. Webers, 1922 (repr. Berlin : W. de Gruyter, 1968).
- Beck, Hans-Georg, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich (Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 12 ; Byzantinisches Handbuch, Teil 2, Bd. 1)*, München : C. H. Beck, 1977².
- Canfora, Luciano, *Storia della letteratura greca (Storia e società)*, Roma : Laterza, 2001.
- Deißmann, Marieluise (éd.), *Daten zur antiken Chronologie und Geschichte (Universal-Bibliothek, 8628)*, Stuttgart : Philipp Reclam jun., 1990.
- Denniston, John D., *The Greek Particles*, Second Edition revised by K. J. Dover, London : Gerald Duckworth, 1996.
- Desreumaux, Alain, *Répertoire des bibliothèques et catalogues de manuscrits syriaques (Documents, études et répertoires)*, Paris : Editions du CNRS, 1991.
- Di Berardino, Angelo (éd.), *Patrologia*, vol. 5 : *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750). I Padri orientali*, Genova : Marietti, 2000.
- Drecoll, Volker Henning, *Augustin Handbuch*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2007.
- Finegan, Jack, *Handbook of Biblical Chronology. Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*, Peabody (MA) : Hendrickson, 1998².
- Gardthausen, Viktor, *Griechische Palaeographie*, 2. Bd. : *Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter*, Leipzig : Veit, 1913².
- Gryson, Roger, *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du haut Moyen Âge. 5^e édition mise à jour du Verzeichnis der Siegel für Kirchenschriftsteller commencé par Bonifatius Fischer et continué par Josef Frede*, 2 t. (*Vetus Latina*, 1/1⁵), Freiburg i. B. : Herder, 2007.
- Harnack, Adolf, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, 1. Theil : *Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, bearbeitet unter Mitwirkung von Erwin Preuschen, 2 vol., Leipzig : J. C. Hinrichs, 1893.
- Harnack, Adolf, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, 2. Theil : *Die Chronologie*, 1. Bd. : *Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen*, Leipzig : J. C. Hinrichs, 1897.

- Harnack, Adolf, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, 2. Theil, 2. Bd. : *Die Chronologie der Litteratur von Irenäus bis Eusebius*, Leipzig : J. C. Hinrichs, 1904.
- Humbert, Jean, *Syntaxe grecque (Tradition de l'humanisme, 8)*, Paris : Klincksieck, 1960³.
- Jannaris, Antonius N., *An Historical Greek Grammar Chiefly of the Attic Dialect as Written and Spoken From Classical Antiquity Down to the Present Time, Founded upon the Ancient Texts, Inscriptions, Papyri and Present Popular Greek*, Hildesheim : Georg Olms, 1968 (repr. de l'éd. de Londres, 1897).
- Kannengiesser, Charles, et al., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in ancient Christianity*, with Special Contributions by Various Scholars, 2 vol. (*The Bible in ancient Christianity*, 1), Leiden : Brill, 2004.
- Karo, Georgius, et Lietzmann, Johannes, « Catenarum Graecarum catalogus », *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, 1902, p. 1-66, 299-350, 559-620.
- Le Gall, Joël, et Le Glay, Marcel, *L'Empire romain, t. 1 : Le Haut-Empire de la bataille d'Actium (31 av. J.-C.) à l'assassinat de Sévère Alexandre (235 ap. J.-C.) (Peuples et Civilisations)*, Paris : Presses universitaires de France, 1987.
- Moreschini, Claudio, et Norelli, Enrico, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine, 1 : De Paul à l'ère de Constantin*, traduction Madeleine Rousset, Genève : Labor et Fides, 2000.
- Puech, Aimé, *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV^e siècle*, 3 t., Paris : Les Belles Lettres, 1928-1930.
- Richard, Marcel, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard*, troisième édition entièrement refondue par Jean-Marie Olivier (*Corpus christianorum*), Turnhout : Brepols, 1995.
- Saïd, Suzanne, Trédé, Monique, et Le Boulluec, Alain, *Histoire de la littérature grecque (Premier Cycle)*, Paris : Presses universitaires de France, 1997.
- Schürer, Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, A new English version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman, 3 vol., Edinburgh : T. & T. Clark, 1973-1987.
- Sieben, Hermann J., *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa (Sussidi Patristici, 2)*, Roma : Istituto Patristico Augustinianum, 1983.
- Simonetti, Manlio, et Prinzivalli, Emanuela, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato : Piemme, 1999.
- Sirinelli, Jean, *Les enfants d'Alexandre. La littérature et la pensée grecques (331 av. J.-C. - 519 ap. J.-C.)*, [Paris] : Fayard, 1993.
- Stählin, Otto, *Die altchristliche griechische Literatur*, München : C. H. Beck, 1924, p. 1346-1348.

3. Etudes

- Adler, William, « Exodus 6:23 and the High Priest from the Tribe of Judah », *The Journal of Theological Studies* 48 (1997), p. 24-47.
- Adler, William, « Julius Africanus and Judaism in the Third Century », in : Wright, Benjamin G. (éd.), *A Multiform Heritage. Studies on Early Judaism and Christianity in Honor of Robert A. Kraft (Homage Series, 24)*, Atlanta : Scholars Press, 1999, p. 123-138.
- Adler, William, « The Origins of the Proto-Heresies: Fragments from a Chronicle in the First Book of Epiphanius' *Panarion* », *The Journal of Theological Studies* 41 (1990), p. 472-501.
- Adler, William, « Sextus Julius Africanus and the Roman Near East in the Third Century », *Journal of Theological Studies* 55 (2004), p. 520-550.
- Alexandre, Monique, « L'approche des vies d'écrivains dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée », in : Brunet, Philippe, et Noël, Marie-Pierre (éd.), *Actes de la table ronde « Vies anciennes d'auteurs grecs: mythe et biographie » (Université François Rabelais, 15 juin 1994) (Archipel égéen, 1994-1995, n.s. 1)*, Tours : Université François Rabelais, Département d'études helléniques et néo-helléniques, 1998, p. 117-144.
- Altaner, Berthold, « Augustinus und Julius Africanus: eine quellenkritische Untersuchung », *Vigiliae Christianae* 4 (1950), p. 37-45.
- Altaner, Berthold, « Die Benützung von original griechischen Vätertexten durch Augustinus », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 1 (1948), p. 71-79.
- Aptowitzer, Viktor, *Parteilpolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudoepigraphischen Schrifttum (Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation, 5)*, Wien : Verlag der Kohut-Foundation, 1927.
- Aubineau, Michel, *Byzantinische Zeitschrift* 70 (1977), p. 118-121 (repris dans *Chrysostome, Sévérien, Proclus, Hésychius et alii: Patristique et Hagiographie grecques. Inventaires de manuscrits, textes inédits, traductions, études [Collected Studies Series, 276]*, London : Variorum Reprints, 1988, n° XXX) (recension de Κρικώνης, *Συναγωγή Πατέρων*, 1973).
- Aubineau, Michel, « Les "Catenae in Lucam" de J. Reuss et Cyrille d'Alexandrie », *Byzantinische Zeitschrift* 80 (1987), p. 29-47.
- Aussedat, Mathilde, et Cassin, Matthieu, « Le prologue du Commentaire sur les petits prophètes de Théophylacte d'Achrida », *Revue des études byzantines* 68 (2010), p. 61-93.
- Bagatti, Bellarmino, *Ancient Christian Villages of Galilee*, English Translation by Paul Rotondi (*Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor, 37*), Jerusalem : Franciscan Printing Press, 2001 (original italien : *Antichi villaggi cristiani di Galilea [Pubblicazioni dello Studio Biblico Franciscano. Collezione Minore, 13]*, Jerusalem : Franciscan Printing Press, 1971).
- Bagatti, Bellarmino, *Alle origini della Chiesa, 1 : Le comunità giudeo-cristiane (Storia e attualità, 5)*, Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1981.

- Bardy, Gustave, « La littérature patristique des "Quaestiones et Responsiones" sur l'Écriture Sainte », *Revue biblique* 41 (1932), p. 210-236 ; 341-369 ; 515-537 ; 42 (1933), p. 211-228.
- Barnes, Timothy D., « The Editions of Eusebius' *Ecclesiastical History* », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21 (1980), p. 191-201.
- Barnes, Timothy D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1981.
- Barnes, Timothy D., « Some Inconsistencies in Eusebius », *Journal of Theological Studies* 35 (1984), p. 470-475.
- Bauckham, Richard, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh : T. & T. Clark, 1990.
- Bauckham, Richard, « More on Kainam the Son of Arpachshad in Luke's Genealogy », *Ephemerides theologicae Lovanienses* 67 (1991), p. 95-102 (repris dans *The Jewish World around the New Testament. Collected Essays*, vol. 1 [*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 233], Tübingen : Mohr Siebeck, 2008, p. 151-160).
- Bauckham, Richard, « The Relatives of Jesus », *Themelios* 21/2 (1996), p. 11-18.
- Baum, Armin D., *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum. Mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetzung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 138)*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2001.
- Baumgarten, Joseph M., « Exclusions from the Temple: Proselytes and Agrippa I », *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), p. 215-225.
- Baumstark, Anton, « Syrische Fragmente von Eusebios περι διαφωνίας εὐαγγελίων », *Oriens Christianus* 1 (1901), p. 378-382.
- Bernardi, Jean, *Saint Grégoire de Nazianze. Le théologien et son temps (330-390) (Initiations aux Pères de l'Église)*, Paris : Cerf, 1995.
- Beskow, Per, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Uppsala : Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1962.
- Bischoff, Bernhard, « Katalog der hiberno-lateinischen und irisch beeinflussten lateinischen exegetischen Literatur bis zum Anfang des IX. Jahrhunderts », *Sacris erudiri* 6/2 (1954), p. 221-281.
- Björck, Gudmund, *Apsyrthus, Julius Africanus et l'hippiatrique grecque (Uppsala Universitets Årsskrift, 1944/4)*, Uppsala : A.-B. Lundequistska, 1944.
- Blocher, Henri, « Histoire, vérité et foi chrétienne », *Théologie évangélique* 7/2 (2008), p. 117-134.
- Bovon, François, *L'Évangile selon saint Luc. 1,1 - 9,50 (Commentaire du Nouveau Testament, 3a)*, Genève : Labor et Fides, 1991.
- Brade, Lutz, *Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros Bar Konai. Die Übernahme des Erbes von Theodoros von Mopsuestia in der nestorianischen Kirche (Göttinger Orientforschungen, Reihe 1 : Syriaca, 8)*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1975.
- Brooks, E. C., « The Translation Techniques of Rufinus of Aquileia (343-411) », in : Livingstone, Elisabeth A. (éd.), *StPatr*, vol. 17/1, Leuven : Peters, 1993, p. 357-364.

- Broszio, Gabriele, *Genealogia Christi. Die Stammbäume Jesu in der Auslegung der christlichen Schriftsteller der ersten fünf Jahrhunderte* (Bochumer altertumswissenschaftliches Colloquium, 18), Trier : Wissenschaftlicher Verlag, 1994.
- Brown, Raymond E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke. New Updated Edition* (The Anchor Bible Reference Library), New York : Doubleday, 1993.
- Browning, Robert, « The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century », *Byzantion* 32 (1962), p. 167-202 ; 33 (1963), p. 11-40.
- Burgess, Richard W., « The Dates and Editions of Eusebius' *Chronici canones* and *Historia ecclesiastica* », *Journal of Theological Studies* 48 (1997), p. 471-504.
- Burgess, Richard W., *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, 1. *The Chronici canones of Eusebius of Caesarea: Structure, Content and Chronology AD 282-325*, and 2. *The Continuatio Antiochiensis Eusebii : A Chronicle of Antioch and the Roman Near East during the Reigns of Constantine and Constantius II, AD 325-350*, with the assistance of Witold Witakowski (*Historia. Einzelschriften*, 135), Stuttgart : Franz Steiner, 1999.
- Burgess, Richard W., « Apologetic and Chronography. The Antecedents of Julius Africanus », in : Wallraff, Martin (éd.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik* (TU, 157), Berlin : W. de Gruyter, 2006, p. 17-42.
- Campenhause, Hans von, « Die Nachfolge des Jakobus. Zur Frage eines urchristlichen "Kalifats" », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 53 (1950-1951), p. 133-144.
- Carotenuto, Erica, *Tradizione e innovazione nella Historia Ecclesiastica di Eusebio di Cesarea* (Istituto italiano per gli studi storici in Napoli), [Bologna] : Il Mulino, 2001.
- Carriker, Andrew, *The Library of Eusebius of Caesarea* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 67), Leiden : Brill, 2003.
- Casaubon, Isaac, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii prolegomena in Annales, et primam eorum partem, de D. N. Iesu Christi Natiuitate, vita, Passione, Assumptione, cum prolegomenis auctoris in quibus de Varonianis Annalibus candidè disputatur*, Genevae : Sumtibus Ioannis Antonii & Samuelis De Tournes, 1663 (Londonii : Ex officina Nortoniana apud Ioan. Billium, 1614¹).
- Cavallo, Guglielmo, « Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea », in : Cavallo, Guglielmo (éd.), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale* (Biblioteca Universale Laterza, 250), Bari : Laterza, 1989, p. 65-78.
- Chesnut, Glenn F., *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Macon (GA) : Mercer University Press 1986².
- Cook, John G., *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 3), Tübingen : Mohr Siebeck, 2000.
- Corsato, Celestino, *La Expositio euangelii secundum Lucam di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti* (Studia ephemeridis Augustinianum, 43), Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 1993.
- Courcelles, Pierre, « Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster », *Vigiliae Christianae* 13 (1959), p. 133-169.
- Crum, Walter E., « Eusebius and Coptic Church Histories », *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 24 (1902), p. 68-84.

- Cuscito, Giuseppe, « L'ambiente di cultura e di fede nell'età di Cromazio alla luce della recente storiografia », *Antichità altoadriatiche* 34 (1989), p. 9-26.
- Curti, Carmelo, et Barbàra, Maria Antonietta, « Catene esegetiche greche », in : Di Bernardino, Angelo (éd.), *Patrologia*, vol. 5 : *Dal Concilio di Calcedonia a Giovanni Damasceno († 750). I Padri orientali*, Genova : Marietti, 2000, p. 609-655.
- Darrouzès, Jean, « Notes de littérature et de critique », *Revue des études byzantines* 18 (1960), p. 179-204.
- Darrouzès, Jean, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine (Archives de l'Orient chrétien, 10)*, Paris : Institut français d'études byzantines, 1966.
- Debié, Muriel, et Gonnet, Dominique, « Les Pères disparus en grec », in : Schmidt, Andrea, et Gonnet, Dominique (éd.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque (Etudes syriaques, 4)*, Paris : Geuthner, 2007, p. 127-148.
- De Boor, Carl, « Zur Kenntnis der Weltchronik des Georgios Monachos », in : N. N. (éd.), *Historische Untersuchungen Arnold Schaefer zum fünfundzwanzigjährigen Jubiläum seiner akademischen Wirksamkeit gewidmet von früheren Mitgliedern der historischen Seminarien zu Greifswald und Bonn*, Bonn : Emil Stauss, 1882, p. 276-295.
- De Boor, Carl, « Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchenhistoriker. Codex Baroccianus 142 », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 6 (1884), p. 478-492.
- De Jonge, Marinus, « Hippolytus' "Benedictions of Isaac, Jacob and Moses" and the Testaments of the Twelve Patriarchs », *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie Amsterdam* 46 (1985), p. 245-260.
- Delcor, Mathias, *Le livre de Daniel (Sources bibliques)*, Paris : J. Gabalda, 1971.
- Den Heijer, Johannes, *Mawhüb Ibn Manşūr Ibn Mufarrig̃ et l'historiographie copto-arabe. Etude sur la composition de l'Histoire des patriarches d'Alexandrie (CSCO, 513 ; Subsidia, 83)*, Lovanii : Peeters, 1989.
- Devreesse, Robert, art. « Chaînes exégétiques grecques », *DBS* 1 (1928), col. 1084-1233.
- Dinkler, Erich, « Älteste christliche Denkmäler. Bestand und Chronologie », in : *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie*, Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, p. 141-143.
- Dodwell, Henry, *Dissertationes in Irenaeum. Accedit fragmentum Philippis Sidetae, hactenus ineditum, De Catechistarum Alexandrorum Successione, cum notis*, Oxoniae : E Theatro Sheldoniano, 1689.
- Doignon, Jean, « Chromatiana. A propos de l'édition de l'œuvre de Chromace d'Aquilée », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 63 (1979), p. 241-250.
- Dölger, Franz Josef, « Mein Herr und Sohn », in : *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, 6, Münster i. W. : Aeschendorff, 1976², p. 66-67.
- Dorival, Gilles, « Des commentaires de l'Écriture aux chaînes », in : Mondésert, Claude de (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible (Bible de tous les temps, 1)*, Paris : Beauchesne, 1984, p. 361-383.
- Dorival, Gilles, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, 4 t. (*Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents*, 43-46), Leuven : Peeters, 1986-1995.
- Dorival, Gilles, « La reconstitution du *Commentaire sur les Psaumes* d'Eusèbe de Césarée grâce aux chaînes exégétiques grecques, en particulier la chaîne de

- Nicéas », in : Livingstone, Elisabeth A. (éd.), *Papers Presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1975*, Part 1 : *Inaugural Lectures, Editiones, Critica, Biblica, Historica, Theologica, Philosophica, Liturgica* (TU, 128 ; *StPatr*, 15), Berlin : Akademie-Verlag, 1984, p. 170-176.
- Dorival, Gilles, « La Bible d'Origène », in : Perrone, Lorenzo (éd.), *Origeniana octava*, vol. 1 (*Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium*, 164), Leuven : University Press, 2003, p. 49-53.
- Dorival, Gilles, « Remarques sur les Eklogai prophétiques d'Eusèbe de Césarée », in : Janssens, B., Roosen, B., et Van Deun, P. (éd.), *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday. Etudes de patristique grecque et textes byzantins offerts à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans* (*Orientalia Lovaniensia analecta*, 137), Leuven : Peeters, 2004, p. 203-224.
- Dulaey, Martine, *Victorin de Poetovio premier exégète latin*, 2 t. (*Collection des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité*, 139-140), Paris : Institut d'Etudes Augustiniennes, 1993.
- Dulaey, Martine, « Euchère exégète : l'interprétation de la Bible en Gaule du Sud dans la première moitié du V^e siècle », in : Wermelinger, Otto, et al. (éd.), *Akten des internationalen Kolloquiums, Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.-20. September 2003 : Mauritius und die Thebäische Legion. Actes du colloque international, Fribourg, Saint-Maurice, Martigny, 17-20 septembre 2003 : Saint Maurice et la légion thébaine* (*Paradosis*, 49), Fribourg : Academic Press, 2005, p. 67-93.
- Dulaey, Martine, « Recherches sur les *LXXXIII Diverses Questions* d'Augustin (1). *Questions* 44 et 58-60 », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 52/1 (2006), p. 113-142.
- Dulaey, Martine, « Recherches sur les *LXXXIII Diverses Questions* d'Augustin (2). *Questions* 61, 64 et 65 », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 53/1 (2007), p. 35-64.
- Duval, Yves-Marie, « Chromace et Jérôme », *Antichità altoadriatiche* 34 (1989), p. 151-183.
- Duval, Rubens, *Anciennes littératures chrétiennes. 2 : La littérature syriaque (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique)*, Paris : Victor Lecoffre, 1907³.
- Ernštedt, Viktor Karlovič, « Iz Porfirievskoj psaltiri 862 goda » [Du Psautier porphyrien de l'an 862], *Zapiski Istoriko-Filologičeskago Fakulteta Imperatorskago S.-Peterburgskago Universiteta* 26 (1891), p. 253-268 (en russe).
- Etaix, Raymond, « "Tractatus in Mathaeum" partiellement inédits, pouvant être attribués à Chromace d'Aquilée », *Revue bénédictine* 70 (1960), p. 469-503.
- Fabris, Rinaldo, « Il metodo esegetico di Cromazio di Aquileia nel *Tractatus in Matthaëum* », *Varietas indivisa. Teologia della chiesa locale* 1 (1983), p. 91-117.
- Farina, Raffaele, *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo* (*Bibliotheca theologica Salesiana*, ser. 1 : *Fontes*, 2), Zürich : Pas Verlag, 1966.
- Fathi-Chelhod, Jean, « L'origine du nom Bar 'Ebroyo : Une vieille histoire d'homonymes », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* [<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/>] 4 (2001), n° 1.
- Fiey, Jean-Maurice, « *Ādarbāḡān* chrétien », *Le Muséon* 86 (1973), p. 397-435.

- Foakes-Jackson, Frederick John, *Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea in Palestine and First Christian Historian. A Study of the Man and His Writings. Five Essays*, Cambridge : W. Heffer, 1933.
- Follieri, Enrica (auteur), Acconcia Longo, Augusta, Perria, Lidia, et Luzzi, Andrea (éd.) *Byzantina et Italograeca. Studi di filologia e di paleografia (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi*, 195), Roma : Storia e letteratura, 1997.
- Fouard, Constant-Henri, *Les origines de l'Eglise. La vie de N.-S. Jésus-Christ*, 2 t., Paris : Librairie Lecoffre, 1927²⁸.
- Fourlas, Athanasios A., « Die Lukaskatene des Niketas von Heracleia », in : Haubeck, Wilfrid, et Bachmann, Michael (éd.), *Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien. Festgabe für Karl Heinrich Rengstrof zum 75. Geburtstag*, Leiden : Brill, 1980, p. 268-274 (recension de Κρικώνης, *Συναγωγή Πατέρων*, 1973).
- Freund, Lewi, « Über Genealogien und Familienreinheit in biblischer und talmudischer Zeit », in : Krauss, Samuel (éd.), *Festschrift Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstage, 15. Juli 1916, gewidmet von Freunden und Schülern*, Berlin : R. Löwit, 1917, p. 163-192.
- Gelzer, Heinrich, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*. 1. Theil : *Die Chronographie des Julius Africanus*, Leipzig : B. G. Teubner, 1880 (repr. des trois parties dans *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie [Burt Franklin. Research and Source Works Series*, 169], New York : Burt Franklin, s. d. [1967?]).
- Gentz, Günter, et Winkelmann, Friedhelm, *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopoulos und ihre Quellen*, nachgelassene Untersuchungen von Günter Gentz, überarbeitet und erweitert von Friedhelm Winkelmann (*TU*, 98), Berlin : Akademie-Verlag, 1966.
- George, Coulter, *Expressions of Agency in Ancient Greek (Cambridge Classical Studies)*, Cambridge : University Press, 2005.
- Geraci, Giuseppina, « L'utilizzazione dell'Antico Testamento nelle *Quaestiones et responsiones* di Eusebio di Cesarea », *Annali di storia dell'esegesi* 2 (1985), p. 251-255.
- Gonnet, Dominique, « L'acte de citer dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe », in : Pouderon, Bernard, et Duval, Yves-Marie (éd.), *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles (Théologie historique*, 114), Paris : Beauchesne, 2001, p. 181-193.
- Grant, Michael, *Herod the Great*, London : Weidenfeld and Nicolson, 1971.
- Grant, Robert MacQueen, *Eusebius as Church Historian*, Oxford : Clarendon, 1980.
- Gryson, Roger, « L'ascendance lévitique de Jésus dans l'*Expositio in Lucam* d'Ambroise », *Revue belge de philologie et d'histoire* 58 (1980), p. 22-29.
- Guignard, Christophe, « Tradition horizontale et verticale : réflexions ecdotiques à partir de l'introduction de Schwartz à son édition de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe », *Bulletin de l'AELAC* 18-19 (2008/2009), p. 21-31.
- Guignard, Christophe, « Sources et constitution des *Géoponiques* à la lumière des versions orientales d'Anatolius de Béryte et de Cassianus Bassus », in : Wallraff, Martin, et Mecella, Laura (éd.), *Die Kestoi des Julius Africanus und ihre Überlieferung (TU*, 165), Berlin : W. de Gruyter, 2009, p. 243-344.

- Guignard, Christophe, « Jesus' Family and their Genealogy according to the Testimony of Julius Africanus », in : Clivaz, Claire, Dettwiler, Andreas, et Devilliers, Luc (éd.), *Infancy Gospels. Stories and Identities (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)*, Tübingen : Mohr Siebeck, sous presse.
- Gustafsson, B., « Eusebius' Principles in Handling his Sources, as Found in his Church History, Books I-VII », in : Cross, F. L. (éd.), *Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford, 1959. Part 2, Biblica, Patres Apostolici, Historica (TU, 79 ; StPatr, 4)*, Berlin : Akademie-Verlag, 1961, p. 429-441.
- Gwynn, David M., *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the 'Arian Controversy' (Oxford theological monographs)*, Oxford : University Press, 2007.
- Habicht, Christian, « Zur Geschichte des Kaisers Konstantin », *Hermes* 86 (1958), p. 360-378.
- Hamman, Adalbert, *Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas de charité, offrande dans l'Antiquité chrétienne (Bibliothèque de théologie)*, Paris : Desclée de Brouwer, 1968.
- Hammond Bammel, Caroline P., « Das neue Rufinfragment in irischer Schrift und die Überlieferung der Rufin'schen Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs », in : Gryson, Roger (éd.), *Philologia Sacra. Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag*, Bd. 2 : *Apokryphen, Kirchenväter, Verschiedenes (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 24/2)*, Freiburg [i. B.] : Herder, 1993, p. 483-513.
- Harnack, Adolf von, *Theologische Literaturzeitung* 3/9 (1878), p. 212-213 (recension de Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, 1877).
- Harnack, Adolf von, *Die griechische Uebersetzung des Apologeticus Tertullian's (TU, 8/4a)*, Leipzig : J. C. Hinrich, 1892.
- Headlam, Arthur C., « The Editions and Manuscripts of Eusebius: Part I », *Journal of Theological Studies* 4 (1903), p. 93-102.
- Heer, Joseph M., *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas. Ihre ursprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen. Eine exegetisch-kritische Studie (Biblische Studien, 15/1-2)*, Freiburg i. B : Herder, 1910.
- Heine, Ronald E., « Hippolytus, Ps.-Hippolytus and the Early Canons », in : Young, Frances, Ayres, Lewis, et Louth, Andrew (éd.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge : University Press, 2004, p. 142-151.
- Hervey, Arthur Ch., *The Genealogies of Our Lord and Saviour Jesus Christ, as Contained in the Gospels of St Matthew and St Luke, Reconciled with Each Other, and with the Genealogy of the House of David, from Adam to the Close of the Canon of the Old Testament, and Shewn to Be in Harmony with the True Chronology of the Times*, Cambridge : Macmillan, 1853.
- Heyden, Katharina, « Die Christliche Geschichte des Philippos von Side. Mit einem kommentierten Katalog der Fragmente », in : Wallraff, Martin (éd.), *Julius Africa-*

- nus und die christliche Weltchronistik* (TU, 157), Berlin : W. de Gruyter, 2006, p. 209-243.
- Hilgenfeld, Adolf, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 21/3 (1878), p. 413-424 (recension de Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, 1877).
- Hoeck, Johannes M., « Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung », *Orientalia christiana periodica* 17 (1951), p. 5-60.
- Hofstra, Johan D., « The sources used by Ishoʿdad of Merw in his commentary on St. John, chapter I », in : Lavenant, René (éd.), *VII Symposium Syriacum. Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996 (Orientalia Christiana Analecta, 256)*, Roma : Pontificio Istituto Orientale, 1998, p. 23-35.
- Humphries, Mark, « Rufinus's Eusebius: Translation, Continuation, and Edition in the Latin Ecclesiastical History », *Journal of Early Christian Studies* 16 (2008), p. 143-164.
- Inowlocki, Sabrina, *Eusebius and the Jewish Authors. His Citation Technique in an Apologetic Context (Ancient Judaism and Early Christianity. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 64)*, Leiden : Brill, 2006.
- Irigoin, Jean, « Réflexions sur le concept d'archétype », *Revue d'histoire des textes* 7 (1977), p. 235-245 (repris dans *La tradition des textes. Pour une critique historique [L'Ane d'or]*, Paris : Les Belles Lettres, 2003, p. 36-53).
- Irigoin, Jean, « Pour un bon usage des abréviations : le cas du Vaticanus graecus 1611 et du Barocci 50 », *Scriptorium* 48 (1994), p. 3-17.
- Irigoin, Jean, « Titres, sous-titres et sommaires dans les œuvres des historiens grecs du 1^{er} siècle avant J.-C. au V^e siècle après J.-C. », in : Fredouille, Jean-Claude, et al. (éd.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques. Actes du Colloque International de Chantilly, 13-15 décembre 1994 (Collection des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité, 152)*, Paris : Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997, p. 127-134.
- Jaubert, Annie, « Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis », *Vigiliae Christianae* 18 (1964), p. 193-203.
- Jeremias, Joachim, *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, traduit de l'allemand par Jean Le Moyné, Paris : Cerf, 1967 (original allemand : *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1962³).
- Johnson, Marshall D., *The Purpose of the Biblical Genealogies, with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 8)*, Cambridge : University Press, 1988².
- Junod, Eric, « L'Apologie pour Origène de Pamphile et Eusèbe et les développements sur Origène dans le livre VI de l'Histoire ecclésiastique », in : Monaci Castagno, Adele (éd.), *La biografia di Origene fra storia e agiografia. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina (Torino 11-13 settembre 2002) (Biblioteca di Adamantius, 1)*, Villa Verucchio (RN) : Pazzini, 2004, p. 183-200.
- Junod, Eric, « Origène face au problème du désaccord (διαφωνία) entre les évangiles », in : Prinzivalli, Emanuela (éd.), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell'VIII Convegno di studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e*

- la Tradizione Alessandrina (Roma, 28-30 settembre 2004) (Biblioteca di Adamantius, 3), Villa Verucchio (RN) : Pazzini, 2005, p. 423-439.*
- K., G., *Polybiblion. Partie littéraire* 22 (1878), p. 432s. (recension de Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, 1877).
- Kaestli, Jean-Daniel, « Histoire du canon du Nouveau Testament », in : Marguerat, Daniel (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie (Le Monde de la Bible, 41)*, Genève : Labor et Fides, 2008⁴, p. 481-506.
- Kelhoffer, James A., « The Witness of Eusebius' *ad Marinum* and Other Christian Writings to Text-Critical Debates concerning the Original Conclusion to Mark's Gospel », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der älteren Kirche* 92 (2001), p. 78-112.
- Kimmeli, Ernestus J., *De Rufino Eusebii interprete libri duo*, Gerae : Scherbarth, 1838.
- Knopf, Rudolf, *Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavien-dynastie bis zum Ende Hadrians*, Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905.
- Kofsky, Aryeh, « Prophecy in the Service of Polemics in Eusebius of Caesarea », *Cristianesimo nella Storia* 19 (1998), p. 1-29.
- Kofsky, Aryeh, *Eusebius of Caesarea against Paganism (Jewish and Christian Perspectives Series, 3)*, Leiden : Brill, 2000.
- Kokkinos, Nikos, *The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series, 30)*, Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998.
- Κρικιώνης, Χρῆστος Θ., *Συναγωγή Πατέρων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον ὑπὸ Νικήτα Ἡρακλείας (κατὰ τὸν κώδικα Ἰβήρων 371) (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέτες, 9)*, Θεσσαλονίκη : Κέντρον Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν, 1973.
- Kroll, Wilhelm, et Sickenberger, Joseph, art. « Julius (47) Africanus », *RE* 10/1 (1917), col. 116-125.
- Kruisheer, Dirk, « Ephrem, Jacob of Edessa, and the Monk Severus. An analysis of Ms. Vat. Syr. 103, ff. 1-72 », in : Lavenant, René (éd.), *VII Symposium Syriacum. Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996 (Orientalia Christiana Analecta, 256)*, Roma : Pontificio Istituto Orientale, 1998, p. 599-605.
- Kuhn, Gottfried, « Die Geschlechtsregister Jesu bei Lukas und Matthäus, nach ihrer Herkunft untersucht », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 22 (1923), p. 206-228.
- Lackner, Wolfgang, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 24 (1975), p. 287-289 (recension de Κρικιώνης, *Συναγωγή Πατέρων*, 1973).
- Lagrange, Marie-Joseph, *Revue biblique* 8 (1911), p. 443-451 (recension de Vogt, *Der Stammbaum*, 1907, et de Heer, *Die Stammbäume*, 1910).
- Lagrange, Marie-Joseph, *Evangile selon saint Luc (Etudes bibliques)*, Paris : J. Gabalda, 1941⁵.
- Lagrange, Marie-Joseph, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ (Etudes bibliques)*, Paris : J. Gabalda et fils, 1931.

- Lane Fox, Robin, *Païens et chrétiens : la religion et la vie religieuse dans l'empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, traduit par Ruth Alimi, Maurice Montabrut et Emmanuel Pailler (*amphi* 7), Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 1997 (original anglais : *Pagans and Christians*, Harmondsworth : Viking, 1986).
- Laqueur, Richard, « Ephoros. 1. Die Proömien », *Hermes* 46 (1911), p. 161-206.
- Laqueur, Richard, *Eusebius als Historiker seiner Zeit (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 11)*, Berlin : W. de Gruyter, 1929.
- Laurin, Joseph-Rhéal, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361 (Analecta Gregoriana, 61 ; Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae. Sectio B, 10)*, Romae : Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1954.
- Lawlor, Hugh Jackson, *Eusebiana. Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea*, Oxford : Clarendon, 1912.
- Leanza, Sandro, « Problemi di ecdotica catenaria », in : Garzya, Antonio (éd.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi (Associazione di studi tardoantichi, 1)*, Napoli : M. D'Auria, 1990, p. 246-266.
- Le Boulluec, Alain, « L'“école” d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique », in : Le Boulluec, Alain, et Conticello, Carmelo Giuseppe (éd.), *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène (Collection des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité, 178)*, Paris : Institut d'Etudes Augustiniennes, 2006, p. 13-27.
- Lietzmann, Hans, *Catenen. Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung*, Freiburg i. B. : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1897.
- Lightfoot, Joseph Barber, art. « Eusebius (23) of Caesarea, also known as Eusebius Pamphili », in : Smith, William, et Wace, Henry (éd.), *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines; Being a Continuation of 'The Dictionary of the Bible'*, vol. 2 : *Eaba-Hermocrates*, London : John Murray, 1880, p. 308-348.
- Loeschke, Gerhard, *Berliner Philologische Wochenschrift* 32/37 (1912), col. 1156s. (recension de Reichardt, *TU* 34/3, 1909).
- Lohmeyer, Ernst, *Galiläa und Jerusalem (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 52)*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1936.
- Louth, Andrew, « The Date of Eusebius' *Historia Ecclesiastica* », *Journal of Theological Studies* 41 (1990), p. 111-123.
- Louth, Andrew, « Eusebius and the Birth of Church History », in : Young, Frances, Ayres, Lewis, et Louth, Andrew (éd.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge : University Press, 2004, p. 266-274.
- Lucchesi, Enzo, « L'homélie cathédrale CXV de Sévère d'Antioche en copte », *Analecta Bollandiana* 124 (2006), p. 14.
- Lucchesini, Cesare, *Nuovo giornale de' letterati* 12/26 (1826), Parte letteraria, p. 96-105 (recension de Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. 1, 1825).
- Luedemann (Lüdemann), Gerd, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, Minneapolis : Fortress, 1989 (original allemand : *Paulus, der Heidenapostel*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).

- McCabe, Anne, « Julius Africanus and the Horse Doctors », in : Wallraff, Martin, et Mecella, Laura (éd.), *Die Kestoi des Julius Africanus und ihre Überlieferung* (TU, 165), Berlin : W. de Gruyter, 2009, p. 345-373.
- McNally, Robert E., « 'Christus' in the Pseudo-Isidorian 'Liber de Ortu et Obitu Patriarcharum' », *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* 21 (1965), p. 167-183.
- Manns, Frédéric, *Jésus fils de David. Les Evangiles, leur contexte juif, et les Pères de l'Eglise*, préface de Michel Sabbah, Paris : Médiaspaul, 1994.
- Mariès, Louis, « Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome », *Recherches de science religieuse* 39 (1951-1952), p. 381-396.
- Markschies, Christoph, « Stadt und Land. Beobachtungen zu Ausbreitung und Inkulturation des Christentums in Palästina », in : Cancik, Hubert, et Rüpke, Jörg (éd.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1997, p. 265-297.
- Markschies, Christoph, « Eusebius als Schriftsteller: Beobachtungen zum sechsten Buch der Kirchengeschichte », in : Monaci Castagno, Adele (éd.), *La biografia di Origene fra storia e agiografia. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina (Torino 11-13 settembre 2002) (Biblioteca di Adamantius, 1)*, Villa Verucchio (RN) : Pazzini, 2004, p. 33-50.
- Marrou, Henri-Irénée, « La technique de l'édition à l'époque patristique », *Vigiliae Christianae* 3 (1949), p. 208-224.
- Masson, Jacques, *Jésus fils de David dans les généalogies de Saint Mathieu et de Saint Luc*, Paris : Téqui, 1982.
- Mandolfo, Carmela, « Sulle fonti di Eucherio di Lione: l'influsso dei *Commentarioli in Psalmos* di Girolamo sul I libro delle *Instructiones* », in : Moreschini, Claudio (éd.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica. Atti del Terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi (Collectanea, 9)*, Napoli : M. D'Auria, 1995, p. 249-271.
- Martini, Coelestinus, *Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 4)*, Romae : Apud Pontificium Athenaeum Antonianum, 1944.
- Mendels, Doron, *The Media Revolution of Early Christianity. An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History*, Grand Rapids (MI) : William B. Eerdmans, 1999.
- Méridier, Louis, *Revue critique d'histoire et de littérature* 44/1 (n.s. 69) (1910), p. 318-320 (recension de Reichardt, TU 34/3, 1909).
- Merkel, Helmut, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der alten Kirche bis zu Augustin (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 13)*, Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1971.
- Merkel, Helmut, *La pluralité des Evangiles comme problème théologique et exégétique dans l'Eglise ancienne*, version française par Jean-Louis Maier (*Traditio christiana, 3*), Berne : Peter Lang, 1978 (original allemand : *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche*, Bern : Peter Lang, 1978).

- Merx, Adalbertus, « De Eusebianae Historiae ecclesiasticae versionibus Syriaca et Armeniaca », in : N. N. (éd.), *Atti del IV congresso internazionale degli orientalisti tenuto in Firenze nel settembre 1878*, vol. 1, Firenze : Le Monnier, 1880, p. 199-214.
- Metcalfe, William, *Review of Theology and Philosophy* 5 (1909-1910), p. 630 (recension de Reichardt, *TU* 34/3, 1909).
- Metzger, Marcel, « Les chrétiens des premiers siècles et “ceux du dehors” », *Revue des sciences religieuses* 80 (2006), p. 155-166.
- Millar, Fergus, *The Roman Near East. 31 BC-AD 337*, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1993.
- Morlet, Sébastien, « *Histoire ecclésiastique*, livres I-II d'Eusèbe de Césarée », in : Gourmelin, Laurent, Morlet, Sébastien, et Worms, Anne-Lise, *Silves grecques 2006. Sophocle, Les Trachiniennes ; Eusèbe, de Césarée, Histoire ecclésiastique I-II ; Platon, Phédon (Clefs concours. Lettres classiques)*, Neuilly : Atlande, 2006, p. 91-160.
- Morlet, Sébastien, « L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (I, II-IV) : étude génétique, littéraire et rhétorique », *Revue des Etudes Augustiniennes et Patristiques* 52 (2006), p. 57-95.
- Morlet, Sébastien, « Entre histoire et exégèse. Réflexions sur la logique narrative du livre I de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe », *Adamantius* 14 (2008), p. 191-198.
- Morlet, Sébastien, *La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée. Etude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin (Collection des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité, 187)*, Paris : Institut d'Etudes Augustiniennes, 2009.
- Mosshammer, Alden A., *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg : Bucknell University Press ; London : Associated University Press, 1979.
- Mussies, Gerard, « Parallels to Matthew's Version of the Pedigree of Jesus », *Novum Testamentum* 28/1 (1986), p. 32-47.
- Mutzenbecher, Almut, art. « *Diuersis quaestionibus octoginta tribus (De -)* », in : Mayer, Cornelius (éd.), *Augustinus-Lexicon*, vol. 2, Basel : Schwabe, 2002, col. 508-516.
- N. N. (éd.), *La paléographie grecque et byzantine. Paris 21-25 octobre 1974 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 559)*, Paris : Editions du CNRS, 1977.
- Nauroy, Gérard, « Chromace, disciple critique de l'exégèse d'Ambroise. Réalité et limites de l'influence de l'*In Lucam* sur les *Tractatus in Matthaeum* », *Antichità altoadriatiche* 34 (1989), p. 117-149.
- Nautin, Pierre, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles (Patristica, 2)*, Paris : Cerf, 1961.
- Nautin, Pierre, *Origène. Sa vie et son œuvre (Christianisme antique, 1)*, Paris : Beauchesne, 1977.
- Nautin, Pierre, « L'activité littéraire de Jérôme de 387 à 392 », *Revue de Théologie et de Philosophie* 115 (1983), p. 247-259.
- Nautin, Pierre, « La continuation de l'“Histoire ecclésiastique” d'Eusèbe par Gélase de Césarée », *Revue des études byzantines* 50 (1992), p. 163-183.
- Nielsen, Sylvia, *Euseb von Cäsarea und das Neue Testament. Methoden und Kriterien zur Verwendung von Kirchenväterzitaten innerhalb der neutestamentlichen Textforschung (Theorie und Forschung, 786 ; Theologie, 43)*, Regensburg : S. Roderer, 2003.

- Norelli, Enrico, « La mémoire des origines chrétiennes : Papias et Hégésippe chez Eusèbe », in : Pouderon, Bernard, et Duval, Yves-Marie (éd.), *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles (Théologie historique, 114)*, Paris : Beauchesne, 2001, p. 1-22.
- Norelli, Enrico, « Il VI libro dell'Historia ecclesiastica. Appunti di storia della redazione: il caso dell'infanzia e dell'adolescenza di Origene », in : Monaci Castagno, Adele (éd.), *La biografia di Origene fra storia e agiografia. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina (Torino 11-13 settembre 2002) (Biblioteca di Adamantius, 1)*, Villa Verucchio (RN) : Pazzini, 2004, p. 147-174.
- Opelt, Ilona, « Quellenstudien zu Eucherius », *Hermes* 91 (1963), 476-483.
- Olinder, Gunnar, *The Letters of Jacob of Sarug. Comments on an Edition (Lunds Universitets Årsskrift, N. F., Avd. 1, 34/8)*, Lund : Gleerup, 1938.
- Oulton, John Ernest Leonard, « Rufinus's Translation of the Church History of Eusebius », *Journal of Theological Studies* 30 (1929), p. 150-174.
- Palmer, Andrew, « The Place of King Abgar in the Scheme of Eusebius' Ecclesiastical History », *Bulletin de l'AELAC* 8 (1998), p. 17-19.
- Pasquali, Giorgio, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze : F. Le Monnier, 1952².
- Passarelli, Gaetano, *Macario Crisocefalo (1300-1382): l'omelia sulla festa dell'Ortodossia e la basilica di S. Giovanni di Filadelfia (Orientalia christiana analecta, 210)*, Roma : Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1980.
- Perrone, Lorenzo, « Le Quaestiones evangelicae di Eusebio di Cesarea. Alle origini di un genere letterario », *Annali di storia dell'esegesi* 7 (1990), p. 417-435.
- Perrone, Lorenzo, « Sulla preistoria delle "quaestiones" nella letteratura patristica: presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec. », *Annali di storia dell'esegesi* 8 (1991), p. 485-505.
- Perrone, Lorenzo, « Perspectives sur Origène et la littérature patristique des "Quaestiones et Responsiones" », in : Dorival, Gilles, et Le Boulluec, Alain (éd.), *Origeniana sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993 (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 118)*, Leuven : University Press, 1995, p. 151-164.
- Perrone, Lorenzo, « Eusebius of Caesarea as a Christian Writer », in : Raban, Avner, et Holm, Kenneth G. (éd.), *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui, 21)*, Leiden : Brill, 1996, p. 515-530.
- Peterson, Erik, *Le monothéisme : un problème politique, et autres traités*, traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup, avec la collaboration de Gilles Dorival pour le latin et le grec, préface de Bernard Bourdin, Paris : Bayard, 2007 (original allemand : *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig : Hegner, 1935).
- Places, Edouard des, *Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et Ecriture sainte (Théologie historique, 63)*, Paris : Beauchesne, 1982.
- Posnanski, Adolf, *Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre, 1. Teil : Die Auslegung von Genesis 49, 10 im Alterthume bis zu Ende des Mittelalters*, Leipzig : J. C. Hinrichs, 1904.

- Pouderon, Bernard, « Le témoignage du *Codex Baroccianus 142* sur Athénagore et les origines du *Didaskaleion* d'Alexandrie », in : Argoud, Gilbert (éd.), *Science et vie intellectuelle à Alexandrie (I^{er} - III^e siècle après J.-C.)* (Centre Jean Palerne. Mémoires, 14), Saint-Etienne : Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1994, p. 163-224.
- Pouderon, Bernard, « Tu ne tueras pas (l'enfant dans le ventre). Recherches sur la condamnation de la contraception comme homicide dans les premiers siècles de l'Eglise », *Revue des sciences religieuses* 81 (2007), p. 229-248.
- Prat, Ferdinand, art. « Généalogie de Jésus-Christ », in : F. Vigouroux (éd.), *Dictionnaire de la Bible*, t. 3, Paris : Letouzey et Ané, 1912², col. 166-171.
- Prinzivalli, Emanuela, « Le metamorfosi della scuola alessandrina da Eracla a Didimo », in : L. Perrone (éd.), *Origeniana octava*, vol. 2 (*Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium*, 164), Leuven : University Press, 2003, p. 911-937.
- Prinzivalli, Emmanuela, « Storia ed escatologia in Eusebio di Cesarea », *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* n.s. 5 (2003), p. 97-112.
- Puniet, Pierre de, « Les trois homélies catéchétiques du sacramentaire gélasien pour la tradition des évangiles, du Symbole et de l'Oraison dominicale », *Revue d'Histoire ecclésiastique* 5 (1904), p. 505-521 et 755-786, et 6 (1905), p. 15-32 et 304-318.
- Rahmé, Georges, « Les écrivains syriaques », in : N. N. (éd.), *Nos sources. Arts et littérature syriaques* (*Sources syriaques*, 1), Antélias (Liban) : Centre d'études et de recherches orientales, 2005, p. 229-260.
- Rauer, Max, *Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar* (*Neutestamentliche Abhandlungen. Alte Folge*, 8/2), Münster i. W. : Aschendorff, 1920.
- Reinink, Gerrit J., *Studien zur Quellen- und Traditions-geschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame* (CSCO, 414 ; *Subsidia*, 57), Louvain : Secrétariat du CorpusSCO, 1979.
- Reller, Jobst, *Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung nebst Edition und Übersetzung des Kommentars zum Römerbrief* (*Göttinger Orientforschungen. I. Reihe, Syriaca*, 35), Wiesbaden : Harrassowitz, 1994.
- Reuss, Joseph, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen. Nach den handschriftlichen Quellen untersucht* (*Neutestamentliche Abhandlungen*, 18/4-5), Münster i. W. : Aschendorff, 1941.
- Reuss, Joseph, « Die Evangelienkatenen im Cod. Archivio di San Pietro gr. B 59 », *Biblica* 35 (1954), p. 207-216.
- Ri, Andreas Su-Min, *Commentaire de la Caverne des Trésors. Etude sur l'histoire du texte et de ses sources* (CSCO, 581 ; *Subsidia* 103), Lovanii : Peeters, 2000.
- Roosen, Bram, « The Works of Nicetas Heracleensis (ὁ τοῦ Σεppῶν) », *Byzantion* 69 (1999), p. 119-144.
- Sachs, Michael, *Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung: Aus jüdischen Quellen*, 2. Heft, Berlin : von Veit, 1854.
- Salmon, George, « Eusebius, Chronicle of », in : Smith, William, et Wace, Henry (éd.), *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines; Being a Continuation of 'The Dictionary of the Bible'*, vol. 2 : *Eaba-Hermocrates*, London : John Murray, 1880, p. 348-355.

- Sant, Carmel, « Interpretatio Veteris Testamenti in Eusebio Caesariensi », *Verbum Domini* 45 (1967), p. 79-90.
- Sauma, Assad, *Gregory Bar-Hebraeus's Commentary on the Book of Kings from His Storehouse of Mysteries. A Critical Edition with an English Translation, Introduction and Notes (Studia Semitica Upsaliensia, 20)*, Uppsala : Uppsala Universitet, 2003.
- Saunders, Ernest W., « Theophylact of Bulgaria as Writer and Biblical Interpreter », *Biblical Research. Papers of the Chicago Society of Biblical Research* 2 (1957), p. 31-44.
- Scaliger, Joseph Justus, *Thesaurus temporum, Eusebii Pamphili Caesareae Palaestinae episcopi, chronicorum canonum omnimodae historiae libri duo, interprete Hieronymo...*, Amstelodami : Apud Joannem Jansonium, 1658 (1606¹, repr. Osnabrück : Zeller, 1968).
- Schalit, Abraham, « Die frühchristliche Überlieferung über die Herkunft der Familie des Herodes. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Invektive in Judäa », *Annual of the Swedish Theological Institute* 1 (1962), p. 109-160.
- Schlimme, Lorenz, « Die Bibelkommentare des Moses bar Kepha », in : Fischer, Robert H. (éd.), *A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature and its Environment, Primarily in the Syrian East*, Chicago : The Lutheran School of theology, 1977, p. 63-71.
- Schwartz, Daniel R., *Agrippa I. The Last King of Judaea (Texte und Studien zum antiken Judentum, 23)*, Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- Schwartz, Eduard, « Ueber Kirchengeschichte », *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Geschäftliche Mitteilungen* (1908), p. 106-122.
- Schwartz, Eduard, *Griechische Geschichtschreiber, herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Leipzig : Koehler & Amelang, 1959².
- Sellew, Philipp, « Eusebius and the Gospels », in : Attridge, Harold W., et Hata, Gohei (éd.), *Eusebius, Christianity, and Judaism (StPB, 42)*, Leiden : Brill, 1992, p. 110-138.
- Sickenberger, Joseph, « Aus römischen Handschriften der Lukaskatene des Niketas », *Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte* 12 (1898), p. 55-84.
- Sickenberger, Joseph, *Titus von Bostra: Studien zu dessen Lukashomilien (TU, 21/1)*, Leipzig : J. C. Hinrichs, 1901.
- Sickenberger, Joseph, *Die Lukaskatene des Nicetas von Heracleia (TU, 22/4)*, Leipzig : J. C. Hinrichs, 1902.
- Simonetti, Manlio, « Note su antichi commenti alle Benedizioni dei Patriarchi », *Annali delle Facoltà di Lettere-Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari* 28 (1960), p. 403-473.
- Simonetti, Manlio, « Note sul commento a Matteo di Ilario di Poitiers », *Vetera Christianorum* 1 (1964), p. 35-64.
- Sirinelli, Jean, *Les Vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne (Publications de la Section de langues et littératures, 10)*, Dakar : Université de Dakar, 1961.

- Sivertsen, Barbara, « New Testament Genealogies and the Families of Mary and Joseph », *Biblical Theology Bulletin* 35 (2005), p. 43-50.
- Skarsaune, Oskar, « Fragments of Jewish Christian Literature Quoted in Some Greek and Latin Fathers », in : Skarsaune, Oskar, et Hvalvik, Reidar (éd.), *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Peabody (MA) : Hendrickson, 2007, p. 325-378.
- Smith, Harold, *Ante-Nicene Exegesis of the Gospels*, vol. 1 (*Translations of Christian Literature. Series VI, Select Passages*), London : SPCK, 1925.
- Speller, Lydia A., « New Light on the Photinians: the Evidence of Ambrosiaster », *Journal of Theological Studies* 34 (1983), p. 99-113.
- Speyer, Wolfgang, « Die leibliche Abstammung Jesu im Urteil der Schriftsteller der alten Kirche », *Helmantica. Revista de filología clásica y hebrea* 28 (1977), p. 523-539.
- Stauffer, Ethelbert, « Zum Kalifat Des Jacobus », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 4 (1952), p. 193-214.
- Steyn, Gert J., « The Occurrence of 'Kainam' in Luke's Genealogy. Evidence of Septuagint Influence? », *Ephemerides theologicae Lovanienses* 65 (1989), p. 409-411.
- Stevenson, James, *Studies in Eusebius*, Cambridge : University Press 1929.
- Tabbernee, William, « Eusebius' "Theology of Persecution": As Seen in the Various Editions of his Church History », *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997), p. 319-334.
- Takahashi, Hidemi, *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, Piscataway (NJ) : Gorgias, 2005.
- Taylor, Joan E., *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford : Clarendon, 1993.
- Teicher, J. L., « The Damascus Fragments and the Origin of the Jewish Christian Sect », *Journal of Jewish studies* 2 (1951), p. 115-143.
- Ter Haar Romeny, Bas, « Question-and-Answer Collections in Syriac Literature », in : Volgers, Annelie, et Zamagni, Claudio (éd.), *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 37)*, Leuven : Peeters, 2004, p. 145-163.
- Ter Haar Romeny, Bas, « The Peshitta of Isaiah: Evidence from the Syriac Fathers », in : Van Peursen, W. Th., et Ter Haar Romeny, R. B. (éd.), *Text, Translation, and Tradition. Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday (Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 14)*, Leiden : Brill, 2006, p. 149-164.
- Ter Haar Romeny, Bas, « Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques », in : Schmidt, Andrea, et Gonnet, Dominique (éd.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque (Etudes syriaques, 4)*, Paris : Geuthner, 2007, p. 63-76.
- Teule, Herman, « Gregory Barhebraeus and his Time », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 3 (2003), p. 21-43.
- Thee, Francis C. R., *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 19)*, Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1984.
- Theissen, Gerd, « Die Verfolgung unter Agrippa I. und die Autoritätsstruktur der Jerusalemer Gemeinde. Eine Untersuchung zu Act 12,1-4 und Mk 10,35-45 », in : Mell, Ulrich, et Müller, Ulrich B. (éd.), *Das Urchristentum in seiner literarischen*

- Geschichte. Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 100)*, Berlin : W. de Gruyter, 1999, p. 263-289.
- Thelamon, Françoise, « Une œuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée : L'*Histoire ecclésiastique* de Rufin », *Antichità altoadriatiche* 22 (1982), p. 255-271.
- Thelamon, Françoise, « Ecrire l'histoire de l'Eglise : d'Eusèbe de Césarée à Rufin d'Aquilée », in : Pouderon, Bernard, et Duval, Yves-Marie (éd.), *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles (Théologie historique, 114)*, Paris : Beauchesne, 2001, p. 207-235.
- Timpanaro, Sebastiano, « L'edizione del "Giulio Africano" di Giacomo Leopardi », *Nuova Antologia* 134/3 (1999), p. 190-195.
- Timpanaro, Sebastiano, *The Genesis of Lachmann's Method*, edited and translated by G. W. Most, Chicago : The University of Chicago Press, 2005 (original italien : *La genesi del metodo di Lachmann [Biblioteca di cultura]*, Padova : Liviana, 1981² [1963¹]).
- Timpe, Dieter, « Che cosa è la storia della chiesa? La *Historia Ecclesiastica* di Eusebio. Caratteristiche di un genere », in : Cambiano, Giuseppe, Canfora, Luciano, et Lanza, Diego (éd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. 2 : *La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma : Salerno, 1995, p. 389-435.
- Thomsen, Peter, *Loca Sancta. Verzeichnis der 1. bis 6. Jahrhundert n. Chr. erwähnten Ortschaften Palästinas*, 1. Bd., Halle : R. Haupt, 1907 (repr. Hildesheim : Georg Olms, 1966).
- Twomey, Vincent, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historico-Apologetic Writings of Saint Athanasius the Great (Münsterische Beiträge zur Theologie, 49)*, Münster i. W. : Aschendorff, 1982.
- Vailhé, S., « Saint André de Crète », *Echos d'Orient* 5 (1901-1902), p. 378-387.
- Van Andel, G. K., *The Christian Concept of History in the Chronicle of Sulpicius Severus*, Amsterdam : Adolf M. Hakkert, 1976.
- Van Deun, Peter, « Les *Diversa Capita* du Pseudo-Maxime (CPG 7715) et la chaîne de Nicéas d'Héraclée sur l'Evangile de Matthieu (CPG C 113) », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 45 (1995), p. 19-24.
- Van Esbroeck, Michel, « "Généalogie de la Vierge" en géorgien », *Analecta Bollandiana* 91 (1973), p. 347-356.
- Van Esbroeck, Michel, « L'opuscule "sur la croix" d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne », *Bedi Kartlisa* 37 (1979), p. 102-132.
- Vogt, Peter, *Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas. Eine historisch-exegetische Untersuchung (Biblische Studien, 12/3)*, Freiburg i. B. : Herder, 1907.
- Vööbus, Arthur, « Die Entdeckung des Lukaskommentars von Mōšē bar Kēphā », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 62 (1971), p. 132-134.
- Vööbus, Arthur, « La découverte du commentaire de Moše bar Kēpha sur l'Evangile de Matthieu », *Revue biblique* 80 (1973), p. 359-362.
- Vosté, Jacques-Marie, « Le Gannat Bussame », *Revue biblique* 37 (1928), p. 221-232 et 386-419.

- Wagner, M. Monica, *Rufinus, the Translator. A Study of his Theory and his Practice as Illustrated in his Version of the Apologetica of St. Gregory Nazianzen (The Catholic University of America Patristic Studies, 73)*, Washington (D.C.): The Catholic University of America Press, 1945.
- Wallace-Hadrill, David Sutherland, *Eusebius of Caesarea*, London : A. R. Mowbray, 1960.
- Wallace-Hadrill, David Sutherland, « Eusebius of Caesarea's Commentary on Luke: Its Origin and Early History », *Harvard Theological Review* 67/1 (1974), p. 55-63.
- Wallraff, Martin, « Die neue Fragmentensammlung der Chronographie des Julius Africanus. Bemerkungen zur Methodik anhand einiger Dubia vel Spuria », in : Wallraff, Martin (éd.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik (TU, 157)*, Berlin : W. de Gruyter, 2006, p. 45-59.
- Wallraff, Martin, « The Reconstruction of Julius Africanus' *Chronographies* (CPG 1690): Report on a Research Project », in : Young, F., Edwards, M., et Parvis, P. (éd.), *Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003 (StPatr, 40)*, Leuven : Peeters, 2006, p. 309-313.
- Wallraff, Martin, « Magie und Religion in den Kestoi des Julius Africanus », in : Wallraff, Martin, et Mecella, Laura (éd.), *Die Kestoi des Julius Africanus und ihre Überlieferung (TU, 165)*, Berlin : W. de Gruyter, 2009, p. 39-52.
- Walters (Katz), Peter (auteur), et Gooding, David Willoughby (éd.), *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge : University Press, 1973, p. 33s.
- Wille, Wilhelm, *Studien zum Matthäuskommentar des Hilarius von Poitiers*, thèse de l'Université de Hambourg, 1969.
- Williams, Daniel H., « Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century », *Harvard Theological Review* 99 (2006), p. 187-206.
- Wilson, Nigel G., *From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1992.
- Winkelman, Friedhelm, *Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea (TU, 84)*, Berlin : Akademie-Verlag, 1962.
- Winkelman, Friedhelm, *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte (Biographien zur Kirchengeschichte)*, Berlin : Verlags-Anstalt Union, 1991.
- Winkelman, Friedhelm, « Eduard Schwartz, Eusebius Werke: Die Kirchengeschichte (GCS, IX/1-3, Leipzig 1903-1909). Eine vorbildliche Edition », *Zeitschrift für antikes Christentum* 8 (2004), p. 59-78.
- Young, Frances, « Alexandrian and Antiochene Exegesis », in : Hauser, Alan J., et Watson, Duane F. (éd.), *A History of Biblical Interpretation*, vol. 1 : *The Ancient Period*, Grand Rapids (MI) : William B. Eerdmans, 2003, p. 334-354.
- Young, Frances, « The Significance of Third-Century Christian Literature », in : Young, Frances, Ayres, Lewis, et Louth, Andrew (éd.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge : University Press, 2004, p. 239-245.
- Youssef, Youhanna N., « The Coptic Catena on the Four Gospels according to Severus of Antioch. I. The Gospel of Matthew », *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 43 (2004), p. 95-120.

- Zahn, Theodor, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, 6. Teil : I. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. II. Brüder und Vettern Jesu, Leipzig : A. Deichert (Georg Böhme), 1900.
- Zahn, Theodor, *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 22 (1878), p. 685-691 (recension de Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, 1877).
- Zamagni, Claudio, *Les Questions et réponses sur les évangiles d'Eusèbe de Césarée. Etude et édition du résumé grec*, thèse de l'Université de Lausanne et de l'Ecole pratique des Hautes études (Paris), 2003.
- Zamagni, Claudio, « Existe-t-il une terminologie technique dans les *Questions* d'Eusèbe de Césarée? », in : Volgers, Annelie, et Zamagni, Claudio (éd.), *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 37)*, Leuven : Peeters, 2004, p. 81-98.
- Zamagni, Claudio, « Une introduction méthodologique à la littérature patristique des questions et réponses : le cas d'Eusèbe de Césarée », in : Volgers, Annelie, et Zamagni, Claudio (éd.), *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 37)*, Leuven : Peeters, 2004, p. 7-24.
- Zincone, Sergio, « La genealogia di Cristo nella tradizione cristiana latina da Ilario ad Agostino », in : N. N. (éd.), *Cultura latina cristiana fra terzo e quinto secolo. Atti del Convegno, Mantova, 5-7 novembre 1998 (Accademia nazionale Virgiliana di scienze, lettere e arti. Miscellanea, 9)*, Firenze : L.S. Olschki, 2001, p. 225-244.
- Zoepfl, Friedrich, *Der Kommentar des Pseudo-Eustathios zum Hexaëmeron (Alttestamentliche Abhandlungen, 10/5)*, Münster i. W. : Aschendorff, 1927.

Index

1. Ecrits bibliques, qoumrâniens et apocryphes

1.1 Ancien Testament

Genèse			343, 344, 352, 353,
2, 21-24	331		354, 355, 356, 418
6, 2	226	6, 25	231, 306, 323, 352,
10	226		355
11, 13	448	12, 19	310
12, 7	255	12, 38	311
14, 18-20	351	15, 20	87
27, 27-29	352	20, 5	150
27, 49	352		
32, 29	305	Lévitique	
38	91	19, 34	310
49	318	21, 14	307
49, 8	377		
49, 10	90, 104, 133, 172,	Nombres	
	174, 175, 179, 181,	1, 8	347
	185, 186, 417, 418,	11, 4	311
	420, 423, 424, 425,	13, 16	305
	426	18, 20	354
49, 28	377	24, 17	403
		36	17, 100, 243, 432
Exode		36, 6	243
2, 18	305	36, 7-9	432, 445
2, 22	310	36, 8s.	195
3, 1	305		
6	329, 358, 360, 361,	Deutéronome	
	362, 379	5, 9s.	326, 341
6, 20	87	17, 15	404
6, 23	88, 109, 230, 231,	23, 8s.	404
	232, 233, 234, 235,	25, 5-10	2
	236, 237, 238, 241,	25, 5-6	160
	242, 306, 318, 320,	25, 6	254
	323, 325, 329, 330,	33	204, 352
	331, 332, 333, 340,	33, 8	378

Josué		Ezéchiel	
13, 3	301	1, 3	365
13, 14	354	Zacharie	
13-21	354	12, 12	46, 306
21, 9-11	355	Psaumes	
21, 11	354	20 (21), 2	335
I Samuel		38	353
1-4	144	109 (110), 4	335
13, 2	347	Daniel	
II Samuel		9, 24-27	175, 183, 425
5, 14	46, 306	13, 1s.	330
7	306, 364	13, 44-46	6
7, 12-16	1	Esdras	
7, 16	46	10, 22	347
8, 17	323	Néhémie	
11s.	365	12, 21	347
12	46, 364	12, 36	347
12, 24	46, 365	I Chroniques	
I Rois		Titre	447, 449
1, 8	364	1-9	354, 355, 379, 449
4, 5	323	3, 5	46
21, 21	325	2, 36	323
II Rois		2-3	355
8, 18	125	3, 5	306, 329, 365
8, 26	125, 150	3, 19	327
8, 27	138, 207	5, 27-6, 64	355
10, 30	326	6	354
22, 4	330	6, 39-66	354
22, 8	330	6, 39s.	354, 355
Isaïe		9, 10-33	354
14, 1	284, 310, 311, 399	14, 4	306
61, 3	181, 182	15, 24	347
Jérémie		24, 5	353
1, 1	330, 365	24, 6	347
22, 28-30	104	26, 4	347
22, 30	45, 423	II Chroniques	
		22, 11	230, 231

24, 20-22	207	Tobit	
25, 14	207	2, 3	7
35, 9	347		
		I Maccabées	
Judith		2, 5	347
14, 10	301		

1.2 Nouveau Testament

Matthieu			231, 232, 234, 235,
1	156, 174		236, 238, 241, 244,
1, 1	1, 119, 146, 156,		318, 327, 328, 331,
	324, 433, 434		332, 333, 340, 348,
1, 1-17	143, 408		354, 359, 445
1, 6-16	83	1, 39	238, 354
1, 8	262, 314	1, 5	235, 240
1, 8s.	107	2, 1	420
1, 12	45, 227, 327	2, 4s.	328
1, 15	115, 260	3	151
1, 15s.	126, 299	3, 1	423
1, 16	1, 115, 140, 150,	3, 1-3	56
	204, 308, 333	3, 1-22	77
1, 17	129, 132, 303, 313,	3, 22	46
	325	3, 23	45, 94, 224, 226,
1, 18	331, 333		308, 328, 333, 433,
1, 18-25	119		434, 435
1, 20-25	333	3, 23s.	1, 82, 114, 147, 307
2, 1-18	130	3, 23-31	59, 83
13, 55	44	3, 23-38	62, 448
17, 9	130	3, 24	85, 100, 127, 132,
23, 35	207		133, 222, 224, 225,
26, 17	59		226, 276, 305, 307,
			334, 408
Marc		3, 24-31	69, 305
16, 9-20	41	3, 27	227, 327
		3, 29	334
Luc		3, 29s.	336
1	74	3, 31	306
1-10	72	3, 31-34	60, 68
1, 5	113, 348, 354	3, 36	448
1, 27	331	3, 38	301
1, 30-35	333	6, 17	71
1, 36	87, 102, 113, 132,	6, 17-11, 26	56

6, 21	71	9, 3	234, 243
8, 43	182	9, 3s.	232
11, 27-18, 17	56	9, 5	105, 106
11, 51	207		
18, 18-24, 53	56	I Corinthiens	
22, 42	57	5, 12	47
		11, 3	331
Jean		15	271, 274, 297
11, 49-52	366	15, 12	284
		15, 12-15	306, 374
Actes		15, 12-19	273
13, 9	305	15, 15	273
Romains		Galates	
1, 1-15	249	3, 19	255
1, 3	1		
1, 16s.	249	Ephésiens	
1, 16-5, 21	249	1, 10	226
2, 2	249	5, 23	331
2, 24	249		
3, 19	249	Hébreux	
3, 28	249	3, 1	233
3, 31	249	6, 20	323
4, 1	249	7, 14	351
5, 1	249	7, 3	351

1.3 Targumim

Targum du Pseudo-Jonathan

Exode	
12, 38	311s.

Targum Neofiti I

Exode	
12, 38	311

Targum Onqelos

Exode	
12, 38	311s.

Targum Yerushalmi II

Exode	
12, 38	311s.

Targum des Prophètes

Zacharie	
12, 12	46

1.4 Ecrits de Qoumrân

<i>Document de Damas</i> (éd. Schechter)	4Q271
16, 3 447	fr. 4, col. 2, 5 447

1.5 Ecrits apocryphes

<i>Actes de Thomas</i> (recension A, éd. Bonnet)	<i>Sur le sacerdoce du Christ</i> (recensio longior)
26 (142, 3) 64	14 230
<i>Apocalypse de Zorobabel</i> (éd. Lévi)	<i>Testaments des douze patriarches</i>
135 46	Siméon
	7, 1-2 379
<i>Caverne des trésors</i> (éd. Ri)	Dan
44, 5s. 310	5, 10 379
<i>Jubilés</i>	<i>Vies de prophètes</i> (éd. Schermann)
8, 1-5 448	89, 10-12 365
<i>Protévangile de Jacques</i>	
9, 2 251	

2. Littérature rabbinique

<i>Midrash Rabba</i>	<i>Talmud babylonien</i>
Genèse Rabba	Kethouboth
98, 8 (49, 10) 420	62b 405
<i>Mishna</i>	
Soṭa	
7, 8 404	

3. Auteurs et textes grecs

- Africanus
Voir Julius Africanus
- Alexandre de Chypre
Histoire de l'Invention de la Croix
(PG 87/3)
4028 D-4029 A 90s., 133
- André de Crète
Homélie sur la Nativité de la Vierge
(PG 97)
844-861 95-98, 429-439
844 B-845 B 432
845 B-848 B 432
848 B 433, 434
848 C 434
848 D 433
849 A 433, 434
849 B 96, 435s., 439
849 B-852 B 96
852 B 438
852 BC 432
852 D 432
852 BCD 96
853 A 432
853 AB 432, 433
853 C 433
853 C-856 A 431, 433
856 A 432
856 AB 433
856 BC 433
856 C-857 B 433
- Ammonius
Sur les termes semblables et différents
243 401
- Apollinaire de Laodicée
Fragments caténaux (éd. Reuss)
Fr. 1 91
- Apollonius Dyscole
Sur le pronom (éd. Brandenburg)
1, 4, 2 (264) 55
- Aristote
Météorologiques
I, 7 (343b) 55
Politique
V, 11, 5 (1313a) 54
- Athanase (Pseudo-)
Fragment sur Matthieu (PG 26)
1253 A 89, 180
- Basile de Césarée
Lettres
236, 3 230
Traité du Saint-Esprit
29, 73 9
- Callimaque
Fragments (éd. Pfeiffer)
fr. 612 313
- Chaînes exégétiques
Chaîne sur l'Exode (éd. Petit)
184 (6, 23) 230
Chaîne sur Matthieu (type A, éd. Cramer)
8, 21s. 208
8, 23-27 208
8, 27-29 204, 208
8, 27-9, 6 207
9, 6-8 204
9, 6-11 121, 207, 208
9, 7 383
9, 8-11 203
Chaîne sur Luc (type A, éd. La Bigne)
768 AB 235
781 D-782 B 94
Chaîne sur Luc (type B, éd. Cramer)
13, 11-21 235

13, 21-24	236		
31, 15-32, 9	94		
31, 21s.	95		
32, 7-9	95		
<i>Chaîne de Nicétas d'Héraclée sur Luc</i>			
(n ^{os} Krikonis)			
218	359, 445s.		
219	437		
540	56, 195		
707-713	69		
708	60, 79, 198, 199		
709	60, 61, 70, 79, 198, 200		
710	60, 61, 194, 198		
710-712	200		
711	60, 61, 78, 194, 198, 201		
712	60, 61, 194, 198		
713	60, 61, 81, 190, 197-202, 274		
714	60, 61, 200		
1039	71		
3075	57		
<i>Chaîne sur Luc</i> (trad. Cordier)			
24	445		
46	77		
48	77		
<i>Chronique anonyme de Madrid</i> (éd. Bauer)			
46, 1-6	89		
<i>Chronicon Paschale</i> (éd. Dindorf)			
358, 13-15	89		
362, 2-5	90		
<i>Chronicum Ambrosianum</i> (éd. Hard)			
152	90		
158	133		
159	91		
Clément d'Alexandrie			
<i>Pédagogue</i>			
II, 34, 3	352		
		<i>Protreptique</i>	
		12, 119, 1	350s.
		12, 120, 1	350s.
		12, 120, 2	350
		Clément de Rome	
		<i>Épître aux Corinthiens</i>	
		32, 2	230
		<i>Collection hippiatrice de Cambridge</i>	
		(éd. Oder et Hoppe)	
		142, 21-143, 5	393
		<i>Constitutions apostoliques</i>	
		II, 22, 3	449
		VIII, 47, 5	449
		Cyrille d'Alexandrie	
		<i>Sur l'adoration et le culte en esprit et en vérité</i> (PG 68)	
		308 D	65
		741 C	212
		<i>Eklogè des Questions évangéliques</i>	
		<i>ESt</i>	
		1	437
		1, 1, 14-16	49
		1, 1-7	120
		1, 2s.	431, 433
		1, 4-8	432
		1, 3	43, 44
		1, 9	120, 431, 433
		1, 10	17, 100, 113, 174, 195, 433
		1, 11	232, 238, 239, 354, 437
		1, 11s.	238
		1, 12	89, 120, 433
		1-13	44
		2	45, 120, 122, 206
		2, 1, 5	49, 51
		2s.	45
		3	45, 48, 49, 59, 200
		3, 1	51, 130, 226

- | | | | |
|--------------|-----------------------------------|--|-------------------|
| 3, 1s. | 45, 122 | | |
| 3, 1-3 | 120 | | |
| 3, 2 | 266 | | |
| 3, 2, 42 | 49 | | |
| 3, 3 | 51 | | |
| 3, 3, 43 | 46 | | |
| 3, 3, 52-59 | 46 | | |
| 3, 3-5 | 47, 60, 111, 122 | | |
| 3, 4 | 63 | | |
| 3s. | 122, 199, 212 | | |
| 4 | 47, 48, 61, 120, 122,
200, 268 | | |
| 4, 1 | 60, 64, 210, 370 | | |
| 4, 2 | 60, 279s. | | |
| 4, 2, 23-26 | 68 | | |
| 5 | 61, 120, 324 | | |
| 5s. | 45, 60, 61, 200 | | |
| 5-16 | 54 | | |
| 6 | 120, 324 | | |
| 7, 1 | 206 | | |
| 7, 3-6 | 206 | | |
| 7, 7, 152s. | 186 | | |
| 7-9 | 120 | | |
| 7-10 | 45 | | |
| 8 | 206 | | |
| 9 | 206 | | |
| 10, 1 | 104 | | |
| 10, 3 | 104, 423 | | |
| 10, 3, 77-80 | 423 | | |
| 11 | 120, 206, 208, 324,
423 | | |
| 11-13 | 45, 208 | | |
| 12 | 44, 120, 121, 206,
208 | | |
| 12, 2 | 104, 209 | | |
| 13 | 120, 200, 206, 208 | | |
| 13, 2 | 208 | | |
| 14 | 44 | | |
| 15 | 206 | | |
| 16 | 45, 119, 120 | | |
| <i>EMar</i> | | | |
| prol., 7 | 49 | | |
| 1, 1 | 41 | | |
| | | <i>Epiphane de Salamine</i> | |
| | | <i>Panarion</i> | |
| | | 20, 1, 3-5 | 89s. |
| | | 20, 1, 4 | 180 |
| | | 29, 2, 5ss. | 230 |
| | | 29, 7, 7 | 402 |
| | | 30, 2, 8 | 402 |
| | | 78, 13, 5 | 88 |
| | | 78, 13, 5s. | 231s., 240s., 317 |
| | | <i>Enseignement de Jacob récemment</i> | |
| | | <i>baptisé</i> | |
| | | I, 3 | 102 |
| | | I, 41 | 102 |
| | | I, 42 | 102 |
| | | <i>Eschyle</i> | |
| | | <i>Choéphores</i> | |
| | | 683s. | 211s. |
| | | <i>Prométhée enchaîné</i> | |
| | | 1001 | 54 |
| | | <i>Eusèbe de Césarée</i> | |
| | | <i>Chronique</i> (vers. arm., éd. Karst) | |
| | | 59, 13-19 | 418 |
| | | 61, 25-27 | 89 |
| | | 208 | 89 |
| | | 209 | 89, 171, 418 |
| | | 210 | 420 |
| | | <i>Chronique</i> (vers. de Jérôme, éd. Helm) | |
| | | 153, 13ss. | 142 |
| | | 153, 21-23 | 89 |
| | | 160s. | 89, 142, 418 |
| | | 160, 1s. | 171 |
| | | 160, 2-9 | 420 |
| | | 161, 4-8 | 171 |
| | | <i>Commentaire sur Isaïe</i> (éd. Ziegler) | |
| | | 68 (101, 3s.) | 310 |
| | | <i>Commentaire sur Luc</i> (PG 24) | |
| | | 532 D-533 A | 236 |
| | | 541 CD | 182 |
| | | <i>Commentaire sur les Psaumes</i> (PG 23) | |
| | | 396 B | 268 |
| | | 1104 A | 46 |

Démonstration évangélique

I	186, 188
I, 3, 26	268
I, 3, 47	417
I-V	427
II, 2, 7	417
III	420, 427
III, 2, 33-38	419
III, 2, 35	419
III, 2, 36	422
III, 2, 37	422, 423
III, 7, 30-35	424
IV	425
V	425
V, 1, 17	350
VII	186
VII, 1, 116	417
VII, 3, 18	187
VII, 3, 53s.	417
VIII	419, 422
VIII, proem.	423
VIII, 1	417, 421
VIII, 1, 9-16.	419
VIII, 1, 18	185, 421
VIII, 1, 19	421
VIII, 1, 26-38	418
VIII, 1, 29-33	418
VIII, 1, 37	419
VIII, 1, 42-45	421
VIII, 1, 44	422
VIII, 1s.	425
VIII, 2	425
VIII, 2, 36s.	417
VIII, 3, 18	168
VIII, 4, 2	194

Eclogues prophétiques (PG 22)

I, 1 (1021 A)	427
I, 1 (1024 A)	182s.
I, 8	181
I, 8 (1045 D)	418
I, 8 (1048 A)	418, 420
I, 8 (1048 BC)	418
I, 8 (1048 C)	181
I, 20 (1081 CD)	181

II, 2 (1092 D-1093 A)

	181
III, 45s.	425
III, 46	181, 184, 185
III, 46 (1184 C)	180, 183
III, 46 (1184 CD)	418, 420
IV, 11 (1216 CD)	181
IV, 30 (1253 C)	181
IV, 31	181, 182

Histoire ecclésiastique

I, pinax	19
I, 1	173
I, 1, 2	27s., 30
I, 1, 6	30, 173, 183
I, 2	426
I, 2, 2	426
I, 2, 7	16
I, 2, 27	168, 182, 185, 425, 426
I, 2-4	173, 174, 183, 185, 417, 425-427
I, 3	426, 427
I, 3, 11	175
I, 3, 19	175
I, 3, 8	175
I, 4	426
I, 4, 4-6	188
I, 5	173, 174
I, 5, 1	425
I, 5, 2	424
I, 5-13	173
I, 5-8	174
I, 6	56, 89s., 101, 105, 133, 141, 172, 173, 175, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 383, 417, 422, 424s., 426
I, 6, 1	173, 174
I, 6, 11	168, 175, 424
I, 6, 2	9, 16, 173, 179s., 183, 184, 185, 423

- | | | | |
|---------------|---|---------------|---|
| I, 6, 2s. | 176, 177, 183 | II, 23, 6 | 231 |
| I, 6, 3 | 177 | III, 5, 3 | 156 |
| I, 6, 7 | 175, 423 | III, 8 | 21 |
| I, 6, 8 | 419 | III, 8, 4 | 38 |
| I, 6, 10 | 141 | III, 8, 9 | 38 |
| I, 6, 11 | 424 | III, 12 | 175 |
| I, 6-10 | 195 | III, 19 | 400 |
| I, 6s. | 173, 174, 185, 186 | III, 19s. | 175 |
| I, 7 | 17, 90, 101, 105,
133, 163, 169, 173,
174, 176,
184, 185, 186, 345 | III, 20, 1 | 400 |
| I, 7, titre | 18, 267 | III, 32, 3-4 | 175 |
| I, 7, 1 | 1, 68, 101, 157, 159,
169, 173, 174, 202,
216, 219, 267, 269,
277s., 346, 389, 435 | IV, 23, 13 | 17 |
| I, 7, 2-15 | 198 | IV, 26, 14 | 17 |
| I, 7, 2-16 | 15, 60, 61, 78, 105,
174 | V, 2, 1 | 16 |
| I, 7, 11 | 161, 174, 177 | V, 3, 1 | 268 |
| I, 7, 11s. | 16 | V, 8, 15 | 17 |
| I, 7, 13 | 90 | V, 17, 5 | 17 |
| I, 7, 14 | 447 | V, 28, 7 | 17 |
| I, 7, 15 | 212 | VI | 30 |
| I, 7, 16 | 15, 17, 25, 50, 60,
78, 79, 85, 96, 170,
194, 198, 282 | VI, 14, 7 | 17 |
| I, 7, 16s. | 60, 198 | VI, 20, 1 | 264 |
| I, 7, 17 | 17, 59, 96, 97, 101,
113, 174, 194, 195,
432, 436, 439 | VI, 31 | 9, 16, 20, 125, 159,
264, 267, 441 |
| I, 8 | 141, 174 | VI, 31, 1 | 7, 264 |
| I, 8-10 | 56 | VI, 31, 2 | 5, 442 |
| I, 9-10 | 174 | VI, 31, 3 | 18, 157, 169, 170,
173, 267, 269, 294,
389, 442 |
| I, 9-11 | 174 | VII | 31 |
| I, 11 | 173 | VII, 5, 1 | 250 |
| I, 12s. | 174 | VII, 5, 5 | 250 |
| I, 13 | 21, 175 | VII, 5, 6 | 250 |
| I, 13, 8 | 175 | VII, 10, 9 | 17 |
| I, 13, 10 | 175 | VII, 11, 26 | 17 |
| I-VII | 29, 30, 173 | VII, 26, 3 | 17 |
| II, proem., 1 | 174, 419, 425 | VIII | 26, 29 |
| II, 23, 4-18 | 324 | VIII-X | 29 |
| | | VIII, 9, 7 | 47 |
| | | VIII, 10, 1 | 47 |
| | | VIII, 13, 6 | 27 |
| | | VIII, 13, 7 | 26, 27 |
| | | VIII, 16, 1 | 28 |
| | | VIII, append. | 26, 27, 28, 29, 30 |
| | | IX | 30, 31 |
| | | IX, 11, 8 | 26 |

X	26	VI, 11, 39	268
X, 1, 1	26	VII	188
X, 4	28, 188	VIII	188
X, 4, 16	27	VIII, 3-5	270
X, 5-7	27, 30	VIII, 11, 19	268
X, 8s.	27	IX, 11	269
<i>Histoire ecclésiastique</i> (vers. de Rufin)		IX, 17	269
I, 7, 2	191, 196	X, 7, 22	268, 269
I, 7, 3	306	X, 10, 10	309
I, 7, 4	192, 250s., 252, 253s., 255	XI, 12, 1	16
I, 7, 5	36	XV, 11, 4	194
I, 7, 6	115	<i>Questions évangéliques</i> (Eklogè)	
I, 7, 7/8	25, 116	Voir Eklogè des <i>Questions évangéliques</i>	
I, 7, 7/8-10	116	<i>Questions évangéliques</i> (fragments grecs	
I, 7, 7/8-11	114	[FSt], PG 22)	
I, 7, 9	38, 92, 110, 116	2 (960 BC)	51
I, 7, 10	25	2 (960 BD)	45
I, 7, 11	161, 388	2 (960 D)	46, 49, 130
I, 7, 13	25, 310	2	122
I, 7, 13s.	25	2-7	59, 60, 61, 199, 200, 212
I, 7, 14	66s., 392, 403, 447	3	433
I, 7, 15	25	3 (960 D)	46, 122
<i>Histoire ecclésiastique</i> (vers. syr.)		3 (962 A)	433
I-V	23	3s.	434
I, 7	144	3-5	296, 433, 437
I, 7, 2	40	3-6	435
I, 7, 4	254	3-7	47, 60, 122
I, 7, 11	388	4	433
I, 7, 14	447s.	4 (961 BC).	435
V	23	4 (961 C)	226
VII	23	5 (961 D)	46, 433s.
<i>Onomasticon</i> (éd. Klostermann)		6 (964 C)	63
172, 1-3	402s.	7 (965 A)	48s. 122
<i>Préparation évangélique</i>		7 (965 AB)	47, 157, 169, 184, 194, 209, 218, 264, 267, 268, 270, 389, 435s., 437
I, 9, 30	16	7 (965 B)	59
II, 1	269	8	59, 60, 122, 212, 355, 356
II, 2	269	8 (965 C)	75
II, 3	269	9	61
II, 6	269		
II, 7	269		
IV, 2, 10ss.	187		
V, 5, 4	17		

- 9-11 60, 61, 200
 14 229, 232, 234s., 236,
 237, 238, 239-242,
 243, 244, 270, 294
 317, 346, 351, 356,
 357, 445
- Questions évangéliques* (fragments de
 versions syriaques)
- SyrG*
- 3 206
 4 206
 5 206
 6 206
 7 121, 124, 126, 198,
 200, 204, 206
 7 (86, 115) 207
 8 206
 9 206, 423
 10 125, 206
 11 206
 13 125, 128, 191, 192
 13 (91, 16-20) 123
 13 (91, 20) 124
 13 (91, 20s.) 125
 13 (90, 23) 144
 13 (90, 24) 144
 13 (91, 36) 125
 13 (91, 38) 125
- SyrS*
- 1 120
 2 120
 3 120
 4 120, 206, 208, 324,
 423
 5 120, 121, 125, 205
 5, 1 206, 208, 209
 5, 2 121, 200, 203, 205,
 206, 208, 209
 5, 2 (42, 4) 207
 6 120, 206
 6, 1s. 200
 6, 2 208
 7 119, 120
- 8 119, 120
 9 120
 9, 1 423
 10 120
 11 122, 153
 11 (59, 10-13) 122
 11, 2 120, 122, 266
 11, 2 (63, 21) 122
 11, 2s. 120
 11, 3 122
 11, 4 120, 121, 122, 125,
 127, 191, 199, 201,
 205, 208, 274s., 278,
 313
 11, 4 (65, 26-29) 122
 11, 4 (65, 30-67, 7) 122
 11, 4 (67, 7-13) 122
 12 120
- Vie de Constantin*
 II, 24-42 36
- Eusèbe d'Emèse
Commentaire de l'Exode (vers. arm.,
 éd. Hovhannessian)
 109, 464-468 230
- Eustathe d'Antioche
Commentaire sur l'Hexaémeron (PG 18)
 770 B-772 A 91
 772 AB 91s.
- Euthyme Zigabène
Commentaire sur Luc
 7 (3, 24) 100
- Flavius Josèphe
Antiquités juives
 XIII, 257 179
 XIV, 4-13 310
 XIV, 8 301
 XIV, 9 401

XIV, 37-43	310	Georges le Moine	
XIV, 121	133, 171	<i>Chronique</i> (éd. Boor et Wirth)	
XIV, 131	179	1, 283, 7-284, 4	230s.
XIV, 131-133	310	1, 300, 21-301, 2	
XIV, 143	309, 310		241
XIV, 281-283	310		
XIV, 381-385	39	Georges Syncelle	
XIV, 381-389	310	<i>Chronographie</i> (éd. Mosshammer)	
XIV, 403	179	71, 14-17	309
XIV, 521	179	260, 17-26	345
XIX, 329	179	356, 23-26	177s.
XIX, 330	179	356, 23-357, 4	90, 176-180
XIX, 332	404	356, 24-26	179s.
XX, 247	420	371, 1-373, 10	176, 285
<i>Contre Apion</i>		374, 17-23	89
1, 7, 31	406	439, 18-20	5
<i>La Guerre des Juifs</i>			
1, 117-123	310	Grégoire de Nazianze	
1, 123	177, 301, 401	<i>Poèmes dogmatiques</i>	
1, 123s.	178	1, 1, 18	60, 86-89, 189, 199,
1, 181	171		235, 237, 242, 279,
1, 199	309		280, 346, 445s.
1, 199s.	310	1, 1, 18, 1-3	88
1, 226	310	1, 1, 18, 4s.	88
1, 282-284	39	1, 1, 18, 8-14	88, 280
1, 282-285	310, 420	1, 1, 18, 9-12	365
III, 8, 4	38	1, 1, 18, 15-17	199, 280
III, 8, 9	38	1, 1, 18, 15-18	88
IV, 271-282	179	1, 1, 18, 19	88
IV, 272	179	1, 1, 18, 19-32	280
IV, 274	179	1, 1, 18, 20-35	88
IV, 275	179	1, 1, 18, 28	285
IV, 281	179	1, 1, 18, 29	285
		1, 1, 18, 33s.	280
		1, 1, 18, 34s.	50
Galien		1, 1, 18, 36-43	88, 231
<i>Art médical</i> (éd. Kühn)		1, 1, 18, 36-49	445
19, 4 (1, 353)	54	1, 1, 18, 40-42	231
<i>Institution logique</i>		1, 1, 18, 44-50	231
11, 6	212	1, 1, 18, 45s.	89
		1, 1, 18, 50	445
Georges Cedrenus		1, 1, 18, 51	88
<i>Chronique</i> (éd. Bekker)		1, 1, 18, 52-57	89
293	90	1, 1, 18, 57	88

- I, 1, 18, 88 285
 I, 1, 19 86
 I, 1, 20-24 86
- Grégoire de Nysse
Lettres
 27, 4 55
- Hérodien (Aelius)
Prosodie générale (éd. Lentz)
 478, 12s. 55
Sur l'orthographe (éd. Lentz)
 558, 2 55
- Hérodote
Histoires
 I, proem. 307
 I, 171, 2 392
 II, 34, 1 392
 IV, 16, 1 392
 IV, 192, 3 392
- Hippolyte
L'Antéchrist
Bénédictions des patriarches (PO 27)
 52-53 377
 72, 10 244
 72-73 378
 80 424
 126 378
 144 378
 155ss. 204
Commentaire sur Daniel (éd. Bonwetsch
 et Richard)
 I, 13, 1-5 345
 I, 13, 4 330, 377
 I, 13, 5ss. 379
 I, 13, 8 330
- Hippolyte (attribution contestée)
Elenchos
 IV, 2, 3 362
- Homère
Iliade
 XIV, 214-217 5
- Hippolyte de Thèbes
Chronique (éd. Diekamp)
 7, 8s. 308
- Ignace d'Antioche
Lettre aux Ephésiens
 19, 1 43, 431, 432
Lettre aux Smyrniotes
 13, 1 307
- Jamblique de Chalcis
Les mystères d'Égypte
 5, 14, 26s. 55
- Jean d'Antioche
Chronique (éd. Roberto)
 1*, 1-4 309
- Jean Chrysostome
Homélie sur Jean
 21 (20), 3 385
- Julius Africanus
Cestes (éd. Vieillefond)
 I, proem., 1s. 5
 I, 1, 29 201
 I, 2, 25 266
 I, 2, 60 266
 I, 2, 92 201
 I, 2, 104 374
 I, 2, 120 37
 I, 3, 5 201
 I, 6, 5 201
 I, 6, 12 201
 I, 6, 14 266
 I, 8, 21 98
 I, 12, 32 98
 I, 12, 56 201
 I, 14, 29 201
 I, 17, 21 201

I, 19, 113	390	F87b	176
I, 20, 8s.	37	F89	176, 285
I, 20, 28-30	260	F90a	121, 152, 203, 276, 383
I, 20, 29ss.	4		
I, 20, 53	266	F90a, 1s.	383
I, 20, 61	98	F90a, 2s.	209
I-III	5	F90a, 4	201
III, 2, 11-14	8	F90b	152
III, 3, 3ss.	5	F90c	152
III, 4, 10s.	393	F93	180, 183, 412
III, 32, 9	201	F93, 7-10	259
IV, 13-17	259	F93, 23	266
IV, 42s.	259	F93, 95	201
V, 52-54	4	F93, 104-106	9
V, 55	7	F94	91
IX, 1	5	F100	9
IX, 1, 6-8	8	F100, 3	390
<i>Chronographies</i> (éd. Wallraff)		F100, 5	37
T2a	4	<i>Fragment syriaque sur la Transfiguration</i> (CPG 1695, <i>dubium</i>)	4, 130
T2b	4		
T2b, 7-9	158	<i>Lettre à Aristide</i>	
T2c	159	1	16, 50, 54, 63, 67, 69, 75, 109, 170, 202, 210, 211, 229, 233, 258, 261, 265, 267, 268, 275, 276, 288, 318, 335, 343, 344, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 359, 361, 363, 364, 367, 369, 370, 373, 374, 375, 378, 381
T2d	4	1-5	364, 369, 372, 373, 375, 376
T3a, 6-9	4	1-8	60, 198
T3a, 10-14	157	1-9	56, 67, 77, 214, 249, 264, 439
T6, 20s.	6	1-18	78
T7b	108	1-23	170, 280
T11, 3-7	6	2	344, 346, 352-355, 357, 359, 360, 361
T11, 12-15	159	2s.	317, 351
T12	157	2-4	211
F23, 2	226		
F23, 8-12	8		
F26, 7-22	91		
F26, 13-15	91		
F30b	91		
F34	9, 180		
F34, 31s.	37		
F34, 44-46	309		
F34, 98ss.	308		
F41	251		
F42	251		
T48a	91		
F54d, 10	6		
F87a	176, 183		

2-5	261		363, 366, 370, 371,
2-6	258, 260		372, 373, 375, 394
3	16, 50, 72, 76, 89,	8s.	276
	109, 211, 229, 230,	9	50, 51, 52, 59, 60,
	231, 233, 234, 238,		65, 67, 68, 170, 198,
	250, 259, 260, 261,		210, 212, 213, 248,
	264, 270s., 295, 318,		275, 276, 277, 278,
	344, 345, 346, 348,		306, 367, 369, 371,
	353, 355-364, 367,		373, 374, 375, 381,
	368, 372, 378, 381		385, 390, 392, 394,
3s.	211, 363, 368		395, 432
3-5	368	9s.	168, 276-278, 386
4	47, 75, 201, 260,	9-13	50
	267, 270, 271, 297,	10	40, 55, 66, 78, 81,
	357, 363, 364, 367,		104, 113, 122, 127,
	368, 369, 371, 372,		128, 139, 143, 190,
	375		191, 192, 194, 195,
4s.	368		196, 212, 216, 217,
4-9	364		218, 250, 253, 254,
5	46, 54, 55, 67, 69,		276, 277, 282, 283,
	76, 98, 205, 210,		381, 432
	258, 261, 266, 283,	10s.	250
	336, 337, 352, 356,	10-12	50, 385
	363, 364-366, 367-	10-13	211
	370, 373	10-14	385
5s.	50, 210, 211, 275	10-17	99, 125, 128
5-8	367-372	10-18	82, 101, 123, 147,
6	63, 76, 210, 271,		197, 199, 201, 278,
	297, 344, 368, 370s.,		438
	372, 373, 375, 381,	10-23	59, 60, 68, 77, 170,
	382, 390		197, 198, 213, 214,
6s.	390		249, 280, 385, 439
6-8	370-372	11	96, 125, 128, 143
6-9	364, 369, 373, 374,		250, 257s.
	375, 376	11s.	123
7	50, 72, 75, 264, 271-	12	35, 39, 52, 66, 67,
	274, 284, 297, 363,		81, 96, 97, 192, 193,
	370, 371, 372, 373,		201, 211, 218, 219,
	374, 375, 390		220, 227, 250-257,
7s.	211, 371		258, 261, 262, 263,
7-9	258		282, 297, 363
8	75, 250, 276, 297,	13	35, 36, 37, 38, 50,
	344, 346, 349, 350,		72, 81, 85, 94, 96,

	127, 129, 250, 251, 260, 275, 279, 283, 285, 286, 299, 429, 430		391, 394, 395, 396, 399, 400, 403 16, 90, 101, 176, 260
13s.	385	19-21	141, 389
13-17	104, 251, 252, 279, 299	19-22	104, 161, 194, 218, 386, 395
13-18	13, 123, 221, 253, 313	19-23	78, 89, 194, 197, 212, 278, 438
14	65, 76, 78, 81, 92, 96, 97, 115, 143, 211, 262, 430	20	37, 39, 171, 284, 387, 401
14-18	352	20s.	101
15	66, 78, 81, 96, 97, 125, 128, 143, 144, 195, 430	21	25, 39, 66, 75, 76, 90, 93, 141, 142, 196, 211, 260, 283, 284, 352, 399
15s.	25, 128, 263	21s.	25, 94
15-17	92, 94, 102, 143, 147, 221, 262, 312, 385, 407	21-23 22	101 38, 66, 72, 75, 76, 93, 94, 156, 180, 211, 224, 257, 283, 284, 311, 381, 389, 391, 392, 395, 396, 399, 403, 447-449
15-18	116, 385		25, 59, 64, 65, 69, 170, 194, 198, 211, 212, 220, 262, 278, 279, 280, 284, 306, 344, 367, 382, 386, 392, 394, 395, 397, 398, 399
15-19	114		75, 76, 77, 81, 82, 85, 88, 93, 104, 111, 114, 115, 118, 121, 123, 129, 130, 141, 194, 201, 202, 209, 218, 251, 262, 274, 275, 284, 443
16	17, 81, 96, 97, 98, 143, 144, 195, 225, 226, 251, 260, 286, 386, 429, 430	23	121
16s.	111, 126, 128, 147		60 61, 68, 69, 197, 209, 247, 262, 266, 274s., 280, 281
16-18	22		72, 75, 76, 107, 109, 111, 115, 123, 124,
17	17, 36, 37, 38, 65, 72, 76, 92, 96, 110, 118, 126, 127, 128, 139, 143, 150, 151, 153, 195, 225, 252, 263, 299, 430	24	
18	25, 37, 39, 65, 75, 76, 96, 115, 127, 139, 140, 141, 160, 190, 194, 195, 197, 225, 276, 278, 299, 385, 390, 430, 438	24s. 24-27	
19	66, 72, 75, 76, 101, 115, 161, 174, 177, 180, 211, 283, 284, 386, 387, 388, 389-	25	

- 190, 198, 202, 204,
209, 260, 262, 275,
284, 314, 325, 340,
341, 342, 343, 363,
369, 373, 375, 376,
384
- 26 201, 226, 260, 262,
343
- 26s. 275, 280
- 27 68, 70, 71, 72, 76,
85, 130, 202, 281,
284, 352
- 28 50, 123, 127, 247,
254, 255, 279s., 281
- 28s. 50, 262, 280
- 29 25, 37, 52, 59, 60,
67, 68, 75, 77, 78,
81, 82, 85, 96, 97,
101, 147, 170, 192,
193, 197, 198, 199,
211, 213, 262, 280,
281, 282, 430, 438
- Lettre à Origène*
- 2 6, 375
- 3 7
- 4-5 7
- 6 7
- 7 7
- 9 7
- 10 7, 263
- Julius Pollux (Pseudo-)
Histoire physique
Voir *Chronicum Ambrosianum*
- Justin Martyr
Dialogue avec Tryphon
- 52 424
- 52, 3 172, 301, 401
- 122, 1 312
- Première Apologie*
- 32, 1-3 424
- 32, 3 419
- Justin Martyr (Pseudo-)
Questions et réponses aux orthodoxes
(éd. Papadopoulos-Kerameus)
- 11 93
- 12 93
- 12-14 92
- 13 93
- 14 93
- Lucien
Dialogues des dieux
- 18, 1 55
- Marc-Aurèle
Pensées pour moi-même
- VIII, 8. 65
- Michel Psellus
Philosophica minora (éd. Duffy)
- 1, 32, 13ss. 5
- 1, 32, 18-20 8
- 2, 36, 19ss. 5
- Nicéphore Calliste
Histoire ecclésiastique
- I, 9 101
- I, 11 101, 191
- V, 21 101, 159
- Nicétas Choniate
Trésor de la foi orthodoxe
- I, 44 89
- Nicétas d'Héraclée
Voir Chaînes exégétiques
- Origène
Commentaire de l'épître aux Romains
(vers. de Rufin, éd. Hammond
Bammel)
- I, 7, 64-68 243
- I, 7, 66-68 17
- I, 7, 68-75 355

Contre Celse

I, 24	46
I, 53	419
II, 30	424
II, 32	1
VIII, 3	46

Fragments caténaïres sur les Nombres
(PG 12)

584 C	243
-------	-----

Homélie sur Luc (vers. de Jérôme)

6, 4-6	44
28, 1-4	45
28, 3	46

Homélie sur les Nombres (vers. de Rufin)

27, 2, 2	341
27, 2, 4	341
27, 3, 1	341

Homélie sur les Psaumes 36 à 38 (vers. de Rufin)

38, 1, 11-20	353s.
--------------	-------

Lettre à Africanus

1	9, 125
2	7
3	6, 375
19	7
20	420
21	341
24	7, 263

Traité des Principes

IV, 1, 3	420
----------	-----

Philon

De la confusion des langues

82	310
----	-----

Sur les lois particulières

I, 256	54
IV, 175	352

Photius

Bibliothèque

34	159
34, 7a, 10-15	6

Platon

Apologie de Socrate

34 e	212
------	-----

Protagoras

320 c	277
-------	-----

Sévère d'Antioche

Homélie cathédrales

63	232-234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243 445s.
----	--

Sophocle

Œdipe roi

479	307
-----	-----

Souda (éd. Adler)

A 4647	4, 157
I 229	230

Syméon Logothète

Chronique

48, 2	180
48, 2-3	90

Syméon Logothète (Pseudo-)

Chronique (Paris. gr. 1712)

fol. 57 ^v	90
fol. 67 ^r	365
fol. 74 ^v	90

Théodore (d'Héraclée ? de Mopsueste ?)

Fragments caténaïres sur Matthieu (éd. Reuss)

4	146
---	-----

Théodore de Mopsueste

Fragments caténaïres sur Matthieu (éd. Reuss)

1	146
3	140, 230

- Théodore II Lascaris
Lettre
 137 212
- Théodoret de Cyr
Commentaire sur Isaïe
 5, 208s. 310
Commentaire sur les Psaumes (PG 80)
 1225 A 362
Eranistès (éd. Ettlinger)
 78, 15-26
Questions et réponses aux orthodoxes
 (attribution incertaine)
 Voir Justin Martyr (Pseudo-)
Questions sur l'Octateuque (PG 80)
 Exode, qu. 16 (244 BC)
 235, 236, 237, 240,
 241, 242, 243, 318
- Exode, qu. 24 (253 D)
 311
- Théophylacte de Bulgarie
*Entretien avec l'un de ses élèves au sujet
 des griefs contre les Latins* (éd. Gautier)
 263, 1s. 59
Explication de l'évangile de Luc (PG 123)
 44 C-745 A (3, 23-38)
 401
- Xénophon
Economique
 14, 3 390

4. Auteurs et textes latins

- Anselme de Laon (PL 162)
Commentaire sur Matthieu
 1246 BC 116
- Ambroise de Milan
Sur les patriarches (éd. Schenkl)
 14 318, 334, 336s.
 14-16 379s.
 16 103, 318, 333, 334s.,
 21 104, 335
Traité sur l'évangile de Luc (éd.
 Adriaen)
 prol., 7s. 338
 II, 5 238
 III 103
 III, 3 113
 III, 4 113
 III, 13 103s., 114, 318, 335,
 336, 337s., 380
 III, 14 104, 115
 III, 15 1, 104, 110, 115, 335
- III, 40 104s.
 III, 41 335s.
 III, 41s. 383
 III, 45 104
 III, 47 334, 336s.
- Ambroise de Milan (Pseudo-)
*Sur l'accord entre Matthieu et Luc sur
 la généalogie du Christ* (PL 17)
 1101s. 111
 1103 B 111, 112
 1104 AB 111
 1104 D 111
- Ambrosiaster
*Questions sur l'Ancien et le Nouveau
 Testament*
 56 105
 56, 2 105-107, 111
 56, 3s. 106
 91, 8 106

Augustin		I, 2788-2795	115		
<i>Contre Fauste</i>				Christian de Stavelot	
III, 3	159, 263			<i>Traité sur le Livre de la Génération</i> (éd.	
III, 5	159			Huygens)	
<i>De l'accord des évangélistes</i>				1, 532-538	116
I, 2, 4	323				
II, 2, 4	323			Chromace d'Aquilée	
II, 3	160			<i>Traités sur Matthieu</i> (éd. Etaix et	
II, 3, 5	160			Lemarié)	
II, 3, 5-7	160, 323			1, 1, 7-12	324
<i>Quatre-vingt-trois questions différentes</i>				1, 1, 33-36	324
(éd. Mutzenbecher)				1, 3	341
44	321			1, 3, 73-114	109
58	322			1, 3, 95-114	326
58-61	321			1, 3, 97s.	109
61	321			1, 4	325
61, 2	322-324			1, 5	341
61, 2, 31-51	322			1, 5, 135-147	111
61, 2, 52-71	322			1, 6	109
61, 2, 54-67	328			1, 6, 172-184	109
61, 2, 71s.	323, 329			1, 6, 179-181	110
61, 2, 71-75	328, 333			1, 6, 184-193	109
61, 2, 72	333, 334			1, 6, 184-209	332
61, 2, 72-75	326			1, 6, 193-209	109
61, 2, 77s.	326			1, 6, 196	244, 353, 378
61, 2, 93	334			1, 6, 196s.	349
61, 2, 94s.	323			1, 6, 199	244
64-65	321			1, 6, 203	378
<i>Questions sur les évangiles</i>				1, 6, 203s.	334
II, 5	160			1, 6, 204-209	110, 113, 327
<i>Questions sur l'Heptateuque</i>				1, 6, 207s.	333, 334
V, 46	160			1, 6, 208s.	109, 334, 350
<i>Les Révisions</i>					
I, 26	321			Eucher de Lyon	
II, 7, 2	159-161			<i>Instructions à Salonius</i> (éd. Mandolfo)	
II, 13	160			I, 1046-1050	113, 114
II, 16	160			I, 1058-1060	113, 114
<i>Sermon 51</i> (éd. Verbraken)					
27-29	160			<i>Évangélaire de Wurtzbourg</i> (éd.	
				Köberlin)	
Bède le Vénérable				33	115
<i>Traité sur l'évangile de Luc</i> (éd. Hurst)				35	115
I, 2694-2724	114			50	115
I, 2724-2727	114				

- Excerpta Latina Barbari* (éd. Frick)
324, 12s. 89
- Gloses anonymes sur l'Exode* (éd. Mingarelli)
6, 23 318
- Grégoire d'Elvire (?)
Tractatus Origenis
6, 28s. 380
- Hilaire de Poitiers
Sur Matthieu (éd. Doignon)
1, 1-2 319-321
1, 1, 1s. 336
1, 1, 1-13 319
1, 1, 2 319, 333, 334
1, 1, 5s. 326s., 334
1, 1, 7-10 327s., 329
1, 1, 11 334, 350
1, 1, 13-26 339
1, 1, 13-32 105, 319, 320
1, 2 340, 341
1, 2, 16-18 112, 325
1, 2, 21s. 338
1, 2, 21-26 325
- Hilaire de Poitiers (Pseudo-)
Traité sur Matthieu (éd. Mai)
1 (477s.) 109, 116
- Isidore de Séville (Pseudo-)
Naissance et mort des Pères (PL 83)
1285 BC 116
- Jérôme
Voir aussi Eusèbe de Césarée, Origène
Commentaire sur Isaïe (éd. Adriaen)
I, 1, 21 (21, 18) 449
Commentaire sur Matthieu (éd. Hurst et Adriaen)
praef., 96 337
I, 1, 8.9 107s., 111, 112, 115, 326, 338
- I, 1, 16 108, 110
I, 1, 18 113
II, 12, 47 308
- Contre Jovinien* (PL 23)
II, 4 (301 C) 449
- Des hommes illustres*
63 158
71, 2 41
- Des hommes illustres* (vers. gr. du Pseudo-Sophronios)
63 (73) 158
- Lettres*
84, 7 380
- Jérôme (Pseudo-)
Explication des quatre évangiles (CPL 631, PL 30)
551 B 116
551 CD 341
- Raban Maur
Traité sur Matthieu (éd. Löfstedt)
I, 19, 26-20, 64 115
- Rufin
Voir aussi Eusèbe de Césarée, Origène
Explication du symbole (éd. Simonetti)
35, 5 67, 449
- Sulpice Sévère
Chroniques
II, 27, 1 89
- Théophile d'Antioche (Pseudo-)
Commentaire des quatre évangiles (éd. Gorman)
28-34 114
- Thomas d'Aquin
Catena aurea
Luc 3, 23 78

Victorin de Pettau

Sur l'Apocalypse

4, 4 337s.

Zacharie de Besançon

Harmonie évangélique (PL 186)

65 BC 116

5. Auteurs et textes syriaques

Barhebraeus		29, 29-35	150
<i>Chronographie</i> (trad. Budge)		29, 35-37	150
45s.	90	30, 2-8	150
<i>Grenier des Mystères</i> (trad. Carr)		30, 9-28	149
6	149, 150, 152, 198,	33, 29ss.	227
	200	36	151
7	150s., 223, 227	36, 7-27	126
102	127, 144, 150s., 152,	36, 9	151
	223	36, 16	151
102s.	222	36, 17	151
103	152, 220	36, 18	151
105	129, 152	36, 20-22	126
		36, 24-27	127
Denys bar Salibi		36, 28ss.	140
<i>Commentaire sur les évangiles</i>		37, 2-4	123
1/1 (éd. Sedláček et Chabot)		37, 2-15	128
34, 4ss.	206	37, 9s.	129
35, 3ss.	206	37, 15	144
36, 3ss.	206	37, 15ss.	139, 140, 223
36, 15ss.	206	37, 15-22	128, 150, 155
37, 21ss.	206	37, 24	207
37, 24	207	37, 30-34	132
47, 11	127	38, 35ss.	206
51, 4ss.	206	39, 8ss.	206
51, 15ss.	206	40, 16ss.	206
56, 6ss.	206	42, 25ss.	206
56, 16ss.	206	43, 4-13	275
1/1 (trad. Sedláček)		43, 4-16	141, 443s.
5, 16	124	43, 6-16	200
26, 26ss.	206	43, 7-13	129
27, 22ss.	206	43, 14-16	118
28, 11ss.	206	44, 7-26	129
28, 22ss.	206	44, 11s.	199
29, 17ss.	206	44, 11-26	152
29, 18s.	126	66, 33-67, 11	130, 141
29, 18-20	198, 204	67, 6	141
29, 19-28	200	89, 19-26	142

90, 13s.	141
1/2 (trad. Sedláček)	
289, 3-13	130
2/2 (trad. Vaschalde)	
250, 19-24	131, 221
250, 20	144
Ephrem	
<i>Commentaire du Diatessaron</i>	
I, 25	230
I, 26	230, 338
<i>Exposé des offices ecclésiastiques</i> (trad. Connolly)	
I, 8	131-134, 135s., 141, 219, 224
I, 8 (36, 31-33)	136
I, 8 (36, 34-37, 3)	132
I, 8 (37, 12-15)	221
I, 8 (37, 15-32)	220s., 222
I, 8 (37, 16)	221
I, 8 (37, 18s.)	221
I, 8 (37, 19-23)	133
I, 8 (37, 23-27)	221
I, 8 (38)	133
I, 8 (39, 1ss.)	133
I, 8 (39, 3)	319
I, 8 (39, 21-24)	133
I, 8 (39, 30-35)	133
I, 8 (40, 7-9)	132
I, 8 (40, 16-18)	133
<i>Fragmenta Florentina</i>	
2	138, 145, 146, 200
4	146, 147, 152, 220-224, 225
6	126, 144, 146, 147, 222, 224
<i>Gannat Bussame</i> (éd. Reinink)	
101, 10-102, 5	143, 144
101, 16-18	217

(trad. Reinink)	
123, 10-12	143
123, 10-124, 6	143, 144

Georges, évêque des Arabes	
Voir aussi Eusèbe, <i>Questions évangéliques</i> (fragments de versions syriaques), <i>SyrG</i>	
<i>Extraits exégétiques du Vatic. syr.</i> 155 (éd. Rÿssel)	
fol. 6 ^v	131
fol. 26 ^r	131

Ishodad de Merv	
<i>Commentaire sur Daniel</i> (éd. Van den Eynde)	
158	142
<i>Commentaire sur Matthieu</i> (éd. Gibson)	
14, 1-16	145
17, 17-19	216
17, 22-18, 2	217
18, 5	218
<i>Commentaire sur Matthieu</i> (trad. Gibson)	
7	146
8	138, 146, 200
8s.	138
9	131, 145
11	127, 139, 140, 216
11s.	128, 150, 155, 223
12	129, 141, 142, 200, 221, 223, 275, 443
15	141
20s.	141
21	142
<i>Commentaire sur Luc</i> (trad. Gibson)	
160	142, 221

Jacques de Saroug	
<i>Lettres</i> (trad. Albert)	
23	117s.
23 (221s.)	118
23 (252)	118
23 (253)	118

23 (254)	118	Théodore bar Koni	
23 (255)	118, 129	<i>Livre des Scholies</i>	
		V, 20	142
Michel le Syrien		VII, 5	146
<i>Chronique</i>		VII, 7	131, 138, 139, 145, 146, 200
III, 7	231	VII, 10	36, 136, 139s., 144, 216, 217, 218
Philoxène de Mabboug		VII 12	129, 141, 142, 150, 155, 200, 221, 223, 443
<i>Fragments</i> (éd. Watt)			
55	123s.		
Sévère (moine)		VII, 16	141
Voir Eusèbe, <i>Questions évangéliques</i>		VIII, 21-22	142
(fragments de versions syriaques), SyrS			

6. Autres auteurs et textes

Al-Bīrūnī		Hayim ibn Musa	
<i>Chronologie</i> (trad. Sachau)		<i>Magen va-Romah</i>	
3 (25s.)	154	II, 14	155s.
3 (26s.)	154s.		
<i>Chaîne arabe sur Matthieu</i> (trad. Caubet Iturbe)		<i>Histoire des patriarches d'Alexandrie</i>	
9	153	PO 1/2, 175	442
		PO 1/2, 177	441
		PO 1/4, 444	442
		PO 5/1, 89	442
<i>Chaîne copte sur Matthieu</i> (éd. Lagarde)			
2, 31-37	153		

7. Manuscripts

Cet index est sélectif : pour les manuscrits les plus souvent cités, seules les pages intéressant la description ou le contenu du manuscrit ont été retenues.

<i>Athènes</i>		<i>Athos (Mont)</i>	
Bibliothèque nationale de Grèce		Grande Laure	
Μετόχιον του Ἁγίου Τάφου 273		B 113	140
92		Γ 37	230
Μετόχιον του Ἁγίου Τάφου 466		Iviron	
72		Ms. 371	72, 75s., 189, 445

Birmingham

Orchard Learning Resource Centre
Mingana syr. 32
310

Breslau (Wrocław)

Voir Jérusalem

Cité du Vatican

Voir Rome

Florence

Biblioteca Medicea Laurenziana
Plut. LXIX, 5 20
Plut. LXIX, 22 406
Plut. LXX, 7 21s.
Plut. LXX, 20 20

Istanbul

Μετόχιον του Αγίου Τάφου
Voir Athènes

Jérusalem

Bibliothèque nationale d'Israël
Heb. 8° 787 (*olim* Breslau 59)
155

Patriarcat grec

Ms. 54 99

Karlsruhe

Badische Landesbibliothek
Augiensis 80 96
Reuchlin 3 (Cod. Reuchlinianus)
46

Londres

British Library
Add. 17194 102
Add. 12144 119
Add. 14587 117
Add. 14639 23
Add. 17163 117
Add. 43725 (Cod. Sinaiticus)
46, 284, 306

P. Oxy. 412 7
Or. 8812 153
Royal 1 D. VIII (Cod. Alexandrinus)
46

Moscou

Musée historique national
Sinodal. 50 21
Sinodal. 151 58s.

Munich

Bayerische Staatsbibliothek
Gr. 33 77

Oxford

Bodleian Library
Auct. T. 1. 4 203, 383
Barocci 142 159
Barocci 156 77
Misc. gr. 182 94
Christ Church College
Ms. 12 102

Paris

Bibliothèque nationale de France
Coislin 23 94, 203, 383
Coislin 201 59, 72s., 76
Coislin 205 365
Gr. 208 73
Gr. 450 92
Gr. 1430 15, 19
Gr. 1431 15, 19, 285
Gr. 1433 20
Gr. 1712 90, 365
Lat. 18282 25
Nouv. acq. lat. 1587
225
Suppl. gr. 1316 102
Syr. 67 126
Syr. 68 126

Rome

Biblioteca Apostolica Vaticana

Archivio di San Pietro B 59	
	203, 204
<i>Barb. gr.</i> 562	203
<i>Pal. gr.</i> 20	69
<i>Pal. gr.</i> 220	53-55, 75s., 94, 285
<i>Pal. lat.</i> 822	25
<i>Vat. arab.</i> 452	153
<i>Vat. gr.</i> 504	59
<i>Vat. gr.</i> 757	80
<i>Vat. gr.</i> 1209 (Cod. Vaticanus)	46, 306, 311
<i>Vat. gr.</i> 1611	58, 59, 70s., 189, 445
<i>Vat. gr.</i> 1642	59, 71
<i>Vat. syr.</i> 103	118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 131, 330
<i>Vat. syr.</i> 154	124, 131
<i>Vat. syr.</i> 155	131
<i>Vat. syr.</i> 283	119
<i>Vat. syr.</i> 284	119
Biblioteca Nazionale Centrale	
Ms. 1742	78
Ms. 1743	78

Saint-Petersbourg

Bibliothèque nationale de Russie

[Cote ?]	23
Gr. 216	83-85

Strasbourg

Bibliothèque nationale et universitaire

Ms. 4126	134
----------	-----

Urmiah (Iran)

Mission américaine

Ms. 12	134s.
--------	-------

Venise

Biblioteca Nazionale Marciana

Gr. 61 (500)	79-82, 285
Gr. 338 (585)	20s.
Gr. 494 (331)	74, 77, 189

Vienne

Österreichische Nationalbibliothek

<i>Theol. gr.</i> 71	59, 71s., 75s.
----------------------	----------------

Wurtzbourg

Universitätsbibliothek

Mp. th. f. 61	115
---------------	-----

Collections particulières

Cujas, Jacques

[Sans cote]	95
-------------	----

Sedláček, Jaroslav

[Sans cote]	126
-------------	-----

