

SOURCES CHRÉTIENNES

Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s.j., et J. Daniélou, s.j.

Directeur : C. Mondésert, s.j.

N° 206

EUSÈBE DE CÉSARÉE
LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

LIVRE I

INTRODUCTION, TEXTE GREC, TRADUCTION
ET COMMENTAIRE

PAR

Jean SIRINELLI et **Édouard des PLACES, s.j.**

Professeur à l'Université
de Paris IV

Correspondant de l'Institut

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre National des Lettres*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS-7^e

1974

INTRODUCTION GÉNÉRALE¹

La grande *Apologie* d'Eusèbe de Césarée se compose de deux ouvrages complémentaires : la *Préparation Évangélique* et la *Démonstration Évangélique*². L'une et l'autre nous sont parvenues aux trois quarts intactes : nous possédons, en effet, les quinze livres de la première et dix des vingt livres de la seconde assortis de quelques fragments. C'est une œuvre considérable dont historiens et philologues n'ont pas fini d'inventorier la richesse.

Le livre I de la *Préparation Évangélique* sert d'introduction générale à l'ensemble de l'œuvre apologétique d'Eusèbe et c'est même par ces premières pages que nous sommes invités à nous occuper d'abord des problèmes qui intéressent ces deux ouvrages : leur date, leur but, leur plan. Nous ne prétendons pas, ici, apporter des indications complètes et nouvelles, mais avant tout rappeler ce qui peut rendre plus aisée la lecture du texte d'Eusèbe.

1. Dans ce premier volume de la *Préparation Évangélique*, les tâches ont été ainsi réparties : M. Jean Sirinelli est l'auteur de l'Introduction Générale à l'ensemble de l'ouvrage d'Eusèbe, de l'Introduction, de la Traduction et du Commentaire du Livre I ; le P. Édouard des Places a pris, pour tout l'ouvrage d'Eusèbe, la responsabilité du texte grec et des divers apparats qui l'accompagnent (Note de l'éditeur).

2. Il faudrait, pour être tout à fait clair, dire : *La Préparation de l'Évangile* et *La Démonstration de l'Évangile*, mais on doit garder les titres traditionnels.

CHAPITRE I

LA DATE DES DEUX OUVRAGES

La date
de la *Préparation*
Évangélique

E. Schwartz¹ et K. Mras² ont essayé de résoudre le problème que posait la datation de cet ouvrage. En l'absence de tout renseignement

biographique, le critique en est réduit à des repères internes dont le recensement est bientôt fait. On peut les répartir en trois groupes.

1° Les indications relatives aux persécutions, aux martyres, au développement de l'Église et à la paix assurée par l'Empire. Dans un certain nombre de passages³, fort inégalement probants, Eusèbe semble considérer que la persécution n'appartient pas complètement au passé. Il signale cependant autre part que le culte des martyrs est en plein essor⁴, indique que les chrétiens élèvent leurs églises et pratiquent leur culte sans entraves⁵, exalte la paix assurée par l'Empire⁶.

2° Un repère assez précis apparaît au livre IV⁷. Eusèbe fait une allusion fort claire à l'imposture démasquée du

prophète païen Théotecnos. Nous savons par ailleurs¹ qu'il faut situer les entreprises de l'imposteur à la fin de 313 ou au début de 314.

3° Le passage du livre V où Eusèbe se moque des souverains qui ont fait confiance aux oracles² serait une allusion à la défaite de Maximin Daïa³. Cette dernière observation doit être acceptée avec prudence.

Datation de Schwartz De ces remarques, Schwartz conclut que l'œuvre est postérieure aux années 313-314, si l'on se réfère à l'allusion qui concerne Théotecnos. L'évocation de la paix impériale montre bien qu'Eusèbe écrivait après le premier conflit qui opposa Constantin et Licinius (314) et avant le second et suprême conflit. Autrement dit, il situe la composition de la *Préparation Évangélique* entre la fin de 314 et 321. Quant aux allusions qui représentent la persécution comme encore actuelle, il s'en explique à propos de la *Démonstration Évangélique*. Elles relatent avec vivacité, comme présent, un passé tout récent ou bien elles concernent des mouvements populaires hostiles aux chrétiens, que les décisions impériales ne parviennent pas à réprimer.

Datation de Mras K. Mras a essayé de préciser ces dates à partir des mêmes éléments. Il évoque d'abord le repère constitué par la fraude de Théotecnos, qui permet de considérer le début de 314 comme un *terminus post quem*. Il ajoute que ce passage a dû être écrit à une époque rapprochée de l'événement, où l'impression produite par cet épisode était encore fraîche. Il cherche ensuite à introduire une distinction entre les différentes allusions relatives aux persécuteurs que l'on peut glaner

1. *P.W.* VI, 1, col. 1390.
2. Édition de la *P.E.*, Einleitung, p. LIV.
3. *P.E.* V, 1, 16 ; VI, 6, 63 et 69 ; XII, 10, 7 ; XIII, 6, 12 ; XIV, 3, 5.
4. *P.E.* XIII, 11, 2.
5. *P.E.* IV, 4, 1 ; V, 1, 7 ; VII, 16, 11.
6. *P.E.* I, 4, 2 ; V, 1, 4 s.
7. *P.E.* IV, 2, 10 s.

1. *H.E.* IX, 2-3 ; IX, 11, 5-6.
2. *P.E.* V, 27, 5.
3. *H.E.* IX, 10, 6.

dans la *Préparation Évangélique*. Dans le premier livre¹, Eusèbe parle des persécutions au passé ; les persécutions sont donc closes. De même encore, au livre XII², il emploie le même temps. En revanche, dans le livre XIII³, il tient un retour des attaques contre les chrétiens comme possible. Il écrit en effet : « Dans les combats que nous devons à notre religion, nous faisons bien de nous préoccuper, non pas de ce que la plupart des gens diront de nous, mais de la volonté du Verbe unique de Dieu, que nous avons une bonne fois délibérément choisi et qu'il nous revient d'honorer alors comme nous l'avons fait avant, sans changer notre attitude, quand bien même la force de la foule nous épouvante comme des enfants. » Mras voit dans ces mots une allusion à la détérioration des rapports entre Constantin et Licinius et à l'attitude de plus en plus hostile aux chrétiens, affectée par ce dernier à partir du début de 320. De ces observations Mras conclut laconiquement qu'Eusèbe a commencé la rédaction de la *Préparation* en 312 et y a travaillé au moins dix ans⁴.

Il est peut-être utile de mettre en évidence le raisonnement implicite de Mras. Sans le dire expressément, il laisse entendre que le livre IV a été rédigé autour de 314 et donc que l'ensemble de l'ouvrage a dû être commencé vers 312. Le livre XIII a dû être écrit à partir du début de 320, alors que le livre XII l'avait été avant cette date. On peut donc conclure à partir de là que le livre XV et dernier a pu être écrit autour de 322. Il suppose donc en somme que la *Pré-*

1. *P.E.* I, 4, 14.

2. *P.E.* XII, 10, 7.

3. *P.E.* XIII, 6, 12 : Διὸ καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς ὑπὲρ εὐσεβείας ἀγῶσιν ὀρθῶς πράττομεν οὐ σκοποῦντες τί ἡμᾶς οἱ πολλοὶ ἐροῦσιν, ἀλλὰ τί βούλεται εἰς ὃ τοῦ θεοῦ λόγος, ὃν ἀπαξ κρίσει ἐλομένους προσήκει καὶ τότε ὁμοίως ὡσπερ οὖν καὶ πρότερον τιμᾶν καὶ μὴ μετατίθεσθαι, μηδ' « ἐν ἡ τῶν πολλῶν δύναμις ὡσπερ παιδᾶς ἡμῶς μορμολύττηται. » Les derniers mots sont une citation de PLATON (*Criton* 46 c).

4. K. MRAS, *P.E.*, t. I, Einleitung, p. LV.

paration a été rédigée d'affilée dans l'ordre dans lequel elle nous est parvenue et qu'en datant certains des livres on peut dater par voie de conséquence les autres.

La méthode suivie par Mras dans ce raisonnement est plus ingénieuse que sûre. En effet, la phrase du livre XIII sur laquelle il fonde une partie de son argumentation signifie seulement qu'un chrétien ne doit pas se laisser impressionner par une menace, quelle qu'elle soit, venant de la foule. Il est excessif de forcer le sens de ce subjonctif avec *ἔν* pour insister sur le caractère réel de cette menace. Eusèbe parle, ici comme partout, d'une manière générale, du devoir du chrétien dans des circonstances difficiles. Du reste, il nous paraît peu justifiable de considérer d'une part comme de purs effets de style les passages où Eusèbe évoque la persécution comme présente et de faire d'autre part un sort particulier à une phrase où il définit la position des chrétiens en cas de pression populaire. Or nous avons vu que Schwartz avait déjà rassemblé une liste de citations où Eusèbe traite des persécutions au présent et ces citations sont empruntées aussi bien aux livres qui précèdent le livre XII¹ qu'aux livres qui le suivent². Quelque explication que l'on adopte pour justifier les présents employés par Eusèbe, il me paraît logique de l'appliquer également à la phrase citée par Mras.

Ces réserves une fois exprimées, les observations de Schwartz et de Mras confirment la datation générale que suggèrent les impressions naïves de lecture. En effet, le but, les arguments et le ton de l'ouvrage correspondent *grosso modo* à la période. Eusèbe essaie de rallier ses lecteurs à une religion qui n'est pas frappée d'interdit, qui est licite, qui a pignon sur rue³. Cette foi ne fait courir aucun

1. Par exemple *P.E.* VI, 6, 69, où Eusèbe écrit : « Que dire de ceux qui pour le pieux enseignement de notre Sauveur ont livré par le passé toutes sortes de combats et en soutiennent encore de nos jours ? »

2. *P.E.* XIII, 6, 12.

3. *P.E.* IV, 4, 1 ; V, 1, 7 ; VII, 16, 11.

danger aux fidèles. Les attaques dont elle est l'objet et dont la défend Eusèbe sont des contestations doctrinales et théoriques. En revanche, les succès dont se prévaut Eusèbe sont déjà assez brillants. Le christianisme s'est répandu, il a affirmé son influence sur les mœurs ; il est une puissance. Eusèbe parle en homme sûr de lui, sûr de son audience. Il sent la position de l'Église assez ferme au sein d'un empire dont il vante la paix¹. Il ne fait aucune allusion à une reprise des guerres civiles².

Un problème se pose cependant. Nous avons parlé jusqu'ici comme on le faisait à l'époque de Schwartz et de Mras, qui dataient de 314 le premier conflit entre Constantin et Licinius. Or, depuis les études du numismate finlandais P. Bruun³, à peu près tous les historiens s'accordent pour considérer avec lui que le *bellum Cibalense* a eu lieu en 316⁴. Comment se fait-il dans ces conditions qu'Eusèbe n'y fasse aucune allusion ? Devons-nous, devant ce silence, modifier les dates de composition de la *Préparation Évangélique* ? A moins d'admettre avec W. Seston⁵ qu'il n'y a

1. P.E. I, 4, 2 ; V, 1, 4.

2. Rien, en principe, n'empêche de penser que la rédaction de l'ouvrage pourrait avoir débordé sur la période post-nicéenne (années 325 et suivantes). Mais en vérité, après la victoire de Constantin, c'est sur un tout autre ton qu'Eusèbe aurait célébré les succès du christianisme et de la puissance de Dieu. Le ton satisfait mais réservé qu'il emploie ne convient qu'à cette période qui sépare l'édit de tolérance de la victoire de Constantin.

3. P. BRUUN, *The Constantinian Coinage of Arelate*, Helsinki 1953 ; *The Bellum Cibalense*, dans *Studies in constantinian chronology*, New-York 1961 ; *R.I.C.*, t. VIII, *Constantine to Licinius*, Londres 1966.

4. Ch. HABICHT, dans *Hermes*, t. LXXXVI, 1958, p. 360-370 ; A. CHASTAGNOL, dans *Revue de Numismatique*, 6^e série, t. IV, 1962, p. 323-333 ; J.-R. PALANQUE, « Sur la date du *De mortibus persecutorum* », dans *Mélanges Carcopino*, Paris 1966, p. 711-716 ; contre J.-P. CALLU, *Genio Populi Romani*, Paris 1960.

5. W. SESTON, « La question constantinienne », rapport au X^e Congrès International des Sciences Historiques, *Relazioni*, t. VI, Florence 1955, p. 782 ; R. ANDREOTTI, « Recenti contributi alla cronologia costantiniana », dans *Latomus*, t. XXIII, 1964, p. 537-555.

pas eu deux, mais trois conflits entre Constantin et Licinius (314, 316 et 324), ce qui rendrait le problème presque insoluble, nous sommes en droit de considérer qu'Eusèbe a volontairement passé sous silence le conflit de 316. En effet, cette guerre d'assez courte durée n'a en rien modifié la situation tant politique que religieuse de l'Empire et y faire allusion eût été pour le moins maladroit. Nous pouvons dire que c'est entre la fin des persécutions et la guerre finale contre Licinius qu'Eusèbe a rédigé la *Préparation Évangélique*. Aucune autre approximation ne permet de serrer de plus près le problème.

En ce qui concerne les allusions qu'Eusèbe fait constamment aux persécutions en employant ce présent si déconcertant¹, remarquons d'abord qu'aucune phrase n'est précise. Il s'agit toujours de remarques générales. On peut songer qu'il a l'esprit plein de ces hauts faits ; ne nous expose-t-il pas lui-même quelle place occupe le culte des martyrs dans la vie des communautés² ?

Tous ces événements sont trop proches et trop importants pour n'être pas intimement liés à la morale pratique des chrétiens. Si l'on ne parle pas d'eux au passé, c'est parce qu'ils sont le modèle toujours vivant de l'attitude constante du fidèle, l'illustration d'un courage qui ne cesse pas d'être l'indispensable vertu d'un chrétien. D'un manuel de morale qui proclamerait : « Le patriote combat les ennemis de son pays », on n'inférerait pas un conflit en cours ; de même, il est abusif de conclure à l'actualité des persécutions. Ajoutons qu'il n'est pas exclu que des mouvements populaires aient sporadiquement perpétué la tradition des persécutions, particulièrement en face de l'esprit d'entreprise manifesté par les chrétiens dans cette période de reconquête et de reconstruction³ ; ainsi, les remarques de

1. Et malheureusement, il n'est pas non plus systématique.

2. P.E. XIII, 11, 2.

3. Ainsi s'expliquerait, plutôt que par une prévision précise, le subjonctif avec *dv* de P.E. XIII, 6, 12.

caractère général ont pu avoir leur arrière-fond de vérité permanente. Quoi qu'il en soit, et c'est ce qui nous intéresse ici, ces allusions, pas plus qu'elles ne constituent en elles-mêmes un élément de datation, ne vont à l'encontre de la date proposée.

**La date
de la *Démonstration*
*Évangélique***

Des raisonnements analogues ont été faits pour la *Démonstration*. Ils aboutissent aux mêmes résultats. La question peut se poser de savoir quelle est la chronologie relative des deux ouvrages. L'hypothèse la plus naturelle serait que la *Démonstration* a été rédigée après la *Préparation*, conformément à l'ordre d'exposition. Et, en effet, de nombreux passages de la *Démonstration* renvoient à la *Préparation*. Pour ne donner que deux exemples, la préface du livre V de la *Démonstration* se réfère très précisément aux livres IV, V et VI de la *Préparation*; la fin du chapitre 9 dans le livre IV de la *Démonstration* renvoie à la *Préparation*. Cependant, on peut objecter que la *Préparation* suppose constamment cette *Démonstration*, puisqu'elle ne se donne que comme une introduction à celle-ci et tire même son nom de cette fonction. En second lieu, si la *Préparation* n'était pas terminée vers les années 320-324, on peut s'étonner qu'Eusèbe, après avoir passé un si long temps sur son premier ouvrage, ait pu terminer si rapidement l'œuvre complexe que constitue le second. Enfin, pour suivre une remarque de G. Bardy¹, les chapitres où pourraient se manifester des prises de position ariennes ne comportent aucun caractère polémique; par conséquent, ils ont de fortes chances d'être antérieurs aux éclats de la querelle, c'est-à-dire aux années 322-325.

En réalité, il s'agit peut-être là d'un faux problème. En effet, la matière de ce second ouvrage pouvait se trouver

1. G. BARDY, *Histoire Ecclésiastique*, t. IV, SC 73, p. 39, n. 2.

réunie soit dans d'autres traités apologétiques que nous avons perdus¹, soit dans l'enseignement catéchétique ou homilétique dont Eusèbe a sans doute pris la charge, à la suite de Pamphile. Ainsi donc, si nous songeons à la rédaction pure et simple de tel ou tel développement, elle a pu avoir lieu à des dates variables, et l'ordre de rédaction est sans rapport avec l'ordre que laisse apparaître le plan².

S'il s'agit de la composition d'ensemble, c'est-à-dire du dernier travail qui a consisté à mettre en ordre ces morceaux épars, il a été, lui, unitaire et, par définition, ordonné; il a pu être, en somme, assez rapide. Ainsi s'expliquerait que, pour raccorder des développements assez indépendants, Eusèbe ait cru devoir multiplier, surtout dans la *Démonstration*, les préfaces et les rappels.

En somme, nous pensons que l'élaboration de ces deux ouvrages a été menée de front. Pour la *Préparation*, Eusèbe reprenait ses notes ou compilait les ouvrages des bibliothèques de Césarée ou de Jérusalem. Pour la *Démonstration*, il retravaillait ses traités, rapetassait ses cours et ses homélies. Enfin, il a relié ces éléments pour former la somme qui nous est restée³.

1. Cf. plus bas, p. 20 s.

2. Ainsi s'expliqueraient les interprétations souvent disparates que l'on découvre tout au long des deux ouvrages (cf. *Les vues historiques d'Eusèbe*, Dakar 1961, p. 247-252).

3. A. PUECH a cru apercevoir (*Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, p. 181) dans le livre I de l'*Histoire Ecclésiastique*, probablement en I, 2, 27, une allusion à la *Démonstration Évangélique*. L'allusion me paraît douteuse, mais fût-elle exacte, elle ne modifierait en rien le problème de la datation. Car il peut tout bonnement être question d'une première mouture de cette *Démonstration*.

CHAPITRE II

L'AUTEUR

La maison de Pamphile

Si mal renseignés que nous soyons sur la naissance d'Eusèbe et sur la date exacte à laquelle furent composées la *Préparation* et la *Démonstration*, nous sommes assurés que ce sont là les œuvres d'un homme déjà mûr, affermi dans la science et le métier d'écrivain.

Eusèbe est né probablement entre 260 et 264¹ et, s'il n'a peut-être pas vu le jour à Césarée, c'est dans cette ville qu'il a reçu l'essentiel de sa formation et qu'il a poursuivi sa carrière. Tôt il s'est lié avec Pamphile. Nous ne saurons jamais avec certitude s'il avait été son esclave ou s'il ne l'a appelé son maître (δεσπότης)² qu'en signe de respectueux attachement. Nous connaissons assez la maison de Pamphile pour savoir que cette question est secondaire et que serviteurs, disciples et maître y travaillaient en commun à parfaire leurs connaissances dans la vraie doctrine. École, équipe de travail, scriptorium, telle se présente à nos yeux la communauté qui entoure Pamphile. Cet homme, riche et cultivé, qui avait abandonné fortune et charges poli-

1. Voir sur ces détails biographiques la notice introductive de notre thèse principale, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée*. On peut aussi consulter le tome IV de l'*Histoire Ecclésiastique*, SC 73. Il contient une bonne notice biographique due à G. BARDY.

2. *Les Martyrs de Palestine*, XI, 1, SC 55, p. 154.

tiques pour s'instruire et instruire les autres, avait créé entre les membres de son entourage des liens assez puissants pour qu'Eusèbe parle de « notre maison¹ ».

Ils avaient reconstitué ce cercle de travail et de spiritualité qu'Origène avait suscité à Césarée précisément, ainsi que nous le rappelle Eusèbe². On y explique les saintes Écritures, on s'y exhorte à la « philosophie » et à l'« ascèse divine³ ». Mais on n'y néglige pas le patrimoine accumulé par les docteurs de l'Église. Pamphile avait rassemblé dans sa bibliothèque « les œuvres d'Origène et des autres écrivains ecclésiastiques⁴ ». Et, quand cette bibliothèque ne suffisait pas, on trouvait le nécessaire dans celle d'Aelia, rassemblée par Alexandre de Jérusalem⁵.

C'est de ce milieu qu'il faut partir pour comprendre l'œuvre de notre auteur, où voisinent sans dissonances le goût profond de l'érudition et le continuel souci de l'édition.

Eusèbe et l'histoire Comment il fut attiré d'abord par l'histoire, nous ne le savons pas. Ce n'était pas, semble-t-il, la tendance de Pamphile, tourné surtout vers les saintes Écritures et dominé par l'écrasant souvenir d'Origène, dont, avec Eusèbe, il réunit les lettres et pour qui il rédigea une *Apologie*⁶. Nous devinons l'influence d'Hippolyte⁷ et d'Africanus dont Eusèbe nous entretient dans son *Histoire Ecclésiastique*. Certes, il a dû également être frappé par les discussions chronologiques de Clément ou de Tatien. Dans l'introduction du

1. H.E. IV, 8.

2. H.E. VI, 30.

3. *Ibid.*

4. H.E. VI, 32, 3.

5. H.E. VI, 20, 1.

6. H.E. VI, 33, 4 ; VI, 36, 3.

7. Eusèbe consultait ses œuvres à la bibliothèque de Jérusalem : H.E. VI, 20, 1-2.

livre II de la *Chronique*, il nous parle de ces auteurs et il ajoute les noms de Josèphe, de Juste et de Porphyre. Mais il ne s'agit dans cette énumération que d'une polémique précise, relative à la date de Moïse. C'est peut-être du désir de résoudre à son tour ce problème qu'est née la vocation historique d'Eusèbe et en particulier la *Chronique* ; il serait alors intéressant de voir que seule l'apologétique conduisait notre auteur à l'histoire ; mais considérons, à regarder les choses de haut, que cette cause occasionnelle lui révélait à lui-même un goût profond. Il y a disproportion entre le propos polémique supposé et l'ampleur, l'érudition de la *Chronique*. A la vérité, Eusèbe venait d'apprendre par ce détour que sa vocation était de mettre les choses à leur place dans leur suite chronologique. C'est dorénavant chez lui une tendance essentielle jusqu'au moment où, après Nicée, le présent paraîtra l'absorber entièrement.

C'est dans ces conditions qu'il a entrepris, au début de son activité littéraire, la *Chronique*, son œuvre maîtresse. Nous pouvons croire que le dépouillement des chronologies et des suites dynastiques n'étanchait pas le désir de mise en ordre. Tout laisse penser que, sitôt la *Chronique* terminée, il a commencé à réunir les éléments de son *Histoire Ecclésiastique*. Il en publiera la première édition dans l'année 312, mais son projet est plus ancien et sans doute une partie de sa documentation remonte-t-elle aux années de la persécution. Elle n'est dans son esprit qu'une suite de la *Chronique*, qui la contient comme en puissance¹.

L'apologiste

A cet Eusèbe passionnément historien, qui se veut le greffier de l'histoire du monde et de l'histoire des chrétiens, se juxtapose un personnage en apparence tout différent, tourné vers l'apologétique.

Avant même de rédiger son *Histoire Ecclésiastique*, mais

1. *H.E.* I, 1, 5-6.

postérieurement à la *Chronique*, c'est-à-dire, en somme, vers les années 305 à 311¹, Eusèbe mène à bien une entreprise de longue haleine, l'*Introduction Générale Élémentaire*. Des 9 ou 10 livres de cet ouvrage, nous ne possédons plus que les sections 6 à 9 sous le titre particulier d'*Eclogae Propheticae*. Ces *Eclogae* sont l'exposé des prophéties de l'Ancien Testament qui prédisent la venue du Christ ; elles visent à réfuter à la fois l'exégèse judaïque, qui niait que la vie et la mort du Christ répondissent à ces prophéties, et les propos des hérétiques qui rejetaient l'Ancien Testament.

Mais cette entreprise apologétique n'est pas sans rapport avec l'œuvre historique d'Eusèbe. De l'aveu même de notre auteur, elle est comme la continuation de la *Chronique*². Au même titre que l'*Histoire Ecclésiastique* dont elle constitue en partie l'introduction³, elle est une partie de cette grande tâche à laquelle s'est attelé Eusèbe.

Nous surprenons ici l'évidente unité de son dessein. La *Chronique* replaçait les prophéties mosaïques dans leur moment historique, les *Eclogae* en attestaient la véracité et en décrivaient la réalisation, l'*Histoire Ecclésiastique* en montrait les prolongements. Continuité du propos, mais continuité aussi de la méthode : chaque moment de cette histoire, ainsi rétabli à sa place chronologique, devient démonstratif d'une certaine logique. On est tenté de penser que la *διαδοχή*, la pure succession, est en réalité une *ἀκολουθία*, une suite pleine de cohérence.

Il était sans doute nécessaire de noter dès le départ ces deux tendances de l'œuvre eusébienne et de noter aussi que ces deux tendances n'en forment en réalité qu'une. Jamais Eusèbe ne songera que l'histoire et l'apologétique

1. Voir, pour plus de détails, notre thèse principale : *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée*.

2. *Ecl. Proph.*, PG 22, col. 1024 A ; Gaisford, p. 1.

3. Cf. J. SIRINELLI, *op. cit.*, notice bio-bibliographique, p. 23 s.

peuvent s'opposer, ou tout au moins s'exclure. Il ne pensera pas non plus que l'histoire est une servante de l'apologétique ; il estimera tout naturellement que l'histoire est par elle-même une partie de l'apologétique, la plus probante, peut-être, puisque, sitôt qu'elle est établie, elle montre comment se sont inscrits dans les faits soit les desseins de Dieu soit les aberrations des démons et des hommes. On s'exposerait à ne pas saisir l'originalité de la *Démonstration* et de ses préliminaires, si l'on négligeait cet aspect essentiel de la pensée de notre auteur.

Ses préoccupations apologétiques l'ont amené à composer d'autres ouvrages, que nous pouvons seulement énumérer. Photius lisait encore deux livres de *Réfutation et Apologie*¹. Ils auraient été consacrés aux objections imaginées par les païens contre le christianisme et dont Eusèbe aurait donné la solution². Nous ne pouvons pas plus les dater que cette *Préparation* et cette *Démonstration Ecclésiastiques* mentionnées par Photius³, et dont nous ne savons rien.

Il est permis d'imaginer que ce n'était là que des parties de l'*Introduction Générale Élémentaire*⁴, que nous avons mentionnée plus haut. On ne sait pas non plus où situer des

1. PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 13.

2. Il est tentant de les mettre en rapport avec *P.E.* I, 1-5 et *D.E.* livre I et livre III, 3-7. Mais il est difficile de dire s'il s'agit d'une première esquisse de ces passages ou d'un extrait constitué de ceux-ci.

3. PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 11-12.

4. C'est l'hypothèse de SCHWARTZ, art. « Eusebios » in *PW* VI, 1, col. 1386. Il faut noter que Photius écrit : Ἐκκλησιαστικὴ προπαρασκευὴ ἐν βιβλίοις (lacune), ἐν οἷς Ἐκλογαί. Mais cette dernière dénomination est difficile à interpréter. S'agit-il des *Eclogae Propheticæ* ? Mais alors où se serait située la *Démonstration Ecclésiastique* puisque nous savons que les *Eclogae* constituaient les derniers livres de l'*Introduction Générale Élémentaire* ? Il est probable que tous les ouvrages étaient composés des mêmes éléments, sans cesse réemployés, mais il serait vain de chercher des identifications trop précises.

ouvrages comme le traité sur le *Désaccord des Évangiles*¹, qui ne faisait peut-être qu'un avec celui qu'Eusèbe cite lui-même dans la *Démonstration Évangélique*² sous le titre de *Questions et Réponses relatives aux Évangiles*. Enfin, nous possédons une sorte de résumé en deux parties, que l'on mentionne généralement sous le nom de *Quaestiones ad Stephanum* et *Quaestiones ad Marinum*³ et qui concerne les problèmes relatifs à l'enfance et à la résurrection du Sauveur, d'après les récits évangéliques. Il s'agit peut-être d'un résumé de l'ensemble du traité sur le *Désaccord des Évangiles* ou d'une partie de celui-ci.

Il ne faut pas oublier de citer le *Contre Hiéroclès*, dirigé contre un libelliste qui cherchait, dans une comparaison avec Apollonius de Tyane, à diminuer la figure du Sauveur ; non plus que le traité sur l'*Accomplissement des prophéties de Notre Sauveur*⁴, dont nous aurons l'occasion de reparler. Ces ouvrages, dont il faudrait peut-être reprendre l'étude et dont la composition s'échelonne entre 307 et 315 environ, attestent malgré la pauvreté de nos renseignements le goût d'Eusèbe pour l'apologétique.

Les années de persécution

Nous n'avons point parlé de l'attitude d'Eusèbe durant les persécutions. Il y a tenu peu de place.

1. SAINT JÉRÔME, *De Viris illustr.* 81 ; *Comment. in Matthaeum* 1, 16 (*CCL* LXXVII, p. 9 ; *PL* 26, col. 23).

2. EUSÈBE, *D.E.* VII, 3, 18.

3. De curieux problèmes de chronologie relative sont posés par *D.E.* VII, 3, 18 et *Quaestiones ad Stephanum* VII, 7. On peut les résoudre, soit en refusant d'identifier *Questions et Réponses relatives aux Évangiles* avec les *Quaestiones ad Stephanum* et *ad Marinum*, soit en identifiant la *Démonstration*, dont il est question dans ces derniers ouvrages, avec l'*Introduction Générale Élémentaire*, soit en admettant que les *Quaestiones* ont été composées en même temps que la *Démonstration Évangélique*. Voir, à ce sujet, E. SCHWARTZ, *PW* VI, 1, col. 1388 et J. MOREAU, *DHGE*, art. « Eusèbe de Césarée », col. 1446 s.

4. *P.E.* I, 3, 12.

On lui a reproché plus tard de ne pas s'être offert au martyr¹. Il est vrai qu'il a quitté Césarée quand la persécution était la plus intense et qu'il survécut quand Pamphile et son entourage étaient durement éprouvés. Mais il est également vrai qu'il travaille avec Pamphile emprisonné ; et, qu'il ait par la suite été choisi pour évêque dans la ville même où il avait vécu, nous paraît la preuve qu'il n'avait pas démerité. Il a pour les martyrs une admiration de bon aloi. Il parle d'eux comme de personnages aux vertus exceptionnelles et se sent solidaire d'eux sans s'approprier leurs mérites. Il se fera leur historien², et leur conduite lui apparaîtra comme le signe même que le Verbe était au milieu de son peuple durant les épreuves. Le plus probable est qu'il a dû travailler comme il pouvait durant ces années, sans rien renier mais sans s'offrir au danger. Il n'est pas de ces hommes qui font l'Histoire, mais de ceux qui cherchent le sens des événements qu'ils vivent. Les martyrs prouvent la présence du Fils auprès de ses champions : Eusèbe est sensible à cette preuve ; il l'enregistrera ; mais, quant à lui, sa vocation est d'aller quérir des preuves à présenter aux incrédules.

Les honneurs

L'Édit de tolérance, puis la mort de Maximin Daïa le rendent à une existence plus normale. Nous ne savons plus rien de précis sur lui avant le concile de Nicée ; il nous dit dans l'*Histoire Ecclésiastique*³ la joie profonde des chrétiens devant la paix revenue et, devant la victoire, les manifestations publiques de leur liesse. Il a été choisi comme évêque à la mort d'Agapius, probablement entre 313 et 315, mais nous ne savons même pas à quelle date il avait reçu la prêtrise. Le *Discours pour la dédicace de la basilique de Tyr*⁴ nous laisse entrevoir

un personnage considérable, déjà chargé d'honneurs et peut-être de responsabilités. A la veille du concile de Nicée, il était assez connu pour qu'on essayât de lui faire tenir sa part dans la querelle arienne ; et, durant le concile lui-même, il est certain que, glorieux ou embarrassé, son rôle a été de premier plan. C'est au cours de cette période, où Eusèbe s'est élevé en fonctions et en dignités, qu'il a également élaboré la *Préparation* et la *Démonstration Évangéliques*.

1. ÉPIPHANE, LXVIII, 8 ; ATHANASE, *Contra Arianos*, 8.

2. *Les Martyrs de Palestine*, XI, SC 55, p. 153 s.

3. *H.E.* IX, 1, 8-11.

4. *H.E.* X, 4.

CHAPITRE III

LES CIRCONSTANCES

Le moment
et l'atmosphère

La période pendant laquelle Eusèbe compose la *Préparation* et la *Démonstration Évangéliques* est par bien des côtés une ère de joie et d'espérance pour la communauté chrétienne. Les confesseurs rentrent chez eux, les églises se construisent, le christianisme occupe dans les cités et souvent dans les campagnes des positions considérables ; il a maintenant une vie publique, une autorité sociale. Des fêtes comme celle de la dédicace de la basilique de Tyr nous montrent de quel faste peuvent s'entourer les grands jours de la communauté. Les nouvelles qui viennent d'Occident rapportent même quel soin un empereur prend du christianisme. Il n'est pas besoin d'insister sur le caractère exaltant de ces années où les chrétiens ont probablement pensé que dorénavant l'avenir était à eux. Nous trouverons à diverses reprises les traces de ce sentiment de triomphe dans l'apologétique d'Eusèbe.

Mais peut-être les nuances qu'il convient d'apporter à ce tableau sont-elles aussi importantes pour qui veut expliquer l'œuvre d'Eusèbe. Ce qui nous apparaît aujourd'hui comme le triomphe définitif du christianisme, comme une transformation irréversible, n'a pas été d'emblée senti comme tel par les contemporains ; il suffit de lire l'*Histoire Ecclésiastique* pour sentir que cette joie était la joie d'avoir dépassé les épreuves de la persécution, probablement celle

des ambitions et des espérances, mais non celle des certitudes absolues. L'Édit de tolérance de Galère n'est guère qu'une manière de dire : « Vous voulez persévérer dans vos erreurs : libre à vous. Mais priez au moins pour l'État¹. » Les lettres de Licinius et Constantin² sont nettement plus favorables et la situation des chrétiens y est l'objet de plusieurs mesures bienveillantes ; il faudra cependant du temps pour que l'idée s'accrédite qu'il s'agit là d'un état durable ; l'incertitude était depuis des années la part des chrétiens. Et les plus circonspects avaient toutes raisons de se méfier : après l'Édit de Galère et malgré les décisions de ses collègues, Maximin avait repris en sous-main, avec l'apparence de céder au vœu des populations, une persécution sporadique et sournoise, qui n'avait pris fin qu'avec les revers militaires³. Licinius avec sagesse avait respecté ses engagements ; mais sa législation nous prouve qu'il souhaitait pouvoir tenir en lisière ces chrétiens au prosélytisme parfois encombrant. Avant même qu'on ne lui impute une reprise de la persécution, il avait édicté des mesures qui paraissent autant de précautions contre les ambitions trop vives d'une religion en essor⁴.

Mais il y a sans doute plus grave. Quand Maximin, entre 311 et 313, mène à l'étouffée sa lutte contre le christianisme, il le fait d'une manière plus rationnelle que ses prédécesseurs ; abandonnant la conception d'une répression venue de l'État, il s'appuie essentiellement sur les résistances locales, les oppositions municipales, fondées en grande partie sur des motifs économiques⁵ ; il les galvanise

1. H.E. VIII, 17.

2. H.E. X, 5, 2-14.

3. H.E. IX, 1-8.

4. Cf. M. BESNIER, *L'Empire romain de l'avènement des Sévères au concile de Nicée*, Paris 1937 (*Hist. gén.* de G. Glotz ; *Hist. rom.* IV, 1), p. 341 s. et 361 s.

5. H. CASTRITIUS, *Studien zu Maximinus Daia*, *Frankfurter all-hist. Stud.* II, Kallmünz 1969, p. 48 s.

et les suscite au besoin. C'est maintenant masse contre masse que se joue la partie dans cet Orient toujours passionné par les querelles. En outre, il organise plus encore qu'il ne fait jouer les mesures de coercition ; il organise ou laisse organiser une contre-propagande sur le terrain même où se plaçaient les chrétiens, celui de la persuasion et de la démonstration. Eusèbe nous dit comment les faux *Actes de Pilate* furent rédigés et répandus dans les écoles¹ : « Les enfants avaient chaque jour à la bouche Jésus, Pilate et les *Actes* forgés pour l'insulte². »

Et ce n'est probablement que la forme la plus aiguë d'une propagande allant jusqu'à la falsification. Il faut bien penser que les libelles du genre qu'illustre le *Discours ami de la Vérité* d'Hiéroclès devaient connaître un regain de faveur et de diffusion. Au besoin, les proclamations de l'Empereur alimentaient ces polémiques sur la nature de la vraie divinité³. La nature même des méthodes employées par Maximin atteste que la lutte contre les chrétiens avait cessé d'être l'apanage des juges et des gouverneurs pour devenir celui des officines et des libellistes. Sans doute l'Empire romain à toutes ses époques avait connu l'activité de la propagande gouvernementale ; mais les divisions de l'Empire semblent avoir multiplié la vogue de ces procédés ; et les analyses de Laqueur⁴, parfois contestables dans leur détail, ont l'immense mérite de mettre en lumière l'influence de ces libelles sur un esprit aussi prudent que celui de notre Eusèbe. La mise en œuvre renforcée de ces moyens d'action dans le domaine particulier qui nous occupe est un signe des temps. Le christianisme a envahi l'Orient, mais la lutte n'en est que plus âpre parce qu'elle touche à son point critique ; et l'on y sent la société engagée

1. *H.E.* I, 9, 2-4 et surtout IX, 5, 1.

2. *H.E.* IX, 7, 1.

3. *H.E.* IX, 7, 3 s.

4. *Eusebius als Historiker seiner Zeit*, Berlin 1929.

dans le combat à tous les niveaux et par tous les moyens.

Ce n'est pas là simplement une artificielle flambée de propagande suscitée par les autorités, comme Eusèbe essaie de le faire croire. Pierre de Labriolle écrit avec lucidité : « Certains indices révèlent, durant la période si troublée qui précéda immédiatement l'Édit de Milan, une reviviscence très sensible du piétisme païen, qui se mit à travailler dans le même sens que le déisme philosophique, avec la collaboration du sacerdoce, en passe d'être dépossédé de son influence¹. » De même que Maximin Daïa n'avait pas créé, mais seulement mobilisé et coordonné ces forces, de même sa chute dans l'été de 313 ne va pas arrêter leur action. Même l'éviction des enragés² n'a pu enrayer en profondeur les tendances qui s'étaient fait jour. Il demeure certainement, sous le gouvernement prudent du sceptique Licinius, une opposition d'autant plus vigoureuse qu'elle se sent, la renommée d'un Constantin christiano-phile aidant, plus proche de l'explication décisive.

C'est dans cette atmosphère qu'Eusèbe a conçu et composé sa *Préparation* et sa *Démonstration Évangéliques*. La préoccupation déjà ancienne qui le portait vers l'apologétique a trouvé dans cette situation violemment contrastée comme un stimulant et un aliment. La fin des persécutions, la proximité et les espérances du triomphe le portaient à donner du christianisme une image nouvelle et digne de sa récente grandeur. La pression de cette propagande, où l'on avait ligué contre la foi nouvelle les prestiges de la Raison, de l'Histoire, de la Politique et de la Tradition, l'incitait à offrir au public une argumentation ample et vigoureuse à la mesure des hostilités ambiantes. On retrouve dans l'œuvre qui en sortit la marque de ses origines : un sentiment de certitude parfois railleuse, mais aussi une accumulation un peu inquiète de preuves diverses.

1. *La Réaction païenne*, Paris 1934, p. 315-316.

2. *H.E.* IX, 10, 6.

L'examen des rapports que soutint Eusèbe avec le plus brillant des polémistes païens de son temps, Porphyre, nous amène à des conclusions voisines.

Porphyre

Il n'est pas rare qu'un apologiste, en essayant de convaincre son lecteur, soit, en réalité, surtout préoccupé de réfuter un adversaire, que l'actualité ou une tradition vivace impose à son animadversion. L'Antiquité a connu des duels semblables à ceux qui opposèrent par-dessus les générations Pascal à Montaigne et Voltaire à Pascal. Origène réfutant Celse en est un exemple ; mais si les objections de Celse n'ont guère eu d'écho qu'à travers la vigoureuse démonstration du docteur alexandrin, un polémiste païen semble avoir conservé longtemps après sa mort la même vogue tenace et avoir de manière durable attiré les feux de la controverse¹, c'est Porphyre : mort vers 308, il sera l'objet des foudres constantiniennes, bercera la jeunesse de Julien, suscitera encore à la fin du iv^e siècle les polémiques de Théodoret de Cyr et restera, dans cet Orient querelleur et remueur d'idées, le grand pourvoyeur de la pensée païenne militante. C'est Porphyre qui, plus que tout autre, nous paraît avoir commandé les principales orientations de la critique eusébienne.

Il ne peut être question de retracer ici l'œuvre si diverse du philosophe néo-platonicien. Ce travail a été fait maintes fois². Mais ce qui frappe en premier lieu, c'est qu'Eusèbe semble d'abord l'avoir méconnu ou, plus exactement, avoir mal apprécié son importance. Dans le livre VI de l'*Histoire Ecclésiastique*, il mentionne à propos d'Origène

1. Voir, par exemple, P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident*², Paris 1948, p. 394 s.

2. Il suffit de citer J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Gand-Leipzig 1913, l'article de R. BEUTLER dans *PW* XXII, 1, les pages excellentes de P. DE LABRIOLLE dans sa *Réaction païenne*, p. 223 s.

des jugements que Porphyre portait sur le maître admiré. Il sait que Porphyre écrit en Sicile¹, qu'il a composé un ouvrage en plusieurs livres *Contre les chrétiens*². Ce qui semble déjà avoir retenu son attention, ce sont les critiques formulées par Porphyre contre l'exégèse allégorique des chrétiens, par quoi ceux-ci transforment les propos les plus obvies de Moïse en oracles pleins de mystères cachés³. Cette mention, pour importante qu'elle soit, ne semble pas témoigner d'une profonde influence. En outre, Eusèbe paraît le présenter comme vivant, alors que, au moment où est publiée l'*Histoire Ecclésiastique*, Porphyre est mort depuis au moins huit ans. Certes, les nouvelles ne vont pas vite pendant les persécutions et les guerres civiles, et le passage dont nous parlons a peut-être été composé vers les années 305-306⁴ ; il reste que le personnage de Porphyre ne joue pas un rôle fondamental dans la pensée d'Eusèbe à cette époque.

Porphyre apparaît à plusieurs reprises dans la *Chronique*. Dans ce que l'on appelle le livre I, Eusèbe extrait de son œuvre une liste des Lagides (chapitre 22). Il cite ensuite le premier livre de son *Histoire Philosophique*, à propos de la période qui sépare la prise de Troie de la première Olympiade (chapitre 31). Il l'évoque enfin parmi les sources de ses listes romaines (chapitre 41). Il semble qu'Eusèbe connaisse donc la *Chronique* de Porphyre, qui allait de la prise de Troie au règne de Claude II (270 p.C.), et probablement l'*Histoire Philosophique* qui retraçait les origines de la doctrine platonicienne. Le livre II de la *Chronique* d'Eusèbe⁵ évoque enfin un texte du *Contre les chrétiens* qui

1. *H.E.* VI, 19, 2.

2. *Ibid.* et 9.

3. *H.E.* VI, 19, 4.

4. Le livre VI de l'*H.E.* est certainement antérieur à la mort de Pamphile, puisque l'*Apologie d'Origène* qu'Eusèbe et Pamphile rédigèrent en commun y est évoquée à l'état de projet (*H.E.* VI, 2, 1).

5. *Chr.* II, 3.

sera reproduit dans la *Préparation Évangélique*¹ et dont Eusèbe extrait plus ou moins légitimement des remarques chronologiques.

Tout cela demeure à la vérité assez maigre et, bien qu'Eusèbe prenne soin, dans ce dernier passage comme dans l'*Histoire Ecclésiastique*, de dénoncer en Porphyre l'ennemi des chrétiens (ce que le titre de l'ouvrage indiquait à la vérité suffisamment), on en retire l'impression que notre auteur n'a pas vraiment lu Porphyre, ou n'en a pas senti l'importance essentielle.

On ne peut rien conclure du fait que les *Eclogae* ne contiennent pas de mention de Porphyre, puisque le sujet ne s'y prêtait aucunement. Le cas du *Contre Hiéroclès* est ambigu, mais mérite d'être mentionné. Le pamphlet de Hiéroclès, le *Discours ami de la Vérité*, avait dû paraître après le début de la persécution². Il n'est guère possible de fixer de manière stricte la date du *Contre Hiéroclès*³. Il est vraisemblable qu'Eusèbe, en tout état de cause, ne l'a publié au plus tôt qu'en 311. Or, le *Contre Hiéroclès* est donné par Eusèbe comme inspiré par Celse, alors que sa parenté avec l'œuvre de Porphyre est évidente. Ce doit être en principe le signe qu'Eusèbe, à cette époque, ne connaissait pas véritablement l'ouvrage du philosophe néo-platonicien⁴. Cette observation s'accorde assez bien

1. *P.E.* X, 9 ; cf. I, 9, 21.

2. P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 307 et surtout note 2.

3. Un point notamment est obscur. EUSÈBE mentionne Hiéroclès dans ses *Martyrs de Palestine*, V, 3 ; il ne signale nullement qu'il est l'auteur d'un pamphlet anti-chrétien. Cette omission est étrange et ne peut guère s'expliquer que de la manière suivante : Eusèbe a rédigé ce passage à un moment où il ignorait encore la publication du pamphlet. Je me demande même s'il ne faut pas en conclure que ledit pamphlet a été publié dans les dernières années de la persécution et diffusé en Palestine peut-être au moment de la persécution de Maximin. Le *Contre Hiéroclès*, en ce cas, daterait des années 312-313 au plus tôt.

4. C'est à cette conclusion qu'arrive Valois et cette thèse est reprise avec force par P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 310.

avec ce que nous avons cru remarquer précédemment. Ainsi Eusèbe aurait, jusqu'aux années 313, connu de Porphyre les ouvrages historiques et il aurait possédé une connaissance superficielle du pamphlet *Contre les chrétiens*¹.

En revanche, nous sommes assurés que lorsqu'il compose la *Préparation Évangélique*, Eusèbe est très fortement influencé par Porphyre. Après Platon, Porphyre est l'auteur le plus fréquemment cité dans cet ouvrage. Il l'est 96 fois. Les livres auxquels Eusèbe a recours sont très divers : *Contre Boëthos* (sur l'âme), *Contre les chrétiens*, *Sur l'abstinence des viandes*, *Sur le culte des statues*, *Sur la philosophie des oracles*, l'*Épître à Anébon*, la *Récitation (?) philologique*². Ainsi l'utilisation de Porphyre est massive et constante ; Eusèbe paraît avoir, d'un seul coup, pris conscience de l'importance de Porphyre et probablement dans les années 312-314. Il serait pour nous capital³ de retrouver le *Contre*

1. Le plus étrange est que Lactance, qui paraît avoir si bien connu les promoteurs de la polémique anti-chrétienne, a ignoré Porphyre dont il ne prononce pas une seule fois le nom (cf. P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 291).

2. La *Démonstration* n'est pas exempte de ces citations ; on y trouve des textes de l'*Abstinence des viandes* et de la *Philosophie selon les oracles*.

3. En effet, il faut remarquer que sur la centaine de citations qu'Eusèbe donne de Porphyre dans la *P.E.*, cinq seulement sont tirées du traité *Contre les chrétiens*. L'une (*P.E.* I, 9, 21) concerne la date de Sanchuniathon et de Moïse et ne fait qu'expliquer l'allusion de la *Chronique* II, 1 ; la seconde (*P.E.* V, 1, 10) renferme la constatation que la venue du Christ a interrompu les secours accordés par les dieux ; deux autres (*P.E.* I, 9, 5 et 6) sont très douteuses ; une seule serait véritablement centrale, celle que Wilamowitz a cru pouvoir dégager en I, 2, 1 et suiv. Or elle demeure incertaine. En somme, dans la *Préparation Évangélique*, Eusèbe cite peu le *Contre les chrétiens* de Porphyre, et rarement en s'attaquant au vif du sujet. On peut tirer de cette remarque des conclusions assez diverses, mais en particulier celle-ci. Vers l'époque où Eusèbe a pris une connaissance réelle de Porphyre, il a dû projeter d'écrire deux ouvrages. Le premier aurait été essentiellement destiné à combattre les arguments anti-chrétiens de Porphyre, et c'est à lui qu'Eusèbe aurait réservé

Porphyre en 25 livres, que l'on prête à Eusèbe¹ et qui éclairerait plus nettement encore cette période de la vie spirituelle de notre auteur.

Certes, on n'avait pas attendu Eusèbe pour réfuter Porphyre. Méthode d'Olympe, justement, qu'Eusèbe ignore systématiquement pour son antiorigénisme, avait déjà écrit un *Contre Porphyre*, sans doute en un seul livre, dont il ne reste que quelques traces². Et cette réfutation est probablement antérieure à la mort de l'adversaire. Mais on dirait que brusquement, longtemps après leur parution, longtemps après la mort de leur auteur, les œuvres du néoplatonicien connaissent un regain d'influence, probablement à la faveur de cette mobilisation anti-chrétienne. A mesure

l'essentiel des citations qu'il tirait du *Contre les chrétiens*. Mais il aurait aussi conçu le projet d'une apologétique plus offensive, celle qui nous est restée dans la *Préparation* et la *Démonstration Évangéliques*. Dans la *Préparation*, il attaque le paganisme plus qu'il ne défend le christianisme et, dès lors, il était naturel qu'il citât à la barre non point tant le Porphyre polémiste du *Contre les chrétiens* que le Porphyre doctrinaire du paganisme, à qui il emprunte surtout des exposés sur les thèses païennes. Ainsi s'expliquerait la rareté des citations tirées du *Contre les chrétiens* dans la *Préparation*. Si cette hypothèse est exacte, nous ne saurons sans doute jamais laquelle de ces deux entreprises a, la première, été menée à bien ; mais nous pouvons cependant supposer que ces deux entreprises sont jumelles, procèdent d'une même préoccupation et appartiennent à un même projet apologétique réalisé sous diverses perspectives.

1. Nous ne le connaissons que par des citations de saint JÉRÔME, *Comment. in Math.* XXIV, 16 (CCL LXVII, p. 226 ; PL 26, col. 177-178). On en retrouve trace jusqu'au xvi^e et au xvii^e siècle ; des manuscrits ont été signalés dans « un catalogue de Rodosto (Tekir Dag, sur la mer de Marmara) rédigé entre 1565 et 1575 ; cette ville a été détruite par un incendie en 1838 », et dans « un catalogue du monastère Iviron, au Mont Athos ; Cod. 1280 du xvii^e siècle » (P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 244 n. 1).

2. Voir éd. Bonwetsch, *GCS* 27 (1917), p. 501-507. Sur la question d'authenticité des fragments de l'*Adversus Porphyrium* de Méthode d'Olympe, voir en particulier V. ВУСНЕРТ, *Studien zu Methodios von Olympos*, TU 69, Berlin 1958.

que la violence ouverte paraît inefficace, il faut imaginer que reprenaient toute leur valeur les ouvrages que la persécution même avait rendus superflus et comme périmés. Dès lors, ils ne cesseront pas d'être au premier plan du conflit. C'est Porphyre qu'Apollinaire de Laodicée choisira de réfuter, sous Julien, pour lutter contre la propagande de l'Apostat. C'est Porphyre justement que lira Julien pour fortifier son âme contre les Galiléens¹. On a même pu supposer, d'après la réfutation de Macarius Magnès, qu'un excerpteur au début du iv^e siècle a tiré de l'ample ouvrage de Porphyre un florilège de vulgarisation².

D'autres faits montrent le rôle joué par les doctrines de Porphyre à l'époque où Eusèbe compose son ouvrage. On est mal renseigné sur la condamnation des Porphyriens. Toutefois, Socrate mentionne dans son *Histoire Ecclésiastique*³ une lettre de Constantin adressée « aux évêques et au peuple » au lendemain du concile de Nicée. Dans cette lettre, l'Empereur décide que les Ariens seraient appelés Porphyriens, afin d'être déshonorés par le nom de celui dont ils ont imité l'impiété. Si cette lettre est authentique, elle est riche d'enseignements pour nous, car elle nous apprend qu'en 325, dans un document public, Constantin reconnaissait Porphyre comme le principal adversaire de la religion chrétienne ; qu'il avait pris, à une date antérieure⁴, des mesures pour supprimer ses œuvres et qu'il était bien près, vers 325, de ranger sous ce même étendard tous les ennemis du christianisme. Si cette lettre n'est pas

1. Faut-il attribuer à l'action de Jamblique une partie de ce renouveau dans cette région ? C'est, en effet, vers cette date et à partir de la mort de Porphyre que Jamblique revient s'installer en Syrie.

2. Voir P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 245-248, où le problème est résumé.

3. SOCRATE, *H.E.* I, 9, PG 67.

4. Probablement avant même le conflit avec Licinius. Peut-être quand il prit, vers 318-320, des mesures contre la magie et l'haruspicine.

authentique, elle a certainement été forgée assez tôt¹ et à propos de mesures qui ont été réellement décidées aux alentours de 330 contre les néo-platoniciens. Quelle que soit l'interprétation que l'on donne de ce texte², il nous démontre que, sous Constantin, Porphyre était considéré comme l'ennemi numéro un des chrétiens. Il est probable que cette place ne lui a pas été faite du jour au lendemain. C'est donc sans doute dans cette atmosphère et avec cette perspective que, de 314 à 320 environ, Eusèbe a composé son ouvrage. Cette certitude nous sera précieuse pour comprendre dans quelle mesure la tentative apologétique d'Eusèbe se distingue des tentatives antérieures.

1. Saint ATHANASE parle d'elle dans l'*Historia Arianorum ad Monachos* 50, qui date de 358.

2. Voir P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 242 s. ; G. BARDY, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée*, *Rev. Sc. Relig.* VIII, 1928, p. 536, n. 3 ; A. FIGANIOL, *L'Empire chrétien*, Paris 1947 (*Hist. gén.* de G. Glotz ; *Hist. rom.* IV, 2), p. 51.

CHAPITRE IV

LA GRANDE APOLOGIE

Son public, sa composition, son originalité

Eusèbe n'était pas le seul dans ces années orageuses à sentir qu'une grande apologie du christianisme devenait nécessaire. En Afrique, Arnobe dans son zèle de néophyte avait, quelques années plus tôt, composé coup sur coup les sept livres, plus passionnés que structurés, du *Contre les Nations*. Quelque temps après, Lactance donne ses *Institutions divines* et son pamphlet sur la *Mort des persécuteurs* ; on situe vers 320 le *Contre les païens* d'Athanase¹.

Mais toutes ces entreprises étaient loin d'être nouvelles. Elles traduisaient seulement la renaissance d'un genre ancien et foisonnant. Cette appartenance à une tradition, Eusèbe plus que tout autre en a conscience. Dans le livre I de la *Préparation*, il évoque, pour attester que le christianisme ne s'était jamais refusé à une discussion rationnelle, la multitude des *Démonstrations* destinées aux curieux et aux prosélytes². Dans son *Histoire Ecclésiastique* il énumère complaisamment tous ceux qui se sont illustrés en ce domaine : Aristide, Apollinaire, Justin, Tatien, Méliton ou Quadratus³. Rarement un auteur a abordé son travail

1. Voir l'introduction de P. Camelot : ATHANASE, *Contre les Païens*, SC 18, Paris 1947, p. 16.

2. EUSÈBE, *P.E.* I, 3, 2-5.

3. *H.E.* IV et V.

avec une aussi claire connaissance des efforts déployés par ses prédécesseurs.

Or Eusèbe proclame hautement l'originalité de sa tentative¹. Certes, ce sentiment de singularité n'est pas rare chez lui²; notre évêque a toujours mis quelque coquetterie à faire figure de novateur³; mais il n'était pas homme à se prévaloir sans quelque apparence de raison d'un mérite que, au surplus, le lecteur cultivé pouvait aisément mettre à l'épreuve. Il ne nous apporte aucune précision sur ce point. Une rapide étude de l'ensemble formé par la *Préparation* et la *Démonstration* nous permet d'apercevoir quelques-uns des motifs qui justifiaient sa fierté.

Son public

Les deux ouvrages s'adressent aux mêmes lecteurs⁴. Ils sont destinés aux prosélytes venus des nations⁵, probablement même aux simples curieux, désireux de s'instruire sur le christianisme.

Nous pouvons peut-être même préciser : Eusèbe distingue d'une manière assez tranchante entre les gens capables de suivre une démonstration⁶ et les débutants trop ignorants, qu'il convient de traiter par l'entremise de la foi⁷. Eusèbe semble demander de l'indulgence pour ces derniers; ce n'est pas pour eux que sont écrits des ouvrages à qui Eusèbe a donné, en insistant sur ce point, le nom de « démonstra-

1. *P.E.* I, 3, 5.

2. Il faut faire la part de la rhétorique; cependant la présentation de l'*Histoire Ecclésiastique* (I, 1, 3), celle des *Canons* (II, Préface) témoignent aussi de cette persistante prétention.

3. De novateur sage et modéré, s'entend; et seulement en matière de méthode.

4. C'est à tort que l'on a cru que la *Préparation* visait les Grecs et la *Démonstration* les Juifs (cf. ГАΥΡÉ, *Précis de Patrologie*, t. I, Paris 1927, p. 315).

5. *P.E.* I, 1, 12.

6. *P.E.* I, 5, 2.

7. *P.E.* I, 5, 3.

tion ». La masse du troupeau, les femmes, les enfants, se verront seulement inculquer « de justes croyances pour ce qui concerne la Providence divine, l'immortalité de l'âme et la vie vertueuse¹ », sans démonstration.

Ainsi, c'est au néophyte doué d'une certaine formation et d'une certaine intelligence que pense Eusèbe en composant son ouvrage. Eusèbe n'est pas insensible aux hiérarchies de l'intelligence (et même à celles de l'autorité pastorale et politique)². Il n'omet jamais de citer, en parlant d'un martyr ou d'un évêque, les études qu'il a faites, et, comme nous dirions, ses diplômes. Il n'est pas surprenant dans ces conditions qu'il ait voulu par son ouvrage contribuer à former d'une manière plus poussée ceux des nouveaux chrétiens dont la valeur intellectuelle semblait le permettre.

Il est facile d'imaginer les raisons qui pouvaient guider Eusèbe. A l'heure où se déchaînent, comme nous l'avons vu, les propagandes mais aussi les polémiques intellectuelles fondées sur l'histoire ou la philosophie, il est important pour le christianisme de former des cadres instruits, entraînés à ces discussions, solides devant les querelles. La formation de ces élites est d'autant plus souhaitable que les communautés chrétiennes se gonflent d'une considérable mais probablement disparate recrue³.

Cependant cet objectif n'en excluait pas un autre, offensif celui-là. Eusèbe songe à attirer au christianisme les païens cultivés, que rebute surtout, dans la religion nouvelle, le caractère irrationnel et péremptoire des croyances et des enseignements. C'est à n'en pas douter à ceux-là qu'Eusèbe adresse ses exhortations préliminaires, quand

1. *P.E.* I, 5, 3 et 9.

2. Il ne lui déplait pas de distinguer des niveaux : en *D.E.* I, 8, il fait le départ entre la masse et l'élite des spirituels; en *P.E.* XI, 7, 10, il tient à souligner que les Hébreux n'ont fait connaître les arcanes de leur philosophie naturelle qu'à une partie des hommes.

3. *P.E.* I, 5, 10.

il insiste d'une part sur la rationalité de la démonstration qu'il présente et qu'il envisage, d'autre part, la foi des simples. C'est seulement à des païens cultivés et circonspects qu'Eusèbe pouvait dire en substance : bien sûr, nous avons recours aussi à l'argument de la foi quand il s'agit de la masse ; mais, après tout, c'est un argument que l'univers entier a utilisé et utilise¹. Cette défense n'a de sens qu'à l'égard de païens et d'hommes instruits, auprès de qui on cherche à susciter un sentiment de solidarité.

C'est sans doute dans cette perspective que l'on doit apprécier le programme traité dans la *Préparation Évangélique*. Elle vise essentiellement à reconvertir, dans les domaines les plus divers, ce qui constituait le bagage ordinaire du païen instruit. Tout ce que sa religion, sa culture mythologique ou historique, sa formation philosophique avaient pu lui apporter, est passé en revue et éclairé d'un jour nouveau. Si la *Préparation* présente ce caractère pour ainsi dire encyclopédique, c'est justement dans la mesure où elle entend transformer le sens et la portée de ces connaissances communes qui composaient la « paideia » traditionnelle².

Le plan

Unité de l'œuvre : la *Préparation*
et la *Démonstration Évangéliques*

ont été conçues comme les deux parties, solidaires entre elles, d'une œuvre unique. Eusèbe le rappelle trop souvent pour que le moindre doute subsiste. Dans le livre I de la *Préparation*, il annonce à plusieurs reprises qu'il fera précéder une démonstration plus complète par une sorte

1. P.E. I, 5, 3-9.

2. La comparaison avec l'*Apologie* d'ATHANASE, dont la structure d'ensemble est analogue (*Contre les Païens + Traité de l'Incarnation du Verbe = Préparation + Démonstration Évangéliques*), est éclairante. Le *Contre les Païens* est schématique et reste uniquement polémique et agressif.

d'introduction et de préparation¹. A la charnière des deux œuvres aussi, c'est-à-dire au dernier livre de la première et au premier de la seconde, ce lien est précisé : « Passant à l'entreprise plus poussée que constitue la *Démonstration Évangélique*, j'entamerai ma seconde étude en partant de celles des observations que j'ai laissées de côté dans les griefs qu'on nous adresse. On nous a reproché d'avoir adopté le même genre de vie que les Juifs. C'est ce grief que, avec l'aide de Dieu, nous essaierons de réfuter après avoir mené à bien la présente entreprise. Ainsi, je pense, la seconde œuvre unie à la première par un même lien partira dans l'unité l'intention générale de tout l'ouvrage². » Voilà comment, au début du dernier livre de la *Préparation*, Eusèbe souligne avec une insistance assez gauche les liens qui unissent les deux œuvres, en réaffirmant qu'il s'agit d'une seule et même entreprise.

Au dernier chapitre du même livre, qui est aussi le dernier de la *Préparation*, il reprend sans se lasser : « Après avoir mis en pleine lumière la raison pour laquelle, dédaignant les doctrines des philosophes, nous avons préféré les oracles des Hébreux, bornons là notre *Préparation Évangélique* ; il nous faut maintenant nous pencher sur une étude plus poussée, la *Démonstration Évangélique*, et notre exposé aura pour point de départ la question qui n'a pas été traitée. Il nous reste donc à répondre aux gens de la circoncision qui nous reprochent à nous, étrangers de nation et de race, de nous être servis de leurs livres, qui, à les entendre, ne nous concernent pas, et d'accueillir leurs oracles sans vouloir conformer notre vie à leur loi³. »

La *Démonstration* s'ouvre sur la même idée. S'adressant encore à Théodote, Eusèbe écrit : « Après cette première préparation à la doctrine évangélique en quinze livres...,

1. P.E. I, 1, 11-12 ; I, 3, 12 ; I, 6, 6. Ces passages ne sont pas exempts d'une certaine imprécision.

2. P.E. XV, 1, 8-9.

3. P.E. XV, 62, 16-18.

aide-moi de tes prières dans l'entreprise que je tente, pour présenter désormais la *Démonstration Évangélique* en parlant des prédictions conservées par les Hébreux. »

*La Préparation
Évangélique*

Dans le cadre de cette division d'ensemble, le plan de chaque ouvrage est, en apparence, très rigoureusement arrêté¹. Eusèbe nous le fait connaître précisément et le rappelle à l'occasion. En ce qui concerne la *Préparation Évangélique*, il nous indique à deux reprises l'ordonnance du développement, la première fois au livre I², la deuxième fois en tête du livre XV et dernier³. Il n'y a pas de contradiction entre ces deux passages, mais le second est beaucoup plus précis et rigoureusement exact, tandis que le premier n'annonçait que les grands traits de l'entreprise. Voici le résumé du second :

Les six premiers livres sont consacrés à la réfutation du polythéisme. Dans les trois premiers, Eusèbe critique les fables, « telles que les enfants des poètes et des théologiens nous les ont transmises », ainsi que les explications qu'en a données la philosophie. On peut même préciser qu'Eusèbe a étudié d'abord la cosmogonie, puis la théologie fabuleuse⁴ et enfin l'interprétation allégorique de cette théologie⁵. Dans les livres IV, V et VI, il entreprend de critiquer les oracles sous le nom de théologie politique et, plus exactement, il fait le procès des dieux païens, qui sont seulement de mauvais démons⁶, des oracles, qui sont menteurs⁷ et enfin du fatalisme, qui paraît lié aux oracles païens⁸.

1. Il a peut-être subi des aménagements au cours même de la rédaction.

2. *P.E.* I, 6, 5-7.

3. *P.E.* XV, 1.

4. *P.E.* I et II.

5. *P.E.* III.

6. *P.E.* IV.

7. *P.E.* V.

8. *P.E.* VI.

Après cette réfutation en règle, il passe à l'exposé des oracles des Hébreux et à leur histoire, telle qu'elle est attestée par les Grecs eux-mêmes. Le livre VII est consacré à la doctrine des anciens Hébreux, le livre VIII aux lois de Moïse, le livre IX contient les témoignages grecs sur les Hébreux et les Juifs.

Le livre X occupe une place particulière ; il traite une question tout à fait distincte : les plagiat des Grecs, dont la civilisation est postérieure à celle des Hébreux et qui leur doivent l'essentiel de leurs connaissances et doctrines.

Les trois livres qui suivent traitent en principe de l'accord qui règne entre les opinions des philosophes grecs les plus réputés, notamment Platon, et celles des Hébreux. Le livre XIV met en lumière les désaccords des philosophes entre eux. Le livre XV continue ce projet en s'attaquant à Aristote et aux Stoïciens.

*La Démonstration
Évangélique*

La Démonstration Évangélique est en principe aussi clairement disposée. Elle comptait vingt livres¹.

Nous n'en possédons plus que dix, et un fragment du quinzième. Il est possible qu'elle ait comporté dans le dernier livre une récapitulation générale analogue à celle que nous présente le livre XV de la *Préparation Évangélique*. Pour avoir une vue d'ensemble, nous sommes obligés de nous contenter des indications que nous trouvons dans le chapitre 1 du livre I ; la *Démonstration Évangélique* est en quelque sorte la collection des prophéties relatives à Notre Seigneur, à sa nature, son origine, sa venue sur terre, sa prédication, sa mort, sa résurrection, son apparition devant les disciples, son ascension, sa royauté auprès du Père et sa seconde parousie. En outre, devaient suivre les prédictions relatives aux malheurs du peuple juif et aux admi-

1. PHOTIUS, *cod.* 10.

rables triomphes de l'Évangile et du christianisme¹. De ces prédictions et de leur confrontation avec la réalité, Eusèbe tirait une démonstration de la foi chrétienne.

Il faut mettre à part les trois premiers livres, qui comportent d'amples discussions dues à Eusèbe lui-même. Dans le livre I, il étudie après une sorte d'introduction² la nécessité d'une nouvelle alliance, et ses caractéristiques ; dans le livre II, il justifie par les prédictions le droit du christianisme à s'adresser aux Gentils ; dans le livre III, il montre que l'enseignement du Christ, l'Évangile, a été prédit par les prophètes et que Jésus n'est aucunement un magicien.

Dans les livres IV et V, il examine les rapports du Fils avec le Père et, plus généralement, la divinité de Jésus. Avec le livre VI, nouveau départ : Eusèbe expose les prédictions relatives à la venue du Seigneur parmi les hommes³, à sa naissance et à sa race⁴, à la date de sa venue et aux signes qui la marquent⁵, à sa prédication et à ses miracles⁶, enfin à sa passion⁷. Par les indications du livre I, on peut imaginer de quoi se composaient les dix livres manquants.

1. Il me semble qu'on a sous-estimé l'importance de cette perte. Aimé PUECH, dans sa *Littérature grecque chrétienne*, t. III, p. 173, mentionne seulement, dans la table des matières des livres perdus, ce qui était relatif au Christ et aux Juifs. Le chapitre I de la *D.E.* est formel ; il y était, et semble-t-il assez longuement, question des triomphes de l'Évangile et du christianisme (*D.E.* I, 1). Le fragment conservé du livre XV concerne la vision de Nabuchodonosor dans *Daniel*, 2, et les quatre royaumes qui se succéderont avant la venue du Fils de l'Homme. On peut donc imaginer que le livre XV de la *D.E.* traitait de la seconde Parousie. Les cinq derniers livres donc auraient dû traiter des malheurs des Juifs et des triomphes de l'Évangile.

2. *D.E.* I, 1.

3. *D.E.* VI.

4. *D.E.* VII.

5. *D.E.* VIII.

6. *D.E.* IX.

7. *D.E.* X.

Les préoccupations d'Eusèbe Pour comprendre la composition de cette œuvre apologétique dans son ensemble, il faut avoir présentes à l'esprit les deux préoccupations qui la commandent : préoccupation pédagogique et désir de démontrer. La première explique la répartition bipartite ; la seconde éclaire la disposition des matières.

a) *La préoccupation pédagogique.* Le propos essentiel d'Eusèbe est, si nous acceptons ses propres déclarations, l'exposé de l'enseignement évangélique, ce qui constitue proprement la démonstration évangélique. Mais cet exposé, si nous en croyons Eusèbe, ne peut pas être administré au lecteur non averti sans une préparation.

Il est naturel que, en m'attaquant à cette entreprise de démonstration évangélique, en guise de prélude à l'ensemble du sujet, j'estime devoir commencer par de brèves considérations sur les questions que peuvent à bon droit se poser à notre égard les Grecs, les gens de la circoncision ainsi que tout homme qui soumet à un examen scrupuleux notre religion.

De cette manière, mon exposé se développera, me semble-t-il, avec ordre jusqu'à une exposition plus complète de la démonstration évangélique et jusqu'à l'intelligence des dogmes d'une nature plus profonde, à condition que la préparation joue bien son rôle, servant de formation élémentaire et d'introduction et s'adaptant à ceux qui viennent de nous arriver des nations. Le lecteur, ce pas une fois franchi, moralement préparé à accueillir des enseignements plus hauts, recevra ensuite la connaissance exacte des notions essentielles de cette mystérieuse économie relative à notre Sauveur et Seigneur Jésus, Christ de Dieu.

Commençons donc la *Préparation* en présentant les propos qui nous seront en bonne logique tenus par les Grecs, les gens de la circoncision et toute personne qui examinera avec précision notre doctrine¹.

Le sens de ce passage est clair ; Eusèbe y annonce une initiation à deux degrés : pour ceux qui viennent à peine (ἀφ'ἄρου) d'aborder le christianisme, une formation élémentaire

1. *P.E.* I, 1, 11-13.

les dégrossira, les préparera jusqu'à ce que, ayant dépassé ce niveau (ἐνθένδε διαβεβηκόσι), ils puissent recevoir des « enseignements plus hauts », « la connaissance exacte des notions essentielles de cette mystérieuse économie relative à notre Sauveur ». Ainsi la *Préparation* et la *Démonstration* se voient assigner deux rôles complémentaires mais distincts, elles constituent deux étapes dans la formation du futur chrétien et la *Préparation* est comme la propédeutique préalable à un enseignement plus sérieux.

C'est une sorte de programme scolaire qui nous est proposé, réparti en deux degrés. La gradation ainsi prévue conduit en principe le catéchumène du plus facile au plus difficile, du moins important au plus important. En fait, la démarche d'Eusèbe à travers l'ensemble de l'ouvrage va du plus extérieur au plus intérieur, des notions les plus communes aux dogmes les plus particuliers du christianisme. Eusèbe, dans la première étape, traite des matières les plus habituellement connues : religion et légendes païennes, philosophie profane, cosmologie, morale, questions doctrinales de caractère général ; c'est seulement dans la deuxième qu'il abordera les problèmes très spéciaux que posent le Verbe, l'Incarnation, la Parousie, etc. Si l'on veut bien se rappeler que l'ouvrage s'adresse aux païens, cette répartition des matières paraît parfaitement justifiée : remodeler d'abord les idées courantes, puis passer à l'acquisition des notions nouvelles.

b) *La composition démonstrative*. A cette composition de caractère pédagogique, se superpose un plan commandé par une intention différente. L'ensemble de l'*Apologie*, en effet, constitue une démonstration, c'est-à-dire un exposé, mais aussi une sorte de raisonnement ; Eusèbe insiste beaucoup sur le caractère rationnel de la foi, qu'il a entrepris de définir et de justifier ; c'est pourquoi l'œuvre elle-même est dans sa totalité conçue comme un vaste

débat, dont Eusèbe lui-même a tenu à nous faire connaître d'emblée les données. Le grand problème est de trouver une présentation du message évangélique, qui désarme les critiques généralement adressées aux chrétiens :

Nous allons répondre à ceux qui nous ont demandé qui nous sommes et d'où nous venons... Grecs de race, Grecs de sentiment, venus de toutes sortes de peuples pour former comme les troupes d'élite d'une armée nouvellement levée, nous sommes déserteurs de la superstition de nos pères ; cela, nous ne saurions nous-mêmes le nier. Mais il y a plus : bien que nous nous appliquions aux livres des Hébreux et que nous constituions la plus grande partie de notre doctrine avec leurs prophéties, nous n'estimons plus souhaitable de vivre à la manière des gens de la circoncision ; cela encore, nous pouvons le reconnaître spontanément.

Ainsi donc, le moment est venu de nous en expliquer. Comment pourrions-nous paraître avoir bien fait d'abandonner les traditions de nos pères, si ce n'est en les produisant d'abord elles-mêmes et en les plaçant sous les yeux des lecteurs ? Ainsi en effet la puissance divine de la démonstration évangélique apparaîtrait au grand jour, si l'on mettait sous le regard de tous la liste des maux dont elle annonce la guérison, et leur nature. Comment apparâtrions-nous fondés à suivre les textes hébraïques sans avoir aussi démontré leur vertu ? De même, il serait bon d'exposer la raison qui nous fait repousser leur manière de vivre tout en respectant leurs Écritures, et enfin ce qu'est la doctrine de l'idée évangélique et ce qu'on pourrait appeler proprement le Christianisme, qui n'est ni l'Hellénisme ni le Judaïsme, mais une nouvelle et véridique science divine qui, par sa dénomination même, met en avant sa nouveauté¹.

C'est peut-être à Porphyre qu'Eusèbe emprunte l'énumération des griefs soulevés par les adversaires du christianisme², et cette source expliquerait qu'ils soient aussi nettement systématisés³. En tout cas, sous cet angle,

1. *P.E.* I, 5, 10-12.

2. WILAMOWITZ (*Zeitschr. für N.T. Wiss.* I, 1900, p. 101 s.) le suppose pour le passage parallèle *P.E.* I, 2, 1-4, dont celui-ci est l'explication.

3. On les trouve déjà, moins organisés sans doute, dans le court traité *A Diognète* II-IV, *SC* 33, p. 52-61.

l'*Apologie* d'Eusèbe est annoncée comme une simple argumentation en quatre parties.

1° Pourquoi nous avons quitté la religion de nos pères : description historique de cette religion.

2° Pourquoi nous avons préféré les croyances des Hébreux : exposé de ces croyances et confrontation avec les conceptions helléniques.

3° Pourquoi, en adoptant les Livres des Juifs, nous avons abandonné leur culte¹.

4° Exposé de la doctrine évangélique et du christianisme.

Cette division est rigoureusement suivie : la première partie est traitée dans les livres I à VI de la *Préparation* (cf. *P.E.* I, 5, 10), la deuxième dans les livres VII à XV (cf. *P.E.* VII, 1, 2) ; la troisième dans les livres I et II de la *Démonstration* (cf. *D.E.* III, préface). La quatrième occupait le reste de l'ouvrage.

Il est aisé de voir que cette belle ordonnance ne s'inscrit pas dans les mêmes perspectives que le plan pédagogique

1. La réponse aux accusations portées contre le christianisme n'occupe donc pas seulement, comme il semblerait logique, le seul ouvrage intitulé *Préparation Évangélique*, mais également les deux premiers livres de la *Démonstration*. C'est ce que prouve l'analyse du contenu, mais aussi les propres paroles d'Eusèbe en *D.E.* I, 1, 16 et en *D.E.* III, Préface, où il parle de tout ce qui précède comme de « préliminaires ». Autrement dit, la *Préparation Évangélique*, au sens technique du mot, va jusqu'au livre II de la *D.E.* Pourquoi Eusèbe a-t-il opéré le découpage qui rattache à la *D.E.* la troisième partie de ce qui était encore une préparation ? En *D.E.* I, 1, 18, il laisse entendre que c'est parce qu'elle concerne les Juifs. En effet, il est admissible qu'Eusèbe ait voulu réunir dans un même ouvrage toute l'argumentation qui était fondée sur les prophéties des Hébreux (*D.E.* I, Préface 1). Il ne fallait plus seulement une connaissance générale du paganisme, des philosophies grecques et des dogmes les plus courants des Hébreux, mais une connaissance précise des textes sacrés et notamment des prophéties. On comprend que, en pédagogue avisé, Eusèbe ait voulu marquer une coupure entre ces deux stades d'instruction.

annoncé plus haut. Elle ne le contredit en rien ; mais il faut reconnaître qu'elle est d'un autre ordre : selon la première perspective, il s'agissait d'assurer en deux étapes la formation du futur chrétien, initié aux vérités les plus élémentaires et les plus extérieures d'abord, aux doctrines approfondies et plus étroitement évangéliques ensuite ; selon la seconde, le but est de reprendre dans une œuvre d'ensemble les divers éléments de la polémique anti-chrétienne pour les réfuter successivement, avant d'en arriver à l'exposé de la doctrine évangélique qui se trouve ainsi démontrée¹.

Apologie et exhortation

Il est parfaitement vain de se demander quel plan est antérieur à l'autre. C'est plutôt leur interférence concertée et leur combinaison qui doivent retenir notre attention. Eusèbe montre par là qu'il désirait réaliser une œuvre à la fois édifiante et polémique. Il voulait donner à un certain public un manuel de la doctrine chrétienne ; mais les circonstances exigeaient qu'il entreprît la défense vigoureuse d'une croyance qui n'avait été que trop cruellement attaquée. On peut poser le problème autrement : il lui fallait contrebattre une propagande qui depuis vingt ans n'avait cessé de s'en prendre au christianisme, mais il devait également, à l'usage de tous les Gentils qui se trouvaient attirés par la nouvelle religion, composer un traité d'instruction qui servît en quelque sorte de guide à un lec-

1. En *P.E.* I, 6, 5-6, nous trouvons esquissée l'indication d'un plan différent : à l'étude de la religion païenne succède celle des doctrines hébraïques (des premiers et véritables Hébreux) et juives ; « ensuite de tout cela, comme pour sceller l'ensemble, nous présenterons nos doctrines ». Ce plan en trois parties recoupe celui que nous avons cru déceler en *P.E.* I, 5, 10-12 ; il réunit en une seule la deuxième et la troisième division. Mais le mouvement d'ensemble reste le même et, dans les deux cas, le couronnement de l'ouvrage est l'exposé de la doctrine évangélique.

teur de culture moyenne. C'est de l'association de ces deux objectifs qu'est sortie l'œuvre d'Eusèbe dans l'agencement qui est le sien. Et c'est de cet agencement qu'elle tire l'essentiel de son originalité.

Il faut s'entendre : il n'est pas original en soi de vouloir écrire une somme à la fois critique et édifiante. H.-I. Marrou a bien montré que la tradition associait depuis toujours les intentions de l'apologétique et de l'exhortation¹. Eusèbe ne fait que reprendre cette double orientation sur une plus grande échelle et avec des ambitions plus systématiques. Mais l'originalité est peut-être dans la manière dont il résout le problème et combine ces deux projets.

En effet, il ne les réalise pas dans les développements successifs et juxtaposés, mais réussit, par le choix même de sa perspective, à les unifier. Grâce au procédé de composition choisi, les éléments polémiques deviennent didactiques et inversement. Eusèbe parvient à utiliser ses œuvres précédentes dans un nouvel éclairage. Il possédait en somme tous les éléments d'un *Contre les Grecs*², d'un *Contre les Juifs*³ et d'un exposé doctrinal du christianisme⁴. Séparés, ces traités n'avaient qu'une portée réduite, soit polémique soit édifiante. Le trait de génie d'Eusèbe est de les avoir associés dans un développement continu. Il a découpé et recousu. Le *Contre les Grecs* est demeuré en place au début de l'ouvrage comme une entrée toute naturelle. Le *Contre les Juifs* a servi d'introduction à la *Démonstration Évangélique*. Quant à l'exposé de la doctrine, il s'est trouvé dissocié en une sorte de traité des opinions des

1. A Diognète, SC 33, p. 94.

2. Nous reprenons à dessein la terminologie la plus courante, celle d'Apollinaire, de Miltiade, d'Hippolyte, qui avaient écrit des *Apologies contre les Grecs* et des *Apologies contre les Juifs*. Le *Contre les Grecs* qu'Eusèbe devait avoir « dans ses cartons » apparaît déjà dans la Préface au livre II de la *Chronique*.

3. Les *Elogae Propheticae* en contiennent la matière.

4. L'*Introduction Générale Élémentaire* en fournissait le contenu.

Hébreux (qui, assorti d'une confrontation avec les opinions des Grecs, a constitué toute la deuxième partie de la *Préparation*), et un traité du message évangélique qui forme l'essentiel de la *Démonstration*. Entre ces deux parties de l'exposé de doctrine s'insère le *Contre les Juifs*.

Cet agencement est habile. Eusèbe semble en apparence rester fidèle à la vieille division polémique, qui d'Apollinaire à Hippolyte avait été de règle¹ : lutter sur les deux fronts. En réalité, l'itinéraire suivi est déjà celui de la pédagogie. Dans la *Préparation*, le néophyte s'informe de toutes les notions qu'il doit abandonner avec le paganisme et qu'il doit dorénavant emprunter aux Hébreux² ; mais nous ne dépassons pas, ce faisant, le niveau des données générales de la religion, de la philosophie ou de la morale. Avec la *Démonstration*, nous allons vers un approfondissement, précisément dans la mesure où, par rapport au légalisme juif, ce sont des problèmes plus particuliers au christianisme, plus techniques, qui sont débattus : la nouvelle Alliance, le recours aux Gentils, l'Économie du Fils, l'eschatologie.

Ainsi, c'est l'ordre de la présentation choisi qui a transformé les données traditionnelles de la polémique en éléments d'une pédagogie progressive, et ceci pour deux raisons.

D'une part, il s'établit une sorte d'enchaînement logique³ dans les oppositions qu'Eusèbe fait valoir. A la nullité, voire à la perversité des croyances païennes⁴ s'opposent la vérité et la bonté des croyances hébraïques qui, à leur tour, sont source de civilisation, puisqu'elles suscitent au sein des philosophies grecques comme un reflet déformé de leurs lumières⁵. Mais les croyances hébraïques, elles-

1. Même quand les deux argumentations étaient mêlées dans un même ouvrage (cf. H. I. MARROU, commentaire cité, SC 33, p. 100).

2. Distingués des Juifs.

3. On oserait presque dire : dialectique.

4. P.E. I-VI.

5. P.E. VII-XV.

mêmes emprisonnées dans le légalisme mosaïque¹, appellent une nouvelle Alliance et une nouvelle intervention divine.

En second lieu, il faut bien admettre que cet enchaînement logique est sous-tendu par une réalité historique. Chacune des attitudes exposées pour la critique ou l'éloge, située par l'agencement même que choisit Eusèbe à sa place chronologique, apparaît comme un moment de l'histoire sans cesse dépassé par le mouvement qui entraîne l'humanité. Le paganisme est une erreur historiquement datée, battue en brèche par la brusque diffusion des lumières hébraïques ; la philosophie grecque est la réaction de la pensée païenne à ce stimulant ; le légalisme juif n'est qu'une étape de l'histoire du salut rendue nécessaire par les circonstances, mais dépassée par les vues de la Providence.

On aperçoit mieux ainsi comment Eusèbe a pu concilier pédagogie et polémique. On ne saurait parler de réquisitoire, puisque Eusèbe explique plus qu'il ne condamne. Toutes ces attitudes intellectuelles ou religieuses, intégrées à une histoire commune, n'ont plus à être pourfendues ; elles sont tout bonnement dépassées et rejetées dans ce qui n'est plus. C'est l'histoire elle-même qui fait justice de leurs prétentions.

Parallèlement, c'est aussi l'histoire qui se charge d'apporter les enseignements nécessaires aux hommes ; elle est investie d'une fonction pédagogique. En effet, mieux qu'un exposé systématique, cet historique de la pensée et de la piété humaines fait connaître ce qu'ont été les doctrines et comment le temps et la Providence ont séparé le bon grain de l'ivraie.

Par l'emploi méthodique de la perspective historique, se concilient pédagogie et polémique dans une activité qui les dépasse : l'enseignement de la vérité tirée de l'histoire. C'est là un des aspects, le plus original, de ce nouveau rationalisme.

1. *D.E.* I, 3-5.

Il ne s'agit plus de persuader, mais d'expliquer : la vérité est là ; il suffit de la découvrir et de la décrire pour la faire admettre. La position d'Eusèbe est celle d'un homme pour qui la vérité ne se trouve pas seulement dans les révélations et les promesses, mais plus encore dans la nature et le déroulement des choses ; pour lui, la religion explique le monde et son histoire ; mais inversement, le monde et son histoire attestent à ses yeux la vérité de la religion authentique.

Il n'entre pas dans notre présent propos de décrire cette philosophie de la religion et de l'histoire ; il est peut-être utile de souligner cependant que cette attitude est en grande partie liée à la nécessité d'opposer au système et aux critiques des Porphyriens une défense et un mode de justification nouveaux. Ceux-ci cherchaient à travers l'ensemble du passé les moyens de légitimer une religion supérieure et permanente, dont les cultes positifs auraient été comme les reflets successifs et déformés. Pour dépasser les positions philosophiques de ce paganisme néo-platonicien, le christianisme en plein essor a recours, par l'organe d'Eusèbe, au témoignage de la Raison, de l'Histoire et même de la morale pratique.

L'œuvre d'Eusèbe n'est plus une réfutation d'ancien style, simple affirmation d'une foi, défense d'une honorabilité, protestation de civisme ; elle est une présentation chrétienne de l'évolution de l'homme et du monde, qui doit par sa cohérence même emporter la conviction.

C'est en ce sens qu'Eusèbe, après le temps des *Apolo-gies*, a le sentiment de présenter la première grande *Démonstration*.

NOTE SUR LA DIVISION EN LIVRES ET EN CHAPITRES

La division de la *Préparation Évangélique* en livres remonte à Eusèbe lui-même. L'auteur en effet se réfère à maintes reprises à cette division¹; très souvent il indique qu'il arrive à la fin d'un livre² ou qu'il en commence un³. Nous sommes donc assurés que le découpage en livres est bien son fait.

Cependant, il est peut-être utile de rappeler que pour lui un livre ne constitue pas nécessairement un ensemble unitaire et fini⁴. Ce sont souvent de pures considérations matérielles de dimensions qui le guident. A la fin des livres VII et XI⁵, il déclare sans ambages que le livre a atteint une étendue suffisante et qu'il convient de passer au suivant, sans pour autant que le sujet le requière⁶.

1. Par exemple en *P.E.* XV, 1, où EUSÈBE expose le plan de la *Préparation* avec l'indication des livres (σύγγραμματα ou σύνταξις) correspondants.

2. *P.E.* III, 17; VII, 22, 64; XI, 38, 10.

3. *P.E.* VI, 1, 1; XII, 1, 1.

4. En revanche, les grandes divisions logiques sont toujours constituées par des livres ou des groupes de livres et jamais, sauf en ce qui concerne les préfaces, par des fractions de livres. Cf. le plan indiqué au livre XV, 1 de la *Préparation*.

5. *P.E.* VII, 22, 64; XI, 38, 10.

6. C'est également ainsi que procède CLÉMENT D'ALEXANDRIE, qui signale la fin de chaque Stromate par une remarque analogue : « Bornons ici notre deuxième Stromate à cause de la longueur et de la quantité des chapitres » (*Strom.* II, 23, 147, 5; cf. *ibid.* III, 18, 110, 3;

En ce qui concerne les titres des chapitres, on admet généralement, pour l'*Histoire Ecclésiastique*, qu'Eusèbe a divisé lui-même les livres en chapitres et qu'il a lui-même rédigé ces titres¹. En revanche, à propos de la *Préparation Évangélique* une querelle s'est élevée. Viger, dans son édition (1628), reproduit les titres et les sommaires des livres. Valckenaer, dans sa *Diatriba de Aristobulo*², souhaitait que fût procurée une édition plus rigoureuse où seraient supprimés titres et divisions, auxquels selon lui Eusèbe n'avait point de part. Enfin Gaisford lui-même écrivait avec autorité : « Lemmata, quae in prioribus editionibus non singulis tantum libris sed et librorum capitibus praefixa orationis nexum saepe perturbant, amovi », et il opérait de sa propre initiative une nouvelle partition, qui sert couramment de base de référence et qui a été reprise par Gifford.

Karl Mras, se fondant sur un article de J. Bidez³, a rétabli avec raison ces titres et sommaires, qui sont selon toute apparence l'œuvre d'Eusèbe lui-même. En effet, à diverses reprises, ces titres nous apportent des indications indispensables, que le texte lui-même ne nous donne pas. C'est que, justement, l'auteur savait les avoir fournies dans ce titre. On peut le remarquer par exemple pour le chapitre 3 du

V, 14, 141, 4; VI, 18, 168, 4). C'est G. Bardy qui opère ce rapprochement (*Hist. Eccl.*, IV, SC 73, p. 101 s.) à propos des livres de l'*H.E.*, qui appellent la même remarque dans certains cas. On pourrait également citer d'autres exemples de cette formule ou de formules analogues : v.g. *Expositio totius mundi et gentium*, éd. J. Rougé, Paris 1966, SC 124, p. 166, 176, 204... Sur les nécessités matérielles qui entraînaient ces divisions, G. Bardy se réfère aux ouvrages suivants : F. G. KENYON, *Books and readers in ancient Greece and Rome*, Oxford 1932; A. DAIN, *Les manuscrits*, Paris 1949; L. KEEP, art. « Buch » dans KLAUSER, *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. II, Stuttgart 1954, col. 664-668; etc.

1. G. BARDY, *ibid.*, p. 111.

2. Reproduite par Gaisford dans son édition de la *Préparation Évangélique*, t. IV, p. 414.

3. J. BIDEZ, c.r. de l'édition Gifford de la *P.E.*, dans *Revue Critique*, N.S. 61 (1906), 508.

livre IV et le chapitre 3 du livre X. Le titre seul contient la référence de la citation qui suit¹. Nous nous rangeons donc à l'avis de Mras et, tout en conservant la division de Gaisford, nous reproduirons à leur place les titres de chapitres.

Cette question n'est pas indifférente ; la division de Gaisford est arbitraire et parfois malencontreuse pour la suite des idées ; au contraire, la division en chapitres donnée par les manuscrits, loin de perturber le fil du raisonnement, permet dans certains cas de restituer avec plus de clarté le cheminement de la pensée d'Eusèbe. Nous aurons l'occasion d'y recourir².

J. SIRINELLI

1. Voir l'argumentation de Mras et les exemples qu'il donne, *P.E.*, t. I, Vorwort, p. VIII s.

2. Mais avec précaution car, pour le livre I, la question est compliquée par la divergence des manuscrits. Seul l'un d'entre eux, V, reproduit les titres en tête de chapitres dans le cours du livre. Dans les autres manuscrits, tout au moins pour les premiers chapitres (jusqu'à ε'), la mention du titre de chapitre figure seulement dans le sommaire qui se trouve en tête de chaque livre.

NOTICE SUR LE TEXTE DE LA « PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE »

I. LES MANUSCRITS

La plupart des manuscrits de la *Préparation Évangélique* ont été souvent décrits, mais tel d'entre eux n'est connu que depuis une cinquantaine d'années, comme le Batopedianus (Vatopédi) 180, V de Mras, de 1335 environ, pour lequel il faut recourir à la description du dernier éditeur¹. C'est aussi Mras qui renseigne le plus complètement sur les témoins connus de ses devanciers. Ses notices ne rendent cependant pas inutiles celles de Paul Henry, qui reposent, surtout pour I et D, sur un examen approfondi².

1^o Première famille

A Le plus ancien ms. est A, Parisinus graecus 451, parchemin écrit en 914 par Baanès pour Aréthas, alors archevêque de Césarée de Cappadoce. Il contient les livres I-V aux ff. 188^r - 322^r. En raison de la perte de quatre quaternions, il manque le début du livre I, avec la fin de la *Cohortatio* du Pseudo-Justin et le *Discours aux Grecs* de Tatien ; le texte d'Eusèbe commence à I, 3, 5 début (p. 10, 27 Mras), ἡμῶν. La disparition d'un autre quaternion a

1. K. MRAS, *Einleitung*, I, p. XLVII-XLIX.

2. P. HENRY, *Recherches sur la Préparation Évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius (Bibl. de l'École des Hautes-Études, Sc. rel., 50)*, Paris 1935, p. 29-33 et 34-39.

entraîné une autre lacune en II, 3, 12-6, 21 (p. 80, 14 *τολμήσας* à p. 95, 12 *ἀποφραγμένων*).

Aréthas, propriétaire et correcteur du ms. (A²), l'a couvert de scolies¹. Le sigle A³ désigne chez Mras plusieurs mains des xiv^e et xv^e siècles².

- H H, Marcianus graecus 343, parchemin du xi^e siècle, contient aux ff. 6 - 204^r les livres I-V, comme A, sur lequel il a été copié et qu'il supplée pour les lacunes des livres I et II.
- S S, Suppl. grec de la Bibl. nation. 1248, parchemin du x^e siècle, contient, au f. 163^{r-v}, V, 7-8 (en partie)³.

2^o Seconde famille

- I I, Marcianus graecus 341, est un *chartaceus* de 299 folios légué à Saint-Marc par Bessarion. Deux mains, toutes deux de la seconde moitié du xv^e siècle. Les deux premiers livres ont été copiés sur B ; Heikel « croit aussi que pour les livres III, IV et V le copiste I^a s'est servi du ms. A »⁴ ; ce serait plutôt de H, « qui fait partie, comme I, de la collection de Saint-Marc⁵ ». « Le modèle de I appartenait à la

1. Sur Aréthas scoliaste, cf. J. BIDEZ, « Aréthas de Césarée, éditeur et scholiaste », in *Byzantion*, IX, 1934, p. 391-408 ; A. SEVERYNS, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, I, Liège et Paris 1938, p. 279-295 (à propos de deux scolies au *Protreptique* de Clément d'Alexandrie et au livre I de la *P.E.*), 314-318, 342-357, 365-374 ; É. DES PLACES, *Introduction aux Lois*, in *Platon, Œuvres complètes (Coll. des Univ. de France)*, XI, 1^{re} partie, Paris 1951, p. ccviii-ccxv ; P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, p. 210-239 ; L. G. WESTERINK, ap. *Arethae scripta minora*, II, Leipzig 1972, p. xi-xvii.

2. K. MRAS, I, p. xvii ; *ibid.*, n. 2, Mras découvre dans la souscription d'un des correcteurs, le moine Mélétiós, un sénaire iambique ; en réalité, elle en comprend deux ; le premier se scande : ἡ βῆ/βλος αἰ/τη πέφυ/κε μονα/χῶ/ Μῆλε/τίω.

3. Cf. *Rev. de Philol.*, 1973, fasc. 2.

4. P. HENRY, *op. cit.*, p. 32.

5. *Id.*, *ibid.*, n. 4. Mais Mras (p. xxiv) rejette les conclusions de Heikel.

- première famille, mais était déjà influencé par la seconde¹. »
- B B, Parisinus graecus 465, *chartaceus* de 207 folios, écrit par un moine, Longin, dans le troisième quart du xiii^e siècle, fourmille d'omissions et de fautes ; il y manque tout le livre XII.
- O O, Bononiensis Univ. 3643, « compte 244 folios ' bombycins ' écrits par deux mains différentes, mais toutes deux, semble-t-il, du xiii^e siècle² ». Il est avec I le principal représentant de la seconde famille.
- G G, Laurentianus VI 9, ms. sur papier de 1344, est une copie de O, qu'il supplée aux endroits perdus ou illisibles³.
- V V, Vatopédi 180, manuscrit à peintures de 382 folios, copié vers 1335⁴, est un bon représentant de la seconde famille (BON), mais il n'a en propre qu'une bonne leçon, le *κεκοκμημένοις* de XV, 17, 8 (II, p. 382, l. 15 Mras).
- N N, Neapolitanus graecus II A 16, du xv^e siècle⁵, est un *chartaceus* de 401 folios. C'est « un représentant indépendant de la classe BOV, qui a, en plusieurs endroits, à la différence de O, conservé la leçon authentique de cette classe⁶ ».
- D D, Parisinus graecus 467, *chartaceus* du xvi^e siècle de la main du Crétois Michel Damascène, compte 386 folios. C'est un jumeau de N, comme lui indépendant de O, mais de qualité inférieure et qui n'intervient qu'occasionnellement à côté de N⁷. Avec E (Parisinus graecus 468), autre *chartaceus* du xvi^e siècle, il a servi de base à l'édition princeps de la *P.E.* publiée par Robert Estienne en 1544⁸.

1. K. MRAS, I, p. xxvi ; cf. p. L.

2. P. HENRY, *op. cit.*, p. 33.

3. K. MRAS, I, p. xli.

4. Cf. K. MRAS, « Eine neuentdeckte Handschrift des Eusebius », in *Die österr. Nationalbibliothek*, Vienne 1948, p. 485-487 (avec fac-similé).

5. *Id.*, p. xlii, n. 2. La cote II A 16 est celle du catalogue de G. Pierleoni, Roma 1958 (malgré MRAS, p. xlii, n. 1).

6. *Id.*, p. xliii.

7. *Id.*, p. xlvi-xlvii. P. HENRY, qui décrit D en grand détail (p. 34-39), en exagère peut-être l'indépendance et l'importance.

8. P. HENRY décrit E (p. 40-43), mais reconnaît qu'il ne mérite pas de figurer dans une édition critique.

En somme, « nous avons pour la *P.E.* deux classes de manuscrits, l'une représentée par A, auquel I se rattache mais en ménageant, par B, la transition à l'autre classe, représentée par BOVND. L'ordre des manuscrits est donc A (H) / I / BO (G) VND¹ ».

II. LES CITATIONS

Pour la Bible, Eusèbe, comme tous les Pères, disposait de manuscrits souvent supérieurs aux nôtres²; les éditeurs, cependant, préfèrent d'ordinaire les onciaux. Les citations d'auteurs profanes posent plus d'un problème.

1^o Citations de textes connus par d'autres sources

a) Tantôt Eusèbe abrège ces textes, tout en gardant le plus possible les expressions de l'auteur; c'est le cas de Diodore de Sicile ou de Denys d'Halicarnasse au livre II; on ne peut alors que suivre les manuscrits de la *P.E.*, sauf à prendre chez Diodore ou Denys les leçons divergentes qui paraissent s'imposer.

b) Tantôt Eusèbe cite *in extenso* Plutarque, Philon d'Alexandrie ou Platon, et il faut comparer mot par mot son texte à celui de ces auteurs. Parfois c'est lui qui fournit la meilleure lecture, grâce à des sources égales ou peut-être supérieures en valeur à celles de nos manuscrits de ces auteurs; c'est ce qui ressort des citations de Platon, spécialement des *Lois* et de l'*Epinomis*³; pour Plutarque

1. K. MRAS, I, p. L; il renvoie au stemma dressé par J. BIDEZ (*Vie de Porphyre*, Gand 1913, p. 156), qui sépare entièrement I de A et de B O N.

2. Cf. M.-E. BOISMARD, « Critique textuelle et tradition patristique », in *Revue biblique*, 57, 1950, p. 388-408.

3. Cf. « La tradition indirecte de l'*Epinomis* », in *Mélanges A.-M. Desrousseaux*, Paris 1937, p. 349-355; « La tradition indirecte des *Lois* de Platon (livres I-VI) », in *Mélanges J. Saunier*, Lyon 1944,

et Philon, il suffira de renvoyer aux *Recherches* de P. Henry, qui insiste, après bien d'autres, sur la fidélité scrupuleuse d'Eusèbe¹. Les divergences tiennent à l'emploi de manuscrits différents, qui peuvent représenter d'autres familles. En principe, l'éditeur de la *P.E.* n'a pas à harmoniser son texte avec celui de Platon ou de Plutarque², comme il est à craindre que les copistes ne l'aient fait; dans le *Parisinus graecus 451*, de l'an 914 (A de la *P.E.*, P du *Protreptique*), Aréthas a corrigé ici ou là le *Protreptique* de Clément par le livre II de la *P.E.*; il corrigeait de même son *Clarkianus* (B) de Platon par l'A de la *P.E.*³.

2^o Citations de textes pour lesquels Eusèbe est la source unique

Dans la lettre liminaire à J. F. de Gondy, « premier archevêque de Paris », le jésuite F. Viger s'extasie sur le

p. 27-40; « Les *Lois* de Platon et la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe de Césarée », in *Aegyptus*, 32, 1952, p. 223-231; « Eusèbe de Césarée juge de Platon dans la *Préparation Évangélique* », in *Mélanges A. Diès*, Paris 1956, p. 69-77; « Deux témoins du texte des *Lois* de Platon », in *Wiener Studien*, LXX (*Festschrift K. Mras*), 1957, p. 254-259; « La tradition indirecte des *Lois* de Platon (livres VII-XII) », in *Studia patristica*, V (= *Texte und Untersuchungen* 80), Berlin 1962, p. 473-479; « La tradition patristique de Platon, spécialement d'après les citations des *Lois* et de l'*Epinomis* dans la *P.E.* d'Eusèbe de Césarée », in *REG*, LXXX, 1967, p. 385-394.

1. Cf. J. FREUDENTHAL, *Hellenistische Studien*, I-II, Breslau 1875, p. 7-10 et 202; H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin 1879, p. 5-6; J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig et Berlin 1907, p. 185, n. 2; P. HENRY, *Recherches sur la P.E. d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius (Bibl. de l'École des Hautes-Études, Sc. rel., 50)*, Paris 1935, p. 20-26 et 55; après Henry, K. MRAS, I, p. LV-LVII.

2. Cf. J. FREUDENTHAL, *op. cit.*, p. 202.

3. Cf. E. H. GIFFORD, *Eusebii...*, Oxford 1903, I, p. xli-xlii; É. DES PLACES, *Introduction aux Lois*, in *Platon, Œuvres complètes*, XI, 1^{re} partie, Paris 1951, p. ccxiii et ccxvi, n. 4.

nombre des auteurs qu'Eusèbe révèle ou fait plus largement connaître ; sans lui, dit-il, nous ne posséderions rien des oracles réunis par Porphyre, d'Atticus, de Numénius, de Denys d'Alexandrie ; nous lui devons le *De providentia* de Philon, une partie de la chronologie d'Africanus, Bardesane¹. Ici, l'éditeur doit se contenter des manuscrits de la *P.E.* ; c'est ce que K. Mras a fait pour les principaux fragments de Numénius, et le texte de la collection des Universités de France ne peut différer beaucoup du sien². Les manuscrits, d'ailleurs, offrent presque partout un sens acceptable.

III. LES ÉDITIONS

L'édition princeps est celle de Robert Estienne : *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*, Lutetiae, ex officina Rob. Stephani, 1544. Robert Estienne — son fils Henri publiait en 1578 le Platon dont la pagination s'est imposée — a fondé le texte sur les *Parisini graeci 467* et *468*, D et E.

Vient ensuite³ celle de François Viger⁴, qui se distingue

1. F. VIGER, *Eusebii Pamphili praeparatio evangelica*, Paris 1628, p. [vii]. Cf. K. MRAS, in *Anzeiger der ph.-h. Kl. der österr. Akad. d. W.*, 1956, n° 17, p. 209-217 ; liste complète ap. E. H. GIFFORD, *Eusebii...*, Oxford 1903, III, 1, p. xxv-xxvii.

2. Cf. NUMÉNIUS, *Fragments*, Paris 1973.

3. A Paris en 1628. La réédition de 1688 reproduit l'édition originale, page par page.

4. C'est le nom que lui donne C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VIII, Bruxelles et Paris 1898, c. 741(-744). Il signale plus loin deux PP. « Vigulier », mais c'est à « Viger » qu'il attribue le traité *Des principaux idiotismes de la langue grecque* et l'édition de la *P.E.* — Mras (p. LII) appelle encore « Vigulier » l'éditeur de la *P.E.* ; E. H. Gifford semble être le premier à rétablir le vrai nom ; voir aussi P. HENRY, *Recherches...*, Table des noms propres, p. 140 : nombreux renvois. Pour le titre de l'édition, voir ci-dessus, note 1.

par la qualité du texte et des notes et par une traduction, dans l'ensemble excellente, qui rend inutile celle de Georges de Trébizonde (Venise 1470) ; on lui doit la répartition des chapitres, celle qu'ont adoptée toutes les éditions postérieures et en particulier l'édition de Mras. La pagination de Viger et les divisions a-d de chaque page sont reproduites dans les marges de toutes les éditions (sauf celle de Heinichen) ; Migne donne le texte, la traduction et les notes de Viger au t. 21 de la *PG* (Paris 1857, c. 21-1408).

Des éditions du XIX^e siècle (F. A. Heinichen, Leipzig 1842-1843 ; Th. Gaisford, Oxford 1843 ; G. Dindorf, Leipzig 1867), seule celle de Dindorf a fait progresser le texte. A celle de Gaisford remonte la division des chapitres en paragraphes, division reprise par Dindorf et par Mras et devenue usuelle¹.

Au début du XX^e siècle, l'édition d'E. H. Gifford (*Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*, Oxford 1903) utilise O pour la première fois et marque un pas décisif. La traduction anglaise (t. III en deux parties) et les notes (t. IV) rendent de grands services.

Toutes ces éditions sont surclassées par celle de K. Mras², à qui nous devons le meilleur de la présente notice. Avec un texte d'ordinaire satisfaisant et le plus souvent reproduit ici, un appareil presque toujours exact (je l'ai trouvé une fois ou l'autre en défaut pour les citations de Platon où j'ai utilisé mes collations personnelles), elle se termine par de précieux index : des passages cités (Écriture, auteurs chrétiens et profanes, Eusèbe), des noms et des sujets, de la langue (les pages 580-589 traitent de la grammaire).

1. Cf. ci-avant, Introduction générale, p. 52-54.

2. *Eusebii Werke, achter Band, Die Praeparatio evangelica* (*Griechische christliche Schriftsteller* 43). I, livres I-X, Berlin 1954 ; II, livres XI-XV, *ibid.* 1956.

IV. LES TRADUCTIONS

Nous avons mentionné les traductions latines de Georges de Trébizonde et de François Viger, ainsi que la traduction anglaise d'E. H. Gifford, de loin supérieure aux traductions françaises de Séguier de Saint-Brisson (deux volumes, Paris 1846) et des *Démonstrations Évangéliques* de Migne (I, Paris 1843, c. 497-1170).

É. DES PLACES

LIVRE I

INTRODUCTION

CHAPITRE I. LE PLAN

La construction du livre I pose une foule de problèmes de détail dont certains ne paraissent pas près de recevoir une solution ; mais, à condition de prendre quelque recul, les grandes articulations se laissent assez clairement apercevoir.

La particularité de ce premier livre est de contenir à la fois des développements préliminaires de caractère général et les chapitres initiaux de la *Préparation Évangélique* proprement dite ; cette disparate ne doit pas surprendre. C'est un procédé constant chez notre auteur de mêler dans le livre I d'un ouvrage les pages d'introduction et les développements de l'œuvre elle-même. C'est également le cas de l'*Histoire Ecclésiastique* et de la *Démonstration Évangélique*.

La difficulté provient pour le critique de ce que le raccord entre les pages d'introduction et le corps de l'ouvrage n'est pas d'une parfaite netteté. A deux reprises Eusèbe annonce qu'il va aborder le premier point de son plan et se laisse encore aller à des considérations générales. On peut cependant estimer qu'à partir de I, 7, 1, nous nous trouvons en présence du développement lui-même, dont rien désormais n'interrompt le cours.

On peut résumer ainsi ce premier livre :

a) Chapitres 1 et 2. Préliminaires, qui se décomposent eux-mêmes de la manière suivante : après la dédicace (1, 1),

Eusèbe tente de définir l'Évangile, qui est l'objet principal de la Démonstration (1, 2-10) ; puis, après avoir exposé que son enseignement sera à deux degrés et comprendra une Préparation (1, 11-12), il énonce les questions qu'il lui faudra débattre d'abord : les griefs des Grecs et des Juifs (1, 13 - 2, 8).

b) 3, 1 - 5, 9. Après avoir paru vouloir s'attaquer au problème ainsi posé (3, 1), Eusèbe veut d'abord confondre ceux qui accusent les chrétiens de ne se fonder que sur une foi aveugle : il indique en premier lieu que, sur les conseils mêmes des apôtres, les chrétiens ont accumulé les ouvrages de démonstration rationnelle (3, 2-6) ; mais les faits parlent d'eux-mêmes : la réalisation des prophéties du Christ ou des Hébreux est une preuve de la vérité du christianisme (3, 7-15)¹. Du reste, le succès même du christianisme, qui implique l'assistance divine, en est une preuve, particulièrement quand on songe qu'il va de pair avec la paix romaine (4, 1-5). Enfin, l'enseignement du Christ a eu le pouvoir inouï de policer les mœurs des nations (4, 6-8), de mener les hommes à des vérités plus nobles et à une vie plus philosophique (4, 9-12) ; grâce à lui, même les femmes, les Barbares, les gens de rien ont atteint à une attitude hautement philosophique et à une saine doctrine (4, 13-15), mais le plus grand service a peut-être été de conduire les hommes de l'idolâtrie à la vraie piété (5, 1).

La démonstration sera donc faite ; mais certains ne peuvent suivre une démonstration ; il est naturel pour ceux-là de recourir à la foi qui est, du reste, un des ressorts essentiels de l'activité humaine (5, 2-9).

c) Après ces « exercices préliminaires », déclare Eusèbe, il faut en venir au premier grief qu'on fait aux chrétiens : avoir abandonné la foi de leurs pères et adopté les doctrines des Hébreux tout en rejetant leur genre de vie (5, 10-12).

1. Ces deux derniers sujets seront traités dans les livres perdus de la *Démonstration* (cf. *D.E.* I, 1, 7-8).

Il faut d'abord examiner les théologies païennes, dont Eusèbe fait le bref historique : le culte astral des anciens Égyptiens et Phéniciens, suivi par tous sauf les anciens Hébreux ; puis l'erreur polythéiste qui s'est étendue à toutes les nations (5, 13 - 6, 4). Eusèbe donne ensuite un plan de sa *Préparation* (6, 5-6).

d) A partir de là, le plan devient simple et rigoureux, car le développement n'est en fait qu'un recueil de citations commentées (6, 7-9). Une longue citation de Diodore (chap. 7) sert à exposer les cosmogonies antiques entachées d'athéisme. Des textes de Plutarque, Xénophon et Platon soulignent le désaccord qui règne entre les doctrines (8, 1-19). Eusèbe emprunte à Diodore, à Porphyre et à Platon des textes relatifs au culte astral (9, 1-12) et souligne qu'il n'y avait pas de dieux personnalisés chez les anciens (9, 13-18). L'erreur polythéiste ne s'est répandue qu'ensuite (9, 19-30). Eusèbe emprunte à Sanchuniathon traduit par Philon de Byblos un exposé de la théologie phénicienne (chap. 10).

Le livre I s'interrompt pour des raisons purement matérielles d'étendue : le développement continuera au livre II par l'exposé de la théologie égyptienne, parfaitement parallèle à celui de la théologie phénicienne.

On peut discuter pour savoir où se termine la préface générale, où commence la préface particulière à la *Préparation*, où commence la *Préparation* elle-même : la matière est abondante et la liste des agencements possibles est infinie. En réalité, une série de répétitions et de doubles¹ semblent trahir bien des remaniements enchevêtrés ; Eusèbe a probablement utilisé des préfaces existantes et les a plus ou moins adroitement combinées ; peut-être a-t-il, pour articuler la *Préparation* sur une première version déjà composée de ce qui allait être la *Démonstration*, taillé et

1. 1, 11 et 1, 13 ; 3, 1 et 5, 10 ; 5, 11 et 6, 5 ; 3, 6 et 5, 2 ; 3, 2 et 3, 6, etc.

recousu dans les pages introductives ; peut-être enfin a-t-il, après l'achèvement de l'œuvre, repris les premiers chapitres pour les mieux adapter à la forme définitive de son *Apologie* ou bien pour y évoquer des problèmes dont l'importance lui était apparue chemin faisant.

Quoi qu'il en soit, si l'on veut voir clair, il faut essayer de définir les grands mouvements de ce premier livre : la définition de l'Évangile (1, 1-10) est une préface générale relative au sujet essentiel de la *Démonstration*. Eusèbe cherche ensuite à convaincre son lecteur que le christianisme peut être démontré par le recours à des arguments logiques et, pour montrer qu'il est prêt à la discussion, il présente les objections qui sont en général élevées par les principaux adversaires grecs et juifs (chap. 2). Mais, avant même de passer à la discussion, il faut encore affirmer par d'autres exemples le caractère logique de la religion chrétienne. C'est l'objet d'un très long développement (3 ; 4 ; 5, 1-9) où notre auteur s'appuie successivement sur l'abondance de la littérature démonstrative ou apologetique des chrétiens, la réalisation des prophéties, les bienfaits apportés par le christianisme¹. Il s'agit maintenant (5, 10) de répondre au premier grief² : pourquoi les chrétiens ont-ils quitté la religion de leurs pères ? C'est essentiellement en exposant à partir de 7, 1 l'histoire du paganisme qu'Eusèbe s'en expliquera, après quelques considérations un peu floues (5, 10 - 6, 9).

Ainsi, dans la mesure où il est utile de préciser le plan suivi par l'auteur, on peut dire que 1, 1-10 sert de préface générale à l'ensemble des deux œuvres et que 2, 1-8 sert de préface particulière³ à la *Préparation Évangélique* ou

1. En conclusion de ce morceau, EUSÈBE rappelle que la foi est nécessaire pour ceux qui ne peuvent suivre un raisonnement (5, 3-9).

2. La réponse au deuxième grief des Grecs : pourquoi avoir adopté les croyances décriées des Hébreux ? sera donnée à partir de *P.E.* VII, 1.

3. On peut discuter cette affirmation d'après la lettre des textes ;

plus exactement à toute cette partie de l'ensemble¹ qui constituera la réponse aux griefs exposés en 2, 1-8 ; et que le corps de la *Préparation Évangélique* commence, non sans flottements, en 5, 10. Il reste, on le voit, un développement isolé en manière de hors-d'œuvre (3 - 5, 9), qui est difficilement réductible à ce plan.

en effet, en *P.E.* I, 1, 11, EUSÈBE annonce ces réflexions comme un prélude à l'œuvre entière.

1. Les deux premiers livres de la *D.E.* sont encore une réponse à ces griefs. Ce sont les griefs des Juifs qui y sont réfutés.

CHAPITRE II. LES REPROCHES DES GRECS ET DES JUIFS (2, 1-8)

Après avoir cherché à définir l'Évangile qui est le sujet de son œuvre (1, 1-10), Eusèbe exprime d'emblée ce qui restera sa préoccupation majeure à travers tous ces préliminaires : attester que la piété des chrétiens n'est pas une foi aveugle, mais une conviction fondée ; son œuvre présente est une démonstration logique et, comme premier témoignage de cette disposition d'esprit, l'auteur justement commence par définir les points du litige qui sépare les chrétiens et leurs adversaires (1, 11).

Eusèbe réunit dans un même chapitre du livre I (2, 1-8), sous le titre *Des calomnies habituelles de nos détracteurs*, les griefs adressés aux chrétiens par « les Grecs, les gens de la circoncision ainsi que tout homme qui soumet à un examen scrupuleux¹ » les croyances chrétiennes. La formulation même de ce programme montre bien quel est l'état d'esprit d'Eusèbe. Il ne vise pas les Grecs ou les Juifs, mais tout adversaire qui cherche à critiquer le christianisme.

En somme, Eusèbe veut répondre à la totalité des critiques que le christianisme peut susciter. Certes, pour la commodité du plan, pour répartir ces critiques et les réponses qu'il va leur donner, il est bon de distinguer les sources d'où elles émanent. Au surplus, après avoir passé en revue les objections des païens et des Juifs, on est sûr d'avoir à peu près tout relevé. Mais c'est là une question

1. *P.E.* I, 1, 11 et 13.

de méthode et de présentation. En réalité, ainsi que l'expression le laisse entendre, Eusèbe sent ces objections comme un tout. Il répond à tous les arguments que peut rassembler l'adversaire idéal, intelligent et savant, « qui soumet à un examen scrupuleux » les croyances chrétiennes.

Cette attitude a son originalité. H.-I. Marrou fait à juste titre remarquer que, après la *Prédication de Pierre* et l'*Apologie* d'Aristide et en mettant à part l'*Épître à Diognète*, les apologistes des II^e et III^e siècles « séparent plus nettement la polémique contre les païens de celle contre les Juifs¹ ».

Eusèbe marque un retour systématique à l'unité de la polémique. De fait, c'est même dans la bouche du contradicteur hellène présumé qu'il place un reproche qui semblerait revenir aux Juifs² : les chrétiens ont trahi le culte juif comme ils avaient abandonné le culte de leurs pères. Il est possible que la critique sans cesse plus éclairée des polémistes païens ait déjà lié ces thèmes³ et que l'unité que nous croyons déceler dans l'exposé des contestations ne soit que le reflet de l'unité à laquelle étaient parvenus les détracteurs du christianisme dans l'énoncé de leurs griefs. Il reste que, même s'il s'agit d'emprunts⁴, il convient de souligner qu'Eusèbe reprend le premier la question sous la même forme que le traité *A Diognète* et avec le même parallélisme, jumelant les critiques des païens et des Juifs : « Pourquoi ne font-ils aucun cas des dieux reconnus par les Grecs et n'observent-ils pas les superstitions judaïques⁵ ? »

1. *A Diognète*, SC 33, Commentaire p. 101, n. 3.

2. *P.E.* I, 2, 4.

3. Celse déjà (cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 9 ; II, 1 ; III, 1), ainsi que le rappelle H. I. Marrou (*op. cit.*), avait lié ce reproche à ceux qu'il formulait comme champion du paganisme. Et PORPHYRE avait, comme le prouvent clairement bien des fragments conservés, une connaissance assez sérieuse des questions et fondait sur elles certaines attaques (*Frgmts* 43, 45, 68, etc. Harnack, cf. *P.E.* I, 9, 21).

4. Voir le commentaire *ad locum*.

5. *A Diognète* I, 1.

Mais là n'est pas la seule originalité d'Eusèbe. Sa réfutation ne se disperse pas en détails secondaires ; il ne rappelle pas les calomnies des Grecs relatives aux mœurs des chrétiens, non plus que leurs sarcasmes contre tel ou tel dogme de la foi chrétienne ; il ne retient en somme qu'une critique essentielle dont il fait ressortir tous les aspects : les chrétiens ont abandonné la foi traditionnelle de leurs pères pour adopter les croyances du peuple le plus décrié et, loin de se tenir même à ces positions, ils ont tracé un nouveau sentier, inconnu des Grecs et des Juifs.

Ce resserrement de l'argumentation autour du thème de la désertion et de l'innovation coupable, en tête d'un ouvrage aussi long et aussi minutieux qui, chemin faisant, réfutera bien d'autres critiques, mérite d'être signalé. Car, en fait, c'est le même thème critique qu'Eusèbe attribuera à son détracteur juif supposé. Les chrétiens, introduits frauduleusement dans les traditions juives, les ont faussés. Là encore ils ont trahi et innové¹.

Cette convergence n'est pas l'effet d'un hasard. Eusèbe a cherché à faire apparaître une sorte d'unité parmi les détracteurs du christianisme ; il a délibérément rassemblé tous les griefs de manière à mettre en évidence l'un d'entre eux, qui domine et résume les autres² : le christianisme a tout trahi pour ouvrir sa voie particulière. Rien n'est original dans ce grief lui-même. Diognète, déjà, parlait bien des chrétiens comme d'un « peuple nouveau³ ». Ce qui est particulier à Eusèbe, c'est de privilégier cette imputation au point de lui subordonner toutes les autres. Il faut probablement y voir un signe des temps. Depuis toujours les chrétiens étaient accusés de ne pas respecter les dieux natio-

1. P.E. I, 2, 5-8.

2. Il suffit de comparer avec l'*Épître à Diognète*, dont l'auteur, après avoir énoncé une déclaration de principe qui paraît analogue (I, 1), se perd aussitôt dans des critiques dispersées (II à IV) et oublie le thème général de la trahison.

3. A *Diognète* I, 1.

naux, ni ceux des Juifs, ni ceux de l'Empire, et de mettre en péril le principe qui, dans tous les territoires soumis à Rome, liait religion et nationalité¹ ; mais il est probable que, en face de la tentative de remise en ordre que constitue la politique de Dioclétien et de ses successeurs, ils devaient apparaître comme des perturbateurs particulièrement dangereux. Le temps a passé depuis les attaques de Celse. L'ambition des empereurs est maintenant de reconstituer, pour souder l'Empire qui se fragmente, une solide unité morale et religieuse.

Ce qui semble le plus condamnable dans l'Église, c'est justement cette sorte de statut particulier qu'elle revendique. La propagande impériale, l'opinion publique s'en prennent surtout à ce qui revêt l'apparence d'un orgueilleux refus. Il faut lire l'Édit de Galère pour apercevoir la trace de cet état d'esprit ; voici ce que déclare l'empereur pour justifier les persécutions au moment même où il y met fin : « Parmi les mesures que nous avons prises pour l'utilité et l'avantage des peuples, nous avons d'abord voulu que tout soit redressé selon les lois anciennes et les institutions publiques des Romains, et nous avons pris des mesures pour que les chrétiens, qui avaient délaissé les doctrines de leurs ancêtres, revinssent au bon sens. Mais, dans leur parti pris, un tel orgueil s'est emparé d'eux qu'ils n'ont pas suivi ce qui avait été établi par les hommes d'autrefois et ce que même leurs ancêtres avaient tout d'abord institué, et ils se sont fait à eux-mêmes leurs propres lois, selon leur propos et comme chacun l'entendait, et ils ont observé leurs propres lois et ont rassemblé en des lieux différents des foules différentes². »

La parenté de ce texte et des propos d'Eusèbe est assez

1. Voir Léon HOMO, *Les Empereurs romains et le christianisme*, Paris 1931, p. 51 s.

2. Rapporté par EUSÈBE, H.E. VIII, 17, 6-7 (traduction Bardy modifiée) ; voir également LACTANCE, *De Mort.* XXXIV.

claire¹. Les chrétiens ne sont rien d'autre que des novateurs. Nous ne saurons pas si les critiques impériales exprimaient vraiment les sentiments des adversaires du christianisme ; en tout cas, ce sont elles ou un état d'esprit voisin qu'Eusèbe prend comme point de départ de sa réflexion² et il lance une contre-offensive pour essayer de désarmer ce sentiment prédominant. En effet la *Préparation* et la *Démonstration Évangéliques* seront en grande partie destinées à expliquer pourquoi et dans quelle mesure seulement le christianisme a innové, tant par rapport aux Grecs³ que par rapport aux Juifs⁴.

Sur le plan de la méthode, il n'est pas indifférent non plus qu'Eusèbe ait groupé les critiques en une seule, fondamentale. Il ne s'agit pas ici d'une réfutation comme le *Contre Celse*, où l'auteur finit en quelque sorte par s'asservir à l'exposé de son adversaire au point de le suivre pas à pas⁵. Eusèbe montre d'emblée par ce préambule qu'il ne compte pas faire de polémique de détail. Il veut plutôt ramasser ses efforts sur ce qu'il pense être le point crucial du débat : l'esprit d'innovation du christianisme et son attitude à l'égard de la tradition. Cette position même mérite un commentaire. Il ne s'agit plus de combat au corps à corps. L'auteur, qui a peut-être dans le *Contre Porphyre* réfuté point par point l'adversaire ou qui va le faire, prend ici du recul. Il s'agit certes toujours d'apologétique. Cependant, grâce à cette méthode pleine de discernement, nous ne sommes plus dans la bataille, mais déjà plus qu'à moitié

1. On trouverait dans LACTANCE, *Div. Inst.* V, 2, la description d'un adversaire des chrétiens, qui parle lui aussi de ramener des égarés dans la voie traditionnelle.

2. Que la formulation de ces critiques, du reste traditionnelles, soit empruntée à Porphyre n'ôte rien à ces remarques ; car Eusèbe a choisi délibérément dans Porphyre ces critiques-là entre bien d'autres.

3. C'est l'essentiel de la *Préparation*.

4. Voir notamment les deux premiers livres de la *Démonstration*.

5. On pourrait en dire autant de la courte apologie que contient l'*Épître à Diognète*.

dans l'enseignement. La *Préparation* et la *Démonstration* doivent à cette conception d'être, au moins autant qu'une entreprise d'apologétique, un exposé didactique.

Il faut en louer Eusèbe. Ce n'est pas seulement un mérite intellectuel de savoir choisir entre bien d'autres le problème fondamental ; c'est aussi une qualité de caractère que d'accepter et même de provoquer le combat sur le terrain le plus périlleux, en escomptant qu'une victoire remportée dans ces conditions sera nécessairement une victoire totale. Eusèbe n'est certes pas un polémiste agressif, mais il a souvent, et plus qu'on ne le suppose d'abord, un certain goût des positions nettes et des idées claires que l'on doit bien reconnaître ici. Cet hommage une fois rendu, il est juste de le nuancer. Si cette attitude est permise à Eusèbe, c'est qu'il s'adresse bien plus à des curieux qu'à des adversaires. Il s'adresse en fait à des gens qui viennent au christianisme¹, c'est-à-dire à des gens tentés par la nouvelle religion², mais peut-être effrayés de leur propre audace et de la réputation de novateurs que l'on fait aux chrétiens, des gens donc qu'il faut rassurer plutôt que vaincre. Et le meilleur moyen de lever leurs scrupules est peut-être de leur laisser entendre que l'on comprend leurs préoccupations et de leur prouver qu'il n'y a pas lieu de s'inquiéter pour si peu ; il faut leur faire sentir que le christianisme est en effet sans pareil, mais leur montrer en même temps que ces innovations ne sont ni trahison, ni rupture ; c'est dans ce tempérament et cet équilibre que réside toute l'originalité de l'apologétique d'Eusèbe³.

Ainsi s'expliquent la présence de ce développement en tête de l'ouvrage et la forme qu'il revêt.

1. *P.E.* I, 1, 12.

2. Il faut remarquer du reste qu'EUSÈBE mentionne sur un ton neutre ceux qui soumettent le christianisme à une critique minutieuse (I, 1, 11.13).

3. Voir notre étude : *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, p. 26, 140, etc.

CHAPITRE III. LE CHRISTIANISME ET LA RAISON

Aussitôt après avoir défini le sujet général de l'ouvrage, à savoir le message évangélique, Eusèbe a souligné le caractère rationnel de la foi qu'il défend et de la démonstration qu'il en présente (1, 11-12). L'exposé des griefs élevés contre le christianisme est un gage de cette volonté d'argumentation rationnelle (2, 1-8). Mais, avant de développer le sujet même que cet énoncé des griefs semblait promettre, Eusèbe annonce qu'il va faire justice des calomnies selon lesquelles le christianisme est une foi irrationnelle : « Éluçidons la première des questions proposées, après avoir préalablement démontré que ce sont des sycophantes ceux qui prétendent que nous n'avons rien à offrir par démonstration, mais que nous ne nous fondons que sur une foi aveugle¹. » Plusieurs pages plus loin, il ferme ce nouveau développement dans les termes suivants : « Après ces brefs exercices préliminaires qui n'étaient pas sans utilité, passons au premier grief qu'on nous adresse². »

Le passage ainsi circonscrit n'est pas exempt de flotte-

1. *P.E.* I, 3, 1. La « première des questions proposées », c'est incontestablement le premier grief des Grecs : Pourquoi avez-vous quitté les traditions de vos pères ? Il est impossible de penser qu'il s'agit d'une allusion au caractère rationnel du christianisme évoqué en 1, 10-11. Du reste, le préfixe de *προαποδείξαντες* perdrait toute signification si ce participe et *ἀποκαθάρωμεν* désignaient la même action (cf. *Commentaire ad locum*).

2. *P.E.* I, 5, 10.

ments et il est peut-être le produit de rapiécages. Tel qu'il est, il se compose de quatre suites de considérations assez distinctes :

a) Le christianisme est une foi fondée sur la raison et la meilleure preuve en est la démonstration présente, ainsi que l'abondante littérature due aux apologistes chrétiens (3, 1-6).

b) Mais les discours sont inutiles ; les faits suffisent et notamment les prophéties réalisées (3, 7 - 4, 1).

c) En outre le christianisme a apporté à l'humanité des avantages moraux de toute sorte (4, 2 - 5, 2).

d) Il faut admettre cependant que la foi doit servir de remède à ceux qui ne peuvent pas suivre une démonstration. Aussi bien la foi est un ressort universel dans la vie de tous les hommes (5, 3-9).

Ces prolégomènes, curieusement logés entre l'annonce d'un plan et la réalisation de ce plan, se présentent presque comme un manifeste. Leur contenu, comme leur place, appelle quelques considérations :

a) **Foi et raison** La défense du christianisme comme doctrine fondée en raison est un des thèmes dominants non seulement du livre I, mais de l'ensemble de l'*Apologie*¹. Par certains aspects, c'est l'écho d'un vieux débat. Depuis longtemps, depuis presque toujours, les polémistes reprochaient au christianisme d'être une foi irrationnelle. Après les moqueries de Lucien, à leur tour Celse² d'abord, puis Porphyre³ avaient dénoncé ce qui leur paraissait caractériser la religion nouvelle : elle n'était qu'un amalgame de sottises croyances et de présomption. Hiéroclès⁴, autant que nous en puissions juger,

1. Il le rappelle au dernier livre de la *Préparation* (*P.E.* XV, 1) et au premier de la *Démonstration* (*D.E.* I, 1).

2. ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 9.

3. PORPHYRE, *Frgmts* 52 et 54 Harnack, par exemple.

4. EUSÈBE, *Contre Hiéroclès*, *passim* ; LACTANCE, *Inst. Div.* V, 2, 12.

reproche aux chrétiens leur niaiserie et leurs contradictions.

Il faut reconnaître que bien des auteurs acceptaient d'un cœur léger de donner prise à ce reproche. Tertullien allait jusqu'à proclamer : « *Credibile est quia ineptum est ; ... certum est quia impossibile*¹. » En dehors même de ces exaltations extrêmes, le calme Théophile d'Antioche défend la foi, l'auteur raisonnable de l'*Épître à Diognète* n'a pas un mot pour la raison. Et l'on trouve chez Arnobe et Lactance des défenses insistantes de la foi.

Depuis longtemps en revanche, Justin, Minucius Felix, Irénée, Clément, Origène avaient, parmi d'autres, proclamé que leur foi n'était pas irrationnelle.

Eusèbe prend parti à son tour dans la dispute ; notons qu'il le fait avec éclat et continuité, puisque cette pensée domine toute son apologétique. Faut-il croire qu'il y a là une réponse indirecte à Porphyre ? Si Wilamowitz a raison d'attribuer au *Contre les chrétiens* de Porphyre les propos que notre auteur transcrit dans le chapitre 2², c'est au philosophe néoplatonicien qu'il faut rapporter la formule méprisante qui est à l'origine des protestations et des méditations d'Eusèbe : « une foi irrationnelle et un acquiescement sans examen³ ». Peu importe, du reste, qu'il s'agisse là d'une réponse précise au pamphlétaire païen ; le débat était ouvert depuis trop longtemps, ce problème était trop conforme aux préoccupations d'Eusèbe pour que ces éléments polémiques aient une importance essentielle.

Eusèbe n'éluide pas cette discussion ; au contraire, dans les prolégomènes il traitera successivement de la raison (3, 1 - 5, 2) puis de la foi (5, 3-9). L'articulation de ces deux développements est nettement marquée (5, 2-3), mais Eusèbe n'oppose pas l'une à l'autre ; au contraire, après

1. TERTULLIEN, *De Carne Christi*, 5, 4. Voir *P.E.* I, 5, 4, Commentaire *ad locum*.

2. *P.E.* I, 2, 1-4 (cf. Commentaire *ad locum*).

3. *P.E.* I, 1, 11 ; 2, 4 ; 3, 1.

avoir proclamé qu'on pouvait démontrer par le raisonnement la vérité du christianisme, il se lance dans un éloge détaillé (et du reste plein de lieux communs) de la foi ; la foi est liée à toutes les activités de l'homme. Et il assigne à la foi et à la raison des rôles complémentaires : la foi pure est requise de ceux qui ne sont pas en mesure de suivre une démonstration¹.

On distingue alors assez bien le sens de l'éloge qu'il fait de la foi. C'est une justification et un contrepoids. C'est une justification, car Eusèbe et ses lecteurs savent bien quel rôle joue la foi parmi la masse des chrétiens. Il est impossible de passer sous silence cet état de choses et de prétendre que tous les fidèles sont en mesure de démontrer logiquement leurs croyances et d'argumenter sur elles. C'est pourquoi Eusèbe, en même temps qu'il reconnaît l'existence de chrétiens incapables de suivre une démonstration, tient à souligner à l'usage des païens moqueurs que, après tout, la foi régit la plupart des comportements humains même en dehors du christianisme².

Il n'est pas exclu qu'Eusèbe ait en même temps cherché à compenser par quelque contrepoids, au moins verbal, la position privilégiée qu'il faisait au raisonnement et à la logique et qui peut-être pouvait indisposer quelques chré-

1. Le mouvement du texte paraît assez clair ; le recours à la foi ne s'applique pas du tout au lecteur débutant de la *Préparation*, comme pourrait le faire croire la traduction de Ségurier de Saint-Brisson (I, page 14) ; il concerne justement celui qui ne peut pas aborder les ouvrages démonstratifs d'Eusèbe. Les rapprochements avec toutes autres distinctions de niveau évoquées par EUSÈBE doivent être examinés avec prudence (cf. *P.E.* I, 1, 10-11 ; XI, 5, 3 et 7, 10 ; XII, 1, 4 ; *D.E.* I, 8).

2. Il conviendrait de rapprocher ce passage des développements parallèles que l'on peut trouver chez Théophile d'Antioche et Arnobe (cf. *P.E.* I, 5, 4, Commentaire *ad locum*). Ces derniers auteurs s'en servent pour justifier les croyances mêmes du christianisme ; Eusèbe leur demande tout bonnement de légitimer la foi des simples. C'est presque une excuse.

tiens plus dévots que raisonneurs. Dans la mesure même où la foi pure paraît dans son œuvre jouer un rôle de second plan, il lui fallait sans doute en rehausser l'importance par une louange qu'il empruntait, du reste, aux lieux communs les plus traditionnels.

b) Raison et raisons Cependant les propos qu'Eusèbe consacre au caractère rationnel du christianisme, appellent aussi, considérés en eux-mêmes, quelques remarques. Ce très long développement, infiniment plus étendu que celui qu'Eusèbe consacre à la foi, n'est pas exempt d'un certain flottement.

En effet, répondant aux sycophantes qui dénoncent l'irrationalité de la religion chrétienne, Eusèbe commence par invoquer comme preuve l'existence même d'une abondante littérature apologetique, dans laquelle prend rang son ouvrage présent. Du reste, les plus hautes autorités, Pierre et Paul, n'ont-ils pas recommandé de « justifier » la foi et d'en rendre raison¹ ? C'est donc l'esprit même de la doctrine qui exige les justifications rationnelles, et les détracteurs du christianisme ne sont que des calomnieux.

Mais Eusèbe s'interrompt brusquement : « A quoi bon tous les discours, quand parlent d'elles-mêmes, avec plus de clarté encore, les actions dont jusqu'aujourd'hui la divine et céleste puissance de notre Sauveur nous offre distinctement le spectacle². » Ces faits, Eusèbe va les énumérer complaisamment. C'est d'abord la réalisation des prédictions faites par notre Sauveur (3, 8-12) ; vient ensuite la réalisation des prophéties hébraïques (3, 13-15) ; Eusèbe indique enfin que la prédication évangélique a coïncidé avec l'avènement de la paix entre les peuples (4, 1-5), qu'elle a contribué à polir les mœurs (4, 6-8),

1. *P.E.* I, 3, 2-6.

2. *P.E.* I, 3, 7.

à améliorer la moralité (4, 9-12) et le niveau spirituel des hommes (4, 13).

Ainsi, à partir de 3, 1 mais surtout à partir de 3, 7, l'exposé d'Eusèbe prend une orientation toute nouvelle. Dans les pages précédentes, il protestait de son intention de démontrer logiquement. C'était une déclaration de principe, une sorte de manifeste préalable et aussi en 2, 1-8 un exposé de méthode. Mais le ton change maintenant ; Eusèbe affirme d'abord : c'est un fait attesté par une abondante littérature que nous « démontrons » notre foi (3, 1-6) ; puis il passe à un développement encore différent : voici des faits qui prouvent la vérité du christianisme (3, 7-4, 13). Il se produit donc comme un glissement de la pensée. Après avoir affirmé que sa démonstration allait être fondée sur la raison, il ajoute qu'il ne fait que suivre ainsi la tradition des auteurs chrétiens, puis il apporte des raisons de croire au christianisme, mais ces raisons sont tirées des faits. En somme, à partir de 3, 7 nous ne nous trouvons plus dans une préface, fût-elle méthodologique, mais déjà dans un corps de démonstration ; c'est pourquoi Eusèbe est fondé à se reprendre : « Pourquoi alors prolonger ces efforts... alors que l'ouvrage que nous entreprenons traite précisément de ce sujet même dans son ensemble¹ ? » En effet, les arguments présentés anticipent sur le corps de l'ouvrage. Différent par l'esprit, ce passage est aussi différent par le ton. Jusqu'alors Eusèbe s'est exprimé avec une grande modestie, en interlocuteur conciliant, désireux de ménager le lecteur païen ; il a même énuméré les objections que l'on pouvait adresser au christianisme ; il l'a fait avec exactitude et en donnant l'impression qu'il en comprenait la portée, sinon le bien-fondé. Mais brusquement le ton change. Eusèbe affirme impérieusement les indiscutables mérites du christianisme. Il n'est plus besoin de disputer : les faits parlent et constituent autant de raisons péremptoires. Le christia-

1. *P.E.* I, 5, 2.

nisme est vrai parce qu'il a réussi et notamment parce qu'il a réussi là où le paganisme avait échoué ; nous sommes loin de la justification raisonnée que semblaient annoncer les pages précédentes.

Ce développement (3, 7-5, 2) a sa cohérence interne, puisqu'il représente uniformément une démonstration de la vérité du christianisme par les faits, les réalisations et les réussites. Et cette unité est précisée par l'identité du mouvement rhétorique qui l'introduit et de celui qui le suspend : « A quoi bon tous ces discours, si les faits parlent d'eux-mêmes¹ », « à quoi bon ces efforts, puisque le présent ouvrage va traiter ce sujet² ». Une autre considération peut aussi intervenir. A la fin de ce dernier passage³, Eusèbe reprend une citation de l'*Épître* de Pierre qui figurait à la fin du développement précédent⁴, exactement comme s'il voulait marquer la continuité de son propos à travers des remaniements.

Il n'est pas inutile enfin d'observer que, si l'on supprime ce long ensemble (3, 7-5, 2), on rétablit un enchaînement très clair dans le raisonnement. Après avoir présenté les objections des Juifs et des païens (2, 1-8), Eusèbe en guise de préface souligne que les chrétiens ont toujours eu à cœur de démontrer logiquement la vérité de leurs croyances (3, 2-4), que c'est même une obligation que leur font les enseignements apostoliques et qu'il est sorti de là une abondante littérature (3, 5-6) ; à cette place se situeraient logiquement les considérations d'Eusèbe sur la nécessité de la foi pour les simples (5, 3-9) ; ces dernières remarques tendraient à compléter le caractère partiel des considérations précédentes, trop uniquement complaisantes à la raison.

Ces diverses observations nous permettent peut-être d'isoler le passage 3, 7-5, 2, qui ne procède ni des mêmes

1. Cf. *P.E.* I, 3, 7.

2. Cf. *P.E.* I, 5, 2.

3. *P.E.* I, 5, 2.

4. *P.E.* I, 3, 6.

intentions ni du même état d'esprit que le texte qui l'encadre. Il est difficile d'aller plus loin.

Peut-être s'agit-il d'une simple digression ; Eusèbe voulant montrer que le christianisme ne répugnait pas à une démonstration logique a été entraîné à donner quelques échantillons de ses arguments, choisis parmi les plus décisifs, avant de revenir à son plan initial. C'est la conjecture la plus prudente. On peut en avancer une plus audacieuse. Sur le canevas déjà ébauché du livre I, Eusèbe aurait, au moment de la rédaction définitive ou de la publication, intercalé cette série de preuves. Dans cette hypothèse, le contexte appartiendrait à la période immédiatement postérieure à la paix de l'Église ; il serait conciliant, surtout défensif. En revanche, quelques années plus tard, probablement après 317-318, le succès irrésistible de sa religion aurait amené Eusèbe à penser que ces discrètes professions de rationalisme étaient bien dépassées par les triomphes du christianisme ou les ambitions qu'il pouvait légitimement nourrir ; dès lors, les preuves démontrant la vérité de la doctrine lui auraient semblé surtout être des preuves de fait ; le christianisme est vrai, parce qu'il a réalisé les prophéties du Christ¹ ; il est vrai, parce que les succès auxquels il est parvenu attestent la puissance, donc l'existence de la divinité qui le protège². Ces nouveaux arguments, dont l'importance lui paraît capitale³, ne trouvaient pas place

1. Auparavant, l'argument des prophéties concerne surtout le Christ, qui est fils de Dieu parce qu'il a réalisé les prophéties des Hébreux.

2. Si l'on admet cette perspective, il n'est pas étonnant que, dans ce passage, Eusèbe évoque avec tant de complaisance les avantages matériels et moraux que le christianisme a procurés à l'Empire. Sensible surtout aux résultats et à l'efficacité, il n'hésite pas à associer le sort de l'Empire et les destinées du christianisme.

3. Il n'est pas rare de constater des glissements semblables en l'espace de peu d'années. Avant les réalisations effectives de l'U.R.S.S., on prouvait la vérité du socialisme par le caractère scientifique de la doctrine. Après les succès politiques et techniques de ce pays, on

dans l'ouvrage tel qu'il l'avait conçu quelques années auparavant, ou n'y trouvaient place qu'indirectement¹. Il a sans doute considéré comme fâcheux de publier une œuvre dont l'argumentation aurait un tel retard sur l'esprit public, et décidé alors d'introduire ces réflexions dans sa préface, au risque d'en désorganiser l'ordonnance déjà esquissée².

Quelle que soit l'interprétation que l'on choisisse³, ce développement singulier nous donne la mesure de l'assurance de notre auteur. Les résultats obtenus, les victoires du christianisme lui donnaient la certitude qu'il avait raison. Son rationalisme se nourrissait aussi bien des convictions de la logique que des succès manifestes de la communauté ; raison et histoire, passé et présent apportaient à sa conviction d'égales garanties de vérité. C'est dans une parfaite tranquillité d'esprit qu'il pouvait dresser pour ses lecteurs l'image de ce qu'il croyait être l'itinéraire spirituel de l'Humanité.

a plus volontiers démontré la vérité du socialisme par l'invention du spoutnik.

1. En effet, le thème de la réalisation des prophéties hébraïques forme d'une certaine manière le sujet de la *D.E.*, mais on ne peut en dire autant des autres thèmes évoqués dans ce développement de la préface, qui ne reparaissent pas, du moins substantiellement, dans l'œuvre.

2. Ne nous étonnons pas du procédé. Pas plus que la plupart des Anciens, Eusèbe ne sait user de conclusions ; en revanche, les préfaces lui ont toujours semblé plus accueillantes. On y entasse toutes les considérations que l'on veut distinguer du corps de l'ouvrage.

3. Il n'est du reste pas nécessaire d'imaginer qu'Eusèbe a remanié un ouvrage déjà totalement rédigé. Il travaillait sur des notes qu'il rassemblait. C'est peut-être au moment de la composition définitive qu'il a surchargé un ensemble qu'il avait esquissé comme projet de préface. Dans le détail de la composition, on peut invoquer, à l'appui de la distinction que nous tentons d'établir, le découpage en chapitres. On peut imaginer qu'EUSÈBE avait prévu un chapitre comprenant à peu près ce qui figure aujourd'hui sous les références I, 3, 5-6 et I, 5, 2-9. Ce chapitre était une sorte de manifeste. Ayant voulu le renforcer de ces nouveaux arguments, il a été amené à le dédoubler après leur insertion, pour en constituer les chapitres γ' et δ' tels que nous les présente le manuscrit V.

CHAPITRE IV. L'HISTOIRE DE L'ERREUR PAÏENNE

Eusèbe, après la velléité qu'il avait marquée en 3, 1, aborde en 5, 10 le premier des sujets de discussion qu'il avait soulevés en 2, 1-8 ; il s'agit de la première critique des païens : Pourquoi les chrétiens ont-ils abandonné la religion de leurs pères ? C'est le sujet qu'il traitera jusqu'au livre VI de la *P.E.*

La réponse à cette question est, selon lui, donnée par la simple description de cette religion traditionnelle (5, 11), description empruntée aux auteurs grecs eux-mêmes (5, 14 ; 6, 9). Cette réponse est parfaitement naturelle, puisque c'est en effet sur une description orientée et critique que repose presque toujours la polémique contre les païens. L'originalité d'Eusèbe est sans doute d'avoir voulu donner une description objective et historique.

Sur son objectivité ne nous méprenons pas ; c'est déjà une vieille tradition que d'emprunter à l'ennemi des armes avec lesquelles on veut le battre, et il ne faut pas chercher dans le recours à des sources autorisées une preuve de sereine impartialité (5, 7). En revanche, le désir de donner une vue complète de la religion païenne est une innovation plus réelle. La polémique (Clément d'Alexandrie en serait un exemple) est toujours fragmentaire. Elle consiste à ne donner du culte adverse que des aperçus partiels, ceux qui appellent, surtout isolés, la réprobation ou le rire. Eusèbe, reconnaissons-le, cherche à évoquer l'ensemble des aspects du paganisme, à en faire un tableau complet. A ce titre,

il peut passer pour un historien de la religion païenne.

En outre, loin d'associer comme en un seul culte des éléments religieux en réalité distincts dans l'espace et dans le temps, Eusèbe a tenu à donner un tableau historique et géographique de l'erreur des païens. C'est là, à coup sûr, sa plus profonde originalité. Dans un court développement préliminaire (6, 1-4), Eusèbe résume l'évolution de cette erreur impie : culte astral d'abord en Égypte et en Phénicie, puis formation d'une religion anthropomorphe et polythéiste qui passe de Phénicie et d'Égypte jusqu'en Grèce¹. Rien n'est nouveau dans le détail, puisque tout, ou presque tout, pouvait se tirer de Diodore ; mais le traitement du sujet sous cette forme est assez neuf pour un chrétien. Ériger l'histoire de la religion en matière d'étude distincte, ou encore décrire la religion dans une perspective historique, c'était modifier sensiblement la présentation que l'on donnait traditionnellement du paganisme.

Ce sera l'objet d'un commentaire détaillé d'examiner les éléments de cette histoire ; sa structure d'ensemble relève d'une étude qui porterait sur la totalité de l'œuvre. En ce qui concerne le livre I, bornons-nous à appeler l'attention sur deux points qui peuvent éclairer le lecteur. D'une part, Eusèbe tient à constituer la religion astrale en étape nettement particularisée. Bien des apologistes en avaient parlé² ; aucun n'avait cherché à montrer avec autant de clarté qu'elle était exclusive du polythéisme anthropo-

1. Pour définir les étapes suivantes du paganisme, Eusèbe s'est servi de la fameuse division tripartite attribuée à Varron : la religion païenne se divise en une religion mythique, celle des poètes, une religion physique, celle des philosophes, volontiers allégorisants, et une religion politique, celle qui apparaît dans les cultes établis. Eusèbe a transformé ces trois parties de la théologie païenne en trois étapes successives du polythéisme anthropomorphe (voir notamment *P.E.* IV, 1 et notre étude sur les *Vues historiques...*, chap. v).

2. Voir, par exemple, pour l'époque d'Eusèbe, ATHANASE, *Contre les Païens*, le début.

morphe et des éléments culturels qui lui sont liés¹. Pour donner à cette phase de l'évolution plus de substance historique, Eusèbe va jusqu'à emprunter à Diodore un exposé de la cosmogonie, qui paraît à première vue étranger à la suite chronologique du développement². D'autre part, notre auteur insiste autant qu'il le peut sur la continuité qui lie le polythéisme phénicien et égyptien et celui des Grecs. Ce trait est loin d'être original ; mais il est repris par Eusèbe avec une insistance qu'il faut souligner.

Ce souci de distinguer nettement les étapes successives et cette préoccupation de marquer la continuité peuvent nous éclairer. Eusèbe veut montrer l'unité dans le temps d'une erreur qui procède de causes constantes (perversité de l'homme, action des démons) et qu'il faut rejeter dans sa totalité, si diverse soit-elle. Mais il désire aussi, en définissant les formes successives qu'elle a revêtues, empêcher les allégoristes d'invoquer une sorte de religion païenne pure et permanente, dont les divers cultes n'auraient été que des manifestations matérialistes et déformantes ; le polythéisme notamment n'est pas un travestissement du culte astral et il y a imposture à éluder les critiques en faisant appel d'un culte positif à un culte idéal qui serait l'essence de tous les autres³.

L'histoire ici, donnant à la description précision et rigueur, interdisant les faux-fuyants, dénonçant les chemineurs de l'erreur, devient hautement démonstrative.

1. Voir *P.E.* I, 9, 1-19.

2. *P.E.* I, 7 et 8.

3. Voir sur ce point notre étude, *Vues historiques...*, chap. v.

CHAPITRE V. LE STYLE ET LES CITATIONS

Sur la manière dont Eusèbe fait ses citations, de nombreuses controverses se sont élevées. Quant à son style, il n'a pas encore été étudié de manière systématique¹. Il est difficile à propos du seul livre I d'étudier l'un ou l'autre sujet. Nous nous bornerons donc aux remarques suivantes :

Style

1) Il y a plusieurs styles d'Eusèbe, fort différents les uns des autres². Deux sortes de styles surtout se partagent le livre I de la *Préparation* : le style oratoire, volontiers emphatique ou amphigourique, tel qu'il apparaît dans le chapitre 1 par exemple, est souvent vague par une sorte de parti pris d'élégance et de noblesse. Le sujet traité s'y dilue dans la métaphore et l'emploi d'un langage imagé rend la pensée assez obscure³. L'accumulation et l'entassement y deviennent des procédés de persuasion⁴. On ne trouve guère alors de citations à l'exception de citations scripturaires. Disons qu'Eusèbe manque de clarté et de discrétion.

2) Assez différent est le style qu'Eusèbe emploie dans l'exposé. En vérité, il n'est pas toujours très personnel.

1. Si l'on excepte les tentatives de Mras dans son édition (II, p. 588-589).

2. Il suffirait de comparer les deux versions des *Martyrs de Palestine*.

3. Cf. *H.E.* X, 4, le sermon de Tyr.

4. *P.E.* I, 4 ; I, 5, 8.

Encombré de citations, il est souvent un style de commentaire, c'est-à-dire qu'il se modèle sur l'auteur cité, en reprend plus ou moins consciemment les tours et les formules. En revanche il est plus nerveux et plus clair, sans être exempt, comme il est naturel dans ce cas, de répétitions.

Citations

Nous renvoyons ici à ce que dit le P. Éd. des Places à propos de l'ensemble de l'ouvrage, *supra* p. 58 s.

Pour le livre I, on constate que les citations dont on possède la source sont assez exactement transcrites. Mais, et c'est un point fort délicat, il arrive qu'Eusèbe modifie une citation pour la faire entrer dans un contexte auquel elle n'est pas adaptée. Ces modifications peuvent aller jusqu'à la falsification (I, 9, 5), à moins qu'il ne faille admettre le contresens.

Le découpage des citations ne se prête pas à des remarques d'ensemble. Tantôt on a l'impression qu'Eusèbe se laisse entraîner à citer sans discernement des passages entiers, dont seule une partie concerne réellement le sujet (I, 7, 1-15) ; au contraire, en certains cas, on peut constater qu'Eusèbe sait apprêter ses citations pour les adapter au raisonnement en cours (voir par exemple *P.E.* I, 8, 13-16).

Enfin il arrive à Eusèbe de ne pas signaler ses citations. C'est le cas de *P.E.* I, 2, si Wilamowitz a raison de déceler dans ce chapitre des citations de Porphyre. C'est le cas, dans une certaine mesure, de *P.E.* I, 9, 5, où il raccorde sans avertissement précis une citation à son propre exposé.

J. SIRINELLI

Sigles et abréviations

A = Parisinus graecus 451 (a. 914) ; qui idem est atque Clementis Alex¹ P

A^{ac} = A ante correctionem

A^{pc} = post correctionem

A³ = nonnullae manus (saec. xiv-xv)

B = Parisinus graecus 465 (saec. xiii ex.)

D = Parisinus graecus 467 (saec. xvi)

G = Laurentianus VI 9 (a. 1344)

H = Marcianus graecus 343 (saec. xi)

I = Marcianus graecus 341 (saec. xv)

N = Neapolitanus II A 16 (saec. xv)

O = Bononiensis Univ. 3643 (saec. xiii)

V = Vatopédi 180 (saec. xiv)

add. = addit (< >)

i.r. = in rasura

alt. = alter

i.t. = in textu

cj. = conjicit

om. = omittit

def. = deficit

pr. = prior

del. = delevit

s.v. = supra versum

edd. = editores

scr. = scribit

fort. = fortasse

secl. = secludit ([])

i.m. = in margine

Theod. = Theodoretus (Therap.)

N.B. Dans l'apparat critique, le signe : a été employé pour séparer la leçon adoptée (à gauche) des variantes (à droite), le signe] pour opposer à l'ensemble de la tradition (à gauche) les mss ou conjectures qui s'en éloignent (à droite).

Pagination et linéation

Pour le texte grec, on a indiqué dans la marge gauche les pages de Mras — dont le début est marqué par une barre verticale en gras — et la linéation à l'intérieur de chaque paragraphe (par les chiffres 5, 10) ; et dans la marge droite, entre parenthèses, les pages de Viger — dont le début est marqué par une barre verticale en maigre — et les subdivisions de ces pages (b, c, d).

Les chapitres indiqués en chiffres arabes gras dans la marge droite de notre édition sont ceux de l'édition Mras ; c'est toujours à eux qu'il est renvoyé. Aucune édition récente ne tient compte de l'ancienne division en chapitres (avec titres), qui remonte aux manuscrits grecs.

Dans les apparats, on renvoie aux lignes du paragraphe, telles qu'elles sont comptées dans notre édition. Exemple : § 7, 5 = paragraphe 7, ligne 5.

Dans les *Iterationes* (= doublets), les renvois aux autres passages du livre I de la *Préparation Évangélique* sont faits par livre, chapitre, paragraphe et éventuellement ligne de notre édition. Exemple : I, 2, 4, 2-3 = livre I, chapitre 2, paragraphe 4, ligne 2-3. Pour les autres livres de la *P.E.* et les *Parallela* des autres œuvres d'Eusèbe, ces renvois sont faits par livre, chapitre et, s'il y a lieu, paragraphe.

TEXTE ET TRADUCTION

ΕΥΣΕΒΙΟΥ ΤΟΥ
ΠΑΜΦΙΛΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΚΗ
ΠΡΟΠΑΡΑΣΚΕΥΗ

Α

Mras
3

Ι ΤΑΔΕ ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ ΠΕΡΙΕΧΕΙ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ
ΤΗΣ ΕΥΑΓΓΕΛΙΚΗΣ ΠΡΟΠΑΡΑΣΚΕΥΗΣ

	Capita
α'. Τίς ἡ τῆς εὐαγγελικῆς ὑποθέσεως ἐπαγγελία	1
5 β'. Τίνα πρὸς ἡμᾶς σύνηθες λέγειν τοῖς τὰ καθ' ἡμᾶς διαβάλλειν ἐπιχειροῦσιν	2-3
γ'. "Ὅτι μὴ ἀνεξετάστως τὰ τοῦ σωτηρίου λόγου φρονεῖν εἰλόμεθα	3-4
10 δ'. "Ὅτι μὴ ἀκρίτως ἡμῖν ἢ περὶ τῶν ὠφελιμωτάτων πιστις κατὰ καιρὸν παραλαμβάνεται	4-5
ε'. "Ὅτι μὴ ἄνευ σώφρονος λογισμοῦ τῆς πατρῆου δεισιδαίμονος πλάνης ἀνεχωρήσαμεν	5-6
ζ'. "Ὅσα παρ' Ἑλλησι καὶ οἷα περὶ τῆς πρώτης κοσμογονίας ἀναγράφεται, καὶ ὡς εὐλόγως αὐτῶν ἀνεχωρήσαμεν	7
15 ζ'. "Ὅσα τοῖς φυσικοῖς φιλοσόφοις περὶ ἀρχῶν διαπεφάνηται καὶ ὡς καὶ τούτων μετὰ κρίσεως ἀπέστημεν	8
η'. "Ὅτι πλέον οὐδὲν οἱ παλαιοὶ τῶν κατ' οὐρανὸν φαινομένων ἄστρων ἐθεολόγουν	9
20 θ'. "Ὅτι μηδεμίαν τις ἦν αὐτοῖς περὶ θεῶν μυθολογία οὐδὲ γε ξοάνων ἱδρυσις	9
ι'. "Ὅτι νεώτερα τῶ βίῳ παρεισήμιαται τὰ περὶ τῶν θεῶν παρὰ τοῖς πολλοῖς τεθρυλημένα	9
25 ια'. Ἐπιτομὴ τῆς Φοινίκων ἀρχαιολογουμένης θεολογίας καὶ περὶ τῶν ταύτην συγγραφεμένων καὶ ὅτι δικαίως αὐτῆς κατεπτύσαμεν	10

CODICES : H (donec A incipiat) I G (donec O incipiat) V N (D).
Nondum A B O

D'EUSÈBE
PAMPHILE
PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE

Livre I

VOICI CE QUE CONTIENT LE PREMIER LIVRE
DE LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE

	Chapitres
α'. La matière évangélique : son programme	1
β'. Des calomnies habituelles de nos détracteurs	2-3
γ'. Nous n'avons pas choisi sans examen de croire au Verbe Sauveur	3-4
δ'. Ce n'est pas sans discernement que nous accueillons opportunément une foi liée aux plus grands avantages.	4-5
ε'. Ce n'est pas sans une sage argumentation que nous avons abandonné l'erreur superstitieuse de nos pères.	5-6
ζ'. Ce que les Grecs ont écrit au sujet des premières origines du monde et comment nous nous en sommes écartés pour de bonnes raisons	7
ζ'. Des désaccords entre les « physiciens » sur les Principes ; c'est après examen critique que nous nous séparons d'eux	8
η'. Les Anciens ne tenaient pour des dieux que les astres visibles dans le ciel	9
θ'. Ils ne connaissaient ni mythologie relative aux dieux ni érection de statues	9
ι'. Les croyances relatives aux dieux, couramment répandues, sont d'introduction plus récente	9
ια'. Résumé de la théologie des anciens Phéniciens. Des auteurs qui l'ont écrite. Que nous avons eu raison de la mépriser	10

α'. ΤΙΣ Η ΤΗΣ ΕΥΑΓΓΕΛΙΚΗΣ
ΥΠΟΘΕΣΕΩΣ ΕΠΑΓΓΕΛΙΑ

1

1. Τὸν χριστιανισμόν, ὃ τι ποτέ ἐστίν, ἠγούμενος τοῖς οὐκ εἰδόσι παραστήσασθαι διὰ τῆς προκειμένης πραγματείας τὴν εὐαγγελικὴν ἀπόδειξιν περιέξειν ἐπαγγελλομένης, τήνδε σοι, θεῖον ἐπισκόπων χρῆμα, Θεόδοτε, φίλη θεοῦ καὶ ἱερὰ κεφαλῆ, σὺν εὐχαῖς ἐπεφώνησα, εἴ πως ἄρα τῆς παρὰ σοῦ τύχοιμι βοηθείας, ταῖς φιλοθέοις ὑπὲρ ἡμῶν ἱερουργίαις τὰ μεγάλα μοι συμπράττοντος εἰς τὴν προβεβλημένην τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας ὑπόθεσιν.

2. Ἄλλὰ γὰρ τί | βούλεται τοῦτο δηλοῦν ὃ φαμεν εὐαγγέ- (2 Vig)
λιον, πρῶτον ἀπάντων διαρθρῶσαι καλόν. Τοῦτο δὲ πᾶσιν ἀνθρώποις τὴν παρουσίαν τῶν ἀνωτάτω καὶ μεγίστων ἀγαθῶν, πάλαι μὲν προηγορευμένων, νεωστὶ δὲ τοῖς πᾶσιν ἐπιλαμψάντων, εὐαγγελίζεται, οὐ τὸν οὐ βλέποντα πλοῦτον ὑδὲ τὴν σμικρὰν καὶ πολυπαθῆ ταύτην ζωὴν προξενοῦν οὐδ'

FONTES : § 1, 4 : cf. Plat. Phaedr. 234 d 6 θείας κεφαλῆς ; § 2, 5 : τὸν οὐ βλέποντα πλοῦτον : cf. Plat. Leg. I, 631 c 4-5 (cum contextu : P.E. XII, 16, 3).

ITERATIONES : § 1, 4 : θεῖον ... χρῆμα = D.E. I, 1, 1 (2, 1 Heikel).

H I G V N (D)

α'. La matière évangélique : son programme

Chapitre 1

Dédicace

1. Ayant le dessein d'exposer à ceux qui l'ignorent ce qu'est au juste le christianisme, dans le présent ouvrage qui a pour programme d'embrasser la démonstration évangélique, ô Théodote, divin évêque, tête chère à Dieu, tête sainte, je te l'ai dédié en priant le ciel de trouver assistance auprès de toi, car les pieux sacrifices que tu accomplis en notre faveur me sont une aide précieuse dans le projet que j'ai conçu d'exposer l'enseignement évangélique.

L'Évangile :
la véritable piété

2. Mais justement, avant toute chose, il est bon de préciser la signification de ce que nous appelons l'Évangile. Il représente l'heureuse annonce, faite à tous, de la présence parmi nous des biens les plus nobles et les plus considérables qui, prédits dès longtemps, n'ont brillé pour tous les hommes que depuis peu ; il ne patronne pas l'aveugle richesse ni cette existence mesquine et souffrante

ὅσα σώματος καὶ φθορᾶς οἰκεῖα, τὰ δὲ ψυχᾶς νοεράν οὐσίαν κεκτημένας φίλα τε καὶ προσήγορα, ὧν καὶ τὰ σωματικῶν ἐξήπται, σκιᾶς ἐφεπόμενα δίκην.

3. Εἴη δ' ἂν τούτων τὸ κεφάλαιον εὐσέβεια, οὐχ ἡ ψευδώνυμος καὶ πολυπλανής, ἀλλ' ἡ σὺν ἀληθείᾳ τὴν προσηγορίαν ἐπιγραφόμενη. Ἔστιν δὲ αὕτη ἡ πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον ὡς
 5 | ἀληθῶς ὁμολογούμενόν τε καὶ ὄντα θεὸν ἀνάνευσις καὶ ἡ
 κατὰ τοῦτον ζωῆς ἕξαισις, ἥ καὶ ἡ πρὸς αὐτὸν ἐγγίνεται φιλία, ἥ παρέπεται τὸ θεοφιλὲς ὄντως καὶ τρισμακάριον τέλος, ἀνωθεν ἐκ τῶν κρειττόνων ἀπηρωρημένον καὶ πρὸς αὐτὰ διακυβερνώμενον καὶ αὖ πάλιν εἰς αὐτὰ καταλήγον.

4. Τί οὖν ἂν γένοιτο τῆς ἀγαθῆς ταύτης καὶ πανοβίου θεοφιλίας μακαριστότερον; Οὐχὶ καὶ ζωῆς αὐτὸς καὶ φωτὸς καὶ ἀληθείας καὶ πάντων ἀγαθῶν ταμίαις τε καὶ χορηγὸς τοῖς πᾶσι καθέστηκεν; Οὐχὶ καὶ τοῦ εἶναι τὰ πάντα καὶ τοῦ ζῆν
 5 αὐτὸς τὴν αἰτίαν περιεῖληφεν; Τῷ δὴ οὖν τὴν πρὸς αὐτὸν στελαιμένῳ φιλίαν τί ἂν ἔτι λείποιτο; Τίνος δ' ἂν ὑστεροῖτο ὁ τῶν ὄντως ἀγαθῶν τὸν δημιουργὸν ἐξωκειωμένος; Ἡ τίνος ἂν ἐλαττοῖτο ὁ καὶ πατὴρ ἐν χώρᾳ καὶ κηδεμόνος τὸν μέγαν προστάτην καὶ παμβασιλέα τῶν ὅλων ἐπιγραφόμενος;
 5. Ἄλλ' οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅ τι μὴ οὐχὶ ὁ τῇ διαθέσει τῷ παμβασιλεῖ θεῷ πλησιάζων καὶ τῆς παμμακαρίου φιλίας διὰ τῆς ἐπιστημονικῆς εὐσεβείας ἠξιωμένος ὁμοῦ καὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ τῶν ἐκτὸς ἀπάντων εὔ ἂν ἔχοι.

6. Ταύτην δὴ τοῖνον τὴν ἀγαθὴν καὶ σωτήριον πρὸς θεὸν ἀνθρώπων φιλίαν ἀνωθεν ἐκ τοῦ παναγάθου καταπεμφθεὶς θεοῦ λόγος, ὥσπερ τις ἀπειρομεγέθους φωτὸς αὐγῆ, πᾶσιν

FONTES : § 4, 5-6 : πρὸς ... φιλίαν : cf. Sap. 7, 14 b.

H I G V N

§ 3, 5 ζωῆς ἕξαισις ἡ (ἡ edd.) H : ζωῆ ἐξ ἧς I G V N || § 4, 5 περιεῖληφεν H : περιεῖληψε I G V N || 7 ὁ — ἐξωκειωμένος cj. Heikel : τὸν ὄντως ἀγαθὸν δημιουργὸν ἐξωκειωμένος H ὁ τῶν ἀγαθῶν τὸν δημιουργὸν ἐξοικειούμενος I G V N || § 6, 3 θεοῦ H : ὁ θεὸς I G V N

d'ici-bas, ni tout ce qui est voué au corps et à la destruction, mais tout ce qui plaît et s'accorde aux âmes douées d'une nature intellectuelle, dont dépendent aussi les corps subordonnés à elles comme leurs ombres.

3. D'entre ces biens, le principal est peut-être la piété ; non la piété mensongère et aberrante, mais celle qui est fondée à réclamer ce nom : elle est élévation vers celui qui est véritablement reconnu comme seul et unique Dieu et qui l'est effectivement ; elle est adoption d'une vie conforme à ce Dieu ; c'est en elle aussi que germe l'amour envers Dieu, dont découle naturellement cette manière de se réaliser, aimée de Dieu et trois fois heureuse, qui est dépendante des biens suprêmes d'en-haut, se règle sur eux, pour enfin retrouver son terme dans leur sein.

4. Quelle félicité pourrait être supérieure à cet amour divin plein de vertu et de bonheur ? Dieu n'est-il pas lui-même établi intendant et dispensateur universel de l'existence, de la lumière, de la vérité et de tous les biens ? N'embrasse-t-il pas lui-même la cause de l'être et de la vie de toute chose ? Et celui qui se serait ménagé l'amour envers Dieu, que lui resterait-il encore à désirer ? Que manquerait-il à celui qui se serait concilié le créateur de tous les vrais biens ? A qui le céderait-il, celui qui peut revendiquer comme père et protecteur le chef suprême et le souverain de l'Univers ? 5. Non, on ne peut soutenir qu'un homme qui approcherait par la disposition de son âme du souverain Dieu et aurait été jugé digne de l'amour bienheureux pour sa piété éclairée, risquerait de n'être point en parfaite situation à la fois en ce qui concerne l'âme, le corps et l'ensemble des biens extérieurs.

C'est le message
du Verbe Sauveur

6. Or c'est cet amour bon et salutaire des hommes pour Dieu que le Verbe, envoyé du ciel par le Dieu très bon comme un rayon de la lumière infinie, annonce en

ἀνθρώποις εὐαγγελίζεταί, οὐκ ἐνθένδε ποθὲν οὐδ' | ἐτέρωθεν, (3)
 5 ἀλλὰ πανταχόθεν ἐξ ἀπάντων ἐθνῶν πρὸς τὸν τῶν ὅλων θεὸν
 παρορμῶν ἤκειν σπεύδειν τε καὶ πάσῃ προθυμίᾳ ψυχῆς τὸ
 δῶρον ὑποδέχεσθαι, "Ἕλληνας ὁμοῦ καὶ βαρβάρους, ἄνδρας
 ἅμα γυναιξὶ καὶ νηπίοις, πένητάς τε καὶ πλουσίους, σοφοὺς
 καὶ ἰδιώτας, οὐδὲ τὸ οἰκετικὸν γένος ὑπερφρονῶν τῆς
 10 κλήσεως, 7. ὅτι δὴ μίαν τὴν πάντων οὐσίαν τε καὶ φύσιν
 ὁ πατὴρ αὐτῶν συστησάμενος μιᾶς εἰκότως καὶ τῆς ἴσης
 πάλιν τοὺς πάντας μεγαλοδωρεᾶς ἤξιωσε, τὴν πρὸς αὐτὸν
 Mras 7 γνῶσιν τε καὶ φιλίαν ἅπασιν τοῖς | ὑπακούουσιν ἐθέλουσι καὶ τὴν
 5 χάριν εὐμαρῶς ἀσπαζομένοις δωρούμενος.

8. Ταῦτην ὁ Χριστοῦ λόγος ἤκε τὴν πρὸς τὸν αὐτοῦ πατέρα
 φιλίαν τὸν σύμπαντα κόσμον εὐαγγελιούμενος· « Θεὸς γὰρ
 ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσειν ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος
 αὐτοῖς τὰ παραπτώματα », ἧ τὰ θεῖα διδάσκει λόγια,
 5 « ἐλθὼν τε, φησὶν, εὐηγγελίσαστο εἰρήνην τοῖς μακράν,
 εἰρήνην τοῖς ἐγγύς ».

9. Ταῦτα πρόπαλαι παῖδες Ἑβραίων θεοφορούμενοι τῷ
 σύμπαντι κόσμῳ προεθέσπιζον, ὁ μὲν τις βοῶν « Μνησθή-
 σονται καὶ ἐπιστραφήσονται πρὸς κύριον πάντα τὰ πέρατα
 τῆς γῆς, καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον αὐτοῦ πᾶσαι αἱ πατριαὶ
 5 τῶν ἐθνῶν, ὅτι τοῦ κυρίου ἡ βασιλεία, καὶ αὐτὸς δεσπάζει
 τῶν ἐθνῶν »· καὶ πάλιν· « Εἴπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν ὅτι κύριος
 ἐβασίλευσε· καὶ γὰρ κατώρθωσε τὴν οἰκουμένην, ἥτις οὐ
 σαλευθήσεται »· ὁ δὲ φάσκων « Ἐπιφανήσεται κύριος ἐν
 αὐτοῖς καὶ ἐξολοθρεύσει πάντας τοὺς θεοὺς τῶν ἐθνῶν τῆς
 10 γῆς, καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ ἕκαστος ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ. »

FONTES : § 8, 2-4 : II Cor. 5, 19 ; 5-6 : Eph. 2, 17 (cf. Is. 57, 19) ;
 § 9, 2-6 : Ps. 21 (22), 28-29 ; 6-8 : Ps. 95 (96), 10 ; 8-10 : Soph. 2, 11.

H I G V N

§ 7, 5 εὐμαρῶς I G V N : εὐσεβῶς H || § 9, 8 ἐπιφανήσεται H :
 ἐπιφανῆς ἔσται I G V N

bonne nouvelle à l'humanité entière, les exhortant, non pas
 seulement de tel ou tel lieu, d'ici ou d'ailleurs, mais de
 partout et de toutes les nations, à aller vers le Dieu de
 l'Univers, à se hâter, à accueillir le cadeau avec tout l'élan
 de leur âme, qu'ils soient Grecs ou Barbares, hommes,
 femmes ou enfants, tous à la fois, pauvres et riches, instruits
 ou non, sans exclure même le peuple des esclaves de son
 appel. 7. C'est que leur père, les ayant tous façonnés d'une
 seule substance et nature, les a naturellement jugés dignes
 tous ensemble d'une seule et encore égale faveur en faisant,
 à tous ceux qui veulent prêter l'oreille et qui s'ouvrent
 aisément à l'accueil de sa grâce, le don de la connaissance
 et de l'amour de Dieu.

8. C'est cet amour à l'égard de son propre père que la
 parole du Christ est venue annoncer au monde entier, « car
 Dieu était dans le Christ et réconciliait le monde avec
 lui-même, sans leur tenir compte de leurs péchés », ainsi
 que l'enseignent les saintes Écritures. « Et, disent-elles,
 étant venu, il annonça l'heureuse nouvelle de la paix
 pour ceux qui étaient proches et pour ceux qui étaient
 loin. »

**Annoncé
 dès longtemps
 par les prophètes**

9. Depuis longtemps ces évé-
 nements étaient prophétiquement
 annoncés au monde entier par des
 enfants des Hébreux que Dieu
 inspirait. L'un criait : « Elles se souviendront et se tourne-
 ront vers le Seigneur, les nations les plus éloignées de la
 terre et elles se prosterneront devant lui, toutes les races
 des peuples, parce que c'est le règne du Seigneur et qu'il
 domine sur les nations » ; et encore : « Dites aux Nations
 que le Seigneur a commencé son règne ; il a redressé l'uni-
 vers et l'univers ne sera pas ébranlé. » L'autre déclarait :
 « Le Seigneur paraîtra parmi vous et il exterminera tous
 les dieux des nations de la terre et elles se prosterneront
 devant lui, chacune du lieu où elle habite. »

10. Ταῦτα πρόπαλαι θείοις χρησιμοῖς ἀνακείμενα νῦν εἰς d
 ἡμᾶς αὐτοὺς διὰ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
 διδασκαλίας πέφηνεν, ὡς τὴν πάλαι κηρυττομένην τε καὶ τοῖς
 μὴ τούτων ἀπίστοις προσδοκωμένην τῶν ἐθνῶν ἀπάντων
 5 θεογνωσίαν εἰκότως ἡμῖν τὸν ἑναγγος ἐξ οὐρανοῦ παρόντα
 λόγον εὐαγγελίζεσθαι, ταῖς τῶν παλαιῶν φωναῖς τὰ διὰ τῶν
 ἔργων ἀποτελέσματα συντρέχειν ἐπιδεικνύμενον.

11. Ἄλλὰ γὰρ τί χρὴ σπεύδειν φθάνοντα τῇ προθυμίᾳ τὴν
 τῶν διὰ μέσου λόγων ἀκολουθίαν, ἀναλαβεῖν ἐξ ὑπαρχῆς δέον
 καὶ τὰ ἐμποδῶν ἅπαντα διαλύσασθαι; Ἐπειδὴ γὰρ τὸν
 χριστιανισμόν τινες οὐδένα λόγον ἀποσφίζειν, ἀλόγῳ δὲ πίστει
 5 καὶ ἀνεξετάστῳ | συγκαταθέσει τοὺς τῆς προσηγορίας (4)
 ἐπιμένοντες τὸ δόξαν κυροῦν ὑπειλήφασι, μηδένα φάσκοντες
 δύνασθαι δι' ἀποδείξεως ἐναργοῦς παρέχειν τεκμήριον τῆς ἐν
 τοῖς ἐπαγγελιομένοις ἀληθείας, πίστει δὲ μόνῃ προσέχειν
 8 ἀξιῶν τοὺς προσφίοντας, παρ' ὃ καὶ πιστοὺς χρηματίζειν,
 10 τῆς ἀρίστου χάριν καὶ ἀβασανίστου πίστεως, εἰκότως ἐπὶ
 τῆς ἀνθεῖς τὴν πραγματείαν τῆς εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως,
 εἰς προκατασκευὴν τῆς ὅλης ὑποθέσεως ἡγοῦμαι δεῖν βραχεᾶ b
 προδιαλαβεῖν περὶ τῶν ζητηθέντων ἂν πρὸς ἡμᾶς εὐλόγως
 15 ἀκριβοῦς ἐξετάσεως τὰ καθ' ἡμᾶς διερευνημένου.

12. Ταύτη γὰρ μοι δοκῶ τὸν λόγον ἐν τάξει χωρήσειν εἰς
 τὴν ἐντελεστέραν τῆς εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως διδασκαλίαν
 εἰς τε τὴν τῶν βαυτέρων δογμάτων κατανόησιν, εἰ τὰ τῆς

FONTES : § 11, 5 : ἀνεξετάστῳ : Plat. Apol. 38 a 5.

ITERATIONES : § 11, 4-5 : ἀλόγῳ ... ἀνεξετάστῳ = I, 2, 4, 2-3 = fere
 I, 3, 1, 5; 13-15 : πρὸς ... διερευνημένου = fere § 13, 1-3.

H I G V N

§ 10, 6 παλαιῶν I G V N : πολλῶν H || § 11, 6 μηδένα H : μηδὲν
 I G V N || 7 ἐναργοῦς H : ἐναργὲς I G V N

10. Ces événements que depuis longtemps les divins
 oracles avaient fait connaître se sont maintenant fait jour
 à nos propres yeux par l'entremise de l'enseignement de
 notre Sauveur Jésus-Christ, et de fait, comme on peut le
 constater, le Verbe qui vient de descendre parmi nous du
 haut du ciel nous apporte cette connaissance de Dieu
 étendue à toutes les nations, depuis longtemps annoncée
 et attendue par ceux qui étaient au courant, montrant
 ainsi que les réalisations nées de ses actes s'accordent avec
 les paroles des Anciens.

**La Démonstration
 doit être logique.
 Annonce
 de la Préparation**

11. Aussi bien, pourquoi dans
 mon ardeur me précipiter et anti-
 ciper sur l'ordre logique des raison-
 nements intermédiaires, alors qu'il
 faut tout reprendre à la base et
 lever les obstacles dans leur totalité ? Certains, en effet,
 imaginent que le christianisme ne respecte aucune logique
 et que ceux qui revendiquent le titre de chrétien n'assurent
 leur croyance que sur une foi irrationnelle et un acquiesce-
 ment sans examen ; à les en croire, personne ne peut par
 une démonstration évidente fournir la preuve de la vérité
 de nos promesses et nos adeptes ne croient bon de s'inté-
 resser qu'à la seule foi, ce qui leur vaut le nom de fidèles,
 motivé par leur foi sans discernement et sans examen.
 Dans ces conditions, il est naturel que, en m'attaquant à
 cette entreprise de démonstration évangélique, en guise de
 prélude à l'ensemble du sujet, j'estime devoir commencer
 par de brèves considérations sur les questions que peuvent
 en bonne logique se poser à notre égard les Grecs, les gens
 de la circoncision ainsi que tout homme qui soumet à un
 examen scrupuleux notre religion.

12. De cette manière, me semble-t-il, mon exposé se
 développera avec ordre jusqu'à une exposition plus com-
 plète de la démonstration évangélique et jusqu'à l'intelli-
 gence des dogmes d'une nature plus profonde, à condition

προπαρασκευῆς ἡμῖν πρὸ ὁδοῦ γένοιτο, στοιχειώσεως καὶ
 5 εἰσαγωγῆς ἐπέχοντα τόπον καὶ τοῖς ἐξ ἔθνῶν ἄρτι προσιοῦσιν
 ἐφαρμόττοντα· τὰ δὲ μετὰ ταῦτα τοῖς ἐνθένδε διαβεβηκόσι
 καὶ τὴν ἕξιν ἤδη παρεσκευασμένοις εἰς τὴν τῶν κρειττόνων
 παραδοχὴν τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν παραδώσει τῶν συνεκτικω-
 10 τῶν τῆς κατὰ τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν
 τοῦ θεοῦ μυστικῆς οἰκονομίας.

13. Ἀρξώμεθα δὴ τῆς προπαρασκευῆς, τὰ πρὸς ἡμᾶς
 εὐλόγως ὑπὸ τε Ἑλλήνων καὶ τῶν ἐκ περιτομῆς παντός τε
 τοῦ μετὰ ἀκριβοῦς ἐξετάσεως τὰ καθ' ἡμᾶς διερευνημένου
 λεχθησόμενα προσάγοντες. d

β'. ΤΙΝΑ ΠΡΟΣ ΗΜΑΣ ΣΥΝΗΘΕΣ ΛΕΓΕΙΝ ΤΟΙΣ
 5 ΤΑ ΚΑΘ' ΗΜΩΝ ΔΙΑΒΑΛΛΕΙΝ ΕΠΙΧΕΙΡΟΥΣΙΝ

2

1. Πρῶτον μὲν γὰρ εἰκότως ἂν τις διαπορήσειεν, τίνες
 ὄντες ἐπὶ τὴν γραφὴν παρεληλύθαμεν, πότερον Ἑλληνας ἢ
 βάρβαροι, ἢ τί ἂν γένοιτο τούτων μέσον, καὶ τίνας ἑαυτοὺς
 εἶναι φαμεν, οὐ τὴν προσηγορίαν, ὅτι καὶ τοῖς πᾶσιν ἕκδηλος
 5 αὕτη, ἀλλὰ τὸν τρόπον καὶ τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου· οὔτε γὰρ
 τὰ Ἑλλήνων φρονοῦντας ὄραν | οὔτε τὰ βαρβάρων ἐπιτη- (5)
 δεύοντας. 2. Τί οὖν ἂν γένοιτο τὸ καθ' ἡμᾶς ξένον καὶ τίς
 ὁ νεωτερισμὸς τοῦ βίου ;

Πῶς δ' οὐ πανταχόθεν δυσσεβεῖς ἂν εἶεν καὶ ἄθεοι οἱ τῶν
 πατρῶων θεῶν ἀποστάντες, δι' ὧν πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσα πόλις

FONTES : §§ 1-4 : Porphyr. adv. Christ. (fr. 1 Harnack) ?

ITERATIONES : § 12, 9-10 : κατὰ ... οἰκονομίας = fere I, 3, 3, 5-6.

H I G V N

§ 2, 4 πατρῶων θεῶν H : πατρίων ἐθῶν I G V N

que la préparation joue bien son rôle, servant de formation
 élémentaire et d'introduction et s'adaptant à ceux qui
 viennent de nous arriver des nations. Le lecteur, ce pas
 une fois franchi, moralement préparé à accueillir des ensei-
 gnements plus hauts, recevra ensuite la connaissance exacte
 des notions essentielles de cette mystérieuse économie rela-
 tive à notre Sauveur et Seigneur Jésus, Christ de Dieu.

13. Commençons donc la *Préparation* en présentant les
 propos qui nous seront en bonne logique tenus par les
 Grecs, les gens de la circoncision ainsi que tout homme qui
 soumet à un examen scrupuleux notre religion.

β'. *Des calomnies habituelles de nos détracteurs*

Chapitre 2

Qui sont
 les chrétiens ?

1. Tout d'abord on peut légitimement demeurer perplexe sur notre
 qualité à nous qui nous sommes mis
 à écrire : Hellène ? Barbare ? Ou bien alors quelle variété
 intermédiaire pourrait bien exister ? Qui prétendons-nous
 être, non pas quant à la dénomination, qui est connue de
 tous, mais pour les mœurs et les principes moraux ? Car
 on ne nous voit ni penser comme les Hellènes, ni vivre
 comme les Barbares. 2. Que peut-il donc y avoir de spé-
 cial chez nous et en quoi avons-nous opéré une révolution
 dans la vie ?

Les reproches
 des Hellènes

Comment pourraient-ils n'être
 pas en tous points impies et athées
 ces gens qui ont renié les divinités
 ancestrales qui assuraient la cohésion de tout peuple et de

5 | συνέστηκεν ; Ἡ τί καλὸν ἐλπίσαι εἰκὸς τοὺς τῶν σωτηρίων
 9 ἔχθρους καὶ πολεμίους καταστάντας καὶ τοὺς εὐεργέτας
 παρωσαμένους καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ θεομαχοῦντας ; 3. Ποίαις δὲ
 καταξιώθησονται συγγνώμης τοὺς τοὺς ἐξ αἰῶνος μὲν παρὰ
 πᾶσιν Ἑλλησι καὶ βαρβάρους κατὰ τε πόλεις καὶ ἀγροὺς b
 παντοίοις ἱεροῖς καὶ τελεταῖς καὶ μυστηρίοις πρὸς ἀπάντων
 5 ὁμοῦ βασιλέων τε καὶ νομοθετῶν καὶ φιλοσόφων θεολογου-
 μένους ἀποστραφέντας, ἐλομένους δὲ τὰ ἀσεβῆ καὶ ἄθεα τῶν
 ἐν ἀνθρώποις ; Ποίαις δ' οὐκ ἂν ἐνδίκως ὑποβληθεῖεν τιμω-
 ρίαις οἱ τῶν μὲν πατρῶν φυγάδες, τῶν δ' ὀθνείων καὶ παρὰ
 10 πᾶσι διαβεβλημένων Ἰουδαϊκῶν μυθολογημάτων γενόμενοι
 ζηλωταί ; 4. Πῶς δ' οὐ μοχθηρίας εἶναι καὶ εὐχερείας ἐσχά- c
 τῆς τὸ μεταθέσθαι μὲν εὐκόλως τῶν οἰκειῶν, ἀλόγῳ δὲ καὶ
 ἀνεξετάστῳ πίστει τὰ τῶν δυσσεβῶν καὶ πᾶσιν ἔθνεσι
 5 πολεμίων ἐλέσθαι, καὶ μὴδ' αὐτῷ τῷ παρὰ Ἰουδαίους τιμω-
 μένῳ θεῷ κατὰ τὰ παρ' αὐτοῖς προσανέχειν νόμιμα, καινὴν δὲ
 τινα καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν, μήτε τὰ Ἑλλήνων
 μήτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν ;
 5. Ταῦτα μὲν οὖν εἰκότως ἂν τις Ἑλλήνων, μηδὲν ἀληθὲς
 μήτε τῶν οἰκειῶν μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπαίων, πρὸς ἡμᾶς
 ἀπορήσειεν.

Ἐπιμέμψαινο δ' ἂν ἡμῖν καὶ Ἑβραίων παῖδες, εἰ δὴ
 5 ἀλλόφυλοι ὄντες καὶ ἀλλογενεῖς ταῖς αὐτῶν βίβλοις ἀποχρώ- d
 μεθα μηδὲν ἡμῖν προσηκούσας, ὅτι τε ἀναιδῶς, ὡς ἂν αὐτοὶ
 φαῖεν, καὶ ἀναισχύντως ἑαυτοὺς μὲν εἰσωθοῦμεν, τοὺς δὲ
 οἰκειοὺς καὶ ἐγγενεῖς τῶν αὐτοῖς πατρῶν ἐξωθεῖν παραβιαζό-
 μεθα.

ITERATIONES : § 4, 2-3 : ἀλόγῳ ... πίστει = I, 1, 11, 4-5 = fere I, 3,
 1, 5 ; § 5, 5-6 : ἀλλόφυλοι ... προσηκούσας = XV, 62, 18.

H I G V N

§ 2, 5 σωτηρίων] σωτήρων cj. Wilamowitz (ZNTW, I, 1900, 103) ||
 § 3, 2 alt. τοὺς om. H G || 8 ὀθνείων I G V N : ξένων H || § 4, 2 τῶν :
 <τὰ> τῶν Estienne (contra : Wilamowitz, 104, n. 1)

toute cité ? Quelles belles espérances faut-il attendre de la part des gens qui se sont faits les adversaires et les ennemis de tout ce qui était salutaire et qui ont repoussé leurs bien-fauteurs ? Aussi bien que sont-ils d'autre que des gens en lutte contre les dieux ? 3. De quel pardon seront-ils dignes, ceux qui se sont détournés des divinités que depuis toujours tous reconnaissent chez les Hellènes et les Barbares, dans les villes et les campagnes, dans toutes sortes de cultes, d'initiations et de mystères, aussi bien les rois, les législateurs ou les philosophes, et qui ensuite ont adopté dans le patrimoine des hommes ce qui était impie et athée ? A quel châtement ne serait-il pas légitime de les livrer, ces hommes qui ont déserté les mœurs ancestrales pour se faire les zéloteurs des fables étrangères et universellement décriées des Juifs ? 4. Quoi ! N'est-ce pas le dernier degré de la perversité et de la versatilité que d'abandonner d'un cœur égal les institutions nationales pour adopter, avec une foi exempte de logique et d'examen, celles d'un peuple impie en guerre avec toutes les nations ? Et ne pas même s'en remettre au dieu lui-même qui est honoré chez les Juifs selon les traditions en usage chez eux, mais tracer pour eux-mêmes un sentier nouveau et solitaire qui ne respecte ni les traditions des Hellènes ni celles des Juifs ?

5. Voilà donc les questions que pourrait se poser à notre égard un Hellène qui n'aurait aucune véritable connaissance ni de ses croyances ni des nôtres.

Les reproches des Hébreux

Mais les reproches pourraient bien venir aussi des fils des Hébreux : nous qui sommes étrangers de nation et de race, nous nous servons de leurs livres qui ne nous concernent en rien et, sans pudeur — comme ils pourraient dire —, sans vergogne, nous nous introduisons chez eux et nous usons de violence pour expulser de leurs institutions ancestrales des gens qui y sont chez eux et même de naissance.

6. Εἴτε γάρ τις εἶη Χριστὸς θεσπιζόμενος, ἀλλὰ Ἰουδαίων ἦσαν προφήται οἱ τούτου τὴν ἀφίξιν προκηρύξαντες, οἱ καὶ λυτρωτὴν καὶ βασιλέα Ἰουδαίων ἤξειν αὐτόν, οὐχὶ δὲ τῶν ἀλλοφύλων ἐθνῶν κατήγγειλαν· εἴτε τινὰ ἄλλα φαιδρότερα περιέχουσιν αἱ γραφαί, καὶ ταῦτα Ἰουδαίοις ἀναφωνεῖσθαι, ὧν οὐκ εὖ πράττοντας παρακούειν ἡμᾶς. 7. Ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἀτόπως τοὺς μὲν κατὰ τοῦ ἔθνους ἐφ' οἷς ἡμάρτανον ἐλέγχους εὖ μάλα ἀρπαλέως ἀποδέχεσθαι, τὰς δὲ τῶν ἀγαθῶν πάλιν αὐτοῖς | θεσπιζόμενας ἐπαγγελίας ἀποσιωπᾶν, μᾶλλον δ' ἐκβιάζεσθαι καὶ εἰς ἑαυτοὺς μεταφέρειν, ἀντικρυς πλεονεκτοῦντας καὶ οὐδὲν πλέον ἢ ἑαυτοὺς ἐξαπατῶντας. 8. Τὸ δ' οὖν ἀπάντων παραλογώτατον, ὅτι μὴδὲ τὰ νόμιμα παραπλησίως αὐτοῖς περιέποντες, ἀλλὰ προφανῶς παρανομοῦντες, τὰς ἐπηγγελμένας τοῖς τῶν νόμων φύλαξι χρηστοτέρας ἀμοιβὰς εἰς ἑαυτοὺς ἐπισπώμεθα.

3

1. Τούτων εὐλόγως ἂν ἡμῖν ἐν πρώτοις ἀπορηθέντων, φέρε τὸν τῶν ὅλων θεὸν διὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, τοῦ αὐτοῦ λόγου, ὡς δι' ἀρχιερέως ἐπικαλεσάμενοι τὸ πρῶτον τῶν προταθέντων ἀποκαθάρωμεν, συκοφάντας προαποδείξαντες τοὺς μὴδὲν ἔχειν ἡμᾶς δι' ἀποδείξεως παριστάναι, ἀλόγῳ δὲ πίστει προσέχειν ἀποφνημαμένους.

2. Αὐτόθεν δὴ οὖν τοῦτο καὶ οὐκ ἐκ μακροῦ διελέγξομεν, ἐκ τε ὧν χρώμεθα πρὸς τοὺς ἐπὶ διδασκαλίᾳ τῶν καθ' ἡμᾶς λόγων προσιόντας ἀποδείξεων καὶ τῶν πρὸς τοὺς ἀντιδιατιθε-

ITERATIONES : § 1, 5 = fere I, 1, 11, 4-5 = I, 2, 4, 2-3.

H I O (a § 6, 3 ἤξειν) G (usque ad § 6, 3 Ἰουδαίων) V N (D)

§ 1, 3 προταθέντων H I O^{so} V^{so} : προτεθέντων N (D) et (ε supra α) O^{pc} V^{pc}

6. Car, s'il peut bien y avoir un Christ annoncé prophétiquement, ils étaient Juifs en tout cas les prophètes annonciateurs de sa venue, qui de plus ont prédit qu'il viendrait comme libérateur et roi des Juifs et non pas des nations étrangères; et si les Écritures contiennent par ailleurs d'assez flatteuses perspectives, elles aussi sont exprimées à l'intention des Juifs et nous sommes malhonnêtes en les détournant de leur sens. 7. Et c'est agir inconsidérément que d'accueillir avidement les preuves qui convainquent ce peuple d'erreur et de taire en revanche les promesses de prospérité que mentionnent les prophéties; ou plutôt de les transférer de force sur soi-même, en se taillant ainsi tout bonnement une part indue et en se dupant, ni plus ni moins, soi-même. 8. Mais le plus absurde, c'est que, loin d'entourer leurs règles d'un respect analogue au leur, mais les transgressant ouvertement, nous revendiquons pour nous les récompenses d'une certaine valeur promises aux gardiens de ces lois.

Chapitre 3

Le christianisme
peut se démontrer
rationnellement

1. Tels sont les problèmes qui en bonne logique se posent à nous au premier chef. Invoquons d'abord le Dieu de l'Univers par l'intermédiaire de notre Sauveur, son Verbe, comme par l'intermédiaire d'un grand prêtre, et elucidons la première des questions proposées, après avoir préalablement démontré que ce sont des sycophantes ceux qui prétendent que nous n'avons rien à offrir par démonstration, mais que nous ne nous fondons que sur une foi irrationnelle.

2. Et la preuve, nous la trouvons dans la question même sans aller chercher bien loin, en la tirant soit des démonstrations que nous utilisons vis-à-vis de ceux qui viennent

μένους ἡμῶν ἐν ταῖς λογικωτέραις ζητήσεσιν ἀντιρρήσεων δι' ὧν τε φιλοτιμούμεθα ποιεῖσθαι ἀγράφων τε καὶ ἐγγράφων ἰδίᾳ τε καὶ πρὸς ἕκαστον τῶν ἐρωτώντων καὶ κοινῇ πρὸς τὰ πλήθη διαλέξεων. 3. καὶ μὴν καὶ διὰ τῶν ἐν χειρὶ συγγραμμάτων τὴν καθόλου πραγματείαν περιεχόντων τῆς εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως, ἐν ᾗ πᾶσαν τὴν ἐκ θεοῦ χάριν καὶ τὴν οὐράνιον εὐεργεσίαν ὁ παρῶν λόγος πάντας ἀνθρώπους εὐαγγελίζεται, τὴν κατὰ τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ οἰκονομίαν λογικώτερον διὰ πλείστων καὶ ἑναργῶν ἀποδείξεων πιστούμενος.

4. Ἐσπούδασαι μὲν οὖν πλείστοις τῶν πρὸ ἡμῶν πολλή τις ἄλλη πραγματεία, τοτὲ μὲν ἐλέγχους καὶ ἀντιρρήσεις τῶν ἐναντίων | ἡμῶν λόγων συνταξαμένοις, τοτὲ δὲ τὰς ἐνθέους καὶ ἱερὰς γραφὰς ἐξηγητικοῖς ὑπομνήμασι καὶ ταῖς κατὰ μέρος ὁμιλίαις διερμηνεύσασι, τοτὲ δὲ τοῖς καθ' ἡμᾶς δόγμασιν ἀγωνιστικώτερον πρεσβεύσασιν. 5. ἡμῶν γε μὴν ἰδίως ἢ μετὰ χεῖρας ἐκπονεῖται πρόθεσις.

Mras 11 | γ'. ΟΤΙ ΜΗ ΑΝΕΞΕΤΑΣΤΩΣ ΤΑ ΤΟΥ ΣΩΤΗΡΙΟΥ ΛΟΓΟΥ ΦΡΟΝΕΙΝ ΕΙΛΟΜΕΘΑ

5 Πρῶτός γέ τοι πάντων ὁ ἱερὸς ἀπόστολος Παῦλος τὰς μὲν ἀπατηλὰς καὶ σοφιστικὰς πιθανολογίας παραιτούμενος, ἀναμφιλόγοις δὲ χρώμενος ταῖς ἀποδείξεσιν, φησὶν πού· « Καὶ ὁ λόγος ἡμῶν καὶ τὸ κήρυγμα οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. » Οἷς ἐπιλέγει· « Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ

FONTES : § 5, 8-9 : I Cor. 2, 4 ; 10-13 : I Cor. 2, 6-7.

ITERATIONES : § 3, 5-6 : τὴν ... οἰκονομίαν = fere I, 1, 12, 9-10.

A (a § 5, 1 ἡμῶν) H (usque ad § 4, 6 πρεσβεύσασιν) I O V N (D)

§ 3, 6 τὸν Χριστὸν H : Χριστὸν τὸν υἱὸν I O V N || § 4, 3 συνταξαμένοις I O V N : ποιουμένοις H || § 5, 2 χεῖρας A et (ei i.r.) N^o : χαρᾶς I O V D

demander l'exposé de nos raisons et des réfutations que nous réservons à ceux qui nous combattent dans des études de caractère plus systématique, soit des discussions que nous avons à cœur de soutenir par écrit ou oralement, aussi bien à titre privé avec des particuliers qui nous questionnent que collectivement en nous adressant à tout un public : 3. on peut, ma foi, y ajouter le livre que nous composons et qui embrasse dans son ensemble la matière de la *Démonstration Évangélique*, dans laquelle mon présent propos annonce à l'humanité entière la bonne nouvelle de la grâce divine et de la bienfaisance céleste, en accréditant d'une manière plus logique et par un grand nombre d'évidentes démonstrations, l'économie relative à notre Sauveur et Seigneur Jésus, Christ de Dieu.

4. Assurément, beaucoup d'entre nos prédécesseurs déjà ont déployé par ailleurs une grande activité, soit en composant des réfutations et discussions de thèses dirigées contre nous, soit en éclairant les saintes Écritures par des commentaires interprétatifs et des explications détaillées, soit enfin en se faisant d'une manière plus polémique les champions de nos croyances ; 5. mais la réalisation du projet que j'ai en chantier a sa place particulière.

γ'. *Nous n'avons pas choisi sans examen de croire au Verbe Sauveur*

Ces démonstrations ont été voulues par l'Apôtre

Le premier de tous, le divin Apôtre Paul, repoussant les arguties trompeuses et sophistiques pour recourir aux démonstrations incontestables, déclare quelque part : « Et mon discours et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse des hommes ; mais c'était une démonstration de l'esprit et de la puissance » ; et il ajoute : « C'est bien de sagesse que nous parlons parmi les parfaits, mais non d'une sagesse

οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων, ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην. » Καὶ αὖθις : « Ἡ ἰκανότης ἡμῶν, φησὶν, ἐκ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς
15 διαθήκης. » 6. Εἰκότως δὴτα καὶ ἡμῖν ἅπασιν παρήγγελται « ἐτοίμους εἶναι πρὸς ἀπολογίαὶν παντὶ τῷ ἐπερωτῶντι ἡμᾶς ὁ λόγον περὶ τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπίδος ».

« Ὅθεν καὶ τῶν νέων συγγραφέων μυρίας ὄσας, ὡς εἴρηται,
5 πανσόφους καὶ ἐναργεῖς μετὰ συλλογισμῶν ἀποδείξεις ὑπὲρ τε τοῦ καθ' ἡμᾶς γραφείσας λόγου διαγῶναι πάρεστιν ὑπομνήματά τε οὐκ ὀλίγα εἰς τὰς ἱεράς καὶ ἐνθέους γραφὰς πεπονημένα, τὸ ἀψευδὲς καὶ ἀδιάπτωτον τῶν ἀρχῆθεν καταργειλάντων ἡμῖν τὸν τῆς θεοσεβείας λόγον γραμμικαῖς ἀπο-
10 δεῖξεισι παριστῶντα.

7. Πλὴν ἀλλὰ περιττοὶ λόγοι πάντες, ὧν ἐναργέστερα καὶ σαφέστερα τὰ ἔργα, ἄπερ ἢ θεία καὶ οὐράνιος τοῦ σωτήρος ἡμῶν δύναμις, πάντας ἀνθρώπους τὴν ἐνθεὸν καὶ οὐράνιον ζωὴν εὐαγγελιζομένη, διαρρήδην εἰσέτι καὶ νῦν ἐπιδείκνυται.

8. Αὐτίκα γοῦν τὴν διδασκαλίαν αὐτοῦ κηρυχθήσεται καθ' ὅλης τῆς ἀνθρώπων οἰκουμένης εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν θεσπίσαντος τὴν τε ὑστερόν ποτε τῇ αὐτοῦ δυνάμει
Mrs 12
5 συστᾶσαν ἐξ ἀπάντων τῶν ἐθνῶν ἐκκλησίαν, οὕτω | τότε καθ' οὗς ἐνηθρώπει χρόνους ὀρωμένην οὐδὲ συνεστῶσαν πω, ἐνθέῳ προγνώσει ἀήττητον καὶ ἀκαταμάχητον ἔσεσθαι καὶ μηδεπώποτε ὑπὸ θανάτου νικηθήσεται, ἔσταναι δὲ καὶ μένειν ἄσειστον, ὡς ἂν ἐπ' ἀσειστω καὶ ἀρραγεῖ πέλτρα τῇ (8) αὐτοῦ δυνάμει βεβηκυῖάν τε καὶ ἐρριζωμένην, ἀποφνημαμένου,
10 ὑπὲρ πάντα λόγον τὸ τῆς προρρήσεως ἀποτελεσμα εἰκότως

FONTES : § 5, 13-15 : II Cor. 3, 5-6 ; § 6, 2-3 : I Petr. 3, 15.

ITERATIONES : § 6, 2-3 : ἐτοίμους ... ἐλπίδος = I, 5, 2, 8-9.

A I O (G) V N

§ 6, 2 ἐπερωτῶντι] αἰτοῦντι vel ἀπαιτοῦντι I Petr. || § 7, 1 ἐναργέστερα cj. Mrs : ἐναργῆ codd. || 4 εὐαγγελιζομένη] εὐαγγελισσαμένη G

de ce monde, ni des princes de ce monde voués à la destruction ; nous parlons d'une sagesse de Dieu demeurée cachée dans le mystère » ; et encore : « C'est Dieu qui nous a qualifiés pour être les ministres d'une alliance nouvelle. » 6. Et tout naturellement il nous est ordonné à tous « d'être prêts à nous justifier auprès de quiconque nous demande raison de l'espérance qui est en nous ».

D'où, sous la plume d'écrivains récents, ainsi que je l'ai dit, toutes ces démonstrations dont on peut prendre connaissance, pleines de sagesse et de clarté, appuyées de raisonnements logiques et portant sur notre doctrine, ces commentaires nombreux composés sur les saintes et divines Écritures et qui établissent par des démonstrations mathématiques la véracité et la rigoureuse exactitude de ceux qui dès l'origine nous communiquèrent l'exposé de la vraie religion.

**Preuves tirées
des événements :
le succès
de la prédication
évangélique
prédit par le
Christ lui-même**

7. Mais à quoi bon tous les discours, quand parlent d'elles-mêmes, avec plus de clarté encore, les actions dont jusqu'aujourd'hui nous offre distinctement le spectacle la divine et céleste puissance de notre Sauveur, en portant à tous les hommes l'heureuse nouvelle d'une vie divine et céleste ? 8. Par exemple, il a prédit que son enseignement serait proclamé sur toute la terre habitée comme un témoignage pour toutes les nations, et que l'Église qui dans la suite fut, par la vertu de son pouvoir, composée de toutes les nations, mais qui au temps de son incarnation n'était ni visible, ni établie, serait, ô prescience divine, invincible, soustraite à tout remous et toujours victorieuse de la mort ; il a fait connaître qu'elle était fondée et qu'elle demeurerait inébranlable, assise et enracinée sur sa force comme sur un rocher inébranlable et infrangible ; la réalisation de cette prophétie mieux que tout discours fer-

πᾶν ἄθυρον ἀποφράζει ἂν στόμα τῶν ἀναισχυντεῖν ἀναιδῶς παρεσκευασμένων. 9. Τίς γὰρ οὐκ ἀλήθειαν ὁμολογήσειεν τῇ προρρήσει, τῶν πραγμάτων ἐναργῶς οὕτως μονονουχί φωνὴν ἀφιέντων ὅτι δὴ θεοῦ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἀνθρωπιὰ φύσις ἦν ἡ ταῦτα τοῦτον ἐσόμενα τὸν τρόπον πρὸ τοῦ γενέσθαι
5 θεασαμένη προφήσασά τε καὶ ἔργοις ἐπιτελέσασα;

10. Πεπλήρωκε γοῦν τὴν σύμπασαν, ὅσῃν ἥλιος ἐφορᾷ, ἢ τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου φήμη, καὶ πάντα τὰ ἔθνη διέδραμεν εἰσέτι τε νῦν αὖξει καὶ ἐπιδίδωσι τὰ περὶ αὐτοῦ κηρύγματα ταῖς αὐτοῦ φωναῖς ἀκολούθως. 11. Ἡ τε ὀνομαστὶ προθεσπισθεῖσα ἐκκλησία αὐτοῦ ἔστηκεν κατὰ βᾶθους ἐρριζωμένη καὶ μέχρις οὐρανίων ἀψίδων εὐχαῖς ὁσίων καὶ θεοφιλῶν ψυχῶν μετεωριζομένη δοξαζομένη τε ὁσημέραι καὶ
5 εἰς ἅπαντας τὸ νοερόν καὶ ἔνθεον φῶς τῆς ὑπ' αὐτοῦ καταγγελθείσης εὐσεβείας ἀπαστράπτουσα οὐδαμῶς τε τοῖς ἐχθροῖς ἠττωμένη καὶ ὑπείκουσα, ἀλλ' οὐδὲ ταῖς τοῦ θανάτου πύλαις
13 ὑποχωροῦσα, διὰ | μίαν ἐκείνην ἦν αὐτὸς ἀπεφήνατο λέξιν, εἰπών· « Ἐπὶ τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ
10 πύλαις ἕξου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς ».

12. Καὶ ἄλλα δὲ μυρία πρὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λεχθέντα τε καὶ προρρηθέντα ἐν οἰκειᾷ συναγαγόντες ὑποθέσει, ταῖς ἐνθέοις αὐτοῦ προγνώσει ταῖς τῶν πραγμάτων ἀποβάσεις συμφώνους παραστήσαντες, ἀναμφίλεκτον τῶν περὶ αὐτοῦ
5 δοξαζομένων ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐπιδείκνυμεν.

FONTES : § 8, 11 : ἄθυρον ... στόμα : cf. Plut. de garrul. 3, 503 c στόμασι ... ἀθύροις ; § 9, 2-3 : τῶν πραγμάτων ... ἀφιέντων : cf. Demosth. I, 2 ; § 11, 3 : οὐρανίων ἀψίδων : cf. Plat. Phaedr. 247 b 1 ; 9-10 : Matth. 16, 18.

A I O (G) V N

§ 8, 11 ἄθυρον A I V N^{pc} : ἄκρον O N^{sc} || ἀποφράζει ἂν scr. Gifford : ἀποφράξει ἂν I O V N ἀποφράξειαν A ἀποφράξειεν ἂν cj. Din-

merait la bouche toujours ouverte de tous ceux qui sont disposés à répandre sans scrupule leurs impudences. 9. Qui irait nier la véracité de ces prévisions, alors que les actes élèvent ainsi la voix, ou peu s'en faut, pour dire que c'était la puissance de Dieu et non la nature humaine qui avait vu, avant qu'ils existassent, les événements tels qu'ils devaient se produire, qui les avait prédits et qui les avait accomplis ?

10. Et c'est un fait qu'elle a rempli toute la terre que regarde le soleil, la renommée de son évangile ; elle a parcouru les Nations ; et, jusqu'à nos jours encore, les proclamations qui le concernent, grandissent, s'étendent conformément à ses déclarations. 11. Son Église expressément prédite se dresse, profondément enracinée et exaltée jusqu'aux voûtes du ciel par les prières d'âmes saintes et pieuses, de jour en jour chargée de gloire et faisant briller devant tous les regards le feu spirituel et divin de la piété, qu'il avait prêchée ; et, loin de céder et de plier devant l'ennemi, elle ne recule même pas devant les portes de la mort par la vertu de cette seule parole qu'il avait proférée lorsqu'il avait dit : « Sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'Enfer ne prévaudront pas sur elle ».

12. Nous avons encore rassemblé mille autres traits, mille autres prophéties venues de notre Sauveur dans une composition particulière, où, après avoir placé en regard ses prédictions divines et les réalisations qui s'y rapportent, nous montrons l'incontestable vérité de nos croyances à son sujet.

dorf || § 9, 1 ἀλήθειαν] ἀληθῆ A³ H || ὁμολογήσειεν A^{sc} : ὁμολογήσει ἂν I V ὁμολογήσει ἂν O N ἀνομολογήσειεν A^{pc} H || 5 θεασαμένη A : τεθεαμένη I V N τεθεωμένη G (def. O) || § 11, 2 βᾶθους O V^{sc} N : βάθος I V^{pc} κράτος A || 3-4 ὁσίων καὶ θεοφιλῶν I O V N : θείων καὶ φιλοθέων A || 9 τὴν πέτραν] ταύτῃ τῇ πέτρᾳ Matth.

13. Πρὸς τούτοις δὲ πάλιν οὐ μικρὰ τυγχάνει τῆς καθ' α
 ἡμᾶς ἀληθείας ἀπόδειξις καὶ ἡ ἀπὸ τῶν ἑβραϊκῶν γραφῶν
 μαρτυρία, ἐν αἷς πρὸ μυρίων ὄσων ἐτῶν οἱ παρ' Ἑβραίοις
 προφητῆται τὴν τῶν ἀγαθῶν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ θνητῷ βίῳ
 5 κηρύξαντες ὀνομαστὶ τῆς τε τοῦ Χριστοῦ προσηγορίας
 ἐμνήσθησαν καὶ τὴν εἰς ἀνθρώπους αὐτοῦ παρουσίαν προ-
 θέσπισαν τὸν τε νέον τῆς εἰς πάντα τὰ ἔθνη διαδραμοῦσης
 διδασκαλίας αὐτοῦ τρόπον κατήγγειλαν, προειπόντες τὴν
 ἐσομένην εἰς αὐτὸν ἀπιστίαν καὶ ἀντιλογίαν τοῦ Ἰουδαίων
 10 ἔθνους τὰ τε κατ' αὐτοῦ δρασθέντα αὐτοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις
 αὐτίκα καὶ οὐκ εἰς μακρὰν | μετελθόντα αὐτοὺς σκυθρωπά· (9)
 λέγω δὲ τῆς βασιλικῆς μητροπόλεως αὐτῶν τὴν ἐσχάτην
 πολιορκίαν, καὶ τῆς βασιλείας τὴν παντελῆ καθαίρεσιν αὐτῶν
 τε τὴν εἰς πάντα τὰ ἔθνη διασπορὰν καὶ τὴν ὑπὸ τοῖς ἐχθροῖς
 15 καὶ πολεμίοις δουλείαν, ἃ καὶ ταῖς προρρήσεσιν ἀκολούθως
 μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν παρουσίαν φαίνονται πεπον-
 θότες.

14. Ἐπὶ τούτοις τίς οὐκ ἂν ἐκπλαγεῖται τῶν αὐτῶν ἀκούων
 προφητῶν μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὴν Ἰουδαίων
 ἀπόπτωσιν τὴν τῶν ἐθνῶν κλήσιν λαμπραῖς καὶ διαυγέσι β
 φωναῖς εὐαγγελιζομένων; ἡ καὶ αὐτὴ ἀντικρὺς εἰς ἔργον
 5 ἐχώρησεν ταῖς προφητεῖαις ἀκολούθως διὰ τῆς τοῦ σωτῆρος
 ἡμῶν διδασκαλίας. 15. Δι' οὗ ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων
 μύριοι ὄσοι τὴν τῶν εἰδώλων ἀποστραφέντες πλάνην τοῦ ἐπὶ
 πάντων θεοῦ τὴν ἀληθῆ γνῶσιν τε καὶ εὐσέβειαν κατεδέξαντο,
 10 | μονονοῦχι πιστούμενοι τοὺς τῶν παλαιῶν χρησμούς τοὺς
 5 τε ἄλλους καὶ δὴ καὶ τὸν διὰ τοῦ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου
 φήσαντα· « Κύριε ὁ θεός μου, πρὸς σὲ ἔθνη ἤξουσιν ἀπ' α c

FONTES : § 15, 6-9 : Ier. 16, 19-20.

A I O V N

§ 13, 1 πάλιν A : πᾶσιν I O V N || 14 ὑπὸ I O V N : ἐπὶ A ||
 § 15, 4 τοὺς τῶν παλαιῶν I V : τοὺς παλαιῶν O N τῆς πόλεως A

**La réalisation
des prédictions
hébraïques**

13. Ajoutons à tout cela comme
 une non négligeable démonstration
 de la vérité de nos positions le
 témoignage des Écritures des Hé-
 breux dans lesquelles, des milliers et des milliers d'années
 auparavant, les prophètes des Hébreux, après avoir fait
 connaître la promesse de bonheur pour toute l'espèce
 mortelle, ont fait expressément mention du nom du
 Christ, ont prophétisé sa venue parmi les hommes et ont
 prédit le tour nouveau pris par son enseignement qui
 a pénétré toutes les nations, en annonçant l'incrédulité
 dont il serait l'objet, l'opposition du peuple juif, sa
 conduite à l'égard du Christ, et les calamités qui s'ensui-
 virent pour eux sur l'heure et sans tarder : je veux dire
 l'ultime siège de leur métropole royale et la destruction
 complète de leur royaume, ainsi que leur dispersion entre
 les nations, leur servitude sous leurs ennemis intérieurs
 et extérieurs. Et l'on a pu voir ces malheurs les frapper
 conformément aux prédictions, après la parousie de notre
 Sauveur.

14. A cet égard, qui ne serait frappé d'admiration en
 écoutant les prophètes eux-mêmes annoncer en termes lumi-
 neux et limpides, après la parousie du Christ et l'effondre-
 ment des Juifs, la vocation des Gentils, qui elle aussi, sur-
 le-champ, vint à se réaliser conformément aux prophéties,
 par l'entremise de l'enseignement de notre Sauveur ?
 15. Grâce à lui, des milliers et des milliers d'hommes de
 toute race se détournèrent de l'erreur de l'idolâtrie pour
 accueillir la vraie connaissance et le vrai culte du Dieu de
 l'Univers, confirmant à peu de chose près les oracles des
 Anciens et, entre autres, essentiellement celui du prophète
 Jérémie qui avait dit : « Seigneur mon Dieu, à toi viendront

|| 6 ὁ θεός μου] σὺ ἰσχύς μου καὶ βοήθειά μου καὶ καταφυγή
 μου ἐν ἡμεραῖς κακῶν Ier.

ἐσχάτου τῆς γῆς καὶ ἐροῦσιν ὡς ψευδῆ ἐκτῆσαντο οἱ πατέρες ἡμῶν εἶδωλα καὶ οὐκ ἦν ἐν αὐτοῖς ὠφέλεια. Εἰ ποιήσει ἑαυτῷ ἄνθρωπος θεός, καὶ οὗτοι οὐκ εἰσὶν θεοί. »

4

1. Πάντα δὴ οὖν ταῦτα τὸν περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς πραγμάτων α πιστοῦται λόγον ὡς οὐκ ἐξ ἀνθρωπίνης ὀρμῆς ἐπιτηδευθέντα, θεόθεν δὲ προγνωσθέντα καὶ θεόθεν διὰ τῶν ἐγγράφων χρησίων προαναφωνηθέντα καὶ πολὺ πλέον ἔτι θεόθεν διὰ τοῦ 5 σωτήρος ἡμῶν πᾶσιν ἀνθρώποις προβεβλημένον αὐθίς τε ἐκ θεοῦ δυναμούμενον καὶ συνεστῶτα, ὡς ἐν τοσοῦτοις ἐτῶν χρόνοις ἐλαυνόμενον πρὸς τε τῶν ἀοράτων δαιμόνων καὶ πρὸς τῶν κατὰ χρόνους ὀρατῶν ἀρχόντων πολὺ πλέον διαλάμπειν ὁσημέραι τε διαπρέπειν καὶ αὔξειν καὶ πολὺ μᾶλλον πληθύνειν, 10 ἄντικρυς τῆς ἀνωθεν ἐκ τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ συνεργίας τὸ ἄμαχον καὶ ἀήττητον τό τε κατὰ τῶν ἐχθρῶν νικητικὸν τῆ τοῦ σωτήρος ἡμῶν διδασκαλίᾳ τε καὶ προσηγορίᾳ παρεχούσης. (10)

2. Καὶ τὸ αὐτόθεν δὲ πρὸς εὐζωίαν πᾶσιν ἀνθρώποις οὐ μόνον ἐκ τῶν προφανῶν αὐτοῦ λόγων, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀπορρήτου δυνάμεως προβεβλημένον πῶς οὐκ ἂν γένοιτο τῆς ἐνθέου δυνάμεως αὐτοῦ παραστατικόν;

5 Θείας μὲν γὰρ καὶ ἀπορρήτου δυνάμεως ἦν τὸ ἄμα τῷ αὐτοῦ λόγῳ καὶ σὺν τῇ περὶ μοναρχίας ἐνός τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ προβεβλημένη διδασκαλίᾳ αὐτοῦ ὁμοῦ καὶ τῆς πολυπλευροῦς καὶ δαιμονικῆς ἐνεργείας, ὁμοῦ καὶ τῆς τῶν ἐθνῶν πολυαρχίας ἐλεύθερον καταστήναι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος. b

A I O V N (D)

§ 15, 8 ἦν] ἔστιν Ier. || ὠφέλεια] ὠφέλημα Ier.

§ 2, 3-4 προβεβλημένον — δυνάμεως V D cum N i.m. (1^a m^u) : om. A O cum N i.t. (def. I) || 8 ἐθνῶν I O V N : αἰώνων A

les Nations des extrémités de la terre et elles diront : Nos pères n'ont eu en partage que des idoles mensongères et ils n'en avaient aucun secours. Si l'homme doit se fabriquer des dieux, alors ils ne sont pas des dieux ! »

Chapitre 4

1. Tout cela confirme donc la doctrine relative aux événements qui nous concernent : elle n'est pas le fruit de l'initiative humaine, mais elle est de source divine, prédite par vertu divine dans des oracles consignés par écrit, et, par vertu bien plus divine encore, offerte à tous les hommes par la voix de notre Sauveur et d'autre part assurée et organisée par le bras de Dieu, au point de briller d'un vif éclat après avoir subi les assauts, durant tant d'années, des démons invisibles et des princes visibles qui se manifestèrent successivement, et au point de se faire remarquer et de s'accroître de jour en jour et de prendre beaucoup plus d'ampleur ; car l'assistance que le Dieu de l'Univers prêtait d'en-haut conférait à l'enseignement et à la prédication de notre Sauveur un caractère invulnérable, invincible, irrésistible en face des ennemis.

2. Et ce qui de soi-même découla pour tous les hommes non seulement des discours explicites (de ce Sauveur) mais aussi d'une force cachée, et les mena à une vie meilleure, n'est-ce pas preuve de sa force divine ?

Car c'était le fait d'une force divine et mystérieuse que de voir en même temps que sa parole et en accord avec ce qu'il enseignait sur la monarchie du seul Dieu de l'Univers, la race humaine délivrée à la fois de l'action trompeuse des démons et de la multiplicité des gouvernements des Nations.

Mras
15

10 | 8'. ΟΤΙ ΜΗ ΑΚΡΙΤΩΣ ΗΜΙΝ Η ΠΕΡΙ ΤΩΝ
 ΟΦΕΛΙΜΩΤΑΤΩΝ ΠΙΣΤΙΣ ΚΑΤΑ ΚΑΙΡΟΝ
 ΠΑΡΑΛΑΜΒΑΝΕΤΑΙ

3. Μυρίων γοῦν τὸ παλαιὸν καθ' ἕκαστον ἔθνος βασιλείων
 καὶ τοπαρχῶν ἐπικρατούντων καὶ κατὰ πόλεις καὶ χώρας,
 καὶ τῶν μὲν δημοκρατουμένων, τῶν δὲ τυραννουμένων, τῶν
 δὲ πολυαρχουμένων πολέμων τε κατὰ τὸ εἶκος ἐκ τούτου
 5 παντοίων συνεστώτων, ἔθνῶν ἔθνεσι προσρηγνυμένων καὶ
 συνεχῶς τοῖς πλησιοχώροις ἐπανισταμένων δηούντων τε καὶ
 10 δηουμένων καὶ ταῖς κατ' ἀλλήλων πολιορκίαις ἐπιστρα-
 τευομένων, ὥστε διὰ ταῦτα πανδημεὶ πάντας τοὺς τε
 τὰς πόλεις οἰκοῦντας καὶ τοὺς ἐν ἀγροῖς γεωπονοῦντας

οὐδέ τι ἐξέτι παίδων τὰ πολεμικὰ διδάσκεσθαι ξιφηφορεῖν τε διὰ
 παντὸς κατὰ τε τὰς λεωφόρους καὶ κατὰ κώμας καὶ ἀγρούς·
 4. ἐπειδὴ παρῆν ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ, περὶ οὗ πάλαι διὰ
 τῶν προφητῶν ἀνείρητο· « Ἀνατελεῖ ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ
 δικαιοσύνη καὶ πλήθος εἰρήνης » καὶ· « Συγκόψουσι τὰς
 5 μαχαίρας αὐτῶν εἰς ἄροτρα καὶ τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα
 καὶ οὐ λήψεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος μάχαιραν καὶ οὐ μὴ μάθωσιν
 10 ἔτι πολεμεῖν », ἀκόλουθα ταῖς προρρήσεσιν ἐπηκολούθει τὰ
 ἔργα. Πᾶσα μὲν ἀντίκα περιηρεῖτο πολυαρχία Ῥωμαίων,
 Αὐγούστου κατὰ τὸ αὐτὸ τῆ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφανείᾳ
 μοναρχήσαντος. Ἐξ ἐκείνου δὲ καὶ εἰς δεῦρο οὐκ ἂν ἴδοις, ὡς
 15 τὸ πρῖν, πόλεις πόλεσι πολεμούσας οὐδ' ἔθνος ἔθνει διαμαχόμε-
 νον οὐδέ γε τὸν βίον ἐν τῇ παλαιᾷ συγχύσει κατατριβόμενον.

5. Καίτοι πῶς οὐκ ἄξιον θαυμάζειν ἐπιστήσαντα, τί δὴ ποτε

FONTES : § 4, 2-3 : Ps. 71 (72), 7 ; 3-6 : Is. 2, 4.

A I O V N

§ 3, 3 καὶ om. A || 10 ἐξέτι] ἐκ I || § 4, 11 παλαιᾷ A O : πάση I V N ||
 § 5, 1 ἐπιστήσαντα A : ἐπιστήσαντας I O V N

8'. *Ce n'est pas sans discernement
 que nous accueillons
 opportunément une foi liée aux plus grands avantages*

3. Ce qui est sûr, c'est que par le passé on voyait dans chaque nation mille rois et chefs locaux gouverner dans les cités et les territoires ; les unes étaient gouvernées démocratiquement, les autres par des tyrans, dans les autres le pouvoir était partagé entre plusieurs et, comme il est naturel, toutes sortes de guerres naissaient de cette situation, car les peuples se ruiaient contre les peuples et continuellement se portaient contre leurs voisins, pillaient et étaient pillés, et allaient s'assiéger les uns les autres, si bien que pour ces raisons tous les habitants des villes, les paysans des campagnes, en corps, apprenaient dès l'enfance à faire la guerre, et ils ne circulaient qu'en armes sur les grand-routes, dans les villages et la campagne.

4. Mais, lorsque parut le Christ de Dieu, dont les prophètes avaient depuis longtemps annoncé : « En ces jours se lèvera la justice et une paix profonde » ; et : « De leurs glaives ils forgeront des socs et de leurs lances des faux, et une nation ne prendra plus l'épée contre une autre et ils n'apprendront plus à faire la guerre », les faits ont suivi, conformes aux prédictions. Par exemple, la division du pouvoir chez les Romains disparut du fait qu'Auguste avait établi une monarchie au moment même de l'apparition de notre Sauveur. Depuis lors et jusqu'à nos jours, on ne peut pas voir, comme auparavant, des cités faisant la guerre aux cités, un peuple combattant contre un peuple, ni l'existence des hommes s'épuisant dans la confusion d'autrefois.

5. Et comment ne pas être saisi d'admiration en consi-

τὸ μὲν παλαιόν, ὅτε τῶν ἔθνῶν ἀπάντων κατετυράνουν οἱ δαίμονες καὶ πολλή τις ἦν τῶν ἀνθρώπων ἡ περὶ αὐτοὺς θεραπεία, πρὸς αὐτῶν τῶν θεῶν αὐτοὶ ἐξοιστρούμενοι ἐπὶ τοὺς
 5 κατ' ἀλλήλων ἐξεμαίνοντο πολέμους (ὡς τότε μὲν Ἕλληνας αὐτοῖς Ἕλλησι, τότε δ' Αἰγυπτίους | Αἰγυπτίους, καὶ Σύρους (11) Σύροις, | Ῥωμαίους τε Ῥωμαίοις πολεμῆν, ἀνδραποδίζεσθαι τε ἀλλήλους καὶ κατατρύχειν ταῖς πολιορκίαις, ὡσπερ οὖν αἱ περὶ τούτων δηλοῦσι τῶν παλαιῶν ἱστορίαι), ἅμα δὲ τῇ τοῦ
 10 σωτῆρος ἡμῶν εὐσεβεστάτῃ καὶ εἰρηνικωτάτῃ διδασκαλίᾳ τῆς μὲν πολυθέου πλάνης καθαιρέσεως ἀπετελεῖτο, τὰ δὲ τῆς τῶν ἔθνῶν διαστάσεως παῦλλον αὐτίκα παλαιῶν κακῶν ἀπελάμβανεν; Ὁ καὶ μάλιστα μέγιστον ἡγοῦμαι τεκμήριον τυγχάνειν τῆς ἐνθέου καὶ ἀπορρήτου δυνάμεως τοῦ σωτῆρος
 15 ἡμῶν.

6. Τῆς δ' ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων προφαινομένης ὠφελείας δεῖγμα ἐναργές ἴδοις ἂν ἐπιστήσας, ὡς οὐδ' ἄλλοτέ πω ἐξ αἰῶνος οὐδ' ὑπὸ τινος τῶν πάλαι διαφανῶν, ἐκ μόνων δὲ τῶν αὐτοῦ φωνῶν καὶ τῆς ἀνά παῖσαν τὴν οἰκουμένην διαδοθείσης
 5 διδασκαλίας αὐτοῦ εὖ τὰ πάντων τῶν ἔθνῶν νόμιμα κεῖται, αὐτὰ ἐκεῖνα τὰ πρὶν θηριώδη καὶ βάρβαρα, ὡς μηκέτι Πέρσας μητρογαμῆν τοὺς αὐτῶ μαθητευθέντας μηδ' ἀνθρωποβορεῖν Σκύθας διὰ τὸν καὶ μέχρις αὐτῶν ἐλθόντα τοῦ Χριστοῦ λόγον
 10 μηδ' ἄλλα γένη βαρβάρων ἐκθέσμως θυγατράσι καὶ ἀδελφαῖς μίγνυσθαι μηδ' ἄρρενας ἄρρεσιν ἐπιμαίνεσθαι καὶ τὰς παρὰ φύσιν ἡδονὰς μετιέναι μηδὲ κυσὶν καὶ οἰωνοῖς τοὺς οἰκείους νεκροὺς προτιθέναι τοὺς πάλαι τοῦτο πράττοντας μηδ' ἀγχόνῃ τοὺς γεγηρακότας, ὡσπερ οὖν πρότερον, περιβάλλειν μηδὲ σάρκας νεκρῶν τῶν φιλάτων κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος θοινᾶσθαι

TESTIMONIA : § 6 : cf. Theod. IX, 33.

A I O V N

§ 5, 4 αὐτοὶ nos : αὐτῶν A O V N (Mras) om. I || 5 ἐξεμαίνοντο I O V N : ἐξεκαίοντο A || 14 ἀπορρήτου] ἀφορήτου A

dérant les causes de cette transformation : autrefois, quand les démons tyrannisaient toutes les nations et que le culte qu'ils recevaient des hommes s'étendait largement, les hommes étaient, sous l'aiguillon des dieux eux-mêmes, excités à s'entre-tuer à la guerre, au point que tantôt les Grecs combattaient contre les Grecs, tantôt les Égyptiens contre les Égyptiens, les Syriens contre les Syriens et les Romains contre les Romains, et ils se jetaient réciproquement dans l'esclavage, s'épuisaient en sièges, ainsi qu'en témoignent les histoires d'autrefois qui les concernent ; mais avec la prédication pleine de piété et très pacifique de notre Sauveur s'opéra la destruction de l'erreur polythéiste et les dissensions entre les nations virent cesser les fléaux de jadis. Et je crois trouver là essentiellement une preuve fondamentale de la puissance divine et mystérieuse de notre Sauveur.

Preuve
par l'utilité : les
mœurs se polissent

6. Mais l'utilité qui se manifeste dans ses discours, on en trouverait le signe éclatant en considérant comment ce qui n'avait encore jamais eu lieu dans l'histoire, qu'aucun homme illustre du passé n'avait réalisé, est sorti de ses seules paroles, de son enseignement transmis à toute la terre : les coutumes de toutes les nations sont équitables, elles qui étaient auparavant bestiales et barbares ; ainsi les Perses n'épousent plus leur mères, s'ils sont devenus ses disciples, les Scythes ont abandonné l'anthropophagie à cause de la parole du Christ qui est venue jusqu'à eux. On ne voit plus les autres races des Barbares s'unir incestueusement à leurs filles ou à leurs sœurs, des hommes brûler pour des hommes et s'engager dans la voie des plaisirs contre nature, ni jeter aux chiens ni aux oiseaux leurs morts, quand auparavant ils s'adonnaient à ces pratiques, ni vouer les vieillards comme par le passé à la strangulation, ni se repaître des chairs de leurs morts les plus chéris selon l'usage ancien, ni

15 μηδ' ἀνθρωποθυτεῖν ὡς θεοῖς τοῖς δαίμοσιν κατὰ τοὺς παλαιοὺς μηδὲ τὰ φίλτατα κατασφάττειν ἐπ' εὐσεβείας ἀπολήψει.

Mrs
17

7. Ταῦτα γὰρ ἦν καὶ συγγενῆ τούτοις μυρία τὰ πάλαι τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον λυμαινόμενα. « Ἰστοροῦνται γοῦν Μασσαγέται καὶ Δέρβικες ἀθλιωτάτους | ἠγεῖσθαι τῶν οἰκείων τοὺς αὐτομάτως τελευτήσαντας, διὸ καὶ φθάσαντες 5 κατέθουον καὶ εἰσιτῶντο τῶν φίλτατων τοὺς γεγηρακότας· Τιβαρηνοὶ δὲ ζῶντας κατεκρήμνιζον τοὺς ἐγγυτάτω γέροντας· Ὑρκανοὶ δὲ καὶ Κάσπιοι οἱ μὲν οἰωνοῖς καὶ κυσὶ παρέβαλλον ζῶντας, οἱ δὲ τεθνεῶτας· Σκύθαι δὲ συγκατάρυττον ζῶντας καὶ ἐπέσφαζον ταῖς πυραῖς οὐς ἠγάπων οἱ τεθνεῶτες μάλιστα » (12) 10 καὶ Βάκτριοι μὲν τοῖς κυσὶ παρέβαλλον ζῶντας τοὺς γεγηρακότας. » 8. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν πάλαι ἦν πρότερον, νυνὶ δὲ οὐκέθ' ὁμοίως ἐστίν, ἐνὸς τοῦ σωτηρίου νόμου τῆς εὐαγγελικῆς δυνάμεως τὴν θηριώδη καὶ ἀπάνθρωπον τούτων ὄλων καταλύσαντος νόσον.

9. Τὸ δὲ μηκέτι θεοὺς ἠγεῖσθαι ἤτοι τὰ νεκρὰ καὶ κωφὰ ξόανα ἢ τοὺς ἐν τούτοις ἐνεργοῦντας πονηροὺς δαίμονας ἢ τὰ μέρη τοῦ φαινομένου κόσμου ἢ τὰς τῶν πάλαι κατοικομένων θνητῶν ψυχὰς ἢ τῶν ἀλόγων ζώων τὰ βλαπτικώτατα, ἀντὶ 5 δὲ τούτων ἀπάντων διὰ μιᾶς τῆς εὐαγγελικῆς τοῦ σωτήρος ἡμῶν διδασκαλίας Ἑλληνας ὁμοῦ καὶ βαρβάρους τοὺς γησιώως, ἀλλ' οὐκ ἐπιπλάστως αὐτοῦ τῷ λόγῳ προσανέχοντας εἰς τοσοῦτον ἄκρας φιλοσοφίας ἐλθεῖν ὡς μόνον τὸν ἀνωτάτω

FONTES : § 7, 2-11 : Porphyr. de abst. IV, 21 (267, 2-12 Nauck³).

TESTIMONIA : § 7, 2-11 : cf. Theod. IX, 35-36.

A I O (G) V N (D)

§ 7, 3 Δέρβικες I O N cum V i.t. et Porphyr. : Βέρβικες A et γρ. i.m. V¹ || 5 κατέθουον καὶ εἰσιτῶντο] καταθούουσιν καὶ εἰσιτῶνται Porphyr. (et sic deinceps) || γεγηρακότας A Porphyr. : παρακμάσαντας

célébrer des sacrifices humains aux démons comme à autant de dieux à l'instar des Anciens, ni égorger les personnes les plus chères en y voyant un geste de piété.

7. Car c'étaient là, et dans mille autres pratiques analogues, les coutumes qui souillaient l'existence des humains. « L'histoire rapporte que les Massagètes et les Derbices regardaient comme très malheureux ceux de leurs proches qui mouraient d'une mort naturelle. C'est pourquoi, prenant les devants, ils sacrifiaient et dévoraient leurs êtres chers quand ils étaient vieux. Les Tibarènes jetaient vivants dans un précipice leurs vieillards les plus proches ; les Hyrcaniens et les Caspiens les jetaient aux oiseaux et aux chiens, les premiers morts, les autres vivants ; les Scythes enterraient vivants et égorgeaient sur les bûchers ceux que les morts chérissaient particulièrement ; et les Bactriens jetaient vivants aux chiens leurs vieillards. » 8. Mais c'était autrefois ; aujourd'hui il n'en est plus de même, la seule loi salvatrice de la puissance évangélique a dissipé la lèpre bestiale et inhumaine de toutes ces pratiques.

La diffusion du christianisme et de ses vertus

9. Ne plus considérer comme des dieux les statues mortes et muettes, ou les mauvais démons qui en elles exercent leur pouvoir, ou des éléments du monde visible, ou les âmes des mortels depuis longtemps défunts, ou les plus malfaisants des animaux privés de raison, mais à la place de ces croyances voir, par l'effet du seul enseignement évangélique de notre Sauveur chez les Grecs comme chez les Barbares, tous ceux qui sont attentifs à sa parole sincèrement et sans feinte s'élever à ce degré supérieur de philosophie de ne plus adorer, célébrer

I O V N || 10 μὲν A G N : δὲ V D (def. I) μέντοι Porphyr. (et Willamowitz, ZNTW, I, 1900, 104, n. 3) || 10-11 γεγηρακότας A Porphyr. : γέροντας I O V N || § 8, 4 καταλύσαντος I O¹ N : παραλύσαντος A V et (para s.v.) O² N¹

θεόν, αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν ἐπέκεινα τῶν ὄλων, τὸν παμβασιλέα
 10 καὶ κύριον οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἡλίου τε καὶ ἀστρων καὶ τοῦ
 σύμπαντος κόσμου δημιουργόν, σέβειν καὶ ὑμνεῖν καὶ θεολο-
 γεῖν βιοῦν τε ἀκριβῶς οὕτως μανθάνειν, ὡς μέχρι καὶ τοῦ
 ἐμβλέπειν τοῖς ὀφθαλμοῖς παιδαγωγεῖσθαι καὶ μηδὲν ἀκό-
 15 λαστον ἐκ τοῦ μετ' ἐπιθυμίας ὄραν ἔννοεῖν, πρόρριζον δ' ἐξ
 αὐτῆς διανοίας πᾶν αἰσχρὸν ὑποτέμνεσθαι πάθος, ταῦτα
 πάντα πῶς οὐκ ἂν τοῖς πᾶσι συμβάλλοιτο πρὸς εὐζωίαν ;
 10. καὶ τὸ μηδ' εὐορκίας δεῖσθαι, πολλοῦ δεῖ ἐπιορκεῖν, διὰ
 τὸ πρὸς αὐτοῦ μανθάνειν μηδὲ ὀμνῦναι <παντὰ> πασιν ὄλωσ,
 ἐν πᾶσιν δὲ ἀψευδεῖν καὶ ἀληθεύειν, ὡς ἀρκεῖσθαι τῷ ναὶ καὶ
 τῷ οὐ, παντὸς ὄρκου βεβαιωτέραν τὴν προαίρεσιν κατασκευά-
 5 ζοντας, τὸ δὲ μηδ' ἐν ψιλοῖς ῥηματίοις καὶ ταῖς κοιναῖς ὀμι-
 λιαῖς ἀδιαφορεῖν, ἀκριβολογεῖσθαι δὲ καὶ μέχρι τούτων, ὡς
 μήτε ψεῦδος μήτε λουδορίαν μήτε τι αἰσχρὸν καὶ ἄσχημον
 ῥῆμα προτεῖσθαι τῇ φωνῇ διὰ τὴν αὐτοῦ πάλιν παρακέλευσιν,
 δι' ἧς ἔφησεν· « Περὶ παντὸς ἄργου ῥήματος δώσετε λόγον
 10 ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως », ὁποίας ὑπερβολῆς φιλοσόφου ζωῆς
 ἔχεται ;

11. Τὸ δὲ καὶ συλλήβδην ἀθρόως μυριάδας ὄλων ἀνδρῶν καὶ
 γυναικῶν καὶ παιδων, οἰκετῶν τε καὶ ἐλευθέρων, ἀδόξων τε
 καὶ ἐπιδόξων, καὶ προσέτι βαρβάρων ὁμοῦ καὶ Ἑλλήνων,
 κατὰ πάντα τόπον καὶ πόλιν καὶ χώραν, ἐν πᾶσι τοῖς ὑφ'
 5 ἡλίον | ἔθνεσιν ἐπὶ διδασκαλίᾳ τῶν τοιούτων μαθημάτων, (13)
 οἶων ἀρτίως μεμαθήκαμεν, φοιτᾶν καὶ τὰς ἀκοὰς λόγοις
 παρέχειν ἀναπειθουσιν οὐ μόνον ἀκολάστων ἐγχειρημάτων,
 ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ διάνοιαν αἰσχρῶν ἐνθυμημάτων γαστροῦ
 τε καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα κρατεῖν· τό τε πᾶν γένος ἀνθρώπων

FONTES : § 9, 13-14 : cf. Matth. 5, 28 ; § 10, 1-4 : cf. Matth. 5, 33-37 ;
 9-10 : cf. Matth. 12, 36.

A I O (G) V N

§ 10, 2 παντὰπασιν cj. Mras : πᾶσιν A om. I O V N || 4 ὄρκου]

et reconnaître pour Dieu que le Dieu suprême, transcendant
 lui-même à l'Univers, souverain et maître du ciel et de la
 terre, créateur du soleil, des astres et du monde entier ;
 les voir apprendre à vivre avec assez de rigueur pour se
 contrôler jusque dans leurs regards, et ne concevoir aucune
 pensée déréglée née d'un coup d'œil concupiscent, mais
 extirper de l'esprit lui-même jusqu'à la racine de toute
 passion infâme : comment croire que tout cela ne contri-
 buerait pas à mener l'humanité entière vers une vie
 bonne ? 10. et que, bien loin de se parjurer, on n'ait même
 pas besoin de serment, car de lui on a appris à ne jurer
 absolument pas, mais à être en tout franc et loyal, à tel
 point qu'on se contente du oui ou du non en garantissant
 ainsi une résolution plus fortement que par aucun serment ;
 que l'on ne se laisse pas aller, même dans les paroles les
 plus simples ou dans les rapports mutuels ; mais que l'on
 soit strict jusque dans ces activités au point de ne laisser
 échapper ni mensonge, ni injure, ni parole vile ou incon-
 venante, pour obéir ici encore à ce commandement, où
 il dit : « Vous rendrez compte de toute parole inutile au
 jour du Jugement » : cette attitude, à quel degré sublime
 de vie philosophique n'est-elle pas liée ?

11. Et, en observant en général cette infinité d'hommes
 et de femmes et d'enfants, de serviteurs et d'hommes libres,
 de gens obscurs et de gens illustres, et encore de Barbares
 en même temps que de Grecs, en tout lieu, toute ville,
 toute contrée, dans tous les peuples sous le soleil se pressant
 en masse pour qu'on leur délivre des enseignements du
 genre de ceux que nous avons reçus récemment, et prê-
 tant l'oreille à des discours qui les persuadent de dominer
 non seulement leurs initiatives désordonnées, mais encore
 les mouvements vils de l'esprit, et le ventre et ce qui
 est au-dessous du ventre ; en observant l'attitude de

ἔργου A || 4-5 κατασκευάζοντας A : παρασκευάζοντας I O V N ||
 § 11, 7 ἐγχειρημάτων A : ἐπιχειρημάτων I G V N

10 παιδείαν παιδεύεσθαι ἔνθεον καὶ εὐσεβῆ φέρειν τε μανθάνειν
γενναίῳ καὶ βαθεῖ φρονήματι τὰς τῶν ἐπανισταμένων ὕβρεις
καὶ μὴ τοῖς ἴσοις τοὺς φαύλους ἀμύνεσθαι, θυμοῦ δὲ καὶ
ὀργῆς καὶ πάσης ἐμμανοῦς ὀρέξεως κρείττους γίνεσθαι, καὶ
μὴν καὶ τῶν ὑπαρχόντων ἀπόροις καὶ ἐνδεέσι κοινωνεῖν πάντα
15 τε ἄνθρωπον ὁμογενῆ δεξιούσθαι καὶ τὸν νενομισμένον ξένον
ὡς ἂν νόμῳ φύσεως οἰκειότατον καὶ ἀδελφὸν γνωρίζειν.
12. πάντα δὴ ἀθρώως ταῦτά τις συναγαγὼν πῶς οὐκ
ἂν ὁμολογήσειεν τὰ μέγιστα καὶ ἀληθῶς ἀγαθὰ πάντας
ἀνθρώπους εὐηγγελίσθαι τὸν ἡμέτερον λόγον τό τε αὐτό-
θεν ὑπερέχον πρὸς εὐζῶταν τῷ τῶν ἀνθρώπων παρεσχημέ-
ναι βίῳ ;

13. Ὅποιον δὲ σοὶ εἶναι δοκεῖ τὸ πᾶν γένος ἀνθρώπων, οὐ
μόνον Ἑλλήνων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀνημερωτάτων βαρβάρων καὶ
τῶν ἐν ταῖς ἐσχατιαῖς τῆς γῆς οἰκούντων τῆς μὲν ἀλόγου
θηριωδίας ἀνασχεῖν, δόξας δὲ φιλοσόφους ἀναλαβεῖν παρα-
19 σκευάσαι ; 14. οἶον, [φέρε, τὰς περὶ ἀθανασίας ψυχῆς
καὶ ζωῆς τῆς παρὰ τῷ θεῷ μετὰ τὴν ἐνθὲνδε ἀπαλλαγὴν
τοῖς θεοφιλέσιν ἀποκειμένης, δι' ἣν τοῦ προσκαίρου τούτου
ζῆν καταφρονεῖν ἐμελέτησαν ὥστε ἀποδείξαι παῖδας τοὺς
5 πῶποτε ἐπὶ φιλοσοφίᾳ βοηθέντας καὶ παῖγιον τὸν θρυλού-
μενον ἐκεῖνον θάνατον ἀνὰ στόμα φιλοσόφων πάντων ἄδό-
μενον, θηλειῶν παρ' ἡμῖν καὶ κομιδῆ παιδῶν βαρβάρων τε
ἀνδρῶν καὶ εὐτελῶν, ὡς γέ τω δοκεῖν, τῆ τοῦ σωτήρος ἡμῶν
δυνάμει τε καὶ συνεργίᾳ τὸν περὶ ψυχῆς ἀθανασίας λόγον
10 ἔργοις πρότερον ἢ ῥήμασιν ἐπαληθεύοντα δεῖξάντων. 15. Οἶον
δὲ καὶ τὸ καθόλου πάντας ἀνθρώπους, τοὺς ἐν πᾶσιν τοῖς

A I O V N

§ 11, 11 γενναίῳ A : γενναίως I O V N || § 12, 3 εὐηγγελίσθαι
I O V N : εὐαγγελίσασθαι A || § 14, 8 ὡς γέ cj. Gifford Mras : ὥστε
A O N om. I V

tout le genre humain recevant une éducation divine et pieuse, en apprenant à supporter avec une noble et profonde dignité les brimades des agresseurs et à ne pas se défendre contre la bassesse par des procédés du même niveau, à se montrer supérieur aux impulsions, à la colère, aux appétits furieux, et, bien entendu, à partager ses biens avec les pauvres et les nécessiteux, à accueillir tout homme comme un semblable et à reconnaître en celui qui est tenu pour étranger, un parent et un frère selon la loi de nature ; 12. en rassemblant par la pensée toute cette somme de constatations, comment ne pas avouer que notre parole a apporté à tous les hommes en bonne nouvelle les biens les plus considérables, les biens authentiquement bons, et qu'elle a procuré à la vie des humains le facteur directement essentiel pour son amélioration ?

**La diffusion
du christianisme
et de ses dogmes
philosophiques**

13. Et quelle sorte de résultat cela te paraît-il être que d'écarter tout le genre humain, non seulement les Grecs mais les Barbares les plus sauvages, et ceux qui habitent dans les contrées les plus lointaines, de la bestialité monstrueuse et de le préparer à recevoir les croyances philosophiques ? 14. par exemple, celles qui concernent l'immortalité de l'âme et la vie réservée auprès de Dieu après le départ d'ici-bas, aux hommes chers à Dieu, cette vie pour laquelle ils se sont exercés à mépriser notre existence passagère, au point de faire voir des enfants dans ces hommes autrefois renommés pour leur philosophie, et un jeu dans cette mort dont on parle tant et qui revient comme un refrain dans la bouche des philosophes ; car chez nous des femmes, de tout jeunes enfants, des Barbares et des gens de peu — selon l'apparence —, aidés par la puissance et l'assistance de notre Sauveur, ont montré, par l'exemple plus que par les discours, que la doctrine de l'immortalité de l'âme était vraie. 15. D'autres traits encore : le fait que tous les hommes universellement, dans toutes les nations,

ἔθνεσιν, ἐκ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν μαθημάτων περὶ θεοῦ
 προνοίας ὡς ἐφορώσης τὰ σύμπαντα ὑγιῶς καὶ ἐρρωμένως
 5 φρονεῖν παιδεύεσθαι, καὶ τὸ | πᾶσαν ψυχὴν μανθάνειν τὸν (14)
 περὶ δικαιοῦς θεοῦ λόγον, καὶ τὸ πεφρο-
 ντισμένως ζῆν καὶ φυλακτικῶς ἔχειν τῶν τῆς κακίας ἐπιτηδευ-
 μάτων.

5

1. Κεφάλαιον δὲ τῆς πρώτης καὶ μεγίστης εὐεργεσίας τοῦ b
 σωτηρίου λόγου γνοίης ἄν, εἰ ἐν νῶ λάβοις τὴν δεισιδαίμονα
 πλάνην τῆς παλαιᾶς εἰδωλολατρίας, ἧ τὸ σύμπαν ἀνθρώπων
 γένος δαιμόνων ἀνάγκαις πάλαι πρότερον κατατετράχωτο· ἧς
 5 ὡσπερ ἀπὸ σκοτίας ζοφωδεστάτης "Ἑλληνας ὁμοῦ καὶ βαρβά-
 ρους δυνάμει θείᾳ μεταστησάμενος ἐπὶ νοεράν καὶ φωτεινο-
 τάτην ἡμέραν τῆς ἀληθοῦς εὐσεβείας τοῦ παμβασιλέως θεοῦ c
 τοὺς πάντας μετηγάγετο.

2. Καὶ τί χρῆ μὴ κύνειν ἀποδεικνύειν πειρωμένους ὅτι μὴδὲ
 ἀλόγῳ πίστει ἑαυτοὺς ἀνεθήκαμεν, σώφροσι δὲ καὶ ὠφελίμοις
 λόγοις τὸν τῆς ἀληθοῦς εὐσεβείας τρόπον περιέχουσι, τῆς
 παρούσης ὑποθέσεως αὐτὸ δὴ τοῦτο καθόλου πραγματευο-
 5 μένης; Τοὺς μὲν ἐπι|τηδείως ἔχοντας ἔπεσθαι λόγων ἀποδεί-
 ξεισι προτρέπομεν καὶ παρακαλοῦμεν φρονήσεως ἐπιμέλεσθαι
 καὶ λογικώτερον τῶν δογμάτων τὰς ἀποδείξεις παραλαμ-
 βάνειν « ἐτοιμοὺς τε εἶναι πρὸς ἀπολογίαὶν παντὶ τῷ ἔπερω- d
 τῶντι ἡμᾶς τὸν λόγον τῆς καθ' ἡμᾶς ἐλπίδος ».

ITERATIONES : § 2, 8-9 : ἐτοιμοὺς ... ἐλπίδος = I, 3, 6, 2-3.

A I O (G) V N

§ 15, 6 δικαιοῦς θεοῦ A : δικαιοῦς θεοῦ I O V N

§ 1, 4 κατατετράχωτο A : κατετράχωτο I O V N || 5 ζοφωδεστά-
 της A : ζοφερωτάτης G V N (def. I) || § 2, 8-9 ἔπερωτῶντι] αἰτοῦντι
 vel ἀπαιτοῦντι I Petr. 3, 15

apprennent, par les enseignements de notre Sauveur, à penser sainement et solidement en ce qui concerne la Providence de Dieu, et à savoir qu'elle veille sur toute chose; que toute âme soit informée de la doctrine relative au tribunal et au jugement divins et qu'elle vive d'une manière réfléchie en se gardant des comportements pervers.

Chapitre 5

1. Mais l'essentiel du service primordial et éminent que nous a rendu la Parole de salut, on peut le concevoir en considérant l'erreur superstitieuse de l'antique idolâtrie, où s'était abîmée jadis, avant notre époque, la totalité de l'espèce humaine sous la fatale emprise des démons et dont elle a tiré, par une divine puissance, Hellènes et Barbares comme de ténèbres opaques, pour les mener tous au jour spirituel et lumineux de la vraie piété qui s'adresse au Dieu souverain.

**Conclusion
 sur la rationalité
 des croyances
 chrétiennes**

2. Pourquoi alors prolonger ces efforts pour démontrer que nous ne nous sommes pas voués à une foi irrationnelle, mais à des doctrines sages et profitables, qui portent en elles la forme de la vraie religion, alors que l'ouvrage que nous entreprenons traite précisément de ce sujet même dans son ensemble? Nous engageons et nous exhortons ceux qui sont à même de suivre une démonstration logique, à se soucier de raisonner, à accueillir dans un esprit surtout logique les démonstrations de nos doctrines, et à « être prêts à se justifier auprès de quiconque nous demande raison de l'espérance qui est en nous ».

3. Ἐπει δὲ μὴ πάντες τοιοῦτοι, φιλανθρώπου τυγχάνοντος τοῦ λόγου καὶ μηδένα μηδαμῶς ἀποτρεπομένου, πάντα δὲ ἄνθρωπον τοῖς καταλλήλοις ἰωμένου φαρμάκοις καὶ τὸν ἀμαθῆ καὶ ἰδιώτην ἐπὶ τὴν τῶν τρόπων θεραπείαν παρακα-
 5 λούντος, εἰκότως ἐν εἰσαγωγῇ τοὺς ἀρχομένους τῶν ἰδιω-
 τικωτέρων, γυναῖκα καὶ παῖδας καὶ τὸ τῶν ἀγελαίων πλῆθος, ἐπὶ τὸν εὐσεβῆ βίον χειραγωγούντες ὡς ἐν φαρμάκου μοίρα τὴν ὑγιῆ πίστιν παραλαμβάνομεν, ὁρθὰς δόξας περὶ θεοῦ προνοίας καὶ περὶ ψυχῆς ἀθανασίας καὶ περὶ τοῦ κατ' ἀρετὴν
 10 βίου | ἐντιθέντες αὐτοῖς. (15)

4. Ἡ οὐχ οὕτως καὶ τοὺς τὰ σωματίων κάμνοντας ἐπιστη-
 μῶνως ἰωμένους ὀρώμεν αὐτοὺς μὲν διὰ πλείστης ἀσκήσεως καὶ παιδείας τοὺς κατὰ ἰατρικὴν λόγους ἀνελιγφότας καὶ πάντα λογικῶς χειρουργούντας, τοὺς γε μὴν ἐπὶ θεραπεία
 5 προσιόντας αὐτοῖς πίστει ἑαυτοῦς καὶ τῇ τῶν χρηστοτέρων ἐλπίδι παρέχοντας καὶ τῶν μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην θεωρη-
 μάτων μηδὲν ἀκριβῶς ἐπαίοντας, μόνης δὲ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος τε καὶ πίστεως ἐξερτημένους; 5. Καὶ ὁ μὲν τῶν ἰατρῶν β
 ἀριστος εἰς μέσον παρελθὼν ἅ τε χρῆ προφυλάττεσθαι καὶ ἅ προσήκει δρᾶν ὡσπερ τις ἀρχὼν καὶ κύριος μετ' ἐπιστήμης προστάττει, ὁ δ' ὡς βασιλεῖ καὶ νομοθέτῃ πείθεται πιστεύων
 5 συνοίσειν αὐτῷ τὸ προστεταγμένον. 6. Οὕτω καὶ μαθηταὶ παρὰ διδασκάλων λόγους παιδείας ἀποδέχονται πιστεύσαντες ἀγαθὸν αὐτοῖς ἔσεσθαι τὸ μάθημα, ναὶ μὴν καὶ φιλοσοφίας οὐ
 5 γέλμα, καὶ ὁ μὲν τις αὐτόθεν εἴλετο τὰ Ἐπικούρου, ὁ δὲ τὸν κυνικὸν ζηλοῖ βίον, ἄλλος κατὰ | Πλάτωνα φιλοσοφεῖ καὶ κατ' Ἀριστοτέλην ἕτερος καὶ πάλιν ἄλλος πάντων τὰ στωϊκὰ

Mras
21

A I O (G) V N

§ 3, 6 ἀγελαίων A O N : ἀλιέων I V et s.v. N¹ || § 4, 1 κάμνοντας A : τῶν καμνόντων O V N (def. I) κάμνοντα cj. Mras || § 5, 2 προφυλάττεσθαι A : παραφυλάττεσθαι I G V N

**L'argument de la foi
pour les ignorants
et les novices**

3. Mais tout le monde n'est pas de cette force; c'est pourquoi, comme le Verbe divin est bienveillant envers l'humanité et n'écarte d'aucune façon qui que ce soit, mais soigne tout homme avec des remèdes appropriés et appelle les gens ignorants et sans éducation à réformer leurs mœurs, il est naturel que, en introduction, nous conduisions comme par la main vers une vie religieuse les débutants trop ignorants, femmes, enfants, et la masse du troupeau et que nous prenions la foi salutaire comme un remède, en leur inculquant de justes croyances pour ce qui concerne la Providence divine, l'immortalité de l'âme et la vie vertueuse.

4. Ne voyons-nous pas ainsi, dans le cas des hommes qui soignent les maladies du corps scientifiquement, qu'eux-mêmes ont acquis les méthodes médicales par une longue pratique et une longue formation et qu'ils exercent rationnellement, mais que ceux qui viennent se faire soigner s'en remettent à eux, poussés par la foi et par l'espérance d'une amélioration, et qu'ils n'ont aucune connaissance exacte des théories scientifiques, mais qu'ils se mettent sous la dépendance exclusive d'un espoir de santé et d'une foi ? 5. Et le meilleur des médecins se présente à eux et leur dicte avec compétence en maître souverain ce qu'il faut éviter et ce qu'il convient de faire, et le patient obéit comme à un souverain et à un législateur, assuré que les prescriptions lui seront profitables. 6. De même encore, les étudiants reçoivent de leurs maîtres des enseignements qui les forment, parce qu'ils se persuadent que ces connaissances leur seront un bienfait; oui certes, personne ne s'appliquerait à la philosophie avant d'être persuadé que ses leçons lui seront utiles. Et l'un est spontanément allé à l'épicurisme, l'autre suit la règle de vie cynique, tel veut philosopher selon Platon, tel autre selon Aristote, tel autre encore prise avant tout le stoïcisme, et c'est l'espoir d'une amélio-

προετίμησεν, ἐκάστου χρηστοτέρᾳ ἐλπίδι τε καὶ πίστει τὸ δόξαν ὡς συνοῖσον ἀγαπήσαντος.

7. Οὕτως καὶ τέχνας ἄνθρωποι τὰς μέσας μετῆλθον καὶ ἄλλοι τὸν στρατιωτικόν, ἄλλοι δὲ τὸν ἐμπορικόν βίον, πίστει πάλιν προεληφότες βιοποριστικόν αὐτοῖς ἔσσεσθαι τὸ ἐπιτήδευμα. Καὶ γάμων δὲ αἱ πρῶται σύνοδοι καὶ κοινωνίαι τῆς
5 κατὰ παιδοποιίαν ἐλπίδος ἐξ ἀγαθῆς ἐνήρξαντο πίστεως.
8. Καὶ πλεῖ τις αὖθις εἰς ἀδελφόν, οὐδ' ἄλλην προβεβλημένος α τῆς σωτηρίας ἀγκυραν ἢ μόνην τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγαθὴν ἐλπίδα· καὶ γεωργεῖ πάλιν ἄλλος καὶ τὸν σπόρον εἰς γῆν ἀπορρίψας κάθηται τῆς ὥρας τὴν τροπὴν ἐκδεχόμενος,
5 πιστεῦων τὸ φθαρὲν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πλημμυρίσιν ὑετῶν καλυφθὲν αὖθις ὡσπερ ἐκ νεκρῶν ἀναβιώσεσθαι· πορείαν δὲ τις μακρὰν ἐπ' ἄλλοδαπῆς ἐκ τῆς οἰκείας στελλόμενος πάλιν τὴν ἐλπίδα καὶ τὴν πίστιν ἀγαθὰς ὁδηγούς ἐαυτῶ συνεπάγειται.

9. Καὶ τί γὰρ ἄλλ' ἢ τὸν πάντα τῶν ἀνθρώπων βίον δυοῖν τούτων ἀνηρημένον, ἐλπίδος τε καὶ πίστεως, καταλαμβάνων | τί δὴ θαυμάζεις εἰ καὶ τὰ κρεῖττονα κατὰ ψυχὴν τοῖς μὲν (16) διὰ πίστεως παραδίδοται, οἷς οὐ σχολὴ λογικώτερον τὰ
5 κατὰ μέρος παιδεύεσθαι, τοῖς δὲ καὶ τοὺς λόγους αὐτοὺς πάρεστι μετιέναι καὶ τὰς ἀποδείξεις τῶν πρεσβευομένων μαυθάνειν;

10. Ἀλλὰ γὰρ ἐν ὀλίγῳ τούτων ἡμῖν οὐκ εἰς ἀχρηστον προγεγυμνασμένων ἀνίωμεν ἐπὶ τὴν πρώτην κατηγορίαν, καὶ τίνες ὄντες καὶ πόθεν ὀρμώμενοι τοῖς διερωτήσασιν ἀποκρινώμεθα.

A I O V N

§ 7, 3 πάλιν A : πάλαι I O V N || § 8, 5 πλημμυρίσιν A : πλημύραις

ration et la foi qui ont guidé chacun dans le choix de ce qu'il a considéré comme devant lui être profitable.

7. De la même manière encore, les hommes se livrent aux arts intermédiaires et certains à la vie militaire, d'autres à celle du commerçant parce qu'ils ont, là encore, ajouté foi à l'idée que cette occupation leur donnerait les moyens de vivre. Et dans les mariages encore, les premières rencontres et l'espoir partagé d'avoir des enfants ont leur origine dans une foi de bon aloi. 8. Quelqu'un encore navigue-t-il vers l'inconnu ? il n'a pour se garantir d'autre ancre de salut que la seule foi et la belle espérance ; et cet autre à son tour travaille la terre et, ayant jeté la semence, s'assied en attendant le changement de saison, avec la foi que la semence, qui a dépéri dans le sol et que des déluges de pluie ont fait disparaître, ressuscitera à nouveau comme d'entre les morts ; et celui qui se prépare pour un grand voyage loin de chez lui à l'étranger, lui aussi, prend avec lui comme deux bons guides l'espérance et la foi.

9. Qu'y a-t-il donc d'autre à comprendre, sinon que toute la vie humaine est accrochée à ces deux sentiments, l'espérance et la foi ? Et alors pourquoi s'étonner si les leçons les plus élevées dans l'ordre de l'âme sont délivrées par l'entremise de la foi à ceux à qui il n'est pas loisible d'être instruits par une voie plus rationnelle et en détail, tandis que les autres peuvent entrer dans les raisonnements eux-mêmes et prendre connaissance des démonstrations de ce que l'on veut communiquer ?

10. Mais après ces brefs exercices préliminaires qui n'étaient pas sans utilité, venons-en au premier grief qu'on nous adresse. Nous allons répondre à ceux qui nous ont demandé qui nous sommes et d'où nous venons.

I O V N || § 10, 3 διερωτήσασιν I O V N (et Wilamowitz, ZNTW, I, 1900, 102, n. 2) : διερωτώσιν A || ἀποκρινώμεθα] ἀποκρινούμεθα A

5 ε'. ΟΤΙ ΜΗ ΑΝΕΥ ΣΩΦΡΟΝΟΣ ΛΟΓΙΣΜΟΥ
ΤΗΣ ΠΑΤΡΙΟΥ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΟΣ ΠΛΑΝΗΣ
ΑΝΕΧΩΡΗΣΑΜΕΝ

10 Μras 22 "Ότι μὲν οὖν τὸ γένος Ἕλληνες ὄντες καὶ τὰ Ἑλλήνων φρονούντες ἐκ παντοίων τε ἔθνῶν ὡς ἂν νεολέκτου στρατιάς b
10 λογάδες συνειλεγμένοι τῆς πατρῖου δεισιδαιμονίας ἀποστάται καθεστήκαμεν, οὐδ' ἂν αὐτοὶ | ποτε ἀρνηθῆίμεν· ἀλλὰ καὶ ὅτι ταῖς ἰουδαϊκαῖς βίβλοις προσανέχοντες καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς προφητειῶν τὰ πλεῖστα τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συνάγοντες οὐκ ἐθ' ὁμοίως ζῆν τοῖς ἐκ περιτομῆς προσφιλέσ ἡγούμεθα, καὶ τοῦτ' ἂν αὐτόθεν ὁμολογήσαιμεν.

11. Ὡρα τοιγαροῦν τούτων τὸν αἰτιολογισμὸν ὑποσχεῖν. Πῶς οὖν ἄλλως δόξαίμεν εἰ πεποιημένοι τὰ πάτρια κατα- c
λείψαντες εἰ μὴ πρῶτον εἰς μέσον αὐτὰ παραθέμενοι καὶ ἀγαγόντες ὑπ' ὄψιν τῶν ἐντευξομένων; Οὕτω γὰρ ἂν γένοιτο 5 φανερὰ καὶ τῆς εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως ἡ θεία δύναμις, εἰ τοῖς πᾶσι πρὸ ὀφθαλμῶν τεθείη, τίνων καὶ ὁποίων κακῶν τὴν ἰασιν εὐαγγελίζεται. 12. Πῶς δὲ τὸ εὐλογον τῆς τῶν ἰουδαϊκῶν γραμμάτων μεταδιώξεως φανείη μὴ οὐχὶ καὶ τῆς τούτων ἀρετῆς ἀποδειχθείσης; Τίνι τε λόγῳ τὰς παρ' αὐτοῖς γραφὰς ἀσπαζόμενοι τὸν ὅμοιον τοῦ βίου τρόπον ἀποκλίνομεν, a
5 καλῶς ἂν ἔχοι διελθεῖν καὶ ἐπὶ πᾶσι, τίς ὁ καθ' ἡμᾶς τῆς εὐαγγελικῆς ὑποθέσεως λόγος καὶ τίς ἂν κυρίως λεχθείη ὁ Χριστιανισμός, οὔτε Ἑλληνισμός ἂν οὔτε Ἰουδαϊσμός, ἀλλὰ τις καινὴ καὶ ἀληθὴς θεοσοφία, ἐξ αὐτῆς τῆς προσηγορίας τὴν καινοτομίαν ἐπαγομένη.

A I O (G) V N

§ 11, 1 αἰτιολογισμὸν scr. Estienne Mras : αἴτιον λογισμὸν A ἀπολογισμὸν I O V N (Gifford) || 3 εἰ μὴ A : ἡ I O V N || § 12, 1 δὲ I G V N : δαί A δ' ἂν cj. Estienne Mras

ε'. *Ce n'est pas sans une sage argumentation que nous avons abandonné l'erreur superstitieuse de nos pères*

Réponse
au premier grief
et rappel
du plan général

Grecs de race, Grecs de sentiment, venus de toutes sortes de peuples pour former comme les troupes d'élite d'une armée nouvellement levée, nous sommes déserteurs de la superstition de nos pères ; cela, nous ne saurions nous-mêmes le nier. Mais il y a plus : bien que nous nous appliquions aux livres des Juifs et que nous constituions la plus grande partie de notre doctrine avec leurs prophéties, nous n'estimons plus souhaitable de vivre à la manière des gens de la circoncision ; cela encore, nous pouvons le reconnaître spontanément.

11. Ainsi donc, le moment est venu de nous en expliquer. Comment pourrions-nous paraître avoir bien fait d'abandonner les traditions de nos pères, si ce n'est en les produisant d'abord elles-mêmes et en les plaçant sous les yeux des lecteurs ? Ainsi en effet la puissance divine de la démonstration évangélique apparaîtrait au grand jour, si l'on mettait sous le regard de tous la liste des maux dont elle annonce la guérison, et leur nature. 12. Comment apparaîtrions-nous fondés à suivre les textes des Juifs sans avoir aussi démontré leur vertu ? De même, il serait bon d'exposer la raison qui nous fait repousser leur manière de vivre tout en respectant leurs Écritures, et enfin ce qu'est la doctrine de l'idée évangélique et ce qu'on pourrait appeler proprement le Christianisme, qui n'est ni l'Hellénisme ni le Judaïsme, mais une nouvelle et véridique science divine qui, par sa dénomination même, met en avant sa nouveauté.

13. Φερ' οὖν πρῶτον ἀπάντων τὰς παλαιοτάτας καὶ δὴ καὶ τὰς πατρίους ἡμῶν αὐτῶν θεολογίας κατὰ πᾶσαν πόλιν εἰσέτι καὶ νῦν τεθρυλημένας ἐπιθεωρήσωμεν τὰς τε σεμνάς τῶν γενναίων φιλοσόφων περὶ τοῦ κόσμου συστάσεως καὶ περὶ θεῶν διαλήψεις, ἵνα γινώμεν εἴτε καὶ ὀρθῶς ἀπέστημεν αὐτῶν, εἴτε καὶ μή. | 14. Θήσω δὲ οὐκ ἐμὰς φωνὰς ἐν τῇ τῶν δηλουμένων ἐκφάνσει, ἀλλ' αὐτῶν δὴ τῶν μάλιστα τὴν περὶ οὗς φασὶ θεοὺς εὐσέβειαν περισπούδαστον πεποιημένων, ὡς ἂν ὁ λόγος ἀπάσης ἐκτὸς τῆς περὶ τὸ πλάττεσθαι ἡμᾶς ὑπονοίας κατασταίῃ.

6

Mrs
23

1. Φοίνικας τοιγαροῦν καὶ Αἰγυπτίους πρώτους ἀπάντων ἡ ἀνθρώπων κατέχει λόγος ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας θεοὺς ἀποφῆναι μόνους τε | εἶναι τῆς τῶν ὄλων γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς αἰτίους, εἴτα δὲ τὰς παρὰ τοῖς πᾶσιν βωομένας θεοποιίας τε καὶ θεογονίας εἰσηγήσασθαι τῷ βίῳ.

2. Πρὸ δὲ γε τούτων μηδένα μηδὲν πλέον τῶν κατ' οὐρανὸν φαινομένων εἰδέναι, ὀλίγων ἐκτὸς ἀνδρῶν τῶν παρ' Ἑβραίοις μνημονευομένων, οἳ διανοίας καθαρωτάτοις ἑμμασι πᾶν τὸ ὄρωμενον ὑπερκύψαντες τὸν κοσμοποιὸν καὶ τῶν ὄλων δημιουργὸν ἐσεβάσθησαν, ὑπερθαυμάσαντες τῆς τοσαύτης

A I O V N

**Première partie de
la démonstration :
exposé des théologies
païennes**

13. Examinons donc avant toute chose les théologies les plus anciennes et surtout celles de nos propres pères, qui de nos jours encore sont ressassées dans toutes les cités, et les graves assertions des grands philosophes sur la constitution de l'Univers et sur les dieux, pour voir si nous avons eu raison, ou non, de nous séparer d'eux. 14. Et ce ne sont pas mes paroles que j'emploierai pour exposer ce que je veux faire connaître, mais celles de ceux mêmes qui ont été le plus zélés dans la piété envers leurs prétendus dieux, afin que mon développement échappe à tout soupçon d'invention.

Chapitre 6

**Les plus anciennes
théologies**

1. Ainsi donc, selon la tradition, ce sont les Phéniciens et les Égyptiens qui, les premiers de tous les hommes, ont divinisé le soleil, la lune et les astres et ont désigné en eux les seules causes de la création de l'Univers et de sa destruction, puis ont mis en circulation les divinisations et les théogonies célébrées chez tous les hommes.

**Celle
des sages Hébreux**

2. Avant celles-ci, personne ne connaissait rien de plus que ce qui apparaît dans le ciel, à l'exception d'un petit nombre de gens dont les Hébreux mentionnent le souvenir ; ceux-ci, dépassant tout le visible par le regard très pur de la réflexion, ont vénéré le créateur du monde et l'artisan de l'Univers, confondus d'admiration à son égard

αὐτὸν σοφίας τε καὶ δυνάμεως, ἣν ἐκ τῶν ἔργων ἐφαντάσθησαν, καὶ μόνον εἶναι θεὸν πεισθέντες μόνον εἰκότως ἐθεολόγησαν, τὴν ἀληθῆ καὶ πρώτην καὶ μόνην ταύτην εὐσεβειαν παῖς παρὰ πατρὸς διαδεξάμενοι καὶ φυλάξαντες.

3. Οἱ γε μὴν λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων τῆσδε τῆς μόνης καὶ ἀληθοῦς ἀποπεσόντες εὐσεβείας τὰ φωσφόρα τῶν οὐρανίων σαρκὸς ὀφθαλμοῖς οἷα νήπιοι τὰς ψυχὰς καταπλαγέντες θεοῦς τε ἀνεῖπον καὶ θυσίαις τε καὶ προσκυνήσεσιν ἐγέραιρον, οὐ
5 νῶς δειμάμενοι οὐδ' ἀφιδρύμασι καὶ ξοάνοις θνητῶν εἰκόνας πλασάμενοι, πρὸς αἰθέρα δὲ καὶ αὐτὸν οὐρανὸν ἀποβλέποντες καὶ μέχρι τῶν τῆδε ὀρωμένων ταῖς ψυχαῖς ἐφικνούμενοι.

4. Ἄλλ' οὐ τῆδε ἄρα καὶ τοῖς μετέπειτα ἀνθρώποις τὰ τῆς πολυθεοῦ πλάνης περίστατο, ἐλαύνοντα δὲ εἰς βυθὸν κακῶν μείζονα τῆς ἀθεότητος τὴν δυσσεβειαν ἀπειργάζετο, Φοινικῶν, εἶτα Αἰγυπτίων ἀπαρξασμένων τῆς πλάνης· παρ' ὧν φασὶ
5 πρῶτον Ὀρφέα τὸν Οἰάγρου | μεταστησάμενον τὰ παρ' (18) Αἰγυπτίους Ἑλλήσιν μεταδοῦναι μυστήρια, ὥσπερ οὖν καὶ Κάδμον τὰ φοινικικὰ τοῖς αὐτοῖς ἀγαγεῖν μετὰ καὶ τῆς τῶν γραμμάτων μαθήσεως· οὐπα γὰρ εἰσέτι τοὺς Ἑλληνας τότε τὴν τῶν γραμμάτων χρῆσιν εἶδέναι.

5. Πρῶτα τοίνυν σκεψώμεθα τὰ τῆς κοσμογονίας τῆς πρώτης, ὅπως οἱ δηλούμενοι διειλήφασιν· ἔπειτα τὰ περὶ τῆς πρώτης καὶ παλαιοτάτης τοῦ τῶν ἀνθρώπων βίου δεισιδαιμονίας· καὶ τρίτον τὰ Φοινικῶν, τέταρτον τὰ Αἰγυπτίων, μεθ'

TESTIMONIA : § 4, 4-8 : παρ' ... μαθήσεως : cf. Theod. II, 95.

A I O V N

§ 5. 2 τὰ om. A

à cause de toute la sagesse et de toute la puissance que ses œuvres leur permirent d'imaginer, et, convaincus qu'il était seul Dieu, à lui seul naturellement ils donnèrent ce titre, se transmettant de père en fils et conservant avec respect cette véritable et première et seule religion.

La religion astrale 3. Mais le reste des hommes, exclus de cette seule véritable religion, frappés d'admiration avec leurs yeux de chair comme des âmes enfantines devant les flambeaux du ciel, leur donnèrent le titre de dieux et les honorèrent par des sacrifices et des génuflexions, sans construire de temples ni fabriquer de statues de pierre ou de bois à l'image des mortels, mais en élevant leurs regards vers l'éther ou vers le ciel lui-même et en cherchant, par la force de leurs âmes, à atteindre ce qui y est visible.

Les progrès de l'erreur polythéiste 4. Mais l'erreur polythéiste ne s'en tint pas là, dans les générations qui suivirent ; poussant plus avant vers l'abîme du mal, elle rendit l'impiété plus forte que l'athéisme ; les Phéniciens, puis les Égyptiens furent les initiateurs de cette erreur : c'est à ces peuples que, dit-on, Orphée fils d'Éagre emprunta les mystères des Égyptiens pour les transmettre le premier aux Hellènes, de même que Cadmos apportait de son côté à ces derniers les mystères phéniciens en même temps que la connaissance de l'écriture ; car les Hellènes ne connaissaient pas encore à cette époque l'usage de l'écriture.

Plan de la Préparation Évangélique 5. Nous examinerons donc en premier lieu les éléments de la première cosmogonie, comme l'ont conçue les gens dont nous parlons, puis ce qui concerne la première et plus ancienne superstition de l'espèce humaine ; en troisième lieu, les conceptions des Phéniciens ; en quatrième lieu, celles des Égyptiens ;

Mras
24
5 | ἃ πέμπτον τὰ Ἑλλήνων διελόντες πρότερον μὲν τὴν καὶ ἔ
τούτων παλαιὰν καὶ μυθικωτέραν πλάνην ἐποπτεύσωμεν, εἶτα
δὲ τὴν σεμνοτέραν καὶ φυσικωτέραν δὴ περὶ θεῶν φιλοσοφίαν,
καὶ μετὰ ταῦτα τὸν περὶ τῶν θαυμαστῶν χρηστηρίων ἐφο-
δεύσωμεν λόγον· ἐφ' οἷς καὶ τὰ σεμνὰ τῆς γενναίας Ἑλλήνων
10 φιλοσοφίας ἐπισκεψώμεθα.

6. Τούτων δ' ἡμῖν διευκρινηθέντων ἐπὶ τὰ Ἑβραίων μετα-
βησόμεθα, τῶν δὴ πρώτων καὶ ἀληθῶς Ἑβραίων καὶ τῶν μετὰ
ταῦτα τὴν Ἰουδαίων λαχόντων προσηγορίαν. Ἐπὶ πᾶσι δὲ
τούτοις ὡσπερ ἐπισφράγισμα τῶν ὄλων ἐποίσομεν τὰ ἡμέτερα. c

7. Ἀναγκαίως δὲ τῆς τούτων ἀπάντων μνημονεύσομεν
ιστορίας, ὡς ἂν διὰ τῆς τῶν ἑκασταχοῦ τεθαυμασμένων
παραθέσεως ὁ τῆς ἀληθείας ἔλεγχος ἀποδειχθεῖ ὁποῖων τε
ἡμεῖς ἀποστάντες τὴν ὁποῖαν εἰλόμεθα φανερόν τοῖς ἐντυγχά-
5 νουσι γένοιτο.

8. Ἀλλὰ γὰρ ἀπίωμεν ἐπὶ τὸ πρῶτον. Πόθεν δῆτα πιστω-
σόμεθα τὰς ἀποδείξεις; οὐ μὲν δὴ ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν γραμ-
μάτων, ὡς ἂν μὴ δοκοῖμεν κεχαρισμένα πράττειν τῷ λόγῳ· a
5 φιλοσοφίαν αὐχοῦντες καὶ τὴν ἕλλην τῶν ἔθνῶν ἱστορίαν
διηρευνηκότες.

9. Γράφει τοίνυν ἄνωθεν τὴν παλαιὰν Αἰγυπτίων ὑφηγού-
μενος θεολογίαν ὁ Σικελιώτης Διόδωρος, γνωριμώτατος ἀνὴρ
τοῖς Ἑλλήνων λογιστάτοις, ὡς ἂν ὑπὸ μίαν συναγροχῶς
πραγματεῖαν ἄπασαν τὴν ἱστορικὴν βιβλιοθήκην. Ἐξ οὗ
5 πρῶτα παραθήσομαι ἃ περὶ τῆς τοῦ παντὸς κοσμογονίας
ἀρχόμενος τοῦ λόγου διείληφεν, τὰς τῶν παλαιῶν ἱστορῶν
δόξας τοῦτον τὸν τρόπον·

A I O V N

§ 6, 2 alt. τῶν A : om. I O V N || 4 ἐποίσομεν O V N : ἐποίησαμεν I
ποιήσομεν A || § 7, 4 τὴν A : om. I O V N || 5 γένοιτο A : γέννηται
I O V N || § 8, 2 ἡμῖν A I V : ἡμῶν O N || § 9, 6 ἱστορῶν scr. Estienne :
ἱστοριῶν A I O N ἱστορικῶν V

après quoi, en cinquième lieu, distinguant dans celles des Grecs, nous observerons d'abord chez eux aussi leur erreur antique, la mythique, puis leur philosophie religieuse plus sérieuse et plus physique, et ensuite nous pousserons jusqu'à la doctrine qui concerne leurs merveilleux oracles ; après quoi nous examinerons aussi les éléments sérieux de la noble philosophie des Grecs.

6. Tous ces points une fois étudiés en détail, nous passerons aux doctrines des Hébreux, des premiers et véritables Hébreux, et de ceux qui, après cela, prirent le nom de Juifs. Ensuite de tout cela, comme pour sceller l'ensemble, nous présenterons nos doctrines.

7. Nous serons nécessairement amené à rappeler l'histoire de tous ces peuples, afin que la preuve de la vérité soit administrée par la présentation de ce que chaque cas comporte de remarquable et que le lecteur puisse apercevoir clairement quelles sortes de doctrines nous avons rejetées et pour quelle sorte de choix.

Premier point : les premières cosmogonies et théogonies de l'humanité

8. Mais passons au premier point. Sur quelles garanties fonderons-nous nos démonstrations ? non certes sur nos ouvrages, pour que notre méthode ne paraisse pas complaisante à notre doctrine. Pro-

duisons comme témoins parmi les Grecs eux-mêmes ceux qui se piquent de philosophie et qui ont soigneusement étudié le reste de l'histoire des nations.

9. Or l'histoire de l'ancienne théologie des Égyptiens, nous la trouvons relatée depuis ses débuts chez Diodore de Sicile, l'auteur le plus connu des érudits hellènes pour avoir rassemblé en un seul ouvrage toute la bibliothèque historique. C'est par lui que je commencerai en transcrivant ce qu'il a réuni, au début de son ouvrage, sur la cosmogonie universelle, en rapportant les opinions des Anciens de la manière qui suit.

|| ζ'. ΟΠΟΙΑ ΤΙΣ ΕΙΝΑΙ ΛΕΓΕΤΑΙ Η ΚΑΘ' (19)
ΕΛΛΗΝΑΣ ΚΟΣΜΟΓΟΝΙΑ

7

1. « Περὶ μὲν οὖν θεῶν τίνας ἐνόησας ἔσχον οἱ πρῶτοι καταδειξάντες τιμᾶν τὸ θεῖον καὶ περὶ τῶν μυθολογουμένων ἐκάστου τῶν ἀθανάτων τὰ μὲν πολλὰ συντάξασθαι πειρασόμεθα κατ' ἰδίαν, διὰ τὸ τὴν ὑπόθεσιν ταύτην πολλοῦ λόγου β
προσδεῖσθαι, ὅσα δ' ἂν ταῖς προκειμέναις ἱστορίαις εἰκότα δόξωμεν ὑπάρχειν, παραθήσομεν ἐν κεφαλαίοις, ἵνα μηδὲν τῶν ἀκοῆς ἀξίων ἐπιζητῆται. 2. Περὶ δὲ τοῦ γένους τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων καὶ τῶν πραχθέντων ἐν τοῖς γνωριζομένοις μέρεσι τῆς οἰκουμένης, ὡς ἂν ἐνδέχεται περὶ τῶν οὕτω παλαιῶν, ἀκριβῶς ἀναγράφομεν ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων 5 ἀρξάμενοι.

3. Περὶ τῆς πρώτης τοίνυν γενέσεως τῶν ἀνθρώπων διτταὶ c γεγόνασιν ἀποφάσεις παρὰ τοῖς νομιματάτοις τῶν τε φυσιολόγων καὶ τῶν ἱστορικῶν. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον ὑποστησάμενοι τὸν κόσμον ἀπεφάνησαν καὶ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν, μηδέποτε τῆς αὐτῶν τεκνώσεως ἀρχὴν ἐσχηκυίας, οἱ δὲ γενητὸν καὶ φθαρτὸν εἶναι νομίσαντες ἔφησαν ὁμοίως ἐκεῖνω τοὺς ἀνθρώπους τυχεῖν τῆς πρώτης γενέσεως ὀρισμένους χρόνοις. d

4. Κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανὸν τε καὶ γῆν, μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως· μετὰ

FONTES : §§ 1-15 : Diod. Sic. I, 6-8.

A B (a l. 1) O V N (I def. a l. 1 usque ad III, 1, 5 med. ἐμπυροτάτων incl.)

§ 1, 6 κεφαλαίος B O V N Diod. : κεφαλαίω A || § 2, 3 περὶ] τὰ περὶ A || 4-5 ἀναγράφομεν ... ἀρξάμενοι A Diod. : ἀναγράφομαι ...

ζ'. De la cosmogonie attribuée aux Grecs

Chapitre 7

Diodore de Sicile 1. « Pour les idées que les premiers initiateurs du culte divin se firent des dieux ou des mythes relatifs à chacun des immortels, nous essaierons d'en traiter la plus grande part dans une composition séparée, car ce sujet exige de longs développements; mais tout ce qui nous semble être en rapport avec l'histoire que nous entreprenons, nous le présenterons en résumé pour que rien ne laisse à désirer de ce qui mérite d'être transmis. 2. Pour ce qui est de l'origine de tous les hommes et ce qui s'est fait dans les parties connues de la terre, nous le décrirons exactement, autant qu'il est possible pour des événements aussi anciens, en commençant par les temps les plus reculés.

3. Sur la première naissance des hommes, on trouve deux systèmes d'explications chez les plus autorisés des physiciens et des historiens. Ceux d'entre eux qui ont soutenu qu'il n'y a ni création ni destruction du monde ont également professé que la race des hommes existe de toute éternité et qu'il n'y a jamais eu de commencement à leur génération. Ceux qui ont pensé que le monde comportait création et destruction ont affirmé que, de la même façon, l'humanité avait connu une première naissance à une date déterminée.

4. En effet, selon l'organisation qu'avait l'Univers à l'origine, le ciel et la terre n'avaient qu'une même forme,

ἀρξάμενος B O V N || § 3, 7 ἐκεῖνω cj. Viger et (ad Diod.) Rhodomanus : ἐκεῖνοις A O V N cum Diod¹ codd. (et Schwyzer, Gnomon, XXXII, 1960, 44) ἐκεῖνους B

δὲ ταῦτα διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων τὸν μὲν
κόσμον περιλαβεῖν ἄπασαν τὴν ὄρωμένην ἐν αὐτῷ σύνταξιν,
5 τὸν δ' ἀέρα κινήσεως τυχεῖν συνεχοῦς καὶ τὸ μὲν πυρῶδες
αὐτοῦ πρὸς τοὺς μετεωροτάτους τόπους συνδραμεῖν, ἀνω-
φεροῦς οὔσης τῆς τοιαύτης φύσεως διὰ τὴν κουφότητα· ἀφ'
ἧς αἰτίας τὸν μὲν ἥλιον καὶ τὸ λοιπὸν πλῆθος τῶν ἀστρων
ἐναποληφθῆναι τῇ πάσῃ δίνῃ, τὸ δὲ ἰλυῶδες καὶ θολερὸν μετὰ
10 τῆς τῶν ὑγρῶν συγκρίσεως ἐπὶ ταῦτόν καταστῆναι διὰ τὸ
βάρους· εἰλούμενον δ' ἐν ἑαυτῷ καὶ συστρεφόμενον συνεχῶς
ἐκ μὲν τῶν ὑγρῶν τὴν θάλατταν, ἐκ δὲ τῶν στερεμνωτέρων (20)
ποιῆσαι τὴν γῆν πηλώδη καὶ παντελῶς ἀπαλήν.

Mras
26

5. Ταύτην δὲ τὸ μὲν πρῶτον τοῦ περὶ τὸν ἥλιον πυρὸς
καταλάμψαντος πῆξιν λαβεῖν, ἔπειτα διὰ τὴν θερμασίαν
ἀναζυμουμένης τῆς ἐπιφανείας συνοιδήσαι τινα τῶν ὑγρῶν
κατὰ πολλοὺς τόπους καὶ γενέσθαι περὶ αὐτὰ σηπεδόνας ὑμέσι
5 λεπτοῖς περιεχομένας, ὅπερ ἔστιν ἐν τοῖς ἔλαισι καὶ τοῖς
λιμναζοῦσι τῶν τόπων ἔτι καὶ νῦν ὄρασθαι γινόμενον, ἐπειδὴν
τῆς χώρας κατεψυγμένης ἀφνω διάπυρος ἀήρ γένηται, μὴ
λαβῶν τὴν μεταβολὴν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον. 6. Ζωογονουμένων ^b
δὲ τῶν ὑγρῶν διὰ τῆς θερμασίας τὸν εἰρημένον τρόπον τὰς
μὲν νύκτας λαμβάνειν αὐτίκα τὴν τροφήν ἐκ τῆς πιπτούσης
ἀπὸ τοῦ περιέχοντος ὀμίχλης, τὰς δ' ἡμέρας ὑπὸ τοῦ καύ-
5 ματος στερεοῦσθαι· τὸ δὲ ἔσχατον τῶν κυοφορουμένων τὴν
τελείαν αὐξῆσιν λαβόντων καὶ τῶν ὑμένων διακαυθέντων
τε καὶ περιρραγέντων ἀναφυῆναι παντοδαποῦς τύπους ζῴων.
7. Τούτων δὲ τὰ μὲν πλείστης θερμασίας κεκοινωνηκότα πρὸς ^c
τοὺς μετεώρους τόπους ἀπελθεῖν γενόμενα πτηνά, τὰ δὲ
γεώδους ἀντεχόμενα συγκρίσεως ἐν τῇ τῶν ἐρπετῶν καὶ τῶν
5 ἄλλων τῶν ἐπιγείων τάξει καταριθμηθῆναι, τὰ δὲ φύσεως
ὑγρᾶς μάλιστα μετελληφότα πρὸς τὸν ὁμογενῆ τόπον συνδρα-

A B O V N

§ 4, 6 συνδραμεῖν A V Diod. : ἀναδραμεῖν B O N || 9 ἐναποληφθῆ-
ναι Diod. : ἐναπολειφθῆναι B O V N ἀπολειφθῆναι A || § 5, 5 ἔστιν

car leurs natures étaient confondues ; mais ensuite les corps
se distinguèrent les uns des autres ; l'Univers reçut l'orga-
nisation que nous lui voyons ; l'air fut doué d'une agitation
perpétuelle ; et sa partie enflammée se massa dans les
espaces les plus élevés, car cette sorte de nature est portée
à monter à cause de sa légèreté ; pour cette raison, le soleil
et la multitude des autres astres furent pris dans le tourbil-
lon d'ensemble, la partie fangeuse et bourbeuse, mêlée aux
parties humides, se regroupa en raison de son poids.
Roulant sur elle-même et se condensant, elle forma de ses
parties humides la mer, de ses parties les plus solides la
terre, fangeuse et tout à fait molle.

5. Mais, sous la chaleur du feu qui entoure le soleil,
la terre se solidifia ; puis, comme sa surface sous l'action
de la chaleur entraînait en fermentation, certaines des parties
humides se gonflèrent en maints endroits et il se produisit
autour d'elles des points de décomposition entourés de
légères membranes, comme il est donné d'en voir de nos
jours encore dans les étangs et les lieux marécageux lorsque,
dans une zone desséchée, soudain s'élève un air chaud sans
qu'il y ait eu de transition. 6. Les parties humides recevant
la vie sous l'effet de la chaleur, comme on vient de le dire,
se nourrissent la nuit de la vapeur qui tombe de l'atmo-
sphère ; le jour elles sont durcies par la chaleur ; en fin de
compte, lorsque cette gestation eut atteint son complet
développement et que les membranes eurent été brûlées et
se furent déchirées, naquirent toutes sortes de types d'ani-
maux. 7. Ceux qui avaient pris une plus grande part de
chaleur montèrent vers les hauteurs, ayant reçu des ailes ;
ceux qui étaient liés à un mélange de nature terrestre furent
comptés au nombre des serpents et des animaux terrestres ;
ceux enfin qui participaient surtout de la nature humide
se rassemblèrent dans un lieu de même nature et prirent

ἐν τοῖς ποσ : ἔστιν ἐν A ἐν τοῖς B O V N || § 7, 5 μετελληφότα A Diod. :
μετελληγότα B O V N

μεῖν, ὄναμασθέντα πλωτά. 8. Τὴν δὲ γῆν ἀεὶ μαῶλλον στερεο-
 μένην ὑπὸ τε τοῦ περι τὸν ἥλιον πυρὸς καὶ τῶν πνευμάτων τὸ
 τελευταῖον μηκέτι δύνασθαι μηδὲν τῶν μειζόνων ζυγογονεῖν,
 ἀλλ' ἐκ τῆς πρὸς ἀλλήλα μίξεως ἕκαστα γεννᾶσθαι τῶν α
 5 ἐμφύχων.

9. Ἔοικε δὲ περὶ τῆς τῶν ὄλων φύσεως οὐδὲ Εὐριπίδης
 διαφωνεῖν τοῖς προειρημένοις, μαθητῆς ὢν Ἀναξαγόρου τοῦ
 φυσικοῦ. Ἐν γὰρ τῇ Μελανίππῃ τίθησιν οὕτως·

Ἦς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφή μία·
 5 ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
 τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος
 δένδρη, πετεινά, θήρας οὐς θ' ἄλλη τρέφει,
 γένος τε θνητῶν.

Mras
27

10. Καὶ περὶ μὲν τῆς πρώτης τῶν ὄλων γενέσεως τοιαῦτα
 παρειλήφαμεν· τοὺς δ' ἐξ ἀρχῆς γεννηθέντας τῶν ἀνθρώπων
 φασὶν ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ καθεστῶτας σποράδην ἐπὶ
 τὰς νομάς ἐξιέναι καὶ προσφέρεισθαι τῆς τε βοτάνης τὴν
 5 προσηγεστάτην καὶ τοὺς αὐτομάτους ἀπὸ τῶν | δένδρων (21)
 καρποὺς καὶ πολεμουμένους μὲν ὑπὸ τῶν θηρίων ἀλλήλοις
 βοθηεῖν ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκομένους, ἀθροίζομένους
 δὲ δια τὸν φόβον ἐπιγινώσκειν ἐκ τοῦ κατὰ μικρὸν τοὺς
 ἀλλήλων τύπους. 11. Τῆς φωνῆς δ' ἀσήμου καὶ συγκεχυ-
 μένης ὑπαρχούσης, ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον διαρθροῦν τὰς λέξεις
 καὶ πρὸς ἀλλήλους τιθέντας σύμβολα περὶ ἕκαστου τῶν ὑπο-
 κειμένων γνώριμον σφίσιν αὐτοῖς ποιῆσαι τὴν περὶ ἀπάντων
 5 ἐρμηνείαν. 12. Τοιούτων δὲ συστημάτων γινομένων καθ'
 ἄπασαν τὴν οἰκουμένην οὐχ ὁμόφωνον πάντας ἔχειν τὴν διά-
 λεκτον, ἕκαστων ὡς ἔτυχεν συνταξάντων τὰς λέξεις· διὸ καὶ
 παντοίους τε ὑπάρξει χαρακτῆρας διαλέκτων καὶ τὰ πρώτα
 5 γενόμενα συστήματα τῶν ἀπάντων ἔθνῶν ἀρχέγονα γενέσθαι.
 13. Τοὺς οὖν πρώτους τῶν ἀνθρώπων μηδεὶς τῶν πρὸς
 βίον χρησίμων εὐρημένου ἐπιπόνως διάγειν, γυμνοὺς μὲν

FONTES : § 9, 4-8 : Eur. fr. 484 Nauck².

A B O V N

le nom de poissons. 8. La terre, se solidifiant de plus en plus sous l'action du feu solaire et des vents, finit par ne plus produire aucun animal de la catégorie des plus grands et chaque groupe d'êtres vivants se reproduisit par des unions entre eux.

9. Il semble que, sur la nature de l'Univers, Euripide ne va pas contre ce que nous venons de dire, lui qui est l'élève du physicien Anaxagore. Dans sa *Mélanippe* il écrit :

Ainsi le ciel et la terre constituaient une forme unique,
 Mais, lorsqu'ils se séparèrent l'un de l'autre,
 Voici qu'ils se mettent à tout enfanter
 Et produisent au jour arbres, oiseaux, bêtes, et ce que
 Nourrit la mer, et la race des mortels.

10. Voilà ce que nous avons recueilli sur la genèse de l'Univers. Mais ceux des hommes qui avaient été engendrés au début vécutent, dit-on, d'une existence sans règle, comme animale et dispersée ; ils allaient dans les pâturages et se jetaient sur l'herbe la plus comestible et les fruits qui viennent d'eux-mêmes sur les arbres ; en butte aux assauts des bêtes sauvages, l'intérêt leur apprit à se porter secours mutuellement ; et, se groupant sous l'effet de la crainte, ils commencèrent peu à peu à connaître mutuellement leurs caractéristiques. 11. Leur langage était indistinct et confus ; petit à petit ils distinguèrent les mots et, convenant entre eux de signes relatifs à chaque objet, ils rendirent intelligible l'expression de toute chose. 12. De telles institutions s'étant organisées à travers toute la terre habitée, tous n'avaient pas le même langage, car chaque groupe avait déterminé ses modes d'expression à sa manière ; c'est pourquoi il existe diverses sortes de langage et les premières organisations établies furent à l'origine de toutes les nations.

13. Les premiers des hommes, comme aucune des inventions utiles à l'existence n'avait eu lieu, menaient

ἐσθῆτος ὄντας, οἰκήσεως δὲ καὶ πυρός ἀήθεις, τροφῆς δ' ἡμέρου παντελῶς ἀνεγνωστούς. Καὶ γὰρ τὴν συγκομιδὴν τῆς
 5 ἀγρίας τροφῆς ἀγνωσούντας μηδεμίαν τῶν καρπῶν εἰς τὰς ἐνδείας ποιεῖσθαι παράθεσιν· διὸ καὶ πολλοὺς αὐτῶν ἀπόβλυσθαι κατὰ τοὺς χειμῶνας διὰ τε τὸ ψῦχος καὶ τὴν σπᾶνιν τῆς τροφῆς. 14. Ἐκ δὲ τούτου κατ' ὀλίγον ὑπὸ τῆς πείρας διδασκομένους εἰς τε τὰ σπῆλαια καταφεύγειν ἐν τῷ χειμῶνι καὶ τῶν καρπῶν τοὺς φυλάττεσθαι δυναμένους ἀποτίθεσθαι. Γνωσθέντος δὲ τοῦ πυρός καὶ τῶν ἄλλων τῶν χρησίμων κατὰ
 5 μικρὸν καὶ τὰς τέχνας ἐξευρεθῆναι καὶ τᾶλλα τὰ δυνάμενα τὸν κοινὸν βίον ὠφελῆσαι. 15. Καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρεῖαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις ὑφηγουμένην
 M^{gras} 28 | οἰκειῶς τὴν ἐκάστου μάθησιν εὐφυεῖ ζῳῳ καὶ συνεργοῦς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχινοῖαν.
 5 Καὶ περὶ μὲν τῆς πρώτης γενέσεως τῶν ἀνθρώπων καὶ τοῦ παλαιοτάτου βίου τοῖς ῥηθεῖσιν ἀρκεσθησόμεθα, στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας. »

16. Τοσαῦτα μὲν ὁ δηλωθεὶς συγγραφεὺς, οὐδὲ μέχρις ὀνόματος τοῦ θεοῦ μνημονεύσας ἐν τῇ κοσμογονίᾳ, συντυχικὴν δὲ τινα καὶ αὐτόματον εἰσηγησάμενος τὴν τοῦ παντός διακόσμησιν. Τοῦτ' ἂν εὖροις συμφώνους καὶ τοὺς πλείστους τῶν
 5 παρ' Ἑλλησι φιλοσόφων, ὧν ἐγὼ σοὶ τὰς περὶ ἀρχῶν | δόξας (22) καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους διαστάσεις καὶ διαφωνίας, ἐκ στοχασμῶν, ἀλλ' οὐκ ἀπὸ καταλήψεως ὀρμηθείσας, ἀπὸ τῶν Πλουτάρχου Στρωματέων ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐκθήσομαι. Σὺ δὲ μὴ παρέργως, σχολῆ δὲ καὶ μετὰ λογισμοῦ θέα τῶν δηλουμένων
 10 τὴν πρὸς ἀλλήλους διάστασιν.

A B O V N

§ 14, 4 τῶν χρησίμων Dioid. : χρησίμων B O V N τὸ χρήσιμον A τοῦ χρήσιμου cj. M^{gras} (cf. Eur. Phœn. 1740)

une vie pénible, sans vêtements, sans usage d'habitation ni de feu, absolument ignorants d'une alimentation tirée de la culture. Et, comme ils ne savaient pas amasser les fruits sauvages, ils ne faisaient aucune réserve pour les disettes. C'est pourquoi ils mouraient en grand nombre pendant l'hiver, tant de froid que de manque de nourriture. 14. Mais par la suite l'expérience leur apprend peu à peu à se réfugier en hiver dans les cavernes et à mettre de côté les fruits qui pouvaient se conserver. Une fois connus le feu et les autres commodités, petit à petit ils découvrirent aussi les autres arts et tout ce qui peut encore aider à la vie commune. 15. En effet, ce fut en toute chose le besoin lui-même qui servit généralement de maître aux hommes, montrant de façon appropriée la voie de toute connaissance à un animal bien doué, qui possédait des mains aptes à le servir en tout, une raison et une faculté intelligente dans son âme. Sur les premières origines de l'homme et la vie des premiers âges nous nous en tiendrons là puisque nous recherchons de justes proportions. »

Les opinions
des philosophes grecs
sur ce sujet

16. Voilà tout ce que dit notre auteur, sans même mentionner le nom de Dieu dans sa cosmogonie et en présentant l'organisation de l'Univers comme en quelque sorte contingente et spontanée. On trouverait d'accord avec lui la plupart des philosophes de la Grèce. Je vais te soumettre présentement leurs opinions relatives aux principes, leurs divergences et leurs désaccords, qui tous sont fondés sur de pures conjectures et non sur la directe perception de l'objet; je les extrais des *Stromates* de Plutarque. Pour toi examine, non pas superficiellement mais à loisir et de manière réfléchie, le désaccord qui divise les penseurs en question.

Ζ'. ΟΣΑ ΤΟΙΣ ΦΥΣΙΚΟΙΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙΣ ΠΕΡΙ
ΑΡΧΩΝ ΔΙΑΠΕΦΩΝΗΤΑΙ [ΔΟΞΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟΣ ΣΥΣΤΑΣΕΩΣ]
ΚΑΙ ΩΣ ΤΟΥΤΩΝ ΜΕΤΑ ΚΡΙΣΕΩΣ ΑΠΕΣΤΗΜΕΝ

8

1. « Θάλητα πρῶτον πάντων φασὶν ἀρχὴν τῶν ὄλων ἢ
ὑποστήσασθαι τὸ ὕδωρ· ἐξ αὐτοῦ γὰρ εἶναι τὰ πάντα καὶ εἰς
αὐτὸ χωρεῖν.

2. Μεθ' οὗ Ἀναξίμανδρον, Θάλητος ἐταῖρον γενόμενον, τὸ
ἀπειρον φάναί τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντός γενέσεώς
τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι
καὶ καθόλου τοὺς ἀπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους. Ἀπεφή-
νατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι, καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν, ^c
ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν. Ὑπάρχειν
δὲ φησι τῷ μὲν | σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ
τοσοῦτον βάθος ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος. Φησι δὲ
τὸ ἐκ τοῦ αἰθίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν
10 γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ τινα ἐκ τούτου
φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ
δένδρῳ φλοιόν· ἧς ἀπορραγείσης καὶ εἰς τινὰς ἀποκλεισθείσης
κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ^d
ἀστέρας. Ἔτι φησὶν ὅτι κατ' ἀρχὰς ἐξ ἄλλοειδῶν ζῳῶν ὁ

FONTES : §§ 1-12 : Pseudo-Plut. strom. 1-12 Diels (Doxographi
graeci 579-583) et F. H. Sandbach (Moralia VII, fr. 179).

A B O V N

§ 16, 12-13 δόξαι — συστάσεως secl. Mras

§ 2, 6 πάντων] del. W. A. Heidel (Cl. Ph. VI, 1911, 86-87) πάντων
<τῶν> Sandbach (cf. Marc. Aurel. II, 14, 5) || 12 ἧς A : ἧστινος
B O V N (Mras)

Ζ'. *Des désaccords qui règnent entre les « physiciens » sur
les Principes : [opinions des philosophes sur la constitution
de l'Univers ;] c'est après examen critique que nous nous
séparons d'eux*

Chapitre 8

Ps.-Plutarque :
Stromates

1. « Le premier de tous, dit-on,
Thalès, déclare que le principe de
tout l'Univers réside dans l'eau ;
c'est d'elle que proviennent toutes choses et vers elle
qu'elles vont.

2. Après lui, Anaximandre, qui fut un compagnon de
Thalès, déclare que l'infini porte en lui la cause d'ensemble
de la création et de la destruction de l'Univers ; c'est de lui,
affirme-t-il, que les cieux se sont séparés, et, en général,
les mondes qui, pris dans leur ensemble, sont infinis. Il pro-
fessait que la destruction de l'Univers et, bien avant elle, sa
genèse (car tous ces éléments subissent une série de cycles)
proviennent de l'éternité infinie¹. Il déclare que la terre
affecte la forme d'un cylindre et qu'elle a une hauteur égale
au tiers de sa largeur. Il dit que le principe générateur du
chaud et du froid, qui existe de toute éternité, est devenu
distinct lors de la création de ce monde et qu'il s'est formé
une sphère, faite de cette flamme répandue dans l'air autour
de la terre, comme l'écorce autour de l'arbre. Cette sphère
s'étant déchirée et s'étant reconstituée en formant des globes,
c'est ainsi que furent créés le soleil, la lune et les astres. Il
dit aussi qu'à l'origine l'homme naquit d'êtres d'une autre

1. Cf. la traduction de P. DUHEM, *Le système du monde*, I, Paris 1913,
p. 70.

15 ἄνθρωπος ἐγεννήθη ἐκ τοῦ τὰ μὲν ἄλλα δι' ἑαυτῶν ταχὺ νέμεσθαι, μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον πολυχρονίου δεῖσθαι τιθηνήσεως· διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἂν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι. Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Ἀναξίμανδρος.

3. Ἀναξιμένην δὲ φασὶ τὴν τῶν ὄλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μὲν γένει ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὀρισμένον· γεννᾶσθαι τε πάντα κατὰ τινὰ πύκνωσιν τούτου καὶ πάλιν ἀραιώσιν. Τὴν γε μὴν κίνησιν ἐξ αἰῶνος
5 ὑπάρχειν· πιλουμένου δὲ τοῦ ἀέρος πρώτῃν γεγενῆσθαι λέγει τὴν γῆν, πλατεῖαν μάλα· διὸ καὶ κατὰ λόγον αὐτὴν ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι· καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα | τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἔχειν ἐκ γῆς. Ἀποφαίνεται γοῦν τὸν (23) ἥλιον γῆν, διὰ δὲ τὴν ὀξεῖαν κίνησιν καὶ μάλ' ἱκανῶς θερμότητα
10 [κίνησιν] λαβεῖν.

4. Ξενοφάνης δὲ ὁ Κολοφώνιος, ἰδίαν τινὰ ὁδὸν πεπορευμένους καὶ παρηλλαχῶς πάντας τοὺς προειρημένους, οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει, ἀλλ' εἶναι λέγει τὸ πᾶν αἰεὶ ὁμοιον. Εἰ γὰρ γίγνεται τοῦτο, φησὶν, ἀναγκαῖον πρὸς τοῦτο
5 μὴ εἶναι· τὸ μὴ ὂν δὲ οὐκ ἂν γένοιτο οὐδ' ἂν τὸ μὴ ὂν ποιῆσαι τι οὔτε ὑπὸ τοῦ μὴ ὄντος γένοιτ' ἂν τι. Ἀποφαίνεται δὲ καὶ ὅτι τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς καὶ καθόλου σὺν αὐταῖς καὶ αὐτὸν τὸν λόγον διαβάλλει. Ἀποφαίνεται δὲ καὶ τῷ χρόνῳ καταφερομένην συνεχῶς καὶ κατ' ὀλίγον τὴν γῆν εἰς τὴν θάλασσαν
10 χωρεῖν. Φησὶ δὲ καὶ τὸν ἥλιον ἐκ μικρῶν καὶ πλειόνων πυρίων ἀθροίζεσθαι. Ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόμεσθαι τινὰ τῶν θεῶν· ἐπιδειῖσθαι τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μὴδ' ὄλων· ἀκούειν

A B O V N (D)

§ 3, 5 πιλουμένου B O V D : πιλουμένην N ἀπλουμένου A || 9 θερμότητα D : θερμότητος (ος s.v) D¹ (Usener Gifford) θερμότητης A B O V N || 10 κίνησιν secl. Zeller (Diels Mras) || § 4, 5 γένοιτο || γένοιτο θεοῦ A

espèce ; la preuve en est que les autres trouvent rapidement leur nourriture par eux-mêmes, tandis que, seul, l'homme a besoin durant longtemps d'être alimenté. C'est pourquoi, dans les origines aussi, il n'aurait pas pu être préservé s'il avait été tel. Voilà ce que dit Anaximandre.

3. Anaximène, à ce qu'on dit, déclare que le principe de l'Univers, c'est l'air et que cet air est, comme substance, infini mais qu'il est limité par les qualités qui s'attachent à lui, et toutes choses sont nées par une certaine condensation et un certain relâchement de l'air. Le mouvement existe de toute éternité. C'est parce que l'air a été comprimé qu'a été d'abord créée, selon lui, la terre et qu'elle était très large. C'est pourquoi on peut comprendre qu'elle était portée sur l'air. Et le soleil, la lune et les autres astres tiennent le principe de leur création de la terre. Il professe justement que le soleil est une terre et que c'est de son mouvement rapide qu'il a tiré de plus, et en quantité tout à fait suffisante, sa chaleur.

4. Xénophane de Colophon, qui a suivi une route tout à fait particulière et qui l'écarte de tous ceux dont j'ai parlé, ne laisse subsister ni création, ni destruction, mais déclare que l'Univers est toujours semblable à lui-même, car si le monde avait une origine, nécessairement avant sa naissance il ne serait pas. Or le non-être ne saurait venir à exister ; le non-être ne saurait créer quoi que ce soit ; et du non-être ne saurait naître quoi que ce soit. Il professe aussi que les sensations sont mensongères et, en général, en même temps que leur procès, il fait aussi le procès de la raison elle-même. Il professe encore que, s'affaissant avec le temps, dans un mouvement continu et insensible, la terre s'abîme dans la mer. Il dit encore que le soleil est formé de la concentration d'une multitude de petits foyers. Il parle aussi des dieux comme s'ils ne connaissaient entre eux aucune autorité, car il est impie qu'un dieu soit soumis à un maître et aucun d'eux n'a besoin d'absolument personne ; ils écoutent et ils voient sur un plan d'ailleurs général

δὲ καὶ ὄρᾶν καθόλου καὶ μὴ κατὰ μέρος. Ἀποφαίνεται δὲ καὶ c
 15 | τὴν γῆν ἀπειρον εἶναι καὶ κατὰ πᾶν μέρος μὴ περιέχεσθαι
 30 ὑπὸ ἀέρος· γίνεσθαι δὲ ἀπαντα ἐκ γῆς, τὸν δὲ ἥλιόν φησι καὶ
 τὰ ἄλλα ἀστρα ἐκ τῶν νεφῶν γίνεσθαι.

5. Παρμενίδης δὲ ὁ Ἐλεάτης, ἐταῖρος Ξενοφάνους, ἅμα
 μὲν καὶ τῶν τούτου δοξῶν ἀντεποιήσατο, ἅμα δὲ καὶ τὴν
 ἐναντίαν ἐνεχείρησεν στάσιν. Ἀἰδιον μὲν γὰρ τὸ πᾶν καὶ
 ἀκίνητον ἀποφαίνεται καὶ κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν·
 5 εἶναι γὰρ αὐτὸ

μοῦνον μονογενές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀγένητον· d

γένεσιν δὲ τῶν καθ' ὑπόληψιν ψευδῆ δοκούντων εἶναι καὶ τὰς
 αἰσθήσεις ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἀληθείας. Φησι δὲ ὅτι εἴ τι παρὰ
 τὸ ὄν ὑπάρχει, τοῦτο οὐκ ἔστιν ὄν· τὸ δὲ μὴ ὄν ἐν τοῖς ὅλοις
 10 οὐκ ἔστιν. Οὕτως οὖν τὸ ὄν ἀγένητον ἀπολείπει. Λέγει δὲ
 τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταρρυέντος ἀέρος γεγονέαι.

6. Ζήνων δὲ ὁ Ἐλεάτης ἴδιον μὲν οὐδὲν ἐξέθετο, διηπόρησεν
 δὲ περὶ τούτων ἐπὶ πλείον. 7. Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης
 ὑπεστήσατο τὸ πᾶν ἀπειρον διὰ τὸ μηδαμῶς ὑπὸ τινος αὐτὸ
 δεδημιουργῆσθαι· ἔτι δὲ καὶ ἀμετάβλητον αὐτὸ λέγει· καὶ
 καθόλου, οἷον πᾶν ἔστιν, ῥητῶς ἐκτίθεται μηδεμίαν ἀρχὴν
 5 ἔχειν τὰς αἰτίας τῶν νῦν γιγνομένων, ἄνωθεν δ' ὅπως ἐξ
 ἀπείρου χρόνου προκατέχεσθαι τῆ | ἀνάγκη πάνθ' ἀπλῶς τὰ (24)
 γεγονότα καὶ ἔόντα καὶ ἐσόμενα. Ἡλίου δὲ καὶ σελήνης
 γένεσιν φησιν· κατ' ἰδίαν φέρεσθαι ταῦτα μηδέπω τοπαράπαν
 10 τίον δὲ ἐξωμοιωμένην τῆ περὶ τὴν γῆν φύσει· γεγονέαι γὰρ

FONTES : § 5, 6 : Parmenides, fr. 8, 4 Diels-Kranz (Fragm. der
 Vorsokratiker⁶ I, 235).

TESTIMONIA : § 5, 6 : cf. Theod. II, 108.

A B O (G) V N

§ 4, 16 φησι A B V et (η s.v.) N¹ : φασι G N || § 5, 4 ἀκίνητον A B :
 ἀεικίνητον O V N || καὶ secl. Dübner (Diels Mras) || 6 μούνον μονογε-

et sans entrer dans le détail. Il déclare encore que la
 terre est infinie et qu'elle n'est pas entourée dans toutes ses
 parties par l'air, et que tout vient de la terre ; le soleil,
 dit-il, et les autres astres proviennent des nuages.

5. Parménide d'Élée, compagnon de Xénophane, tantôt
 fit siennes les opinions de celui-ci, tantôt en prit le contrepied.
 En effet, pour lui, l'Univers est éternel et soustrait
 au mouvement dans la réalité des choses. Car il est

unique, c'est un produit unique et immobile et non créé ;

et la création fait partie des croyances fondées sur des préju-
 gés mensongers. Enfin, il exclut les sensations de la vérité.
 Il déclare que, s'il existe quelque chose en dehors de l'être,
 ce n'est pas là quelque chose qui est ; mais que ce qui
 n'est pas n'existe pas dans l'Univers. Ainsi il n'admet
 l'être qu'incrée, et il dit que la terre s'est constituée par
 suite de la précipitation de l'air dense.

6. Zénon d'Élée n'a rien exposé qui lui soit propre, mais
 sur ces sujets il a manifesté plus de doute encore. 7. Démo-
 crité d'Abdère a supposé l'Univers infini, parce que cet
 Univers n'est l'ouvrage de personne ; il le dit aussi im-
 muable ; et d'une manière générale il expose en termes
 exprès que, à en juger d'après ce qu'est le Tout, les causes
 de ce qui se produit maintenant n'ont aucun principe mais
 que, aussi loin que l'on remonte depuis un temps sans
 limite, toutes choses du passé, du présent et de l'avenir
 sont liées d'avance par la nécessité. Le soleil et la lune, eux,
 sont des créations ; ils ont été entraînés, chacun de son
 côté, alors qu'ils n'avaient pas le moins du monde encore
 une nature chaude ni simplement brillante, mais au con-
 traire une nature parfaitement semblable à celle de la terre.

νός] οἶλον μονογενές Simplicius phys. 65, 7 Clem. strom. V, 112, 2
 ἔστι γὰρ οὐλομελές Plut. adv. Col. 1114 c μούνον τ' οὐλομελές
 cj. R. Westman, Plutarch gegen Kolotes, 1955, p. 239 || § 7, 9 λαμ-
 πρότητα] λαμπρότητα cj. Diels

ἐκάτερον τούτων πρότερον ἔτι κατ' ἰδίαν ὑποβολήν τινα κόσμου, ὕστερον δὲ μεγεθοποιουμένου τοῦ περὶ τὸν ἥλιον κύκλου ἐναποληφθῆναι ἐν αὐτῷ τὸ πῦρ.

Mras
31

8. Ἐπίκουρος Νεοκλέους Ἀθηναῖος τὸν περὶ θεῶν τῦφον β πειρᾶται καταστῆλιν· ἀλλὰ καὶ οὐθέν, φησίν, γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ὅτι τὸ πᾶν αἰεὶ τοιοῦτον ἦν καὶ ἔσται τοιοῦτον· ὅτι οὐδὲν ξένον ἐν τῷ παντὶ ἀποτελεῖται παρὰ τὸν ἤδη γεγενη-
5 μένον χρόνον ἄπειρον· ὅτι πᾶν ἐστὶ σῶμα, καὶ οὐ μόνον ἀμετάβλητον, ἀλλὰ καὶ ἄπειρον· ὅτι τέλος τῶν ἀγαθῶν ἡδονή.

9. Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος τέλος ἀγαθῶν τὴν ἡδονήν, κακῶν δὲ τὴν ἀλγηδόνα· τὴν δὲ ἄλλην φυσιολογίαν περιγράφει, μόνον ὠφέλιμον εἶναι λέγων τὸ ζητεῖν

ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται. c

10. Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος στοιχεῖα τέσσαρα, πῦρ, ὕδωρ, αἰθέρα, γαῖαν· αἰτίαν δὲ τούτων φιλίαν καὶ νεῖκος. Ἐκ πρώτης φησὶ τῆς τῶν στοιχείων κράσεως ἀποκριθέντα τὸν ἀέρα περιχυθῆναι κύκλῳ, μετὰ δὲ τὸν ἀέρα τὸ πῦρ ἐκδραμὸν
5 καὶ οὐκ ἔχον ἑτέραν χώραν ἄνω ἐκτρέχειν ὑπὸ τοῦ περὶ τὸν ἀέρα πάγου. εἶναι δὲ κύκλῳ περὶ τὴν γῆν φερόμενα δύο ἡμισφαίρια, τὸ μὲν καθόλου πυρός, τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ἀέρος καὶ ὀλίγου πυρός, ὅπερ οἶεται τὴν νύκτα εἶναι. Τὴν δὲ ἀρχὴν τῆς d
10 ἐπιβρίσαντος τοῦ πυρός. Ὁ δὲ ἥλιος τὴν φύσιν οὐκ ἔστι πῦρ, ἀλλὰ τοῦ πυρός ἀντανάκλασις, ὁμοία τῇ ἀφ' ὕδατος γινομένη. Σελήνην δὲ φησὶν συστῆναι καθ' ἑαυτὴν ἐκ τοῦ ἀποληφθέντος ἀέρος ὑπὸ τοῦ πυρός· τοῦτον γὰρ παγγῆναι, καθάπερ καὶ τὴν χάλαζαν· τὸ δὲ φῶς αὐτὴν ἔχειν ἀπὸ τοῦ ἡλίου. Τὸ δὲ
15 ἡγεμονικὸν οὔτε ἐν κεφαλῇ οὔτε ἐν θώρακι, ἀλλ' ἐν αἵματι·

FONTES : § 9, 4 : Hom. Od. 4, 392.

A (H) B O V N

§ 7, 13 ἐναποληφθῆναι A³ H et (η s.v.) O^{no} : ἐναπολειφθῆναι

Car chacun d'eux a été d'abord créé par une disposition particulière de l'Univers et c'est ensuite, comme la sphère du soleil s'agrandissait, que le feu s'est installé en lui.

8. Épicure d'Athènes, fils de Néoclès, essaie de réduire l'effervescence qui entoure le problème religieux ; mais il dit encore que rien ne provient du non-être, que le Tout a toujours été tel et le sera toujours ; que rien de nouveau ne se réalise dans le Tout par rapport au temps infini qui s'est déjà écoulé, que le Tout est un corps non seulement immuable mais infini, et que la fin de tous les biens c'est le plaisir.

9. Selon Aristippe de Cyrène, la fin des biens c'est le plaisir, celle des maux la douleur, mais il exclut toute autre étude de la nature en disant que seule est utile la recherche qui porte sur :

Ce qui se produit de bon et de mauvais à la maison.

10. Empédocle d'Agrigente distingue quatre éléments : feu, eau, éther et terre ; et leur cause : l'amour et la discorde. Il dit que, du mélange premier des éléments, c'est l'air qui s'est séparé et qui s'est répandu à l'entour ; après l'air, le feu s'en est dégagé et, n'ayant pas d'autre emplacement, il s'est élevé sous l'action de la glace qui est autour de l'air. Il y a, en cercle autour de la terre, deux hémisphères : l'un uniquement de feu, l'autre composé d'un mélange d'air et d'un peu de feu, qu'il pense être la nuit. L'origine du mouvement est de s'être produit au moment de la condensation (des éléments), sous la pesée exercée par le feu. Le soleil dans sa nature n'est pas feu, mais réfraction de feu analogue à celle qui se produit dans l'eau. La lune, dit-il, de son côté est formée par l'air laissé par le feu, car cet air s'est figé de la même manière que la grêle ; la lumière, elle la tient du soleil. Le principe directeur (d'après Empédocle) n'est ni dans la tête ni dans la poitrine,

A¹ B O V N || § 10, 12-13 ἀποληφθέντος B O V N : ἀπολειφθέντος A ||
14 ἔχειν A : σχεῖν B O V N

ὅθεν καθ' ὃ τι ἀν μέρος τοῦ σώματος πλεῖον ἢ παρεσπαρ-
 μένον τὸ ἡγεμονικόν, οἴεται κατ' ἐκεῖνο προτερεῖν τοὺς
 ἀνθρώπους.

11. Μητρόδωρος ὁ Χῖος ἀίδιον εἶναι φησι τὸ πᾶν, ὅτι εἰ ἦν
 γενητόν, | ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀν ἦν· ἀπειρον δέ, ὅτι ἀίδιον, οὐ (25)
 γὰρ ἔχειν ἀρχὴν ὅθεν ἤρξατο οὐδὲ πέρασ οὐδὲ τελευτήν· ἀλλ'
 οὐδὲ κινήσεως μετέχειν τὸ πᾶν. Κινεῖσθαι γὰρ ἀδύνατον μὴ
 5 μεθιστάμενον· μεθίστασθαι δὲ ἀναγκαῖον ἦτοι εἰς πλήρες ἢ εἰς
 κενόν. | Πυκνούμενον δὲ τὸν αἰθέρα ποιεῖν νεφέλας, εἶτα
 ὕδωρ, ὃ καὶ κατιὸν ἐπὶ τὸν ἥλιον σβεννύναι αὐτόν· καὶ πάλιν
 ἀραιούμενον ἐξάπτεσθαι. Χρόνῳ δὲ πήγνυσθαι τῷ ξηρῷ τὸν
 ἥλιον καὶ ποιεῖν ἐκ τοῦ λαμπροῦ ὕδατος ἀστέρας, νύκτα τε καὶ
 10 ἡμέραν ἐκ τῆς σβέσεως καὶ ἐξάψεως καὶ καθόλου τὰς β
 ἐκλείψεις ἀποτελεῖν.

12. Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης ἀέρα ὑφίσταται στοιχεῖον
 κινεῖσθαι δὲ τὰ πάντα ἀπέιρους τε εἶναι τοὺς κόσμους. Κοσμο-
 ποιεῖ δὲ οὕτως· ὅτι τοῦ παντὸς κινουμένου καὶ ἡ μὲν ἀραιοῦ,
 ἡ δὲ πυκνοῦ γινομένου, ὅπου συνεκύρησεν τὸ πυκνὸν συστρο-
 5 φῆν ποιῆσαι, καὶ οὕτως τὰ λοιπὰ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τὰ
 κουφότατα, τὴν ἄνω τάξιν λαβόντα τὸν ἥλιον ἀποτελέσαι. »

13. Τοιαύτη καὶ τῶν πανσόφων Ἑλλήνων τῶν δὴ φυσικῶν c
 φιλοσόφων ἐπικληθέντων ἢ περὶ τῆς συστάσεως τοῦ παντὸς
 καὶ τῆς πρώτης κοσμογονίας διάληψις, οὐ δημιουργόν, οὐ
 ποιητήν τινα τῶν ὄλων ὑποστησαμένων, ἀλλ' οὐδ' ὄλως θεοῦ
 5 μνήμην ποιησαμένων, μόνη δὲ τῇ ἀλόγῳ φορᾷ καὶ τῇ αὐτο-
 μάτῳ κινήσει τὴν αἰτίαν τοῦ παντὸς ἀνατεθειμένων.

14. Τοσαύτη δὲ αὐτῶν καὶ ἡ πρὸς ἀλλήλους ἐναντιότης, ἐν
 μὲν οὐδενὶ ἀλλήλοις συμπεφωνηκότων, μάχης δὲ καὶ διαφω- a
 νίας τὰ πάντα ἀναπεπληρωκότων. Ἐνθεν καὶ ὁ θαυμάσιος

A B O V N

§ 11, 6 αἰθέρα] ἀέρα O et fort. A^{so} || § 13, 3 alt. οὐ A : ἡ O V N
 (def. B)

mais dans le sang ; d'où il découle que c'est selon l'étendue
 du corps où le principe directeur est répandu que s'affirme,
 pense-t-il, la supériorité des hommes.

11. Métrodore de Chios déclare que le Tout est éternel ;
 que, s'il était créé, il le serait à partir du non-être ; qu'il
 est infini parce qu'éternel, car il n'a pas de principe duquel
 il ait pu provenir, ni de limite, ni de fin. Mais le Tout ne
 participe à aucun mouvement. Car il est impossible de se
 mouvoir sans se déplacer ; or, nécessairement, on se déplace
 soit vers le plein, soit vers le vide. L'air en se condensant
 donne les nuages, puis l'eau, qui, en tombant sur le soleil,
 l'éteint ; puis, en se raréfiant à nouveau, il le rallume. Avec
 le temps, le soleil se solidifie en se desséchant et il forme
 les astres à partir de l'eau limpide, il produit la nuit et le
 jour en s'éteignant et se rallumant, et il est la cause générale
 des éclipses.

12. Diogène d'Apollonie suppose comme élément l'air :
 tout est en mouvement et les mondes sont infinis. Voici sa
 cosmogonie : le Tout étant en mouvement et donc se raré-
 fiant ou se concentrant par place, là où prédomine la
 concentration, l'air produit une formation agglomérée ; et
 ainsi ce qui reste, selon le même processus, la partie la plus
 subtile, occupe la région haute et produit le soleil. »

Critique des conceptions des philosophes

13. Telle est la conception que
 se font de l'organisation de l'Uni-
 vers et de la création première du
 monde les sages grecs, ceux que l'on
 appelle physiciens et philosophes ; ils n'ont pas supposé un
 créateur ou un fabricant de l'Univers et ils n'ont même
 pas fait la moindre mention de Dieu ; mais c'est uniquement
 à un mouvement dépourvu de raison et à une impulsion
 spontanée qu'ils ont attribué la cause du Tout. 14. Telle
 est aussi l'opposition qui règne entre eux. Car ils ne
 s'accordent sur rien et emplissent l'univers de leur contro-
 verse et de leur dissentiment. C'est pourquoi l'admirable

Σωκράτης τουτουςι πάντας μωραίνοντας ἀπήλεγχεν και
5 μαινομένων κατ' οὐδὲν ἔλεγεν διαφέρειν, εἰ δὴ σοι μάρτυς
ἀξιόχρεως Ξενοφῶν ἐν Ἀπομνημονεύμασι λέγων οὕτως·

15. « Οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ
ἀνόσιον οὔτε πρᾶττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν. Οὐδὲ
γὰρ περὶ τῆς ἀπάντων φύσεως ἢ περὶ τῶν ἄλλων, ὡς οἱ
πλεῖστοι, διελέγετο, σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν
5 σοφιστῶν κόσμος ἔχει και τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν
οὐρανίων, ἀλλὰ και τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας
ἀπεδείκνυεν. » | Καὶ ἐπιλέγει ἐξῆς·

M^{ras}
33

16. « Ἐθαύμαζεν δὲ εἰ μὴ φανερόν αὐτοῖς ἐστὶν ὅτι ταῦτα
οὐ | δυνατόν ἐστὶν ἀνθρώποις εὔρειν, ἐπεὶ και τοὺς μέγιστα (26)
φρονούντας ἐπὶ τῷ περὶ τούτων λέγειν οὐ τὰ αὐτὰ δοξάζειν
ἀλλήλοισι, ἀλλὰ τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακεῖσθαι πρὸς
5 ἀλλήλους. Τῶν τε γὰρ μαινομένων τοὺς μὲν οὐδὲ τὰ δεινὰ
δεδιέναι, τοὺς δὲ τὰ μὴ φοβερὰ φοβεῖσθαι, τῶν τε περὶ τῆς
πάντων φύσεως μεριμνῶντων τοῖς μὲν δοκεῖν ἐν μόνον τὸ ὄν
εἶναι, τοῖς δὲ ἄπειρα τὸ πλῆθος, και τοῖς μὲν αἰεὶ πάντα b
κινεῖσθαι, τοῖς δὲ οὐδὲν ἄν ποτε κινήθῃναι· και τοῖς μὲν
10 ἅπαντα γίνεσθαι τε και ἀπόλλυσθαι, τοῖς δὲ οὐτ' ἄν γενέσθαι
ποτὲ οὐδὲν οὔτε ἀπόλλυσθαι. »

17. Ταῦθ' ὁ Σωκράτης, ὡς ὁ Ξενοφῶν μαρτυρεῖ. Συνάδει
δὲ και ὁ Πλάτων τούτοις ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς τοιαύδε λέγοντα

FONTES : § 15 : Xenoph. mem. I, 1, 11 ; § 16 : Xenoph. mem. I, 1,
13-14 ; §§ 17-18 : Plat. Phaed. 96 a 5 - c 7.

ITERATIONES : § 15 = XV, 62, 1 ; § 16 = XV, 62, 3-4.

TESTIMONIA : § 15 : cf. Theod. IV, 27 ; § 16 : cf. Theod. IV, 28-29.

A B O V N (D)

§ 15, 1 οὐδὲ] οὔτε V N D cum Eus. XV, 62, 1 || 3 ἀπάντων] τῶν
ἀπάντων Eus. XV τῶν πάντων Xenoph. || ἢ περὶ τῶν ἄλλων ὡς οἱ]

Socrate dénonçait leur inconscience et affirmait qu'il n'y
avait pas de différence entre eux et des fous, si tu acceptes
comme valable le témoignage de Xénophon, qui déclare dans
ses *Mémorables* :

Xénophon :
Mémorables

15. « Personne n'a jamais vu
Socrate faire, ni entendu Socrate
dire quoi que ce soit d'impie ou de
sacrilège. Il ne parlait pas en effet, comme font la plupart,
de la nature de l'Univers ou du reste, en étudiant ce qu'il
en est de ce que les sophistes appellent le monde ou par
quelles nécessités se produit chacun des phénomènes
célestes. Et même il faisait voir l'inconscience de ceux qui
se préoccupaient de telles questions. » Et il ajoute :

16. « Il s'étonnait qu'il ne leur saute pas aux yeux qu'il
est impossible aux hommes de trouver ces réponses, alors
que ceux qui se piquent le plus de dissenter sur ces sujets
n'aboutissent pas entre eux aux mêmes conceptions, mais
sont dans les mêmes sentiments que des fous furieux les
uns vis-à-vis des autres. Chez les fous furieux, les uns ne
redoutent point ce qui est redoutable, les autres craignent
ce qui ne le mérite pas. De même, parmi ceux qui ont pour
sujet de réflexion la nature de l'Univers, les uns croient que
l'être est seul et unique, les autres qu'il est quantité infinie ;
les uns que tout est en mouvement, les autres que rien ne
saurait se mouvoir ; les uns que tout naît et meurt, les
autres que rien ne saurait jamais naître ni mourir. »

Platon : Phédon 17. Tels étaient, au témoignage
de Xénophon, les propos de So-
crate. Et Platon les confirme, en rapportant ainsi dans le
Dialogue sur l'âme les propos de Socrate : « Quand j'étais

ἢ περὶ τῶν ἄλλων οἱ Xenoph. || § 16, 2 οὐ δυνατόν A cum Eus. XV,
62, 3 et Xenoph. : ἀδύνατον B O V N || 7 πάντων] τῶν πάντων Eus.
XV, 62, 4 || 10 ἀπόλλυσθαι] ἀπολέσθαι Eus. XV, 62, 4 ἀπολεῖσθαι
Xenoph¹⁵ codd.

αὐτὸν ἀναγράφων· « Ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Κέβης, νέος ὢν
 θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας, ἦν δὴ καλοῦσι
 5 περὶ φύσεως ἱστορίαν· ὑπερήφανον γάρ μοι ἐδόκει εἶναι εἰδέναι
 τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλ- c
 λυται καὶ διὰ τί ἔστι· καὶ πολλάκις ἑμαυτὸν ἄνω κάτω μετέ-
 βαλλον, σκοπῶν πρῶτον τὰ τοιάδε· ἄρα ἐπειδὴν τὸ θερμὸν καὶ
 τὸ ψυχρὸν σηπεδόνα τινὰ λάβη, ὡς τινες ἔλεγον, τότε ἤδη τὰ
 10 ζῶα ζυντρέφεται· καὶ πότερον τὸ αἷμά ἐστιν ᾧ φρονοῦμεν
 ἢ ὁ ἀήρ ἢ τὸ πῦρ· ἢ τούτων μὲν οὐδὲν, ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν
 ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὄραν καὶ ὁσφραί-
 νεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνοιτο μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης
 15 καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἡρεμεῖν κατὰ ταῦτα γίνεσθαι | ἐπιστή- d
 μην. 18. Καὶ αὖ τούτων τὰς φθοράς σκοπῶν καὶ τὰ περὶ τὸν
 οὐρανὸν τε καὶ τὴν γῆν πάθη, τελευτῶν οὕτως ἑμαυτῷ ἔδοξα
 πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυῆς εἶναι ὡς οὐδὲν χρήμα. Τεκμη-
 ριον δέ σοι ἐρῶ ἱκανόν· ἐγὼ γάρ ἄ καὶ πρότερον σαφῶς
 5 ἠπιστάμην, ὡς γε ἑμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν, τότε ὑπ'
 αὐτῆς τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθην ὥστε ἀπέμαθον
 καὶ ταῦτα ἄ πρὸ τοῦ ἔμην εἰδέναι. »

19. Ταῦτα Σωκράτης αὐτὸς ἐκεῖνος ὁ πᾶσιν ἀοίδιμος
 Ἕλλησιν. « Ὅτε τοίνυν καὶ τῷ τηλικούτῳ φιλοσόφῳ τοιάδε
 ἐδόκει εἶναι τὰ τῆς τῶν δηλωθέντων φυσιολογίας, εἰκότως μοι
 δοκῶ καὶ ἡμᾶς | τὴν τούτων ἀπάντων ἀθεότητα παρητηῆσθαι, (27)
 5 ἐπεὶ καὶ τὰ τῆς πολυθέου πλάνης αὐτῶν οὐκ ἔοικεν εἶναι
 ἀλλότρια τῶν εἰρημένων. Τοῦτο μὲν οὖν ἐπὶ καιροῦ τοῦ
 προσήκοντος ἐλεγχθήσεται, καθ' ὃν ἀποδείξομεν ὅτι πρῶτος
 Ἕλλήνων Ἀναξαγόρας νοῦν ἐπιστῆσαι τῇ τοῦ παντός αἰτία
 μνημονεύεται. Νῦν δὲ μοι ἐπὶ τὸν Διόδωρον μετὰβα καὶ σκό-
 10 πει οἶα περὶ τῆς πρώτης τῶν ἀνθρώπων θεολογίας ἱστορεῖ·

ITERATIONES : § 19, 7-8 = fere XIV, 14, 8 (init.).

A B O V N

§ 17, 5 ὑπερήφανον Eus.] ὑπερήφανος Plato || 9 ἢδη Eus.] δὴ
 Plato || § 18, 7 ταῦτα] om. Plato

jeune, en effet, ô Cébès, je désirais prodigieusement cette
 sagesse que l'on nomme étude de la nature. Je trouvais
 sublime de connaître les causes de chaque chose, la raison
 qui la fait naître, disparaître, exister ; et souvent je me
 mettais dans tous mes états en examinant d'emblée des
 problèmes comme ceux-ci : Est-ce après que le froid et le
 chaud ont commencé à se corrompre que, comme certains
 le disaient, les animaux se développent ? Est-ce par le sang
 que nous pensons ou par l'air ou par le feu ? Ou bien alors
 n'est-ce par aucun de ces moyens, mais par le cerveau qui
 procure les sensations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat ; d'où
 résultent la mémoire et l'opinion et, de la mémoire et de
 l'opinion, une fois qu'elles ont atteint l'équilibre, procède
 la science correspondante. 18. Et d'autre part, alors que
 j'examinais l'anéantissement des substances et ce qui
 arrive au ciel et à la terre, je finis par conclure ainsi que je
 n'étais pas doué pour ces contemplations, que personne n'y
 était moins propre que moi. Je vais vous en donner une
 preuve convaincante : les choses que précédemment je
 savais avec pleine certitude, autant qu'il semblait aux
 autres et à moi, sous l'effet de cette recherche s'étaient
 à ce point obscurcies dans ma pensée que je désapprenais
 même ce que j'avais cru savoir auparavant. »

19. Ainsi s'exprimait ce Socrate tellement célèbre parmi
 tous les Grecs. Or, du moment qu'un si grand philosophe
 portait un pareil jugement sur la physique des personnages
 dont j'ai parlé, il est naturel, me semble-t-il, que nous ayons
 repoussé, nous aussi, l'athéisme de tous ces auteurs, puisque
 l'erreur polythéiste où ils sont plongés ne paraît pas étran-
 gère aux propos que j'ai rapportés. Mais ceci sera démontré
 en temps opportun, lorsque nous prouverons qu'Anaxa-
 gore, le premier de tous les Grecs, a, selon la tradition, placé
 dans le *Noûs* la cause de tout ce qui est. Et maintenant
 reviens à Diodore pour étudier ce qu'il rapporte de la pre-
 mière théologie de l'humanité :

15 η'. ΟΤΙ ΟΙ ΠΑΛΑΙΟΙ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΩΝ ΤΟΥΣ b
 ΚΑΤ' ΟΥΡΑΝΟΝ ΦΩΣΤΗΡΑΣ ΜΟΝΟΥΣ ΕΣΕΒΟΝ,
 ΜΗΔΕΝ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΩΝ ΟΛΩΝ ΘΕΟΥ, ΑΛΛ'
 ΟΥΔΕ ΠΕΡΙ ΕΘΑΝΩΝ ΙΔΡΥΣΕΩΣ ΟΥΔΕ ΠΕΡΙ
 ΔΑΙΜΟΝΩΝ ΕΠΙΣΤΑΜΕΝΟΙ

9

1. « Τους δ' οὖν κατ' Αἴγυπτον ἀνθρώπους τὸ παλαιὸν
 γενομένους ἀναβλέψαντας εἰς τὸν κόσμον καὶ τὴν τῶν ὅλων
 φύσιν καταπλαγέντας τε καὶ θαυμάσαντας ὑπολαβεῖν εἶναι c
 δύο θεοὺς αἰδίοις τε καὶ πρώτους, τὸν τε ἥλιον καὶ τὴν
 5 σελήνην, ὧν τὸν μὲν Ὀσίριν, τὴν δὲ Ἴσιν ὀνομάσαι, ἀπό-
 τινος ἐτύμου τεθείσης ἑκατέρας τῆς προσηγορίας. 2. Μεθερμη-
 νεομένων γὰρ τούτων εἰς τὸν ἑλληνικὸν τῆς διαλέκτου
 τρόπον εἶναι τὸν μὲν Ὀσίριν πολυόφθαλμον, εἰκότως πάντη
 5 | γὰρ ἐπιβάλλοντα τὰς ἀκτῖνας ὡσπερ ὀφθαλμοῖς πολλοῖς
 βλέπειν ἅπασαν γῆν καὶ θάλατταν· καὶ τὸν ποιητὴν δὲ λέγειν
 σύμφωνα τούτοις·

Ἡελίος θ' ὅς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.

3. Τῶν δὲ παρ' Ἑλλησι παλαιῶν μυθολόγων τινὲς τὸν d
 Ὀσίριν Διόνυσον προσονομάζουσιν καὶ Σείριον παρωνύμως.
 Ὡν Εὐμόλπος μὲν ἐν τοῖς βακχικοῖς ἔπεσὶ φησιν·

Ἀστροφαῖ Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσι πυρωπὸν,

FONTES : §§ 1-4 : Diod. Sic. I, 11, 1-5 ; § 2, 7 : Hom. II. 3,277 ;
 § 3, 4 : Eumolpus, ap. Orphicorum fragmenta, fr. 237 Kern, p. 250.

TESTIMONIA : § 1 : cf. Theod. II, 97 ; III, 6 et 23.

A B O V N

η'. Les Anciens rendaient un culte aux seuls flambeaux
 célestes sans avoir aucune connaissance du Dieu de
 l'Univers, non plus que de l'érection des statues ni des
 démons

Chapitre 9

Diodore sur Osiris
 et Isis

1. « Les hommes qui habitaient
 autrefois l'Égypte, ayant ouvert
 les yeux sur le monde, furent
 saisis de stupéfaction et d'admiration devant la Nature
 et s'imaginèrent qu'il y avait deux dieux éternels et
 principaux : le soleil et la lune. Ils nommèrent l'un
 Osiris, l'autre Isis, donnant l'un et l'autre nom d'après
 une certaine étymologie. 2. Car, si on les traduit par
 des expressions grecques, Osiris est celui qui a plu-
 sieurs yeux. C'est naturel : en dardant ses rayons de
 tous côtés, il regarde par toute la mer et toute la terre
 comme avec plusieurs yeux. Et le poète est d'accord,
 qui dit :

Et toi, soleil, qui vois tout et entends toute chose.

3. Certains des anciens mythologues grecs donnent
 à Osiris les noms de Dionysos et, par ressemblance verbale,
 de Sirius : Eumolpos, par exemple, qui écrit dans ses vers
 bacchiques :

Dionysos flamboyant dans ses rayons comme le feu des astres,

5 Ὀρφεὺς δέ·

Τούνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.

Φασὶ δέ τινες καὶ τὸ ἑναμμο αὐτῶ τὸ τῆς νεβρίδος ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρον ποικιλίας περιῆφθαι. 4. Τὴν δ' Ἴσιον μεθερμηνευμένην εἶναι παλαιάν, τεθειμένης τῆς προσσηγορίας τῆ σελήνη ἀπὸ τῆς αἰδίου καὶ παλαιᾶς γενέσεως· κέρατα δ' αὐτῇ περιτιθέασιν ἀπὸ τε τῆς ὕψεως, ἣν ἔχουσα φαίνεται καθ' ὃν ἂν χρόνον ὑπάρχη μηνοειδῆς, καὶ ἀπὸ τῆς καθιερωμένης αὐτῇ (28) βόδς παρ' Αἰγυπτίοις. Τούτους δὲ τοὺς θεοὺς ὑφίστανται τὸν σύμπαντα κόσμον διοικεῖν. »

5. Τοιαῦτα μὲν οὖν καὶ ταῦτα. Ἐχεις δὲ καὶ ἐν τῇ φοινικικῇ θεολογίᾳ, ὡς ἄρα Φοινίκων οἱ πρῶτοι « φυσικοὺς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς λοιποὺς πλανήτας ἀστέρας καὶ τὰ στοιχεῖα καὶ τὰ τούτοις συναφῆ θεοὺς μόνους ἐγίνωσκον » καὶ ὅτι 5 τούτοις οἱ παλαίτατοι « τὰ τῆς γῆς ἀφιέρωσαν βλαστήματα, καὶ θεοὺς ἐνόμισαν καὶ προσεκύνουν ταῦτα, ἀφ' ὧν αὐτοὶ τε διεγιγόντο καὶ οἱ ἐπόμενοι καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες, καὶ 6 χροᾶς καὶ ἐπιθύσεις ἐτέλουν· ἔλεον δὲ καὶ οἶκτον καὶ κλαυθμὸν βλαστήματι γῆς ἀπιόντι καθιέρουν καὶ γενέσει ζῶων ἐκ γῆς 10 πρῶτη καὶ τῇ ἐξ ἀλλήλων καὶ τελευτῇ, καθ' ἣν τοῦ ζῆν ἀπῆρχοντο. 6. Αὐταὶ δ' ἦσαν αἱ ἐπίνοιαὶ τῆς προσκυνήσεως ὁμοιαὶ τῇ αὐτῶν ἀσθεναίᾳ καὶ ψυχῆς ἔτι ἀτολμία ». Ταῦτα καὶ ἡ Φοινίκων γραφή, ὡς ἐξῆς ἀποδειχθήσεται.

FONTES : § 3, 6 : Orpheus, *ibid.* ; § 5, 2-4 : φυσικοὺς ... ἐγίνωσκον : Philo Bybl. *Sanchuniathonis hist. phœn.* fr. 1, § 7 Müller (FHG III 564) ; 790 F 1, p. 806, 7-9 Jacoby (F. Gr. Hist. III C) ; § 5, 5 — § 6, 2 : τὰ ... ἀτολμία : *id.* fr. 2, § 4 Müller (FHG III 565) ; 790 F 2, p. 807, 11-19 Jacoby (*ibid.*).

ITERATIONES : § 5, 2-4 : φυσικοὺς ... ἐγίνωσκον = I, 9, 29, 14-16 ; 5-8 : τὰ ... ἐτέλουν = I, 10, 6, 3-6 ; § 6, 1-2 : αὐταὶ ... ἀτολμία = I, 10, 7, 2-3.

TESTIMONIA : § 5 : cf. Theod. II, 97 ; III, 6 et 23.

A B O V N

§ 5, 2 φυσικοὺς Eus. I, 9, 29, 14] φυσικοὶ hic codd. || 4 μόνους A V

et Orphée :

Pour cette raison, on l'appelle Phanès et Dionysos.

Certains disent même que le manteau de faon dont il se vêt doit rappeler la moucheture des constellations. 4. Quant à Isis, on traduit le nom par « antique », nom donné à la lune en raison de sa création éternelle qui se perd dans le temps ; on lui donne pour ornement des cornes à cause de la forme qu'elle affecte lorsqu'elle est en croissant, et aussi à cause de la génisse qui lui est consacrée chez les Égyptiens. Ce sont ces dieux qui, selon eux, gouvernent le monde entier. »

La théologie astrale phénicienne

5. Voilà donc à peu près comment se présente cette question. Mais, dans la théologie phénicienne aussi, tu trouves que justement les premiers des Phéniciens « ne reconnaissaient pour dieux que les dieux physiques : le soleil, la lune, les autres planètes, les éléments et ce qui s'y rattache », et que les plus anciens leur « consacrèrent des productions de la terre et les tinrent pour des dieux et ils vouaient un culte à ces êtres de qui ils tenaient la vie, eux-mêmes et leurs descendants et tous ceux qui les avaient précédés ; et ils leur accordaient libations et sacrifices. Ils consacraient pitié, déplorations et gémissements à la germination qui sort de terre, à la naissance originelle des êtres vivants hors de terre, puis à celle qui provient de leur union et à la fin qu'ils trouvent en quittant la vie. 6. Ces conceptions de la piété religieuse étaient à la ressemblance de leur faiblesse et de leur pusillanimité d'âme ». Voilà ce que rapporte la tradition écrite des Phéniciens, ainsi que je le montrerai par la suite.

cum Eus. I, 9, 29, 16 : μόνον B O N || 8 ἐπιθύσεις A cum Eus. I, 10, 6, 6 : ἐπιχύσεις B O V N (Gifford) || ἐτέλουν A B : ἐπετέλουν O V N ἐπόιουν Eus. I, 10, 6, 6 || § 6, 2 ἔτι om. Eus. I, 10, 7, 3

Ἄλλὰ καὶ τῶν καθ' ἡμᾶς γεγονώς αὐτὸς ἐκεῖνος ὁ ταῖς καθ' ἡμῶν λαμπρυνόμενος δυσφημίαις, ἐν οἷς ἐπέγραψεν Περὶ τῆς τῶν ἐμψύχων ἀποχῆς, τῆς τῶν παλαιῶν ἀρχαιότητος τὴν μνήμην ᾧδὲ πως αὐτολεξεί, Θεοφράστῳ μάρτυρι χρώμενος, παρατίθεται·

7. α Ἄναριθμος μὲν τις ἔοικεν εἶναι χρόνος, ἀφ' οὗ τό γε πάντων λογιώτατον γένος, ὡς φησι Θεόφραστος, καὶ τὴν ἱερωτάτην ὑπὸ τοῦ Νείλου κτισθεῖσαν χώραν κατοικοῦν ἤρξαντο οἱ πρῶτοι ἀφ' ἐστίας τοῖς οὐρανόις θεοῖς θύειν, οὐ σμύρνης οὐδὲ κασίας καὶ λιβανωτοῦ κρόκῳ μιχθέντων ἀπαρχάς· (πολλαῖς γὰρ γενεαῖς ὕστερον παρελήφθη ταῦτα, ἀ καὶ πλάνης μαστῆρ ὁ ἄνθρωπος γινόμενος τῆς ἀναγκαίας ζωῆς μετὰ πολλῶν πόνων καὶ δακρύων σταγόνας τούτων ἀπῆρξατο τοῖς θεοῖς) 8. οὐ τούτων οὖν ἔθνον πρότερον, ἀλλὰ χλόης οἶονεῖ τινα τῆς γονίμου φύσεως χνοῦν ταῖς χερσὶν ἀράμενοι. Δένδρα μὲν γὰρ δὴ πρὸ ζῶων ἀνέδωκεν ἡ γῆ, τῶν δένδρων δὲ πολὺ πρόσθεν τὴν ἐπέτειον γεννωμένην πῶαν ἤς δρεπόμενοι φύλλα καὶ ῥίζας καὶ τοὺς ὅλους τῆς φύσεως αὐτῶν βλαστοὺς κατέκαιον, ταύτη τοὺς φαινομένους οὐρανόιους θεοὺς τῇ θυσίᾳ δεξιούμενοι καὶ τοῦ πυρὸς ἀπαθανατίζοντες αὐτοῖς τὰς τιμάς. 9. Τούτοις γὰρ καὶ τὸ πῦρ ἀθάνατον ἐφύλαττον ἐν τοῖς ἱεροῖς, ὡς ὃν μάλιστα | αὐτοῖς ὁμοιότατον. | Ἐκ δὲ τῆς (29) θυμιάσεως τῶν ἀπὸ γῆς θυμιατήριά τε ἐκάλουν καὶ τὸ θύειν καὶ θυσίας, ἀ δὴ ἡμεῖς ὡς τὴν ὑστέραν πλημμύλειαν σημαί-

FONTES : §§ 7-10 : Porphyr. de abst. II, 5 (135, 3 - 136, 8 Nauck²), fr. 2 Pötscher (init.).

TESTIMONIA : §§ 7-8 : cf. Theod. VII, 38.

A B O V N

§ 7, 3 κατοικοῦν Porphyr. : κατοικεῖν Eus. || 7 πλάνης μαστῆρ

**Témoignage
de Porphyre
sur la plus ancienne
religion égyptienne**

Mais, à notre époque aussi, l'homme même qui s'est illustré par les invectives lancées contre nous dans son ouvrage *Sur l'Abstinence des viandes* rappelle en propres termes, de la manière suivante, en prenant à témoin Théophraste, le souvenir de l'antique civilisation des anciens hommes :

7. « C'est un temps incalculable qui a paru s'écouler depuis que la race la plus raisonnable de toutes, à ce que dit Théophraste, celle qui habite la contrée très sainte façonnée par le Nil, commença la première à sacrifier aux dieux célestes sur le foyer domestique, avec des offrandes, non de myrrhe, ni de casse et d'encens mêlés de safran — car ces produits ne furent adoptés que bien des générations plus tard et l'homme qui était en quête d'erreur fit des prémices aux dieux avec les produits nécessaires à sa vie, au prix de bien des sueurs et des larmes — ; 8. ainsi donc, ce n'est pas avec ces produits qu'ils sacrifiaient d'abord, mais avec du gazon qu'ils élevaient dans leurs mains, comme si ce fût une efflorescence de la nature féconde. Car la terre a produit les arbres avant les animaux et, bien avant les arbres, l'herbe qui naît chaque année. Ils cueillaient leurs feuilles, leurs racines et tout ce qui assure leur germination, et les brûlaient, honorant par ce sacrifice les dieux visibles du ciel et immortalisant par le feu les offrandes qu'ils leur présentaient ; 9. car c'est pour eux aussi qu'ils conservaient dans leurs temples, sans le laisser périr, le feu comme un élément qui leur était particulièrement apparenté. C'est de cette pratique consistant à brûler les fruits de la terre qu'ils ont tiré les mots *thumiatèria* (cassolettes), *thuein* et *thusia*, mots que nous entendons mal aujourd'hui en les chargeant d'exprimer ce qui ne fut

B O V N : πλάνης ἐρευνητῆς καὶ μαστῆρ A πλάνης καὶ μαστῆρ (κλιμακτῆρ codd.) Porphyr. (Toup)

5 νοντα οὐκ ὀρθῶς ἐξακούομεν, τὴν διὰ τῶν ζῶων δοκοῦσαν
θεραπείαν καλοῦντες θυσίαν. 10. Τοσοῦτον δὲ τοῖς παλαιοῖς
τοῦ μὴ παραβαίνειν τὸ ἔθος ἔμελεν ὡς κατὰ τῶν ἐκλειπόντων
τὸ ἀρχαῖον, ἐπεισαγόντων δὲ ἕτερον, ἀρασαμένους ἀρώματα
τὰ θυμιώμενα προσαγορευῆσαι. »

11. Ταῦτα εἰπὼν ἐπιλέγει μεθ' ἕτερα·

b

« Πόρρω δὲ τῶν περὶ τὰς θυσίας ἀπαρχῶν τοῖς ἀνθρώποις
προϊουσῶν παρανομίας ἢ τῶν δεινοτάτων θυμάτων παράληψις
ἐπεισῆχθη ὠμότητος πλήρης, ὡς δοκεῖν τὰς πρόσθεν λεχθείσας
5 καθ' ἡμῶν ἀρὰς νῦν τέλος εἰληφέναι, σφαζάντων τῶν ἀνθρώ-
πων καὶ τοὺς βωμοὺς αἰμαζάντων. »

12. Τοσαῦτα καὶ ὁ Πορφύριος, οὐ μᾶλλον ἢ ὁ Θεόφραστος.
Ἐπισφράγισμα δὲ τοῦ λόγου γένοιτ' ἂν ἡμῖν ὁ Πλάτων ἐν
Κρατύλῳ, πρόσθεν τῶν εἰρημένων αὐτῷ περὶ τῶν Ἑλλήνων
ὧδέ κη φάσκων πρὸς ῥήμα·

5 « Φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων περὶ τὴν Ἑλλάδα
τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι, οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν
βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν·
ἅτε οὖν αὐτὰ ὀρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ
ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεοῦ θεοὺς αὐτοὺς ἐπονομάσαι. »

FONTES : § 11 : Porphyr. de abst. II, 7 (138, 2-8 Nauck²), fr. 2
Pötscher (fin.) ; § 12, 5-9 : Plat. Crat. 397 c 9 - d 4.

ITERATIONES : § 11 = IV, 14, 1 (init.) ; § 12, 5-7 = III, 2, 5 ; τοὺς
πρώτους (PRO OI ΠΡΩΤΟΙ) ... οὐρανόν = III, 9, 14 (fin.).

TESTIMONIA : § 11 : cf. Theod. VII, 39 ; § 12, 5-9 : cf. Theod. II, 27
et III, 7.

A B O V N

§ 11, 4 λεχθείσας A¹ (i.m.) et B cum Eus. IV, 14, 1 (B O V N) et
Porphyr. : ῥηθείσας O V N || § 12, 9 θεῖν A^{pc} (s.v.) : θεῖν B O V N
cum Plat. (om. A^{so})

qu'une erreur ultérieure de notre part, puisque nous appe-
lons *thusia* le prétendu culte rendu à l'aide d'animaux.
10. Mais les Anciens se préoccupaient de ne point enfreindre
la coutume, à ce point que, après avoir maudit (*arasamé-
nous*) ceux qui abandonnaient l'antique tradition pour en
introduire une nouvelle, ils appelèrent aromates les parfums
que l'on faisait brûler. »

11. Après ces propos il reprend plus loin :

« Ensuite, comme ces offrandes sacrificielles aboutis-
saient à des transgressions de la part des hommes,
il s'introduisit une conception pleine de cruauté qui
instaurait les plus affreux sacrifices. Si bien que sem-
blaient trouver maintenant leur accomplissement les
malédictiones jetées autrefois contre nous, puisque les
hommes égorgeaient des victimes et ensanglantaient les
autels. »

Platon
sur le même sujet

12. Ainsi s'exprime moins Por-
phyre que Théophraste. Mais Platon
dans son *Cratyle* pourrait constituer
le couronnement de la doctrine, lorsqu'il dit en propres
termes avant le développement qu'il fait sur les Grecs :
« A mon avis, les premiers habitants de la Grèce croyaient
seulement aux dieux qui sont aujourd'hui ceux de beau-
coup de Barbares : le soleil, la lune, la terre, les astres
et le ciel ; les voyant tous agités d'un mouvement
et d'une course perpétuels, c'est d'après cette faculté
naturelle de *courir* (*théein*) qu'ils les nommèrent *dieux*
(*théoi*)¹. »

1. PLATON, trad. Méridier, *Coll. des Universités de France*, p. 71.

10 θ'. ΟΤΙ ΜΗΔΕΜΙΑ ΤΙΣ ΗΝ ΑΥΤΟΙΣ ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ
ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ ΟΥΔΕ ΓΕ ΞΟΑΝΩΝ ΙΔΡΥΣΙΣ

Mras
38

13. Ἄλλ' ὅτι μὲν οἱ πρῶτοι καὶ παλαιάτατοι τῶν ἀνθρώπων α
οὔτε ναῶν οἰκοδομίαις προσεῖχον οὔτε ξοάνων ἀφιδρύμασιν,
οὔπω τότε γραφικῆς οὐδὲ | πλαστικῆς ἢ γλυπτικῆς ἢ
ἀνδριαντοποιητικῆς τέχνης ἐφευρημένης, οὐδὲ μὴν οἰκοδομι-
5 κῆς οὐδὲ ἀρχιτεκτονικῆς πω[ς] συνεστῶσης, παντὶ τῷ οἴμαι
συλλογιζομένῳ δῆλον εἶναι.

14. Ὅτι δὲ οὐδὲ τῶν μετὰ ταῦτα κατωνομασμένων θεῶν
τε καὶ ἡρώων μνήμη τις τοῖς τότε παρῆν οὔτ' οὖν τις ἦν αὐτοῖς
Ζεὺς, οὐ Κρόνος, οὐ Ποσειδῶν, οὐκ Ἀπόλλων, οὐκ Ἥρα,
οὐκ Ἀθηνᾶ, οὐ Διόνυσος, οὐδέ τις ἕτερος θήλειά τε καὶ ἄρρην
5 θεός, οἷοι μετὰ ταῦτα μυριοὶ παρά τε βαρβάροις καὶ Ἕλλησιν,
ἀλλ' οὐδὲ δαίμων τις ἀγαθὸς ἢ φαῦλος ἐν ἀνθρώποις ἐθαυμά-
ζετο, μόνα δὲ τὰ φαινόμενα τῶν οὐρανίων ἄστρον, παρά τὸ
θέειν, ὅπερ ἐστὶ τρέ|χειν, θεῶν δὴ προσηγορίας, ὡς αὐτοὶ (30)
φασιν, ἐτύγχανον, καὶ οὐδὲ ταῦτα ταῖς διὰ ζῶων θυσίαις καὶ
10 ταῖς μετὰ ταῦτα περινοηθείσαις τιμαῖς ἐθρησκέυετο, οὐχ
ἡμέτερος ὁ λόγος, οἰκοθεν δὲ καὶ ἐξ αὐτῶν Ἑλλήνων ἢ μαρτυ-
ρία, διὰ τῶν προτεθειμένων φωνῶν καὶ τῶν αὐθις ἐξῆς
παρατεθησομένων τὴν ἀπόδειξιν παρασχομένη.

15. Τοῦτο δὲ καὶ οἱ ἱεροὶ καθ' ἡμᾶς διδάσκουσι λόγοι, πᾶσι
μὲν τοῖς ἔθνεσι τὸ κατ' ἀρχὰς τὴν τῶν ὀρωμένων φωστήρων
τιμὴν ἀπονενεμῆσθαι περιέχοντες, μόνῳ δὲ τῷ Ἑβραίων γένει
τὴν ἐποπτεῖαν ἀναθεθεῖσθαι τοῦ τῶν ὄλων ποιητοῦ τε καὶ β
5 δημιουργοῦ θεοῦ καὶ τῆς εἰς αὐτὸν ἀληθοῦς εὐσεβείας.

A B O V N

§ 13, 5 πω cj. Dindorf : πως A om. B O V N (Estienne)

θ'. *Ils ne connaissaient ni mythologie
relative aux dieux ni érection de statues*

**Les dieux
du polythéisme
n'existent pas
chez les plus
anciens des hommes**

13. Les premiers et les plus
anciens hommes ne s'appliquaient
ni à construire des temples ni à
dresser des statues puisque, alors,
ni la peinture, ni le modelage, ni la
sculpture, ni la statuaire n'étaient
encore inventés, et que l'art de bâtir non plus que l'ar-
chitecture n'avaient été organisés ; cette vérité, je pense,
s'impose à toute réflexion.

14. Mais dire qu'on ne trouve pas non plus chez les
hommes d'alors la mention de ceux que, par la suite, on
appela dieux et héros, qu'ils ne connaissaient donc ni Zeus,
ni Cronos, ni Poséidon, ni Apollon, ni Héra, ni Athéna, ni
Dionysos, ni aucun autre dieu, mâle ou femelle, de cette
sorte qui pullula par la suite chez les Grecs et les Barbares,
et même que parmi les hommes aucun démon, bon ou
mauvais, n'y était révééré, mais que seuls les astres célestes
visibles, d'après leurs propres déclarations, y recevaient le
titre de dieux, tiré du verbe *théein*, c'est-à-dire courir, et
que leur culte ne comportait pas de sacrifices d'animaux
ni de ces honneurs qui furent imaginés par la suite — eh
bien ! cette affirmation ne vient pas de moi, mais c'est un
témoignage venu des intéressés eux-mêmes, je veux dire
des Grecs en personne, qui en fournit la démonstration, en
s'appuyant sur les propos que j'ai rapportés et sur ceux que
je rapporterai encore par la suite.

15. C'est là aussi ce qu'enseignent nos livres sacrés ; ils indi-
quent qu'à l'origine tous les peuples avaient reçu en partage
le culte des flambeaux visibles, la race des Hébreux se voyant
attribuer en privilège la contemplation du Dieu créateur
et artisan de l'Univers, et la vraie piété qui s'adresse à lui.

16. Οὐκ ἄρα τις ἦν θεογονίας ἑλληνικῆς ἢ βαρβαρικῆς τοῖς παλαιοτάτοις τῶν ἀνθρώπων λόγος, οὐδὲ ξοάνων ἀψύχων ἱδρυσις οὐδὲ ἡ νῦν πολλὴ φλυαρία τῆς τῶν θεῶν ἀρρένων τε καὶ θηλειῶν ὀνομασίας. 17. Αἱ γοῦν προσηγοῖαι καὶ τὰ ὀνόματα ἐξ ἀνθρώπων ὕστερον ἐφευρημένα οὔπω τότε ἐν ἀνθρώποις ἐγνωρίζετο, ἀλλ' οὐδὲ δαιμόνων καὶ πνευμάτων ἀφανῶν ἀνακλήσεις, οὐκ ἔκτοποι περὶ θεῶν καὶ ἡρώων ^c 5 μυθολογίαι, οὐκ ἀπορρήτων τελετῶν μυστήρια, οὐδ' ὅλως τι τῆς πολλῆς καὶ ἀδολέσχου τῶν μετέπειτα ἀνδρῶν δεισιδαιμονίας.

18. Ἀνθρώπων ἄρα ταῦτα ἦν εὐρήματα καὶ θνητῆς φύσεως ἀναπλάσματα, μᾶλλον δὲ τρόπων αἰσχυρῶν καὶ ἀκολάστων ἐπιτεχνήματα, κατὰ τὸ παρ' ἡμῖν θεῖον λόγιον τὸ φάσκον « Ἀρχὴ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων. »

19. Ἡ γοῦν τῶν ἐθνῶν ἀπάντων πολύθεος πλάνη μακροῖς ὕστερον αἰῶσι πέφανται, ἀρξαμένη μὲν ἀπὸ Φοινίκων καὶ Αἰγυπτίων, διαβᾶσα δὲ ἐκ τούτων ἐπὶ τε τὰ λοιπὰ ἔθνη καὶ μέχρις αὐτῶν Ἑλλήνων, ὡς καὶ τοῦτο πάλιν ἡ τῶν παλαιτάτων ^d 5 ἱστορία κατέχει, ἦν καὶ αὐτὴν ἐπισκέψασθαι καιρὸς ἀπὸ τῶν φοινικικῶν ἀρξαμένους.

ι'. ΟΤΙ ΝΕΩΤΕΡΑ ΤΩΙ ΒΙΩΙ ΠΑΡΕΙΣΗΚΤΑΙ
ΤΑ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΘΕΩΝ ΠΑΡΑ ΤΟΙΣ ΠΟΛΛΟΙΣ
ΤΕΘΡΥΛΗΜΕΝΑ

20. Ἱστορεῖ δὲ ταῦτα Σαγχουινιάθων, ἀνὴρ παλαιότατος καὶ τῶν τραϊκῶν χρόνων, ὡς φασι, πρεσβύτερος, ὃς καὶ ἐπ'

FONTES : § 18, 4 : Sap. 14, 12 a ; §§ 20-29 : Philo Bybl. Sanchuniathonis hist. phœn. fr. 1, §§ 4-7 Müller (FHG III 563-564) ; 790 F 1, 803, 19 - 806, 10 Jacoby (F. Gr. Hist. III C).

A B O V N

§ 16, 1 βαρβαρικῆς A : βαρβάρου B O V N || § 18, 3 θεῖον B O V N : ὄσιον A

16. Il n'était donc aucunement question de la théogonie hellénique ou barbare dans les temps les plus anciens de l'humanité ; on n'érigait pas de statues sans âme, on ne connaissait pas l'intempérante manie actuelle de multiplier les noms des divinités mâles ou femelles. 17. Car ces dénominations, ces noms qui ont été ultérieurement inventés par des hommes n'étaient pas connus alors du genre humain ; non plus que les invocations de démons ou d'esprits invisibles, les récits mythiques extravagants au sujet des dieux et des héros, les célébrations de mystères inavouables, ni quoi que ce soit de ce flot de superstition bavarde des générations qui suivirent.

18. Ce furent bien là des inventions humaines, des fictions nées de la nature mortelle ou plutôt des artifices dus à des mœurs infâmes et licencieuses, conformément à l'oracle divin qui a cours chez nous : « Le début de la débauche, c'est l'invention des idoles. »

Les débuts de
l'erreur polythéiste
chez les Phéniciens
et les Égyptiens

19. L'erreur polythéiste de toutes les nations a vu le jour de longs siècles plus tard ; elle a trouvé naissance chez les Phéniciens et les Égyptiens, de là elle est passée aux autres nations et jusqu'aux Grecs eux-mêmes. Et cette indication se trouve dans l'histoire la plus antique, que justement le moment est venu d'étudier elle-même, en commençant par les documents phéniciens.

ι'. *Les croyances relatives aux dieux, couramment répandues, sont d'introduction plus récente*

20. Ces indications sont rapportées par Sanchuniathon, qui appartient à l'antiquité la plus reculée ; qui, dit-on, est plus ancien que la guerre de Troie et qui est reçu, à ce

ἀκριβεία καὶ ἀληθεία τῆς φοινικικῆς ἱστορίας ἀποδεχθῆναι μαρτυροῦσιν· Φίλων δὲ τούτου πᾶσαν τὴν γραφὴν ὁ Βύβλιος, οὐχ ὁ Ἑβραῖος, μεταβαλὼν ἀπὸ τῆς Φοινικίων γλώττης ἐπὶ τὴν ἐλλάδα φωνὴν ἐξέδωκε.

Μέμνηται τούτων ὁ καθ' ἡμᾶς τὴν καθ' ἡμῶν πεποιημένος (31) συσκευὴν ἐν τετάρτῳ τῆς πρὸς ἡμᾶς ὑποθέσεως, ὡδε τῷ ἀνδρὶ μαρτυρῶν πρὸς λέξιν· 21. « Ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα, Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφώς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ Ἰεῦά· ὃς Ἀβιβάλῳ τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων τὴν ἱστορίαν ἀναθεῖς ὑπ' ἐκείνου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐξεταστῶν τῆς ἀληθείας παρεδέχθη. Οἱ δὲ τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν τραυικῶν πίπτουσι χρόνων καὶ σχεδὸν τοῖς Μωσέως πλησιάζουσιν, ὡς αἱ τῶν Φοινίκης βασιλέων μηνύουσι διαδοχαί. Σαγχουνιάθων δὲ ὁ κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν δὴ καὶ συγγράψας ἐπὶ Σεμιράμεως γέγονεν τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος, ἣ πρὸ τῶν Ἰλιακῶν ἢ κατ' αὐτοὺς γε τοὺς χρόνους γενέσθαι ἀναγέγραπται. Τὰ δὲ τοῦ Σαγχουνιάθωνος εἰς ἐλλάδα γλῶσσαν ἠρμήνευσεν Φίλων ὁ Βύβλιος. » 22. Ταῦτα μὲν ὁ δηλωθεὶς, ἀλήθειαν ὁμοῦ καὶ παλαιότητα τῷ δὴ θεολόγῳ μαρτυρήσας.

Ὁ δὲ προῖων οὐ τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν οὐδὲ μὴν θεοὺς τοὺς κατ' οὐρανόν, θνητοὺς δὲ ἀνδρας καὶ γυναῖκας, οὐδὲ τὸν

FONTES : § 21, 1-16 : Porphyr. adv. Christ. (fr. 41 Harnack).

ITERATIONES : § 21, 1-13 = X, 9, 12.

TESTIMONIA : § 21, 1-13 : cf. Theod. II, 44-45.

A B O V N

§ 20, 3 ἀποδεχθῆναι A O N (Estienne Viger Mras) : ἀποδειχθῆναι V ἀποδειχθῆσα B¹ ἀποδειχθείση B² || 4 γραφὴν A : συγγραφὴν B O V N || § 21, 9 ὁ Eus. X, 9, 12 : om. hic codd.

que l'on atteste, pour l'exactitude et la vérité de son *Histoire Phénicienne*. Et Philon, non pas Philon le Juif mais celui de Byblos, a traduit tout cet écrit du phénicien en grec pour le publier.

**Porphyre garant
de l'autorité
de Sanchuniathon**

L'auteur qui de nos jours a monté son pamphlet contre nous rappelle ces faits dans le quatrième livre de l'ouvrage où il nous attaque, en donnant textuellement sur l'homme le témoignage suivant : 21. « Les choses les plus exactes sur les Juifs, puisqu'elles concordent tout à fait avec les noms de lieu et de personne, sont racontées par Sanchuniathon de Béryte, qui avait reçu les livres de Hiérombal, prêtre du dieu Ievô ; lequel avait dédié son histoire à Abibalos, roi de Béryte, et avait été accepté par lui et par les examinateurs de la vérité. L'époque de ces personnages tombe avant même la guerre de Troie et est proche du temps de Moïse, comme le montrent les listes des rois de Phénicie ; et Sanchuniathon, qui a rassemblé et rédigé en dialecte phénicien et avec fidélité toute l'histoire ancienne d'après les livres publics et les annales des temples, a vécu sous Sémiramis, reine d'Assyrie, dont on rapporte dans les annales qu'elle vivait avant l'époque des événements de l'*Iliade* ou du moins à cette époque. L'œuvre de Sanchuniathon a été traduite en langue grecque par Philon de Byblos¹. » 22. Voilà les affirmations de Porphyre, qui garantit ainsi à la fois la véracité et l'antiquité de ce théologien.

Quant à ce dernier, dans le courant du livre, il cite pour dieux non le Dieu universel, ni même les dieux célestes, mais des mortels, hommes et femmes, et non pas policés et tels que l'on croie

1. PORPHYRE, trad. Nautin : voir le Commentaire.

5 τρόπον ἀστέιους, οἷους δι' ἀρετὴν ἄξιον εἶναι ἀποδέξασθαι ἢ ζηλωσαι τῆς φιλοσοφίας, φαυλότῃτος δὲ καὶ μοχθηρίας ἀπάσης κακίαν περιβεβλημένους θεολογεῖ. Καὶ μαρτυρεῖ γε τούτους αὐτοὺς ἐκείνους εἶναι τοὺς εἰσέτι καὶ νῦν θεοὺς παρὰ τοῖς πᾶσιν νενομισμένους κατὰ τε τὰς πόλεις καὶ τὰς χώρας. α

10 Δέχου δὲ καὶ τούτων ἐκ τῶν ἐγγράφων τὰς ἀποδείξεις. α

23. Ὁ δὴ Φίλων εἰς ἑννέα βίβλους τὴν πᾶσαν τοῦ Σαγχου-
νιάθωνος πραγματεῖαν διελὼν κατὰ τὸ προσοίμιον τοῦ πρώτου
συγγράμματος αὐτοῖς ῥήμασι προλέγει περὶ τοῦ Σαγχου-
νιάθωνος ταῦτα·

24. « Τούτων οὕτως ἐχόντων ὁ Σαγχουνιάθων, ἀνὴρ δὴ
πολυμαθὴς καὶ πολυπράγμων γενόμενος καὶ τὰ ἐξ ἀρχῆς, ἀφ'
οὗ τὰ πάντα συνέστη, παρὰ πάντων | εἰδέναι ποθῶν, πολυ-
φροντιστικῶς ἐξεμάστευσεν τὰ Τααύτου, εἰδὼς ὅτι τῶν ὑφ'
5 ἥλιον γεγονότων πρῶτός ἐστι Τάαυτος, ὁ τῶν γραμμάτων
τὴν εὑρεσιν ἐπινοήσας καὶ τῆς τῶν ὑπομνημάτων γραφῆς
κατάρξας καὶ ἀπὸ τοῦδε ὡσπερ κρητῖδα βαλόμενος τοῦ
λόγου, ὃν Αἰ|γύπτιοι μὲν ἐκάλεσαν Θωῦθ, Ἀλεξανδρεῖς δὲ (32)
Θῶθ, Ἑρμῆν δὲ Ἑλληνας μετέφρασαν. »

25. Ταῦτα εἰπὼν ἐπιμέμφεται τοῖς μετὰ ταῦτα νεωτέροις,
ὡς ἂν βεβιασμένως καὶ οὐκ ἀληθῶς τοὺς περὶ θεῶν μύθους
ἐπ' ἀλληγορίας καὶ φυσικὰς διηγήσεις τε καὶ θεωρίας
ἀνάγουσιν· λέγει δ' οὖν προῖων·

26. « Ἄλλ' οἱ μὲν νεώτατοι τῶν ἱερολόγων τὰ μὲν γεγονότα
πράγματα ἐξ ἀρχῆς ἀπεπέμφαντο, ἀλληγορίας δὲ καὶ μύθους
ἐπινοήσαντες καὶ τοῖς κοσμικοῖς παθήμασιν συγγένειαν
πλασάμενοι μυστήρια κατέστησαν καὶ πολὺν αὐτοῖς ἐπήγον »

ITERATIONES : § 24, 8-9 : ὃν ... μετέφρασαν = fere I, 10, 14, 2-3.

A B O V N

§ 22, 10 ἐγγράφων A V et (i.m.) N¹ : γραφῶν B O et (i.t.) N ||
§ 26, 1 νεώτατοι] νεώτεροι cj. Jacoby

devoir les accueillir pour leur vertu morale ou les imiter pour leur philosophie, mais imprégnés du vice de la méchanceté et d'une totale perversité. Et il atteste que ce sont précisément ceux-là même qui sont encore de nos jours tenus pour dieux par tous, à travers villes et campagnes.

Recevez-en ici encore la preuve tirée d'un récit. 23. Philon justement, après avoir réparti toute l'œuvre de Sanchuniathon en neuf livres, débute dans le préambule du premier en disant en propres termes de Sanchuniathon :

24. « Les choses étant ainsi, Sanchuniathon, homme très savant et très habile qui désirait apprendre de tout le monde ce qui s'est passé depuis l'origine, depuis que l'Univers existe, mit tout son zèle à tirer de sa cachette l'œuvre de Taautos. Il savait que, de tous ceux qui ont vécu sous le soleil, Taautos est le premier à avoir inventé l'écriture et à avoir entrepris d'écrire des livres, et il l'a mis à la base de son traité. Les Égyptiens l'ont appelé Thôûth, les Alexandrins Thôth et les Grecs ont traduit son nom par Hermès¹. »

Critique des interprétations allégoriques

25. Après ces paroles, il s'en prend aux hommes des générations postérieures à ces événements et leur reproche d'avoir de force et par fraude détourné ces récits concernant les dieux vers des allégories, des descriptions et des spéculations physiques ; et il ajoute plus loin :

26. « Les plus récents des hiéologues ont rejeté les faits qui se sont passés depuis l'origine. Inventant des allégories et des mythes, ils ont fabriqué et établi des Mystères conformes aux phénomènes cosmiques et y ont introduit

1. PHILON DE BYBLOS, fr. 1, 4, trad. Nautin modifiée : voir le Commentaire.

5 τὸν τυφόν, ὡς μὴ ῥαδίως τινὰ συνορᾶν τὰ κατ' ἀλήθειαν
γεγόμενα· ὁ δὲ συμβαλὼν τοῖς ἀπὸ τῶν ἀδύτων εὐρεθεῖσιν
ἀποκρύφους ἀμμωνείων γράμμασι συγκειμένους, ἀ δὴ οὐκ
ἦν πᾶσιν γνώριμα, τὴν μάθησιν ἀπάντων αὐτὸς ἤσκησεν· καὶ
10 τὸ τέλος ἐπιθεὶς τῇ πραγματείᾳ, τὸν κατ' ἀρχὰς μῦθον καὶ
θεσιν, ἕως πάλιν οἱ ἐπιγενόμενοι ἱερεῖς χρόνους ὕστερον
ἠθέλησαν αὐτὴν ἀποκρύψαι καὶ εἰς τὸ μυθῶδες ἀποκατα-
στῆσαι· ἐξ οὗ τὸ μυστικὸν ἀνέκυπτεν οὐδέπω φθάσαν εἰς
"Ἑλληνας. »

27. Τούτοις ἐξῆς φησι·

« Ταῦθ' ἡμῖν εὕρηται ἐπιμελῶς εἰδέναι τὰ Φοινίκων
ποθοῦσι καὶ πολλὴν ἐξερευνησαμένους ὕλην, οὐχὶ τὴν παρ'
"Ἑλλησι· διάφωρος γὰρ αὕτη καὶ φιλονεικότερον ὑπ' ἐνίων
5 μᾶλλον ἢ πρὸς ἀλήθειαν συνθεθεῖσα. »

28. Καὶ μεθ' ἕτερα·

« Οὕτως τε ἔχειν πεπεῖσθαι ἡμῖν παρέστη ὡς ἐκεῖνος
γέγραφεν, τὴν διαφωρίαν ὁρᾶσι τὴν παρ' "Ἑλλησι. Περὶ ἧς
μοι τρία πεφιλοτίμηται βιβλία τὴν ἐπιγραφὴν ἔχοντα Παρα-
5 δόξου ἱστορίας. »

29. Καὶ αὖθις μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει·

« Προδιαρθρῶσαι δὲ ἀναγκαῖον πρὸς τὴν αὖθις σαφήνειαν
καὶ τὴν τῶν κατὰ μέρος διάγνωσιν, ὅτι οἱ παλαιάτατοι τῶν
βαρβάρων, ἑξαιρέτως δὲ Φοινικὲς τε καὶ Αἰγύπτιοι, παρ' ὧν
5 καὶ οἱ λοιποὶ παρέλαβον ἄνθρωποι, θεοὺς ἐνόμιζον μεγίστους
τοὺς τὰ πρὸς τὴν βιωτικὴν χρεῖαν εὐρόντας ἢ καὶ κατὰ τι εὖ
ποιήσαντας τὰ ἔθνη εὐεργέτας τε τούτους καὶ πολλῶν αἰτίους

TESTIMONIA : § 29 : cf. Theod. II, 97 ; III, 6 et 23.

A B O V N

§ 26, 7 ἀμμωνείων cj. P. Nautin (Rev. Bibl., 1949, 264) : ἀμμου-
νείων O V N ἀμμουνείων (sic) A 'Αμμουναίων cj. Mras || § 27, 3 ὕλην
<πλήν vel ἀλλ' > οὐχὶ Jacoby || § 28, 3 περὶ ἧς A : παρ' οἷς O V N
(def. B) || § 29, 2 αὖθις O V N : αὐτὴν A (def. B)

beaucoup de fumée, si bien qu'on ne pouvait pas voir
facilement ce qui s'était passé en réalité. Mais lui, consultant
les Écritures secrètes qu'il avait découvertes dans les sanc-
tuaires d'Ammon où elles étaient conservées, s'employa
à apprendre tout ce qu'il n'était pas permis à tous de
connaître. Quand ce fut fini, il acheva de réaliser son dessein
en éliminant le mythe des origines et les allégories. Ensuite
les prêtres postérieurs, plus tard, voulurent cacher à nou-
veau cet enseignement et le rétablir dans le mythe. Et c'est
alors que les mystères, qui n'étaient pas encore parvenus
chez les Grecs, y apparurent¹. »

27. Il poursuit :

« Voilà ce que nous avons découvert en cherchant avec
zèle à connaître l'histoire de Phénicie et après avoir
dépouillé une importante documentation que nous n'avons
pas empruntée aux Grecs. Car celle-ci est pleine de contra-
dictions et a été composée par certains dans un esprit de
polémique plus que pour chercher la vérité. »

28. Et, après d'autres considérations :

« J'ai été amené à croire qu'il en était bien ainsi, comme
cet auteur l'avait écrit, en constatant les contradictions
qui règnent chez les Grecs et qui forment le sujet de trois
livres auxquels j'ai consacré mes efforts sous le titre :
Histoire extraordinaire. »

29. Après d'autres considérations, il ajoute :

« Il est nécessaire d'expliquer préalablement, pour la
clarté de ce qui suit et pour l'intelligence d'un exposé
détaillé, que les plus anciens des Barbares, singulièrement
les Phéniciens et les Égyptiens, de qui le reste de l'humanité
a reçu cet usage, regardaient comme les plus grands dieux
les hommes qui avaient fait quelque découverte utile
à l'existence, ou avaient en quelque domaine rendu service
aux peuples. Parce qu'ils voyaient en eux des bienfaiteurs
et la source de beaucoup d'avantages, ils les adoraient

1. PHILON DE BYBLOS, fr. 1, 5, trad. Nautin modifiée.

ἀγαθῶν ἡγούμενοι ὡς θεοὺς προσεκύνουν καὶ εἰς τὸ χρεῶν
 μεταστάντας, ναοὺς κατασκευασάμενοι, | στήλας τε καὶ (33)
 10 ῥάβδους ἀφιέρουν ἐξ ὀνόματος αὐτῶν καὶ ταῦτα μεγάλως
 σεβόμενοι καὶ ἑορτὰς ἔνεμον αὐτοῖς τὰς μεγίστας Φοίνικες·
 ἐξαιρέτως δὲ καὶ ἀπὸ τῶν σφετέρων βασιλέων τοῖς κοσμικοῖς
 στοιχείοις καὶ τισι τῶν νομιζομένων θεῶν τὰς ὀνομασίας
 ἐπέθεσαν· φυσικοὺς δὲ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς λοιποὺς
 15 πλανήτας ἀστέρας καὶ τὰ στοιχεῖα καὶ τὰ τούτοις συναφῆ
 θεοὺς μόνους ἐγίνωσκον, ὥστε αὐτοῖς τοὺς μὲν θνητοὺς, τοὺς
 δὲ ἀθανάτους θεοὺς εἶναι. »

30. Ταῦτα κατὰ τὸ προοίμιον ὁ Φίλων διαστειλάμενος
 ἐξῆς ἀπάρχεται τῆς τοῦ Σαγχουνιάθωνος ἐρμηνείας, ὧδέ πως
 τὴν φοινικικὴν ἐκτιθέμενος θεολογίαν·

5 α'. ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΗΣ ΦΟΙΝΙΚΩΝ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΟΥ-
 ΜΕΝΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΑΥΤΗΝ
 ΣΥΓΓΡΑΨΑΜΕΝΩΝ ΚΑΙ ΩΣ ΔΙΚΑΙΩΣ ΑΥΤΗΣ
 ΚΑΤΕΠΤΥΣΑΜΕΝ

10

1. « Τὴν τῶν ὄλων ἀρχὴν ὑποτίθεται ἀέρα ζοφώδη καὶ
 πνευματώδη ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους, καὶ χάος θολερὸν,

FONTES : §§ 1-9 : Philo Bybl. fr. 2, §§ 1-7 Müller (FHG III 565-
 566) ; 790 F 2, 806, 15 - 808, 9 Jacoby (F. Gr. Hist. III C).

ITERATIONES : § 29, 14-16 : φυσικοὺς ... ἐγίνωσκον = I, 9, 5, 2-4.

A (H) B O V N

29, 9 μεταστάντας cj. Wyttenbach : καταστάντας A B O V N ||

comme des dieux même après leur mort, après leur avoir
 aménagé des temples, et ils leur consacraient des stèles
 et des bâtons en les appelant de leurs noms, rendant même
 un magnifique culte à ces objets ; et les Phéniciens leur
 attribuèrent les plus grandes fêtes. En particulier, ils
 affectèrent soit à des éléments de l'Univers, soit à certains
 de ceux qu'ils croyaient être des dieux, des noms qu'ils
 empruntaient à leurs propres rois ; et ils ne reconnais-
 saient pour dieux que les dieux physiques : le soleil, la
 lune, les autres planètes, les éléments et ce qui s'y rat-
 tache, si bien qu'ils avaient des dieux mortels et des dieux
 immortels. »

La théologie des
 Phéniciens rapportée
 par Sanchuniathon
 à travers Philon

30. Philon, après ces éclaircis-
 sements dans son préambule, aborde
 ensuite la traduction de Sanchunia-
 thon, en exposant de la manière sui-
 vante la théologie des Phéniciens :

α'. *Résumé de la théologie des anciens Phéniciens.
 Des auteurs qui l'ont écrite.
 Que nous avons eu raison de la mépriser*

Chapitre 10

1. « Il place à l'origine de l'Univers un air opaque et
 venteux ou un souffle d'air opaque, et le chaos bourbeux,

κατασκευασάμενοι A : μετασκευασάμενοι B O V N || 14 ἐπέθεσαν
 O V N (Jacoby) : πρόθεσαν A³ (έθεσαν s.v.) et H προεθέσαν A¹ ἐτί-
 θεσαν B προσέθηκαν cj. Mras

ἐρεβῶδες. Ταῦτα δὲ εἶναι ἀπειρα καὶ διὰ | πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας. Ὅτε δέ, φησὶν, ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν καὶ ἐγένετο σύγκρασις, ἡ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη πῶθος. Αὕτη δ' ἀρχὴ κτίσεως ἀπάντων. Αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγίνωσκε τὴν αὐτοῦ κτίσιν, καὶ ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος ἐγένετο Μῶτ. 2. Τοῦτό τινές φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὕδατώδους μίξεως σῆψιν. Καὶ ἐκ ταύτης ἐγένετο πᾶσα σπορὰ κτίσεως καὶ γένεσις τῶν δλων. Ἦν δὲ τινα ζῶα οὐκ ἔχοντα αἰσθησιν, ἐξ ὧν ἐγένετο ζῶα νοερά, καὶ ἐκλήθη Ζοφασημίν, τοῦτ' ἔστιν οὐρανοῦ κατόπτται. Καὶ ἀνεπλάσθη ὁμοίως ῥοῦ σχήματι, καὶ ἐξέλαμψε Μῶτ ἡλιός τε καὶ σελήνη ἀστéρες τε καὶ ἄστρα μεγάλα. »

3. Τοιαύτη μὲν αὐτῶν ἡ κοσμογονία, ἀντικρυς ἀθεότητα εἰσάγουσα· ἴδωμεν δὲ ἐξῆς ὡς καὶ τὴν ζωογονίαν ὑποστῆναι λέγει. Φησὶν οὖν·

4. « Καὶ τοῦ ἀέρος διαυγάσαντος, διὰ πύρωσιν καὶ τῆς θαλάσσης καὶ τῆς γῆς ἐγένετο πνεύματα καὶ νέφη καὶ οὐρανίων ὕδατων μέγιστα καταφοραὶ καὶ χύσεις. Καὶ ἐπειδὴ διεκρίθη καὶ τοῦ ἰδίου τόπου ἐχωρίσθη διὰ τὴν τοῦ ἡλίου πύρωσιν καὶ πάλιν συνήνητησεν πάντα ἐν ἀέρι τάδε τοῖσδε καὶ συνέρραξαν, βρονταὶ τε ἀπετελέσθησαν καὶ ἀστραπαὶ, καὶ | πρὸς τὸν πάταγον τῶν βροντῶν τὰ προγεγραμμένα νοερά (34) ζῶα ἐγρηγόρησεν, καὶ πρὸς τὸν ἦχον ἐπτύρη καὶ ἐκινήθη ἐν τε γῆ καὶ θαλάσση ἄρρην καὶ θῆλυ. »

5. Τοιαύτη αὐτοῖς καὶ ἡ ζωογονία. Τοῦτοις ἐξῆς ὁ αὐτὸς συγγραφεὺς ἐπιφέρει λέγων·

« Ταῦθ' ἠύρεθη ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γεγραμμένα Τααύτου καὶ τοῖς ἐκείνου ὑπομνήμασιν, ἐκ τε στοχασμῶν καὶ τεκμηρίων ὧν ἐώρακεν αὐτοῦ ἡ διάνοια καὶ εὔρεν καὶ ἡμῖν ἐφώτισεν. »

A (H) B O V N

§ 1, 4 ὅτε AB : ὅτι O V N || § 3, 1 αὐτῶν B O V N : αὐτῶ A ||
§ 4, 5 ἀέρι B O V N (Jacoby) : ἀκαρῆ A H^{so} ἀκαρεῖ (ei ex η) H^{so}
(M^{gras})

ténébreux. Ces éléments étaient infinis et restèrent sans limite pendant une longue durée de temps. Mais lorsque, dit-il, le souffle se prit d'amour pour ses propres principes et que se produisit un mélange, on appela cette combinaison le désir. C'est là le principe de la création de toute chose. Mais lui-même ne connaissait pas sa propre création. De la combinaison du souffle avec lui-même naquit Môt. 2. Selon certains, c'est le limon ; selon d'autres, la putréfaction d'un mélange aqueux. De là provint toute semence de création et la genèse de l'Univers. Il y avait des animaux dépourvus de sentiment, de qui naquirent des êtres doués de l'esprit, et ils furent appelés Zophasemin, c'est-à-dire contemplateurs du ciel. Ils furent façonnés à la ressemblance d'un œuf et Môt jeta ses feux, comme aussi le soleil, la lune, les étoiles et les grands astres. »

3. Voilà à peu près leur cosmogonie, prélude manifeste à l'athéisme. Voyons ensuite comment, selon lui encore, eut lieu la génération des animaux. Il s'exprime ainsi :

4. « Et l'air s'étant mis à flamboyer, l'embrasement agissant sur la terre et la mer provoqua des vents, des nuages, des chutes et des déversements considérables d'eaux célestes. Une fois que, à cause de la chaleur solaire, ces éléments eurent été séparés, qu'ils eurent été écartés de leur emplacement propre, qu'ils se furent à nouveau rencontrés dans l'air et qu'ils se furent entrechoqués, alors se produisirent tonnerre et éclairs et, au fracas du tonnerre, les animaux doués d'intelligence et dont il a été parlé se réveillèrent ; ils furent épouvantés par le vacarme, et, mâles comme femelles, commencèrent à se mouvoir sur la terre et dans la mer. »

5. Telle est à peu près pour eux la génération des animaux. Le même auteur ajoute :

« Voilà ce qu'on trouve consigné dans la cosmogonie de Taautos et dans ses commentaires, d'après les conjectures et les preuves que son intelligence avait aperçues, découvertes et mises au jour pour nous. »

6. Ἐξῆς τούτοις ὀνόματα τῶν ἀνέμων εἰπὼν Νότου καὶ Βορέα καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιλέγει·

ΜΓαs
44
| « Ἄλλ' οὗτοί γε πρῶτοι ἀφιέρωσαν τὰ τῆς γῆς βλαστήματα, καὶ θεοὺς ἐνόμισαν καὶ προσεκύνουν ταῦτα, ἀφ' ὧν αὐτοὶ τε διεγίνοντο καὶ οἱ ἐπόμενοι καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες, καὶ χοὰς καὶ ἐπιθύσεις ἐποίουν. »

7. Καὶ ἐπιλέγει·

« Αὐται δὲ ἦσαν αἱ ἐπίνοιαι τῆς προσκυνήσεως ὅμοιαι τῇ αὐτῶν ἀσθενείᾳ καὶ ψυχῆς ἀτολμίᾳ. Εἰτά φησιν γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς Βάαυ (τοῦτο δὲ νύκτα ἐρμηνεύει) Αἰῶνα καὶ Πρωτόγονον, θνητοὺς ἄνδρας, οὕτω καλουμένους· εὐρεῖν δὲ τὸν Αἰῶνα τὴν ἀπὸ δένδρων τροφήν. Ἐκ τούτων τοὺς γενομένους κληθῆναι Γένος καὶ Γενεάν, καὶ οἰκῆσαι τὴν Φοινίκην· αὐχμῶν δὲ γενομένων τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν ὀρέγειν πρὸς τὸν ἥλιον. Τοῦτον γὰρ (φησί) θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὃ ἐστι παρὰ Φοῖνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἑλλῆσιν. »

8. Μετὰ δὲ ταῦτα πλάνην Ἑλλῆσιν αἰτιᾶται λέγων·

« Οὐ γὰρ ματαίως αὐτὰ πολλαχῶς διεστειλάμεθα, ἀλλὰ πρὸς τὰς αἰτίας παρεκδοχὰς τῶν ἐν τοῖς πράγμασιν ὀνομάτων, ἀπερ' οἱ Ἑλλῆνες ἀγνοήσαντες ἄλλως ἐξεδέξαντο, πλανηθέντες αὖ τῇ ἀμφιβολίᾳ τῆς μεταφράσεως. »

9. Ἐξῆς φησιν·

« Ἀπὸ γένους Αἰῶνος καὶ Πρωτογόνου γεννηθῆναι αἰθίς παῖδας θνητοὺς, οἷς εἶναι ὀνόματα Φῶς καὶ Πῦρ καὶ Φλόξ. Οὗτοι (φησὶν) εὗρον ἐκ παρατριβῆς ξύλων πῦρ καὶ τὴν χρῆσιν ἐδίδαξαν. Υἱοὺς δὲ ἐγέννησαν οὗτοι μεγέθει τε καὶ ὑπεροχῇ κρείσσονας, ὧν τὰ ὀνόματα τοῖς ὄρεσιν ἐπετέθη ὧν ἐκράτησαν,

ITERATIONES : § 6, 3-6 = I, 9, 5, 5-8 ; § 7, 2-3 : αὐται ... ἀτολμία = I, 9, 6, 1-2.

A B O V N

§ 6, 6 ἐποίουν] ἐτέλουν Eus. I, 9, 5, 8 || § 7, 3 ψυχῆς] ψυχῆς ἔτι Eus. I, 9, 6, 2

6. Après avoir ensuite donné les noms des vents, le Notos, le Borée et les autres, il ajoute :

« Les premiers, ces gens-là donnèrent un caractère sacré aux germes de la terre, et les tinrent pour dieux et ils adoraient ces éléments de qui ils tenaient la vie, eux-mêmes et leurs descendants et tous ceux qui les avaient précédés ; et ils leur adressaient libations et sacrifices. »

7. Et il poursuit :

« Ces conceptions de la piété religieuse sont à la ressemblance de leur faiblesse et de leur pusillanimité d'âme. Ensuite, dit-il, du vent Colpias et de sa femme Baau, qu'il traduit par le mot nuit, naquirent Aïôn et Protogonos, deux hommes mortels ainsi nommés. C'est Aïôn qui découvrit la nourriture que l'on tire des arbres. Ceux qu'ils engendrèrent furent appelés Génos et Génée et ils habitèrent la Phénicie. De grandes sécheresses ayant eu lieu, ils tendirent les mains vers le ciel en s'adressant au soleil. Car ils le tenaient — dit le même auteur — pour un dieu, le seul souverain du ciel, ils l'appelaient Beelsamen, c'est-à-dire chez les Phéniciens souverain du ciel, chez les Grecs Zeus. »

8. Après cela, il dénonce l'erreur des Grecs en ces termes :

« Ce n'est pas sans raison que nous avons apporté d'aussi nombreuses précisions, mais pour établir le sens des noms appliqués à leurs objets, noms que les Grecs par ignorance ont pris dans d'autres acceptions, égarés par l'ambiguïté de la traduction. »

9. Il dit ensuite :

« De la race d'Aïôn et de Protogonos, naquirent encore des enfants mortels qui eurent pour nom Phôs (lumière), Pyr (feu) et Phlox (flamme). Ils découvrirent, dit-il, le feu en frottant des morceaux de bois et enseignèrent cette pratique. Ils mirent au monde des fils de proportions et de stature supérieures et dont les noms furent attribués aux montagnes sur lesquelles ils régnèrent ; c'est

ὡς ἐξ αὐτῶν κληθῆναι τὸ Κάσιον καὶ τὸν Λίβανον καὶ τὸν Ἀντιλίβανον καὶ τὸ Βραθύ. Ἐκ τούτων (φησὶν) ἐγεννήθησαν Σαμημοῦμος, ὁ καὶ | Ὑψουράνιος <καὶ Οὔσωος>·
 10 ἀπὸ μητέρων δὲ (φησὶν) ἐχρημάτιζον, τῶν τότε γυναικῶν ἀνέδην | μισγομένων οἷς ἐντύχοιεν. »

(35)

10. Εἰτά φησι·

« Τὸν Ὑψουράνιον οἰκῆσαι Τύρον καλύβας τε ἐπινοῆσαι ἀπὸ καλάμων καὶ θρύων καὶ παπύρου, στασιάζουσι δὲ πρὸς τὸν ἀδελφὸν Οὔσωον, ὃς σκέπη τῷ σώματι πρῶτος ἐκ δερμάτων
 5 ὧν ἴσχυσεν συλλαβεῖν θηρίων εὐρεν. Ῥαγδαίων δὲ γενομένων ἕμβρων καὶ πνευμάτων παρατριβέντα τὰ ἐν τῇ Τύρῳ δένδρα πῦρ ἀνάψαι καὶ τὴν αὐτόθι ὕλην καταφλέξει. Δένδρου δὲ λαβόμενον τὸν Οὔσωον καὶ ἀποκλαδεύσαντα πρῶτον τολμῆσαι εἰς θάλατταν ἐμβῆναι· ἀνιερωῖσαι δὲ δύο στήλας πυρὶ καὶ
 10 πνεύματι καὶ προσκυνῆσαι αἱμά τε σπένδειν αὐταῖς ἐξ ὧν ἤγγρευε θηρίων.

11. Τούτων δὲ τελευτησάντων τοὺς ἀπολειφθέντας φησὶ ῥάβδους αὐτοῖς ἀφιερῶσαι καὶ τὰς στήλας προσκυνεῖν καὶ τούτοις ἑορτὰς ἄγειν κατ' ἔτος.

Χρόνοις δὲ ὕστερον πολλοῖς ἀπὸ τῆς Ὑψουρανίου γενεᾶς
 5 γενέσθαι Ἀγρέα καὶ Ἀλιέα, τοὺς ἀλιείας καὶ ἄγρας εὐρετάς, ἐξ ὧν κληθῆναι ἀγρευτάς καὶ ἀλιεῖς· ἐξ ὧν γενέσθαι δύο ἀδελφούς σιδήρου εὐρετάς καὶ τῆς τούτου ἐργασίας, ὧν θάτερον τὸν Χουσῶρ λόγους ἀσκῆσαι καὶ ἐπαρδὰς καὶ μαντείας· εἶναι δὲ τοῦτον τὸν Ἡφαιστον, εὐρεῖν δὲ ἄγκιστρον καὶ
 10 δέλεαρ καὶ ὀρμιᾶν καὶ σχεδιάν πρῶτόν τε πάντων ἀνθρώπων πλεῦσαι· διὸ καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν μετὰ θάνατον ἐσεβάσθησαν.

12. Καλεῖσθαι δὲ αὐτὸν καὶ Δία Μειλίχιον· οἱ δὲ τοὺς ἀδελφούς αὐτοῦ τοίχους φασὶν ἐπινοῆσαι ἐκ πλίνθων.

FONTES : §§ 10-39 : Philo Bybl. fr. 2, §§ 8-27 Müller (FHG III 566-569) ; 790 F 2, 808, 10 - 813, 10 Jacoby (F. Gr. Hist. III C).

A B O V N

§ 9, 9 <καὶ Οὔσωος> Dindorf || § 10, 7 αὐτόθι B O V N : αὐτῶν A

d'eux que tirent leur nom le Cassios, le Liban, l'Antiliban et le Brathy. D'eux naquirent, dit-il, Samemroumos, autrement appelé Hypsouranios, <et Ousoos>. Ils prenaient le nom de leurs mères, dit-il, car les femmes de cette époque s'unissaient sans retenue au premier venu. »

10. Il écrit ensuite :

« Hypsouranios habita Tyr et inventa les cabanes faites avec des roseaux, des joncs et du papyrus ; puis il entra en conflit avec son frère Ousoos qui, le premier, avait découvert les vêtements pour protéger le corps avec les peaux des animaux qu'il avait eu la force de capturer. Comme de violents orages et ouragans se produisirent, les arbres de Tyr frottés entre eux allumèrent un incendie et la forêt qui se trouvait là prit feu. Ousoos se saisit d'un arbre et, l'ayant ébranché, il osa le premier embarquer sur la mer ; il consacra deux stèles au feu et au vent, et les adora et il leur adressait des libations avec le sang des animaux qu'il capturait. 11. Après leur mort, ceux qui restèrent leur consacrèrent des bâtons ; ils rendaient un culte aux stèles et ils leur offraient des fêtes chaque année.

Longtemps après naquirent de la race d'Hypsouranios Agreus et Halieus, qui inventèrent la chasse et la pêche et de qui chasseurs et pêcheurs tirent leur nom. D'eux naquirent deux frères qui inventèrent le fer et la manière de le travailler ; l'un des deux, Chousor, pratiqua les formules, les incantations et la mantique. On dit qu'il s'agissait d'Héphaïstos et qu'il inventa l'hameçon, l'appât, la ligne, les embarcations et que, le premier de tous les hommes, il navigua. C'est pourquoi, après sa mort, on le vénéra comme un dieu.

12. On l'appelle aussi Zeus Meilichios. D'autres prétendent que ses frères inventèrent aussi les murs de brique.

(Jacoby) || § 11, 5 ἀλιείας A : ἀλιείας B^{no} V^{no} ἀγρείας O N || 8 Χου-σῶρ B O V N : Χρυσῶρ A

Μετὰ ταῦτα ἐκ τοῦ γένους τούτων γενέσθαι νεανίας δύο, α
καλεῖσθαι δὲ αὐτῶν τὸν μὲν Τεχνίτην, τὸν δὲ Γήϊνον Αὐτό-
χθονα. Οὗτοι ἐπενόησαν τῷ πηλῷ τῆς | πλίνθου συμμιγνύειν
5 φουρτὸν καὶ τῷ ἡλίῳ αὐτὰς τερσαίνειν, ἀλλὰ καὶ στέγας
ἐξεύρον. Ἐκ τούτων ἐγένοντο ἕτεροι, ὧν ὁ μὲν Ἄγρος
ἐκαλεῖτο, ὁ δὲ Ἄγρου Ἡρως ἢ Ἀγρότης, οὗ καὶ ξόανον
εἶναι μάλα σεβάσμιον καὶ ναὸν ζυγοφορούμενον ἐν Φοινίκῃ·
10 παρὰ δὲ Βυβλίους ἐξαιρέτως θεῶν ὁ μέγιστος ὀνομάζεται.
13. Ἐπενόησαν δὲ οὗτοι αὐτὰς προστιθέναι τοῖς οἴκοις καὶ
περιβόλους καὶ σπήλαια. Ἐκ τούτων ἀγρόται καὶ κυνηγοί.
Οὗτοι δὲ καὶ Ἀλῆται καὶ Τιτᾶνες καλοῦνται.

Ἐκ τούτων γενέσθαι Ἄμυνον καὶ Μάγον, οἱ κατέδειξαν
5 κώμας καὶ ποιμένας. Ἐκ τούτων γενέσθαι | Μισῶρ καὶ (36)
Συδέκ, τούτεστιν εὐλυτον καὶ δίκαιον. Οὗτοι τὴν τοῦ ἀλός
χρῆσιν εὔρον. 14. Ἐκ τούτων γενέσθαι Τάαυτος, ὃς εὔρεν τὴν τῶν
πρώτων στοιχείων γραφήν· ὃν Αἰγύπτιοι μὲν Θωύθ, Ἀλεξαν-
δρεῖς δὲ Θώθ, Ἕλληνας δὲ Ἑρμῆν ἐκάλεσαν. Ἐκ δὲ τοῦ
Συδέκ Διόσκουροι ἢ Κάβειροι ἢ Κορύβαντες ἢ Σαμοθράκιες.
5 Οὗτοι (φησὶ) πρῶτοι πλοῖον εὔρον. Ἐκ τούτων γεγόνασιν
ἕτεροι, οἱ καὶ βοτάνας εὔρον καὶ τὴν τῶν δακτεῶν ἴασιν καὶ
ἐπωδάς.

Κατὰ τούτους γίνεται τις Ἐλιοῦμ, καλούμενος Ὑψιστος,
καὶ θήλεια, λεγομένη Βηρούθ· οἱ καὶ κατόικον περὶ Βύβλον. b
15. Ἐξ ὧν γεννᾶται Ἐπίγειος Αὐτόχθων, ὃν ὕστερον ἐκάλε-
σαν Οὐρανόν· ὡς ἀπ' αὐτοῦ καὶ τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς στοιχεῖον δι'
ὑπερβολὴν τοῦ κάλλους ὀνομάζειν οὐρανόν. Γεννᾶται δὲ
τούτῳ ἀδελφῇ ἐκ τῶν προειρημένων, ἣ καὶ ἐκλήθη Γῆ. Καὶ
5 διὰ τὸ κάλλος ἀπ' αὐτῆς (φησὶν) ἐκάλεσαν τὴν ὀμόνυμον γῆν.

A B O (G) V N

§ 13, 6 Συδέκ G V N : Συδύκ A (Mras) Σεδέκ B || § 14, 1 ὁ Τάαυτος
cj. Mras : οὗ Τάαυτος B O N Τάαυτος V οὗτος αὐτὸς A οὖν Τάαυτος

Après quoi naquirent de leur race deux jeunes gens qui
s'appelèrent l'un Technitès, l'autre Géinos Autochthon. Ils
imaginèrent de mêler de la paille au mortier des briques,
et de les faire sécher au soleil. Ils inventèrent aussi les
toitures. D'eux naquirent d'autres hommes ; l'un s'appela
Agros, l'autre Agrouhèros ou Agrotès ; la statue de ce der-
nier était très vénérée et son temple en Phénicie était porté
par des bœufs ; chez les habitants de Byblos singulièrement,
il est nommé comme le plus grand des dieux. 13. Ce sont
eux qui imaginèrent d'ajouter aux maisons des cours, des
enceintes et des caves. C'est d'eux que descendent paysans
et chasseurs. On les appelle Alètes et Titans.

D'eux naquirent Amynos et Magos qui firent connaître
villages et troupeaux. C'est d'eux que naquirent Misor et
Sydek, ce qui signifie agile et juste. Ils inventèrent l'usage
du sel. 14. De Misor naquit Taautos qui découvrit l'écri-
ture de l'alphabet ; les Égyptiens l'appellent Thôüth,
les Alexandrins Thôth, les Grecs Hermès. De Sydek, les
Dioscures ou Cabires ou Corybantes ou Samothraciens ; les
premiers, dit-il, ils ont trouvé le navire. D'eux naquirent
d'autres qui découvrirent des simples, les remèdes contre
les morsures d'animaux et les incantations.

C'est à leur époque qu'apparaissent un certain Élioum appelé
Hypsistos et une femme appelée Bèrouth, qui habitaient
aux environs de Byblos. 15. D'eux naît Épigéios Auto-
chthon, qu'on appela plus tard Ouranos et dont on emprunta
le nom pour désigner aussi l'élément qui est au-dessus de
nous, à cause de sa très grande beauté. Il lui naît une sœur
des parents que j'ai indiqués, qui fut appelée Gè, et, en rai-
son de sa beauté, on appela ensuite du même nom la terre.

ej. Jacoby || 3-4 τοῦ Συδέκ B O V N : Συδέκ A (Mras) Σεδέκ B || 6 δακτε-
τῶν A B : δεκάτων O V N

‘Ο δὲ τούτων πατήρ ὁ Ὑψιστος ἐν συμβολῇ θηρίων τελευτήσας ἀφιερῶθη, ᾧ χάς καὶ θυσίας οἱ παῖδες ἐτέλεσαν.

16. Παραλαβὼν δὲ ὁ Οὐρανὸς τὴν τοῦ πατρὸς ἀρχὴν ἄγειται πρὸς γάμον τὴν ἀδελφὴν Γῆν καὶ ποιεῖται ἐξ αὐτῆς c
| παῖδας τέσσαρας, Ἡλὸν, τὸν καὶ Κρόνον, καὶ Βαίτυλον καὶ
Δαγῶν, ὅς ἐστι Σίτων, καὶ Ἄτλαντα. Καὶ ἐξ ἄλλων δὲ
5 γαμετῶν ὁ Οὐρανὸς πολλὴν ἔσχεν γενεάν. Διὸ χαλεπαίνουσα
ἡ Γῆ τὸν Οὐρανὸν ζηλοτυποῦσα ἐκάκιζεν, ὡς καὶ διαστῆναι
ἀλλήλων. 17. ‘Ο δὲ Οὐρανὸς ἀποχωρήσας αὐτῆς, μετὰ βίας,
ὅτε καὶ ἐβούλετο, ἐπιὼν καὶ πλησιάζων αὐτῇ πάλιν ἀπηλλάσ-
σετο. Ἐπιχειρεῖν δὲ καὶ τοὺς ἐξ αὐτῆς παῖδας διαφθεῖρειν, τὴν
δὲ Γῆν ἀμύνασθαι πολλάκις, συμμαχίαν αὐτῇ συλλεξαμένην. d

5 Εἰς ἄνδρας δὲ προελθὼν ὁ Κρόνος Ἐρμῆ τῷ τρισεγίστῳ
συμβούλῳ καὶ βοηθῷ χρώμενος — οὗτος γὰρ ἦν αὐτῷ
γραμματεὺς — τὸν πατέρα Οὐρανὸν ἀμύνεται, τιμωρῶν τῇ
μητρὶ. 18. Κρόνος δὲ γίνονται παῖδες Περσεφόνη καὶ Ἀθηνᾶ.
Ἡ μὲν οὖν πρώτη παρθένος τελευτᾷ, τῆς δὲ Ἀθηνᾶς γνῶμη
καὶ Ἐρμοῦ κατεσκευάσεν Κρόνος ἐκ σιδήρου ἄρπην καὶ δόρυ.
Εἶτα ὁ Ἐρμῆς τοῖς τοῦ Κρόνου συμμαχοῖς λόγους μαγείας
5 διαλεχθεὶς πόθον ἐνεποίησεν τῆς κατὰ τοῦ Οὐρανοῦ μάχης
ὑπὲρ τῆς Γῆς. Καὶ οὕτως Κρόνος τὸν Οὐρανὸν πολέμῳ συμβα-
λῶν τῆς ἀρχῆς ἤλασεν καὶ τὴν | βασιλείαν διεδέξατο. Ἐάλω (37)
δὲ καὶ ἐν τῇ μάχῃ ἡ ἐπέραστος τοῦ Οὐρανοῦ σύγκοιτος
ἐγκύμων οὖσα, ἣν ἐκδίδωσιν ὁ Κρόνος Δαγῶνι πρὸς γάμον.
19. Τίττει δὲ παρὰ τούτῳ ὁ κατὰ γαστρός ἐξ Οὐρανοῦ
ἔφερεν, ὃ καὶ ἐκάλεσε Δημαροῦν. Ἐπὶ τούτοις ὁ Κρόνος
τεῖχος περιβάλλει τῇ ἑαυτοῦ οἰκῆσει καὶ πόλιν πρώτην κτίζει
τὴν ἐπὶ Φοινίκης Βύβλον.

20. Μετὰ ταῦτα τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Ἄτλαντα ὑπονοήσας
ὁ Κρόνος μετὰ γνώμης τοῦ Ἐρμοῦ εἰς βάθος γῆς ἐμβαλῶν

A B O V N

§ 16, 6 ἐκάκιζεν B O V N (Jacoby) : κακίζειν A κακίζει c. Mras ||
§ 18, 2 τελευτᾷ A : ἐτελεύτα B O V N

Leur père Hypsistos, après qu'il eut péri dans une rencontre avec des bêtes sauvages, fut divinisé et ses enfants lui consacrèrent libations et sacrifices.

16. Ouranos, ayant hérité du pouvoir paternel, épouse sa sœur Gè, dont il a quatre enfants, Élos qu'on nomme aussi Cronos, Bétulos, Dagon qui n'est autre que Siton, et Atlas. D'autres unions Ouranos eut aussi une nombreuse descendance. C'est pourquoi Gè, mécontente, dans sa jalousie, mène la vie dure à Ouranos au point qu'ils divorcèrent. 17. Ouranos, bien que séparé d'elle, usait de violence, quand il le voulait, pour l'approcher et s'unir à elle, puis la quittait à nouveau. Il s'efforçait même d'anéantir les enfants qu'il avait eus d'elle. Gè les protégea souvent avec l'aide des alliés qu'elle mit de son côté.

Légende de Cronos Cronos, arrivé à l'âge d'homme, sur les conseils et avec l'aide d'Hermès Trismégiste — qui était son secrétaire —, se dresse contre son père Ouranos pour venger sa mère. 18. Cronos a pour enfants Perséphone et Athéna. La première meurt vierge. C'est avec le conseil d'Athéna et d'Hermès que Cronos fabriqua, avec du fer, faux et lance ; puis Hermès, en adressant aux alliés de Cronos des paroles magiques, leur inspira le désir de combattre contre Ouranos en faveur de Gè. Et ainsi Cronos, ayant engagé le combat, détrôna Ouranos et lui succéda au pouvoir. Dans ce combat se fit également capturer la favorite d'Ouranos qui était enceinte. Cronos la donne en mariage à Dagon 19. et elle accouche chez ce dernier de l'enfant qu'elle avait conçu d'Ouranos et qui fut nommé Démareus. Sur ces entrefaites Cronos entoure sa propre demeure d'un rempart et il crée la première ville, Byblos de Phénicie.

20. Après ces événements Cronos, ayant conçu des soupçons à l'endroit de son propre frère Atlas, le jeta dans un gouffre de la terre et l'y enfouit sur les conseils d'Hermès.

κατέχωσεν. Κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον οἱ ἀπὸ τῶν Διοσκούρων ^b
 σχεδίας καὶ πλοῖα συνθέντες ἐπλευσαν, καὶ ἐκριφέντες κατὰ
 5 τὸ Κάσσιον ὄρος ναὸν αὐτόθι ἀφιέρωσαν. Οἱ δὲ σύμμαχοι
 Ἦλου τοῦ Κρόνου Ἐλωεῖμ ἐπεκλήθησαν, ὡς ἂν Κρόνιοι οὗτοι
 | <εἴ>ησαν οἱ λεγόμενοι ἐπὶ Κρόνου.

Mras
48

21. Κρόνος δὲ υἱὸν ἔχων Σάδιδον ἰδίῳ αὐτὸν σιδήρῳ
 διεχρήσατο, δι' ὑπονοίας αὐτὸν ἐσχηκώς, καὶ τῆς ψυχῆς,
 αὐτόχειρ τοῦ παιδὸς γενόμενος, ἐστέρησεν ὡσαύτως καὶ
 θυγατρὸς ἰδίας τὴν κεφαλὴν ἀπέτεμεν, ὡς πάντας ἐκπεπλήχθαι ^c
 5 θεοὺς τὴν Κρόνου γνώμην. 22. Χρόνου δὲ προϊόντος Οὐρανὸς
 ἐν φυγῇ τυγχάνων θυγατέρα αὐτοῦ παρθένον Ἀστάρτην μεθ'
 ἑτέρων ἀδελφῶν αὐτῆς δύο, Ῥέας καὶ Διώνης, δόλω τὸν
 Κρόνον ἀνελεῖν ὑποπέμπει· ἃς καὶ ἐλὼν ὁ Κρόνος κουριδίας
 5 γαμετὰς ἀδελφὰς οὖσας ἐποίησατο. 23. Γνοὺς δὲ Οὐρανὸς
 ἐπιστρατεύει κατὰ τοῦ Κρόνου Εἰμαρμένην καὶ Ὀραν μεθ'
 ἑτέρων συμμάχων· καὶ ταύτας ἐξοικειωσάμενος Κρόνος παρ' ^d
 αὐτῶν κατέσχευεν. Ἔτι δὲ (φησὶν) ἐπενόησεν θεὸς Οὐρανὸς βαι-
 5 τύλια, λίθους ἐμφύχους μηχανησάμενος.

Κρόνῳ δὲ ἐγένοντο ἀπὸ Ἀστάρτης θυγατέρες ἑπτὰ Τιτανί-
 δες ἢ Ἀρτέμιδες. 24. Καὶ πάλιν τῶν αὐτῶν γίνονται ἀπὸ Ῥέας
 παῖδες ἑπτὰ, ὧν ὁ νεώτατος ἄμα τῇ γενέσει ἀφιερῶθη· καὶ
 ἀπὸ Διώνης θήλειαι, καὶ ἀπὸ Ἀστάρτης πάλιν ἄρρενες δύο,
 Πόθος καὶ Ἔρωσ. 25. Ὁ δὲ Δαγών, ἐπειδὴ εὖρεν σῆτον καὶ
 ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος. Συδὲκ δὲ, τῶν λεγομένων
 δικαίῳ, μία τῶν Τιτανίδων συνελθοῦσα γεννᾷ τὸν Ἀσκληπιόν.
 26. Ἐγεννήθησαν δὲ καὶ ἐν Περαιᾷ Κρόνῳ τρεῖς παῖδες,
 Κρόνος, ὁμάνυμος τῶν πατρῶν, | καὶ Ζεὺς Βῆλος καὶ Ἀπόλλων. (38)

Κατὰ τούτους γίνονται Πόντος καὶ Τυφῶν καὶ Νηρεὺς,
 πατὴρ Πόντου, Βῆλου δὲ παῖς. 27. Ἀπὸ δὲ τοῦ Πόντου
 γίνεταί Σιδῶν, ἢ καθ' ὑπερβολὴν εὐφωσίας πρώτη ὕμνον
 ᾠδῆς εὖρεν, καὶ Ποσειδῶν. Τῶν δὲ Δημαροῦντι γίνεταί

A B O V N

§ 20, 4 κατὰ B O V N (Jacoby) : περι A (Mras) || 7 <εἴ>ησαν

A cette époque, les descendants des Dioscures confec-tion-
 nèrent des radeaux et des bateaux et prirent la mer ;
 échoués près du Mont Cassios, ils y dédièrent un temple.
 Les alliés d'Élos, autrement dit Cronos, reçurent le nom
 d'Éloim, comme ceux qui auraient tiré leur nom de Cronos
 auraient été appelés Croniens.

21. Cronos, ayant pour fils Sadidos, le fit périr de son
 propre fer parce qu'il l'avait pris en suspicion, et il lui ôta
 la vie, se faisant le meurtrier de son propre enfant ; de la
 même manière encore, il coupa la tête de sa fille, si bien
 que tous les dieux furent épouvantés devant l'état d'esprit de
 Cronos. 22. Par la suite, Ouranos qui était en exil, envoya
 secrètement sa fille, la vierge Astarté, avec ses deux sœurs
 Rhéa et Dioné pour supprimer Cronos par ruse. Mais Cronos
 les prit et fit d'elles, qui étaient ses sœurs, ses épouses légi-
 times. 23. Ouranos l'ayant appris envoya contre Cronos Hei-
 marméné et Hora avec d'autres alliés, et Cronos les rallia à sa
 cause et les retint auprès de lui. Le dieu Ouranos, dit-on, ima-
 gina encore les Bétyles, ayant fabriqué des pierres animées.

Astarté donna à Cronos sept filles, les Titanides ou
 Artémides. 24. Et Rhéa lui donna de son côté autant
 de fils, dont le dernier fut dès sa naissance divinisé.
 Dioné lui donna des filles, Astarté à nouveau deux gar-
 çons, Pothos et Éros. 25. Dagon, puisqu'il avait décou-
 vert le blé et la charrue, reçut le nom de Zeus Arotrios.
 Sydek, qu'on appelle le Juste, s'étant uni à une des Tita-
 nides, devient père d'Asclépios. 26. Cronos, dans la contrée
 de Pérée, devient encore père de trois enfants : l'un
 appelé Cronos comme son père, puis Zeus Bélos et Apollon.

De leur temps, on voit apparaître Pontos, Typhon et
 Nérée, père de Pontos et fils de Bélos. 27. De Pontos
 naissent Sidon qui, avec sa voix d'une exceptionnelle
 qualité, trouva la première le chant, et Poséidon. Dèmarous

Schwartz : ἦσαν codd. || § 25, 2 Συδὲκ O V N : Συδύκω A (Mras)
Σεδὲκ B

Μέλκαθρος, ὁ καὶ Ἡρακλῆς. 28. Ἐἶτα πάλιν Οὐρανὸς πολεμεῖ Πόντῳ καὶ ἀποστάς Δημαροῦντι προστίθεται· ἔπεισέ τε Πόντῳ ὁ Δημαροῦς τροποῦται τε αὐτὸν ὁ Πόντος, ὁ δὲ Δημαροῦς φυγῆς θυσίαν ἠύξατο. 29. Ἔτει | δὲ τριακοστῶ δευτέρῳ τῆς ἑαυτοῦ κρατήσεως καὶ βασιλείας, ὁ Ἥλος, τοῦτ' ἔστιν ὁ Κρόνος, Οὐρανὸν τὸν πατέρα λοχῆσας ἐν τόπῳ τινὶ ^b μεσογειῶ καὶ λαβῶν ὑποχείριον ἐκτέμνει αὐτοῦ τὰ αἰδοῖα ⁵ σύνεγγυς πηγῶν τε καὶ ποταμῶν. Ἐνθα ἀφιερῶθη Οὐρανὸς καὶ ἀπηρτίσθη αὐτοῦ τὸ πνεῦμα καὶ ἀπέσταξεν αὐτοῦ τὸ αἷμα τῶν αἰδοίων εἰς τὰς πηγὰς καὶ τῶν ποταμῶν τὰ ὕδατα, καὶ μέχρι τούτου δείκνυται τὸ χωρίον. »

30. Τοσαῦτα μὲν δὴ τὰ τοῦ Κρόνου, καὶ τοιαῦτά γε τὰ σεμνὰ τοῦ παρ' Ἑλλήσι βωμμένου βίου τῶν ἐπὶ Κρόνου, οὗς καὶ φασὶ γεγενῆσθαι « πρῶτον χρυσεόν τε γένος μερόπων ἀνθρώ- ^cπων », τῆς μακαριζομένης ἐκείνης τῶν παλαιῶν εὐδαιμονίας. ⁵ Πάλιν δὲ ὁ συγγραφεὺς τούτοις μεθ' ἕτερα ἐπιφέρει λέγων·

31. « Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦς <ὁ> καὶ Ἄδωδος, βασιλεὺς θεῶν, ἐβασίλευον τῆς χώρας Κρόνου γνῶμη. Ἡ δὲ Ἀστάρτη ἐπέθηκεν τῇ ἰδίᾳ κεφαλῇ βασιλείας παράσημον κεφαλὴν ταύρου· περινοστοῦσα δὲ τὴν οἰκουμένην ⁵ εὔρεν ἀεροπετῆ ἀστέρα, ὃν καὶ ἀνελομένη ἐν Τύρῳ τῇ ἁγίᾳ νήσῳ ἀφιέρωσεν. 32. Τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφρο- ^aδίτην εἶναι λέγουσιν. Καὶ ὁ Κρόνος δὲ περιῶν τὴν οἰκουμένην Ἀθηνᾶ τῇ ἑαυτοῦ θυγατρὶ δίδωσι τῆς Ἀττικῆς τὴν βασιλείαν.

33. Λοιμοῦ δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν ὁ Κρόνος Οὐρανῶ τῷ πατρὶ ὀλοκαυτοῖ καὶ τὰ αἰδοῖα περιτέμνεται, ταῦτόν ποιῆσαι καὶ τοὺς ἄμ' αὐτῷ συμμαχοὺς ἐξαναγκάσας. 34. Καὶ μετ' οὐ πολὺ ἕτερον αὐτοῦ παῖδα ἀπὸ Ῥέας ὀνομαζόμενον Μοῦθ ἀποθανόντα ἱεροῖ· Θάνατον δὲ τοῦτον καὶ Πλούτωνα Φοίνικες ὀνομάζουσιν. 35. Καὶ ἐπὶ

FONTES : § 30, 4-5 : cf. Hes. op. 109.

A B O V N

§ 31, 1 <ὁ> Gruppe Eissfeldt (Wiener Studien, LXX, 1957, 96 = Kleine Schriften, III, 409) Jacoby || § 33, 2 ὀλοκαυτοῖ cj. Müller : ὀλοκαρποῖ codd.

a pour fils Melcathros, qu'on appelle aussi Héraklès. 28. Ensuite Ouranos entre en lutte à son tour avec Pontos, puis fait défection pour s'allier à Dèmarous : Dèmarous marche contre Pontos, mais ce dernier le met en fuite. Dèmarous promet un sacrifice s'il en réchappait. 29. La trente-deuxième année de son pouvoir souverain et de son règne, Élos, c'est-à-dire Cronos, ayant tendu un piège à Ouranos son père dans un endroit situé à l'intérieur des terres et l'ayant réduit en sa puissance, l'ampute des parties, tout près des sources et des fleuves. A cet endroit, Ouranos fut divinisé et il rendit l'esprit ; le sang de ses parties s'égoutta dans les sources et l'onde des fleuves, et jusqu'à nos jours on en indique l'endroit. »

30. Voilà donc la légende de Cronos et voilà quels nobles caractères présente cette existence, si vantée par les Grecs, des contemporains de Cronos, « qui, dit-on, constituèrent la première race, la race d'or des hommes mortels », cette félicité des Anciens que l'on trouve enviable. L'auteur ajoute après d'autres considérations :

31. « La très grande Astarté et Zeus Dèmarous ou Adòdos, roi des dieux, régnaient sur cette contrée avec l'assentiment de Cronos. Astarté plaça sur sa propre tête comme insigne de la royauté une tête de taureau et, comme elle parcourait la terre habitée, elle découvrit un astre volant dans les airs, qu'elle emporta pour le consacrer dans la sainte île de Tyr. 32. Astarté, au dire des Phéniciens, n'est autre qu'Aphrodite. Et Cronos, parcourant lui aussi la terre habitée, donne à sa propre fille Athéna la royauté de l'Attique.

33. Comme était survenue une peste meurtrière, Cronos fait à son père Ouranos le sacrifice de son fils unique, et se circonçoit, en obligeant ses alliés, auprès de lui, à en faire autant. 34. Et peu de temps après il divinise un autre fils, qu'il avait eu de Rhéa, nommé Mouth, après sa mort. Les Phéniciens l'appellent Thanatos et Pluton. 35. Après quoi,

τούτοις ὁ Κρόνος Βύβλον μὲν τὴν πόλιν θεᾶ Βααλτίδι, τῇ καὶ Διώνῃ, δίδωσι, [Βηρυτὸν δὲ Ποσειδῶνι καὶ Καβείροις Ἀγρόταις τε καὶ Ἀλιεῦσιν, οἱ καὶ τὰ τοῦ Πόντου λείψανα (89) εἰς τὴν Βηρυτὸν ἀφιέρωσαν.

36. Πρὸ δὲ τούτων θεὸς Τάαυτος μιμησάμενος τῶν συνόντων θεῶν ὄψεις, Κρόνου τε καὶ Δαγῶνος καὶ τῶν λοιπῶν, διετύπωνεν τοὺς ἱεροὺς τῶν στοιχείων χαρακτῆρας. Ἐπενόησεν δὲ καὶ τῷ Κρόνῳ παράσημα βασιλείας ἑξήματα τέσσαρα ἐκ τῶν ἐμπροσθίων καὶ ὀπισθίων μερῶν, <δύο μὲν ἐγρηγορότα>, δύο δὲ ἡσυχῇ μύοντα, καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερὰ τέσσαρα, δύο μὲν ὡς ἰπτάμενα, δύο δὲ ὡς ὑφειμένα. 37. Τὸ δὲ σύμβολον ἦν, ἐπειδὴ Κρόνος, κοιμώμενος ἔβλεπεν καὶ ἐγρηγορῶς ἐκοιμᾶτο· καὶ ἐπὶ τῶν πτερῶν ὁμοίως, ὅτι ἀναπαύομενος ἵπτατο καὶ ἰπτάμενος ἀνεπαύετο. Τοῖς δὲ λοιποῖς θεοῖς δύο ἐκάστω πτερῶματα ἐπὶ τῶν ὤμων, ὡς ὅτι δὴ συνίπταντο τῷ Κρόνῳ. Καὶ αὐτῷ δὲ πάλιν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πτερὰ δύο, ἐν ἐπὶ τοῦ ἡγεμονικωτάτου νοῦ καὶ ἐν ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως.

38. Ἐλθὼν δὲ ὁ Κρόνος εἰς Νότου χώραν ἄπασαν τὴν Αἴγυπτον παρέδωκεν θεῷ Τααύτῳ, ὅπως βασιλείον αὐτῷ γένηται. Ταῦτα δὲ (φησὶ) πρῶτοι πάντων ὑπεμνηματίσαντο οἱ ἐπτὰ Συδέκ παῖδες Κάβειροι καὶ ὁ ὄγδοος αὐτῶν ἀδελφὸς Ἀσκληπιός, ὡς αὐτοῖς ἐνετείλατο θεὸς Τάαυτος. 39. Ταῦτα πάντα ὁ Θαβίωνος, πάμπρωτος τῶν ἀπ' αἰῶνος γεγονότων Φοινίκων ἱεροφάντης ἀλληγορήσας τοῖς τε φυσικοῖς καὶ κοσμικοῖς πάθεσιν ἀναμίξας, παρέδωκεν τοῖς ὄργεῶσι καὶ τελετῶν κατάρχουσι προφήταις· οἱ δὲ τὸν τύφον αὔξειν ἐκ παντὸς ἐπινοοῦντες ταῖς αὐτῶν διαδοχαῖς παρέδωσαν καὶ τοῖς ἐπεισάκτοισι· ὧν ἦν καὶ Εἰσίριος, <ὁ> τῶν τριῶν γραμμάτων εὐρετής, ἀδελφὸς Χνᾶ τοῦ μετονομασθέντος Φοίνικος. »

A B O V N

§ 36, 1-2 τῶν συνόντων θεῶν ὄψεις O V N : τὸν οὐρανὸν τῶν θεῶν ὄψει A || 5-6 <δύο μὲν ἐγρηγορότα> Jacoby : <δύο μὲν ἀτενὲς βλέποντα> Mrs || 6 μύοντα B O V N : νεύοντα A || § 38, 4 Συδέκ B O V N (Jacoby) : Σύδου A Συδύκου cj. Mrs (cf. I, 10, 25, 2) || ὄγδοος B O V N : ἴδιος A || § 39, 7 <ὁ> Jacoby

Cronos donne la ville de Byblos à la déesse Baaltis qui s'appelle aussi Dionè, et Béryte à Poséidon et aux Cabires, laboureurs et pêcheurs, qui diviniserent à Béryte les restes de Pontos.

36. Avant ces événements, le dieu Taautos, qui avait reproduit l'image des dieux vivant avec lui, Cronos, Dagon et les autres, dessina les caractères sacrés des lettres. Il imagina en outre pour Cronos, comme insignes de la royauté, sur la partie antérieure et la partie postérieure du corps des yeux au nombre de quatre, <dont deux sont en éveil> et deux sont paisiblement fermés, et sur les épaules quatre ailes, dont deux paraissent déployées et deux repliées. 37. C'était là un symbole : Cronos regardait en dormant et dormait en veillant et, en ce qui concerne les ailes, semblablement il volait en se reposant et se reposait en volant ; les autres dieux avaient deux ailes chacun aux épaules, pour signifier qu'ils volaient à la suite de Cronos. A Cronos encore il a donné deux ailes supplémentaires sur la tête, l'une se rapportant à la pensée directrice, l'autre à la sensation. 38. Cronos s'étant rendu dans les régions du Sud donna l'Égypte entière au dieu Taautos pour qu'il en fit son royaume.

Ces événements, dit-il, les sept fils de Sydek, les Cabires, furent les premiers à les noter, avec leur huitième frère, Asclépios, selon les instructions mêmes du dieu Taautos. 39. Thabion, le premier hiérophante de tous ceux qui ont jamais habité en Phénicie, ayant interprété toutes ces données par l'allégorie et les ayant fondues avec des données de la vie physique et cosmique, transmet tous ces éléments aux « orgéons » et aux prophètes qui président aux initiations : ce sont eux qui, s'avisant d'épaissir ces fumées de toutes leurs forces, les transmirent à leurs successeurs et aux initiés, parmi lesquels se trouvait Eisirios qui découvrit les trois lettres, frère de Chna qui changea son nom en Phénix. »

[40. ΕΙΘ' ἐξῆς αὖθις ἐπιλέγει·

« Οἱ δὲ Ἕλληνας εὐφυῶς πάντας ὑπερβαλλόμενοι τὰ μὲν πρῶτα πλεῖστα ἐξειδιώσαντο, εἶτα τοῖς προ<σ>κοσμήμασι ποικίλως ἐξετραγώδησαν ταῖς τε τῶν μύθων ἡδοναῖς θέλγειν 5 ἐπινοοῦντες παντοίως ἐποίκιλλον· ἔνθεν Ἡσίοδος οἷ τε κυκλικοὶ περιηχημένοι θεογονίας καὶ γιγαντομαχίας καὶ τιτανομαχίας ἐπλάσαν ἰδίας καὶ ἐκτομάς· οἷς συμπεριφερόμενοι ἐξενίκησαν τὴν ἀλήθειαν. 41. Σύντροφοι δὲ τοῖς ἐκείνων πλάσμασιν αἱ ἀκοαὶ ἡμῶν γενόμεναι καὶ προληφθεῖ- (40)σαι πολλοῖς αἰῶσιν ὡς παρακαταθήκην φυλάσσουσιν ἤνπερ ἐδέξαντο μυθοποιῶν, καθάπερ καὶ ἀρχόμενος εἶπον, ἦτις 5 συναργηθεῖσα χρόνῳ δυσεξίτητον αὐτῆς τὴν κατοχὴν ἀπειργασται, ὥστε τὴν μὲν ἀλήθειαν δοκεῖν λῆρον, τὸ δὲ τῆς ἀφηγήσεως νόθον ἀλήθειαν. »

42. Ταῦτα ἀπὸ τῆς Σαγχουνιάθωνος προκείσθω γραφῆς, ἐρμηνευθείσης μὲν ὑπὸ Φίλωνος τοῦ Βυβλίου, δοκιμασθείσης δὲ ὡς ἀληθοῦς ὑπὸ τῆς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου μαρτυρίας.

« Ο δ' αὐτὸς ἐν τῷ Περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι ἔτι καὶ 5 ταῦτα περὶ τοῦ Κρόνου γράφει· 43. « Τάαυτος δὲν Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσιν Θωῦθ, σοφία διενεγκὼν παρὰ τοῖς Φοίνεξιν, πρῶτος τὰ κατὰ τὴν θεοσέβειαν ἐκ τῆς τῶν χυδαίων ἀπειρίας εἰς ἐπιστημονικὴν ἐμπειρίαν διέταξεν. Ὡς μετὰ γενεὰς 5 πλείους θεὸς Σουρμουβηλὸς Θουρῶ τε ἢ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις ἀκολουθήσαντες κεχυρμένην τοῦ Τααύτου καὶ ἀλληγορίας ἐπεσκιασμένην τὴν θεολογίαν ἐφώτισαν. »

FONTES : §§ 40-41 : Philo Bybl. fr. 2, § 28 Müller (FHG III 569-570) ; 790 F 2, 813, 11-22 Jacoby (F. Gr. Hist. III C) ; § 43 : id. fr. 5 Müller (FHG III 570) ; 790 F 10, 818, 9-15 Jacoby (F. Gr. Hist. III C).

A B O V N

§ 40, 3 προ<σ>κοσμήμασι cj. Viger Schwartz Mras : προκοσμήμασι codd. Gifford || § 41, 3-4 ἤνπερ ἐδέξαντο A : ἤν παρεδέξαντο O V N (def. B) || 5 δυσεξίτητον] δυσεξίτηλον cj. Mras || § 42, 3 ἀληθοῦς cj. Viger : ἀληθῶς codd. || 4 Ἰουδαίων] Ἰουδαίων cj. Müller Eissfeldt (Wiener Studien, LXX, 1957, 97 = Kleine Schriften, III, 409-410)

Utilisation
de ces légendes
par les Grecs

40. Il ajoute ensuite :
« Les Hellènes, dont le génie est éminent entre tous, se sont d'abord approprié une grande partie de tout cela, puis avec toutes sortes de parures l'ont diversement mis en scène dans des tragédies et, imaginant de plaire par les agréments des récits fabuleux, ils ont brodé sur ces thèmes de toutes les manières. Hésiode et les fameux poètes cycliques s'en sont servis pour forger leurs propres théogonies, gigantomachies, titanomachies et récits de mutilations et leur fréquentation a eu raison de la vérité. 41. Nos oreilles, habituées dès notre enfance à leurs fictions et pénétrées de ces préjugés depuis de longs siècles, conservent comme un dépôt toute cette matière fabuleuse qu'elles ont reçue, ainsi que je l'ai dit en commençant. Et cette matière, à qui le temps a donné son appui, a fini par s'assurer un monopole inexpugnable, en sorte que la vérité paraît radotage et l'adultération du récit, la vérité. »

42. Voilà donc ce que dit le livre de Sanchuniathon, traduit par Philon de Byblos et dont l'authenticité nous est garantie par le témoignage du philosophe Porphyre.

Légende de Cronos
tirée du
Sur les Juifs
de Philon

Le même auteur dans son chapitre *Sur les Juifs* écrit encore ceci au sujet de Cronos : 43. « Taautos, que les Égyptiens appellent Thôüt, éminent en science parmi les Phéniciens, fixa le premier les règles de la piété religieuse en les faisant passer du stade de l'inexpérience du vulgaire à celui de l'expérience éclairée. C'est en suivant ses traces que, plusieurs générations après, le dieu Sourmoubèlos et Thouro, autrement appelée Chousarthis, mirent en pleine lumière la théologie de Taautos, qui avait été cachée et obscurcie par les allégories. »

44. Καὶ μετὰ βραχέα φησὶν·

« Ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἡγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεως ἢ ἔθλους εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι, 5 λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσιν· κατεσφάττοντο δὲ οἱ διδόμενοι μυστικῶς. Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες ἠλ προσαγορεύου- 52 σιν, βασιλεύων τῆς χώρας καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτῆν ἐπὶ τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθεὶς, ἐξ ἐπιχω- 10 ρίας νόμφης Ἀνωβρὲτ λεγομένης υἷὸν ἔχων μονογενῆ (ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοῦδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι) κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφόντων τὴν χώραν βασιλικῶ κοσμήσας σχήματι τὸν υἷὸν βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθυσεν. »

45. Ὁ δ' αὐτὸς πάλιν περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων ἐκ τῶν Σαγχουνιάθωνος μεταβάλλον θεὰ ὁποῖά φησι περὶ τῶν ἐρπυστικῶν καὶ ἰοβόλων θηρίων, ἀ δὴ χρῆσιν μὲν ἀγαθὴν ἀνθρώποις οὐδεμίαν συντελεῖ, φθορὰν δὲ καὶ λύμην οἷς ἂν τὸν 5 δυσαλθῆ καὶ χαλεπὸν ἰὸν ἐγχιρίμψειεν ἀπεργάζεται. Γράφει δὲ καὶ ταῦτα πρὸς λέξιν ὧδέ πως λέγων·

46. « Τὴν μὲν οὖν τοῦ δράκοντος φύσιν καὶ τῶν ὕφρων αὐτὸς ἐξεθείασεν ὁ Τααυτος καὶ μετ' αὐτὸν αὖθις Φοίνικές (41) 5 τε καὶ Αἰγύπτιοι· πνευματικώτατον γὰρ τὸ ζῷον πάντων τῶν ἐρπετῶν καὶ πυρῶδες ὑπ' αὐτοῦ παρεδόθη· παρ' δ' καὶ τάχος ἀνυπέβλητον διὰ τοῦ πνεύματος παρίστησιν, χωρὶς ποδῶν τε

FONTES : § 44 : Philo Bybl. fr. 4 et 5 Müller (FHG III 570-571) ; 790 F 3 b, 814, 6-17 Jacoby (F. Gr. Hist. III C) ; §§ 46-53 : id. fr. 9 Müller (FHG III 572-573) ; 790 F 4, 814, 23 - 816, 12 Jacoby (F. Gr. Hist. III C).

ITERATIONES : § 44 = IV, 16, 11.

A B O (G) V N (D)

§ 44, 6 ἠλ A : Ἰσραήλ B G V N (cf. IV, 16, 11) || 10 Ἰεοῦδ

44. Il poursuit un peu plus loin :

« C'était la coutume chez les Anciens, dans les cas graves de danger, que les chefs de la cité ou du peuple livrassent au sacrifice, pour éviter l'anéantissement de tous, le plus chéri de leurs enfants comme rançon pour les divinités vengeresses. Ceux qui étaient ainsi livrés étaient égorgés dans des cérémonies à mystères. Or Cronos, que les Phéniciens appellent El, qui régnait alors sur la contrée et qui fut par la suite, après la fin de sa vie, divinisé pour s'identifier avec l'astre de Cronos, avait un enfant unique né d'une nymphe indigène appelée Anobret — on appelait pour cette raison ce fils Iéoud, car c'est ainsi encore aujourd'hui que sont appelés les fils uniques chez les Phéniciens — ; comme, à la suite d'une guerre, de graves dangers menaçaient la contrée, il para son fils des ornements royaux et, ayant apprêté l'autel, le sacrifia. »

Philon-
Sanchuniathon sur
les dieux-serpents

45. Considère encore ce que nous dit notre auteur en traduisant le chapitre de Sanchuniathon *Sur les éléments des Phéniciens*, quand il

nous parle des serpents et des bêtes venimeuses qui ne présentent pour l'homme aucune utilité et n'apportent que mort et dévastation à ceux sur qui ils pourraient jeter leur venin sans remède et cruel. Voici ce qu'il écrit encore, en s'exprimant mot pour mot ainsi :

46. « Taautos en personne a divinisé la nature du dragon et des serpents et, après lui, à leur tour, Phéniciens et Égyptiens ; de tous les reptiles en effet, il le présenta comme l'animal qui a le plus de souffle et comme s'apparentant au feu ; il développe une vitesse que rien ne peut surpasser à cause de son souffle, sans l'aide de pieds, de mains ou de

Eus. IV, 16, 11 (Eissfeldt) : Ἰεδοῦδ A Ἰεροῦδ N Ἰροῦδ B O V D || 12 χώρων A cum Eus. IV, 16, 11 : πόλις B O V N

καὶ χειρῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἔκτοθεν, δι' ὧν τὰ λοιπὰ ζῶα
 τὰς κινήσεις ποιεῖται· καὶ ποικίλων σχημάτων τύπους ἀπο-
 τελεῖ καὶ κατὰ τὴν πορείαν ἐλικοειδεῖς ἔχει τὰς ὁρμὰς ἐφ'
 ὃ βούλεται τάχος. 47. Καὶ πολυχρονιώτατον δέ ἐστιν οὐ
 μόνον τε ἐκδύομενον τὸ γῆρας νεάζειν, ἀλλὰ καὶ αὐξήσιν
 ἐπιδέχασθαι μείζονα πέφυκεν· καὶ ἐπειδὴν τὸ ὠρισμένον
 μέτρον πληρώσῃ, εἰς ἑαυτὸν ἀναλίσκεται, ὡς ἐν ταῖς ἱεραῖς
 5 ὁμοίως αὐτὸς ὁ Τάαυτος κατέταξεν γραφαῖς. Διὸ καὶ
 ἐν ἱεροῖς τοῦτο τὸ ζῶον καὶ μυστηρίοις συμπαρείληπται.
 48. Εἴρηται δὲ ἡμῖν περὶ αὐτοῦ [ἐν τοῖς ἐπιγεγραμμένοις
 <Περὶ> Θωθειῶν ὑπομνήμασιν ἐπὶ πλεῖον, ἐν οἷς κατασκευά-
 ζεται ὅτι ἀθάνατον εἶη καὶ ὡς εἰς ἑαυτὸν ἀναλύεται, ὡσπερ
 πρόκειται· οὐ γὰρ θνήσκει ἰδίῳ θανάτῳ εἰ μὴ βίᾳ τινὶ πληγῆν
 5 τοῦτο τὸ ζῶον.

Mras
53

Φοίνικες δὲ αὐτὸ Ἄγαθὸν Δαίμονα καλοῦσιν. Ὁμοίως καὶ
 Αἰγύπτιοι Κνήφ ἐπονομάζουσιν· προστιθέασιν δὲ αὐτῷ
 ἱέρακος κεφαλὴν, διὰ τὸ πρακτικὸν τοῦ ἱέρακος. 49. Καὶ
 φησιν Ἐπήεις ἀλληγορῶν (ὁ ὀνομασθεὶς παρ' αὐτοῖς μέγιστος
 ἱεροφάντης καὶ ἱερογραμματεὺς, ὃν μετέφρασεν Ἄρειος
 Ἡρακλεοπολίτης) κατὰ λέξιν οὕτως· τὸ πρῶτον ὃν θειώτατον
 5 ὄφις ἐστὶν ἱέρακος ἔχων μορφήν, ἄγαν ἐπίχαρις· ὃς εἰ ἀνα-
 βλέψειεν, φωτὸς τὸ πᾶν ἐπλήρου ἐν τῇ πρωτογόνῳ χώρᾳ
 αὐτοῦ· εἰ δὲ καμμύσειεν, σκότος ἐγένετο, 50. ἔμφασιν διδούς
 ὁ Ἐπήεις ὅτι καὶ διάπυρόν ἐστι διὰ τοῦ φάναι· διηγύασεν·
 φωτὸς γὰρ ἴδιόν ἐστι τὸ διαυγᾶσαι. Παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ
 Φερεκίδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησεν περὶ τοῦ παρ'
 5 αὐτῷ λεγομένου Ὀφίονος θεοῦ καὶ τῶν Ὀφιονιδῶν, περὶ ὧν
 αὐθις λέξομεν. 51. Ἔτι μὴν οἱ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τῆς αὐτῆς

A B O V N (D)

§ 46, 6 ἔκτοθεν A : ἔξωθεν B O V N ἔκτοσθεν Gaisford Dindorf
 Jacoby || § 48, 2 <περὶ> nos (ex e) || Θωθειῶν cj. Gutschmid Eiss-
 feldt (Wiener Studien, LXX, 1957, 98-99 = Kleine Schriften, III,
 410-411 ; cf. Müller, 572 n.) : Ἐθωθ(ι)ῶν (?) Jacoby cum A (ἐθωθῶν)
 O et V^o (ἐθωθῶν) V^{oo} N D (ἐθωθιδῶν) ἐθῶν θειῶν cj. Scaliger Ἐθῶν

quelque moyen extérieur, grâce à quoi le reste des êtres
 animés accomplit ses mouvements. Il réalise des sortes de
 figures extrêmement variées et, dans sa progression, ses
 mouvements affectent la forme d'une spirale pour atteindre
 la vitesse qu'il désire ; 47. il vit très longtemps et non seu-
 lement, en muant, il a le don de rajeunir, mais encore il a
 celui de connaître un accroissement de taille ; et, lorsqu'il
 a atteint la mesure déterminée, il se résout en lui-même,
 comme Taautos en personne l'a de même façon consigné
 dans ses écritures sacrées. C'est pourquoi, dans les cérémo-
 nies du culte et dans les mystères, cet animal est appelé en
 participation. 48. Nous avons plus longuement parlé de
 lui dans notre mémoire intitulé *Du culte de Thôt*, dans
 lequel il est établi qu'il est immortel et qu'il se résout en
 lui-même ; car cet animal ne meurt pas de mort naturelle,
 mais seulement victime de quelque violence.

Les Phéniciens l'appellent 'Bon Démon' ; et de la même
 façon les Égyptiens lui donnent le nom de Kneph. Ils lui
 donnent une tête de faucon à cause de l'activité de cet
 oiseau. 49. Et Épééis — que l'on appelle, chez eux, le plus
 éminent hiérophante et hiérogrammate et qu'Areios d'Héra-
 cléopolis a traduit — déclare expressément, en exposant
 les allégories : 'Le premier être qui fut éminemment divin
 est le serpent ayant une forme de faucon, tout plein de
 grâce ; s'il ouvrait les yeux, il remplissait toute chose de
 lumière dans la région première créée, qui était sienne ; s'il
 les fermait, l'obscurité se faisait' ; 50. Épééis veut signifier
 qu'il est de la nature de la flamme, par l'emploi du terme
 'resplendir' ; car c'est le propre de la lumière que de res-
 plendir. C'est aux Phéniciens aussi que Phérécyde emprunta
 ses inspirations pour élaborer sa théologie relative au dieu
 qu'il appelle Ophion et aux Ophionides, dont nous parlerons
 plus tard. 51. Cependant les Égyptiens encore, dessinant

Ἐθωθειῶν cj. Mras || § 50, 5 Ὀφίονος A : Ὀφιονόως Orig. (Contra
 Celsum VI 42 et 43) Jacoby Ὀφιονόως B¹ O V N

ἐννοίας τὸν κόσμον γράφοντες περιφερῆ κύκλον ἀεροειδῆ καὶ
 πυρωπὸν χαράσσουσιν καὶ μέσα τεταμένον ὄφιν ἱερακό-
 μορφον (καὶ ἔστι τὸ πᾶν σχῆμα ὡς τὸ παρ' ἡμῖν Θῆτα), τὸν
 5 μὲν κύκλον κόσμον μνηύοντες, τὸν δὲ μέσον ὄφιν συνεκτικὸν
 | τούτου Ἀγαθὸν Δαίμονα σημαίνοντες. (42)

52. Καὶ Ζωροάστρης δὲ ὁ μάγος ἐν τῇ Ἱερᾷ Συναγωγῇ
 τῶν Περσικῶν φησι κατὰ λέξιν· 'Ὁ δὲ θεὸς ἔστι κεφαλῆν
 ἔχων ἱερακος. Οὗτός ἐστιν ὁ πρῶτος, ἀφθαρτος, αἰδῖος,
 ἀγέννητος, ἀμερῆς, ἀνομοιότατος, ἡνίοχος παντὸς καλοῦ,
 5 ἀδωροδόκητος, ἀγαθῶν ἀγαθώτατος, φρονίμων φρονιμώ-
 τατος· ἔστι δὲ καὶ πατὴρ εὐνομίας καὶ δικαιοσύνης, αὐτο-
 δίδακτος, φυσικὸς | καὶ τέλειος καὶ σοφὸς καὶ ἱεροῦ φυσικοῦ
 μόνος εὐρετής.' Τὰ δ' αὐτὰ καὶ Ὀστάνης φησι περὶ αὐτοῦ ἐν
 τῇ ἐπιγραφομένῃ Ὀκτατεύχῳ. 53. Πάντες δὲ τὰς ἀφορμὰς
 παρὰ τοῦ Τααύτου λαβόντες ἐφυσιολόγησαν, ὡς περὶ πρόκειται.
 Καὶ τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα τὰ διὰ τῶν ὄψεων, ναοὺς
 κατασκευασάμενοι, ἐν ἀδύτοις ἀφιέρωσαν, καὶ τούτοις ἑορτὰς
 5 καὶ θυσίας ἐπέτελουν καὶ ἔργια, θεοὺς τοὺς μεγίστους
 νομίζοντες καὶ ἀρχηγοὺς τῶν ὄλων. Τοσαῦτα καὶ περὶ τῶν
 ὄψεων. »

54. Ἀλλὰ γὰρ τὰ μὲν τῆς Φοινίκων θεολογίας τοῦτον
 περιέχει τὸν τρόπον· ἧς ἀμεταστρεπτὴ φεύγειν καὶ τῆς τῶν
 παλαιῶν φρενοβλαβείας τὴν ἴασιν μεταδιώκειν ὁ σωτήριος
 εὐαγγελίζεται λόγος. 55. Ὅτι δὲ μὴ μῦθοι ταῦτα καὶ
 ποιητῶν ἀναπλάσματα λανθάνουσάν τινα ἐν ὑπονοίαις ἔχοντα
 θεωρίαν τυγχάνει, σοφῶν δὲ καὶ παλαιῶν, ὡς ἂν αὐτοὶ φαῖεν,
 θεολόγων ἀληθεῖς μαρτυρίαι, τὰ καὶ ποιητῶν ἀπάντων καὶ
 5 λογογράφων πρᾶσβύτερα περιέχουσαι τό τε πιστὸν τῶν λόγων

FONTES : § 54, 2 : cf. Gen. 19, 26.

ITERATIONES : § 54, 1 - § 55, 9 : τὰ ... εἶη = II, proœm., 1-2.

A B O V N

§ 51, 3 μέσα A : μέσον B O V N || § 53, 2 παρὰ A : ἀπὸ O V N
 (def. B) || § 54, 2 ἧς A : ἦν B O V N || § 55, 2 τινα B O V N cum Eus.
 II, proœm., 2 : τὴν A

le monde d'après la même conception, gravent une cir-
 conférence qui a la couleur du feu et du ciel avec un
 serpent à l'aspect de faucon qui s'étend en son milieu
 — l'ensemble forme notre thêta — ; ils veulent signi-
 fier par le cercle le monde et ils symbolisent par le ser-
 pent qui est au milieu le Bon Démon dont il dépend
 entièrement.

52. Et Zoroastre le Mage, dans le *Recueil Sacré* de la
 religion perse, déclare en propres termes : ' La divinité a une
 tête de faucon. Elle est première, incorruptible, éternelle,
 incréée, indivisible, sans pareille, elle est le guide vers
 toute forme de beauté ; insensible aux présents, elle est le
 bien par excellence, l'intelligence des intelligences. Ce dieu
 est aussi le père de la bonne législation et de la justice, il
 tire sa science de lui-même, il est conforme à la nature,
 il est parfait, sage, et, seul, il a découvert le sanctuaire
 naturel.' Et Ostanès aussi tient les mêmes propos à son
 sujet dans l'ouvrage intitulé *Octateuque*. 53. Tous ont pris
 leur inspiration dans Taautos pour bâtir leurs physio-
 logies, ainsi qu'il a été établi. Et, après avoir construit
 des temples, ils consacrèrent dans les sanctuaires les
 premiers éléments représentés par des serpents et pour
 eux célébrèrent fêtes, sacrifices et mystères orgiaques,
 avec le sentiment que c'étaient là les dieux suprêmes et
 les causes principales de l'Univers. En voilà assez sur les
 serpents. »

54. Voilà donc de quoi est faite cette théologie phéni-
 cienne, que la doctrine de salut nous enseigne à fuir sans
 nous retourner, comme elle nous enseigne à rechercher un
 remède à la démence des Anciens. 55. Ce ne sont pas là
 des contes, des fictions de poètes, qui comportent une thèse
 cachée et sous-entendue, mais les témoignages authentiques
 émanant de sages et anciens théologiens, pour reprendre
 le terme qu'ils emploieraient eux-mêmes ; leur contenu est
 plus antique que tous les poètes et prosateurs et ils pré-
 sentent pour garantie de leurs dires les noms des divinités,

ἐπαγόμεναι ἀπὸ τῆς εἰσέτι δεῦρο ἐν ταῖς κατὰ Φοινίκην πόλεσί τε καὶ κώμαις κρατούσης τῶν θεῶν προσηγορίας τε καὶ ἱστορίας τῶν τε παρ' ἐκάστοις ἐπιτελουμένων μυστηρίων, α
 δῆλον ἂν εἴη, ὡς μηκέτι χρῆναι τούτων βιαίους ἀνιχνεύειν
 10 φυσιολογίας, σαφῆ τὸν ἐξ αὐτῶν ἔλεγχον ἐπιφερομένων τῶν πραγμάτων. Τοιαύτη μὲν οὖν ἡ Φοινίκων θεολογία· ὥρα δὲ μεταβάντας καὶ τὰ Αἰγυπτίων ἐπιθεωρῆσαι.

ITERATIONES : § 55, 9-12 : ὡς ... ἐπιθεωρῆσαι = II, prooem., 3-4.

les récits encore en usage de nos jours dans les villes et villages de Phénicie et les mystères qui sont célébrés dans chaque peuple ; cette constatation est, je pense, assez évidente pour qu'il ne soit plus nécessaire de rechercher pour ces données des interprétations physiques forcées, puisque les faits apportent, tirés d'eux-mêmes, des éléments manifestes de preuve. Telle est donc la théologie des Phéniciens ; c'est maintenant le moment de passer à l'étude des conceptions égyptiennes.

COMMENTAIRE

Chapitre 1

§ 1. **La dédicace.** C'est à Théodote, évêque de Laodicée en Syrie, qu'est dédié l'ensemble formé par la *Préparation* et la *Démonstration*. Cette dédicace est en effet reprise en *D.E.* I, 1, 1 (cf. H. Doergens, « Eus... als Darsteller der phön. Rel. », in A. Ehrhard et J. P. Kirsch, *Forschungen zur Christ. Literatur- und Dogmengesch.*, XII Band, 5 Heft, Paderborn 1915, p. 2, n. 1). Théodote avait succédé à Étienne sur le siège de Laodicée à une date indéterminée, probablement durant la période des persécutions, puisqu'il nous est signalé que son prédécesseur avait failli dans les épreuves, et puisqu'Eusèbe nous parle de Théodote dans le livre VII de l'*Histoire Ecclésiastique* qui a été rédigé vers 311/312. Eusèbe fait de l'évêque de Laodicée un chaleureux éloge dans ce même passage (*H.E.* VII, 32, 23). Et la manière dont il nous le décrit nous montre à la fois quel était le prestige de ce saint évêque et que, dès cette date, notre Eusèbe le connaissait assez familièrement. Il nous fait savoir qu'il était médecin, mais qu'il était aussi habile à conduire les âmes et à aider autrui. Il ne cite qu'en troisième lieu son savoir doctrinal, et sans insistance ; étant donné les habitudes et les penchants d'Eusèbe, qui insiste à l'occasion sur cet aspect, on est tenté de penser que l'évêque de Laodicée ne s'illustrait pas particulièrement dans ce domaine.

On peut donc se demander quelles raisons ont porté Eusèbe à lui dédier ce monument d'érudition. J'incline à croire, d'après les sentiments que révèle la dédicace et le passage cité de l'*Histoire Ecclésiastique*, qu'Eusèbe était très sensible au prestige spirituel et pastoral du pieux évêque, « qui réalisait par ses actes ce que promettaient son nom (don de Dieu) et le titre d'évêque (qui veille sur) » (*H.E.*, *loc. cit.*).

C'est un fait qu'il demande à Théodote de l'aider par ses prières sans faire aucune allusion à la science du dédicataire. Peut-être faut-il modifier un peu l'idée que nous nous faisons d'Eusèbe, en général loué comme érudit et homme de cabinet, et songer qu'il est plus attentif que nous le croyons généralement à la piété et à l'esprit évangélique ?

Quoi qu'il en soit, nous retrouvons les noms d'Eusèbe et de Théodote liés dans la décision d'un synode réuni à Antioche sans doute au début de 325 (cf. Schwartz, *PW* VI, 1, col. 1411), qui les excommunie provisoirement en compagnie de Narcisse de Néronias, à cause de leur attitude dans les premiers remous de l'affaire arienne. Nous retrouverons le nom de Théodote de Laodicée à propos des intrigues qui aboutirent à la déposition d'Eustathe (cf. Théodoret, *Histoire Ecclésiastique* I, 20, *PG* 82, 967 A ; et sur les problèmes qui se posent à ce sujet, voir par exemple Schwartz, *PW* VI, 1, col. 1416-1417), et il est le destinataire d'une lettre de Constantin consacrée aux affaires d'Antioche, que nous rapporte la *Vita Constantini* d'Eusèbe (III, 62, *GCS* 7, Heikel, p. 109 s., *PG* 20, 1135).

Les qualificatifs d'Eusèbe à l'égard de Théodote sont hyperboliques, mais courants dans son œuvre, notamment l'expression parfaitement classique θεῖον ἐπισκόπον χρῆμα, qu'il emploie aussi à propos de Pierre d'Alexandrie (*H.E.* IX, 6, 2). Eusèbe est encouragé dans cette voie par l'étymologie du nom.

Le programme : Eusèbe annonce ici la *Démonstration Évangélique* : il ne fera intervenir que plus tard la *Préparation* qui en est seulement le prélude. Le mot ἐπόδειξις a le double sens d'exposé et de démonstration. Si on le rapproche du groupe τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας ὑπόθεσιν, c'est le premier sens qui doit être retenu ici. Eusèbe use naturellement selon le cas de l'une et l'autre acception.

§§ 2-10. La piété et l'amour de Dieu : Eusèbe essaie ici de définir l'*Évangile*, dont il doit donner si longuement la « démonstration ». C'est une définition très sommaire qu'il nous livre et assez décevante, comparée à l'ampleur de l'œuvre qui est censée la justifier. Elle n'est précise ni historiquement, ni théologiquement, en ce sens qu'Eusèbe ne fournit aucun détail, ni sur la manière dont cet Évangile a été communiqué, ni sur le rôle exact qu'il joue. En réalité, nous retrouvons ici le style oratoire d'Eusèbe, les grandes phrases surchargées, ampoulées et creuses, les mots vagues. C'est un

style fort différent qu'il emploie quand il a réellement quelque chose à démontrer ou à exposer. Tout ce passage n'est guère qu'un morceau de bravoure, une entrée d'apparat pour une œuvre sérieuse.

Notons cependant au passage l'insistance avec laquelle il rappelle que l'Évangile s'adresse à tous les hommes et même aux esclaves. Il expliquera dans le livre I de la *D.E.* pourquoi Dieu envoie maintenant son message à tous. Mais il convient surtout de souligner l'accent mis sur la piété, qui est « le principal des biens » (§ 3) annoncés par l'Évangile. La vraie piété est élévation vers Dieu et adoption d'une vie conforme à Dieu. En tête d'une œuvre qui est de caractère surtout historique, en tout cas assez intellectuel, cet hommage à la piété peut paraître inattendu. Il est peut-être entraîné par la personnalité même de celui à qui ce gros livre est dédié, Théodote de Laodicée. Peut-être encore Eusèbe a-t-il voulu rapidement montrer au lecteur, avant de l'entraîner dans des évocations plus érudites, qu'il ne perdait pas de vue l'essentiel.

Cette piété est reconnaissance de Dieu, mais aussi adoption d'un mode de vie. Il n'est pas nécessaire de souligner — tout lecteur d'Eusèbe le sait — quelle est l'importance du mode de vie pour notre auteur. Le christianisme a transformé l'existence des hommes et c'est aux yeux d'Eusèbe, comme nous le verrons plus bas (chap. 4), son principal titre de gloire.

C'est la piété vraie par opposition à celle du paganisme, ψευδώνυμος καὶ πολυπλανῆς (§ 3). C'est une piété éclairée, ἐπιστημονική (§ 5), qui connaît le vrai Dieu. Mais, ces précautions une fois prises, Eusèbe insiste peu sur les rapports de la piété et de la connaissance. On peut s'en étonner. Nous y voyons une preuve supplémentaire du caractère oratoire et vague de cet avant-propos.

Plus instructif est l'accent mis sur l'amour de Dieu, car la piété est surtout le terrain où germe l'amour de Dieu (§ 3). C'est de lui qu'Eusèbe nous parlera surtout (§§ 4-8). Ici une équivoque semble planer. Le terme employé est le plus souvent φίλον πρὸς θεόν, l'amour envers Dieu (§§ 6, 7, 8). C'est donc les hommes qu'Eusèbe appelle à aimer Dieu, mais le mouvement inverse est constamment impliqué. Le πρὸς se traduirait plutôt par « avec », ainsi qu'il arrive souvent pour cette préposition chaque fois qu'elle est employée avec un terme désignant un échange possible. En effet, cet amour est de toutes manières concédé par Dieu (§ 7) réconcilié avec les hommes (§ 8) ; par conséquent, dans son principe

même, il est conçu comme un trait d'union entre Dieu qui accepte dorénavant l'amour des hommes et les hommes qui apprennent par le Fils à qui l'adresser.

Ne nous étonnons donc pas qu'Eusèbe d'emblée nous signale comme une conséquence de cet amour le *θεοφιλές ὄντως και τρισμακάριον τέλος* (§ 3), c'est-à-dire cet accomplissement cher à Dieu. Le lien ainsi établi est réversible et, sans même avoir besoin de signaler cette réciprocité, Eusèbe peut faire valoir que cet amour de Dieu est source de tous les biens et est un privilège sans pareil (§§ 4-5). Il emploie ici le terme de *θεοφιλία* (§ 5) qui, lui, peut signifier de préférence l'amour des dieux pour les hommes, mais il reviendra à la construction avec *πρός* au paragraphe suivant.

§ 3. *Τὸ θεοφιλές ὄντως και τρισμακάριον τέλος* : *τέλος* ne représente pas seulement le but, car on comprendrait mal le mot *καταλήγον*, il doit s'agir plutôt de cet accomplissement d'une vie orientée dorénavant par l'amour divin.

§ 4. On remarquera la différence d'emploi entre *ζωή* et *βίος*. *Ζωή* est de préférence employé quand il s'agit d'une vie spirituelle ou spiritualisée par la religion (cf. § 3) ; voir également la remarque que fait M. Harl à propos du vocabulaire de Clément (*Pédagogue* I, SC 70, p. 104, n. 1).

§ 5. *Ὅτι ἔστιν εἰπεῖν ὃ τι μὴ οὐχί* : selon que l'on fait de *ὅτι* une conjonction ou un relatif, il faut comprendre : on ne peut dire que, ou bien : on ne peut dire en quoi. Il y a peu de différence entre ces deux interprétations. La construction du *μὴ οὐχί* (il est à craindre que... ne pas...) exige le subjonctif à l'époque classique ; on le trouve ici avec l'optatif.

Καὶ ψυχῆς και σώματος και τῶν ἐκτὸς ἀπάντων, l'âme, le corps et l'ensemble des biens extérieurs : sur cette division, voir *P.E.* VI, 6, 26 s.

§ 6. L'expression *τὸ οἰκετικὸν γένος ὑπερφρονῶν τῆς κλήσεως* est curieuse. Le génitif indique certainement ce dont on peut exclure les personnes méprisées. On ne peut tirer de ce passage d'un ton parfaitement neutre aucune indication quant à l'origine sociale d'Eusèbe. L'expression *τὸ οἰκετικὸν γένος* est courante, mais c'est peut-être un euphémisme ici, quand il s'agit de désigner les esclaves. Nous retrouverons un développement analogue en VI, 6, 71.

§ 7. *Πάλιν* rappelle que c'est l'égalité de nature qui postule l'égalité devant les faveurs divines. Si cet argument logique n'est pas employé ailleurs par Eusèbe, c'est peut-être qu'il va de soi. Mais la présence à la ligne suivante de citations scripturaires montre bien que, à toute preuve d'un autre ordre, Eusèbe préfère des preuves tirées des textes. C'est cette tendance qui fige chez lui toute initiative et toute pensée originale.

L'expression *τὴν πρὸς αὐτὸν γνώσιν τε και φιλιαν ἔπασσι τοῖς ὑπακούειν ἐθέλουσι και τὴν χάριν εὐμαρῶς ἀσπαζομένοις δωρούμενος* se retrouve dans la *Vita Constantini* I, 8, 4 (*GCS* 7, Heikel, p. 10 s., *PG* 20, 920) et le *De laudibus Constantini* 9, 5 (*GCS* 7, Heikel, p. 218, *PG* 20, 1364).

§§ 8-9. Eusèbe cite le *Nouveau Testament* afin de prouver que Jésus prêchait pour le monde entier ; il citera ensuite l'*Ancien Testament* pour montrer que cette extension était prédite dès longtemps. Il reprendra ces mêmes citations dans la *Démonstration* (II, 1, 13 et 19). La discrétion d'Eusèbe dans le présent passage est à noter ; il n'a retenu que deux ou trois citations caractéristiques au lieu de déverser comme il le fait souvent toutes ses notes.

§ 10. Il veut seulement pouvoir indiquer que l'Évangile annoncé à toutes les nations était prédit dans les prophéties des Hébreux. C'est ce que souligne un peu lourdement ce paragraphe. On notera justement la précision apportée par l'infinitive précédée de *ὡς* : ces prophéties ont trouvé leur réalisation dans l'enseignement du Christ, en ce sens (*ὡς*) qu'il proclame en bonne nouvelle la connaissance de Dieu, annoncée depuis longtemps, mais attendue par ceux-là qui en avaient connaissance.

Eusèbe a tenu à rappeler dans la définition même de l'Évangile que cet amour de Dieu ainsi proclamé par le Verbe, loin d'être un événement sans préparation, était l'aboutissement de toute une économie. Il ne s'agit pas ici, comme ce sera le cas un peu plus bas (*P.E.* I, 3, 13 s. et surtout *D.E.* II *passim*), de faire servir la coïncidence entre les prophéties et l'Évangile à la démonstration de la vérité du christianisme. C'est dans un tout autre esprit qu'il l'évoque ici. Comme dans les *Eclogae* où il le dit explicitement, Eusèbe tient à combattre l'idée que le Nouveau Testament se suffit à lui-même et, contre les hérétiques qui prétendent se

contenter de l'Évangile, il proclame d'emblée la solidarité des textes hébraïques et des textes chrétiens.

§§ 11-12. **L'annonce de la Préparation.** Ces deux paragraphes ont pour but d'introduire le plan général de l'ouvrage, mais plus spécialement d'y faire comprendre la nécessité de la *Préparation*. En effet Eusèbe a, dans la toute première phrase du livre, annoncé la *Démonstration* qui constitue l'essentiel de l'œuvre. Mais l'adjonction de la *Préparation* qui fait l'originalité de son apologie doit être justifiée.

En réalité, dans ce passage Eusèbe mêle trois thèmes, voisins mais distincts. Il annonce son intention de fournir une démonstration logique du christianisme, de lever les obstacles en répondant aux questions que peuvent se poser Hellènes et Juifs à l'égard du christianisme et enfin de faire précéder d'une sorte de préparation élémentaire la démonstration des dogmes les plus profonds. La première affirmation marque le souci d'Eusèbe de prendre une position rationnelle et de répondre ainsi aux querelles que lui cherchent sur ce point des adversaires comme Porphyre. Elle recevra un début de commentaire aux chapitres 3 et 4. La deuxième indication nous montre un Eusèbe désireux de ramasser les critiques de fond de ses adversaires pour pouvoir « situer » le christianisme. La troisième manifeste son intention de donner en quelque sorte deux degrés à son exposition de la doctrine chrétienne.

Ainsi ces trois intentions mêlées répondent à des soucis d'ordre différent. Affirmer sa volonté de démonstration logique concerne l'ouvrage entier ; c'est une position de principe qui sert à justifier la seconde intention. Présenter les critiques dès l'abord, c'est également affirmer cette volonté en acceptant la discussion, mais c'est aussi répertorier les questions à traiter et indirectement annoncer un plan par matières. Enfin déterminer deux niveaux dans l'exposé, c'est également annoncer un plan conforme à la logique, mais fondé cette fois sur la difficulté plus que sur les matières.

Les trois points de vue simultanément envisagés ne sont ni exclusifs ni contradictoires, mais leur réunion reflète un certain flottement de la pensée. Nous avons déjà dans notre introduction évoqué ce problème. Il s'agit en réalité de rassembler, dans une œuvre une, des éléments divers existants ou esquissés, membres épars d'ouvrages apologétiques antérieurs, cours professés, dossiers déjà établis et classés, etc.

Cette structure commune procède de deux intentions, l'une apologétique : définir la position du christianisme en face des Hellènes au nom des croyances juives, puis en face du judaïsme au nom de l'Évangile et enfin exposer et défendre ces croyances évangéliques ; l'autre pédagogique : amener le lecteur de l'extérieur vers l'intérieur, des options les plus élémentaires aux dogmes les plus particuliers.

La combinaison de ces deux plans, Eusèbe l'a amorcée dans les faits avec une exceptionnelle autorité, ainsi que nous l'avons vu dans l'introduction générale, mais il était plus malaisé sans doute d'exprimer d'une manière explicite ces intentions et les conclusions qu'il en tirait. Peut-être aussi n'en voyait-il pas la nécessité. Il est rare qu'Eusèbe nous indique les problèmes auxquels il s'est heurté.

§ 11. C'est évidemment par un simple artifice rhétorique qu'Eusèbe feint de s'être laissé entraîner. En réalité, la discrétion dans le choix des citations, et le paragraphe lui-même, qui constitue un résumé assez pesant, montrent bien qu'Eusèbe avait terminé d'une manière très concertée sa préface. Mais c'est un fait que le problème des prophéties et de leur réalisation dans l'Évangile doit constituer une des argumentations principales de la *Démonstration*. Eusèbe saisit donc cette occasion d'assurer sa transition. Ces sortes de reprises en main, qui donnent à la composition une allure de liberté et plus de vivacité, ne sont qu'un procédé, mais un procédé qui lui est cher (cf. 3, 7 ; 5, 2).

Φθάνοντα : les allusions faites par Eusèbe à une anticipation sont justifiées. C'est surtout dans la *Démonstration Évangélique* qu'il doit normalement aborder le problème des rapports entre les prophéties et la prédication évangélique. S'il le fait encore dans ce même livre, ce sera (voir l'introduction au livre I) dans une perspective assez particulière.

Τὴν τῶν διὰ μέσου λόγων ἀκολουθίαν : le mot ἀκολουθία (voir J. Daniélou, « Ἀκολουθία chez Grégoire de Nysse » in *Rev. Sc. Rel.*, XXVII, 1953, p. 236-242) indique la suite logique, la « conséquence » d'un raisonnement ou d'une série d'événements. Il est donc ici parfaitement à sa place pour introduire des protestations de rationalisme. Quant aux τῶν διὰ μέσου λόγων, ce sont les raisonnements qui doivent intervenir avant que l'on passe à l'étude de l'Évangile et de ses rapports avec les prophéties, ce qui est proprement la matière de la *Démonstration* (et plus particulièrement à partir du livre II). En fait, ces discours intermédiaires sont donc constitués par

la *Préparation* et les deux premiers livres de la *Démonstration* (ceux où Eusèbe explique pourquoi le judaïsme a dû être dépassé).

Le rapport avec τὰ ἐμποδῶν διαλύσασθαι apparaît clairement. Les raisonnements intermédiaires seront précisément consacrés à lever les obstacles, c'est-à-dire à réfuter les objections des adversaires.

Ainsi s'établit avec clarté le rapport avec la phrase suivante : le γάρ explique le τὰ ἐμποδῶν : Car je vais en préface rapidement énumérer les objections de nos adversaires, puisque aussi bien on nous reproche de n'avoir qu'une foi irrationnelle. Eusèbe veut exprimer que le meilleur moyen de démontrer la rationalité de la foi chrétienne, c'est de définir les objections des non-chrétiens et d'y répondre.

Ἀλόγῳ δὲ πίστει : voir plus bas, 3, 1. Il s'agit sans doute d'une formule de Porphyre — ces phrases sont également reprises en *D.E.* I, 1, 12 et 15. Voir plus bas, 4, 13.

Ἐν τοῖς ἐπαγγελλομένοις : c'est donc essentiellement le problème de la vérité des promesses qui intéresse l'apologiste, c'est-à-dire encore la vérité de l'Évangile ; tout le texte n'est destiné qu'à démontrer directement ou indirectement cette vérité.

Προσιόντας : le terme comporte par lui-même le sens de disciple déjà dans la langue classique. Il conserve cependant l'idée originelle de mouvement ainsi qu'on peut le voir dans deux expressions où Eusèbe précise la valeur du mot. D'une part au paragraphe suivant (§ 12) : τοῖς ἐξ ἔθνῶν ἄρτι προσιούσιν, d'autre part en 3, 2 : τοὺς ἐπὶ διδασκαλίᾳ τῶν καθ' ἡμᾶς λόγων προσιόντας. Comme on le voit, il peut être assorti de précisions concernant soit l'origine soit le but de ce mouvement. C'est pourquoi aucun substantif français ne peut le rendre exactement.

Εἰς προκατασκευὴν τῆς ὄλης ὑποθέσεως : voir Introduction au livre I, ch. 1, p. 67 s. Le terme employé désigne une introduction et non une « préparation ». Il ne s'agit pas de la *Préparation Évangélique*, mais d'un prélude à l'ensemble de l'œuvre, c'est-à-dire d'une préface à la *Préparation* et à la *Démonstration* réunies. Du reste l'expression βραχέα προδιαλαβεῖν le prouve suffisamment ; ni l'un ni l'autre de ces mots ne peuvent s'appliquer à une œuvre aussi considérable que la *Préparation*. C'est donc à la préface qui s'étend jusqu'à 5, 10, c'est-à-dire jusqu'au chapitre 5 (ε'), que s'applique le terme προκατασκευήν. C'est une discussion préliminaire sur les objections des adversaires et la rationalité du christianisme.

ὑπὸ τε Ἑλλήνων ... διερευνωμένου : Eusèbe a rassemblé les objections des païens et des juifs et les a organisées en un seul ensemble, ce qui est déjà — pour son époque — une relative originalité et ce qui démontre une certaine hauteur de vue (voir à cet égard le commentaire de H.-I. Marrou, dans l'*Épître à Diognète*, SC 33, p. 100-101 et notes).

Mais il est peut-être plus intéressant de le voir ajouter παντός τε τοῦ... διερευνωμένου ; il montre ainsi que ce qui l'intéresse, ce ne sont plus tellement les objections de tel ou tel groupe, mais les objections qu'un homme cultivé et raisonnable pourrait apercevoir par les seules lumières de son sens critique. Nous passons en principe de la polémique en corps à corps à la discussion rationnelle.

§ 12. Ταύτη γὰρ μοι δοκῶ : ce paragraphe est logiquement lié au précédent comme l'atteste la particule γάρ, mais la liaison est en réalité très flottante. L'adverbe ταύτη paraît faire allusion à l'exposé liminaire des objections ; mais on ne distingue pas en quoi cet exposé liminaire aiderait à parvenir à une démonstration plus complète. Il faut admettre qu'il y a un certain flottement dans la pensée et, en réalité, un glissement de sens dans l'intérieur de la même phrase. Ce n'est pas par l'exposé préliminaire que l'on accédera à la connaissance des dogmes plus profonds, mais par le développement des thèmes qui sont annoncés dans cet exposé préliminaire et dont la plus grande partie constitue la *Préparation Évangélique*. C'est pourquoi le ταύτη est repris et précisé par le τὰ τῆς παρασκευῆς.

Il semble assez étrange que la *Préparation* soit ainsi évoquée abruptement sans être annoncée de manière précise. Il faut peut-être voir là des raccords assez maladroits destinés à joindre des textes déjà rédigés. Ainsi s'expliqueraient les répétitions terme à terme. On peut y voir les traces d'un flottement entre divers plans soit projetés soit en partie réalisés. Il serait sans doute imprudent d'aller plus loin dans l'analyse.

Εἰς τὴν ἐντελεστέραν... κατανόησιν : Eusèbe parle ici de l'exposé même de la *Démonstration* ; les comparatifs avec l'article indiquent qu'il s'agit d'une seconde partie. Tout laisse penser que cette deuxième partie commence en réalité au livre III de la *Démonstration* (*D.E.* III, Prooimion). C'est, après les approches, l'exposé véritable des dogmes les plus profonds.

Στοιχειώσεως καὶ εἰσαγωγῆς ἐπέχοντα τόπον... On est tenté de soulever à propos de ces mots le problème que posent les

rapports du présent ouvrage avec l'*Introduction Générale Élémentaire*. Celle-ci, Καθόλου στοιχειώδης εισαγωγή, qui se composait de 10 livres, nous est restée sous la forme des *Eclogae Propheticae* qui constituaient les livres VI-IX de l'ouvrage. Mais, si nous en jugeons par les *Eclogae*, elle n'était pas l'équivalent élémentaire de la *Préparation*, puisque les livres conservés traitent au contraire des problèmes soulevés dans la *Démonstration*. L'ouvrage méritait donc l'épithète de καθόλου.

Il n'y a par conséquent ici qu'une rencontre fortuite de mots. Eusèbe qualifie la *Préparation Évangélique* qui doit servir de manuel élémentaire et d'introduction pour les néophytes dans cet enseignement à deux niveaux qu'il prévoyait.

Ἐξ ἑθνῶν : nous avons déjà dit que nous ne pensions pas que la *Préparation* fût destinée aux Hellènes et la *Démonstration* aux Juifs. En revanche, il faut reconnaître que les Juifs n'avaient guère besoin de la *Préparation*, puisqu'on y défendait les croyances hébraïques contre l'idolâtrie, ce à quoi ils étaient en principe acquis.

Τὰ δὲ μετὰ ταῦτα, ce qui suit, c'est-à-dire la *Démonstration* plus particulièrement à partir du livre III.

Τῶν συνεκτικωτάτων : le mot a un sens technique, « qui comprend en soi » ; mais chez Eusèbe il paraît avoir un sens assez banal (cf. *P.E.* VII, 10, 14 ; cf. aussi Jamblique, *Vie de Pythagore* 32, 226, éd. Nauck p. 157 s.) : « fondamental, essentiel ». Il reprend tout simplement le κρειττόνων qui précède.

Τῆς οικονομίας : cette phrase pose un problème grammatical et théologique. Séguier de Saint-Brisson la traduit ainsi : « pénétrer dans la connaissance approfondie de la mystérieuse économie de Dieu, telle qu'elle nous a été révélée par notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ ». Sous cette forme elle ne peut être acceptée, car elle peut laisser croire qu'il s'agit de l'économie de Dieu selon Jésus-Christ.

Nous pouvons tout d'abord rejeter un faux problème. Peu importe en réalité que τοῦ θεοῦ soit complément de οικονομίας ou de Χριστόν, qu'il s'agisse de l'économie de Dieu ou du Christ de Dieu. En effet les termes ἢ κατὰ τὸν Χριστόν οικονομία constituent une expression courante chez Eusèbe ; cf. *P.E.* I, 3, 3 ; *H.E.* I, 1, 2 ; 7 ; 8. Et dans certains cas, les deux derniers cités notamment, les mots τοῦ θεοῦ ne figurent pas dans le texte. Ils ne sont donc pas indispensables au sens et c'est parfaitement logique car, de même que le Christ est en l'occur-

rence « Christ de Dieu » (pour cette expression, voir exemples dans le *Namen*. u. Sachregister de Mras, II, p. 483), de même l'économie nécessairement procède de Dieu, dans le sens où l'entend Eusèbe.

Le mot « économie » a été très étudié (voir G. Bardy, *Histoire Ecclésiastique* I, SC 31, p. 3, la note 4 et la bibliographie qu'elle contient ; il conviendra d'ajouter aux ouvrages cités le livre de G. L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, trad. française, Paris 1955, et son excellent chapitre « Providence divine », p. 67 s.). Ce mot signifie organisation concertée ou mesure prévue. L'histoire est pleine des « économies » divines. Mais l'Économie par excellence a été l'Incarnation. C'est une économie divine réalisée par le Verbe, fils de Dieu. Si bien que ce mot a fini par désigner de façon toute particulière « l'activité humaine extérieure du Verbe incarné » (cf. note citée de Bardy). Elle s'oppose en cela à la Théologie du Fils (cf. *H.E.* I, 1, 7), qui s'occupe de l'élément divin dans le Christ.

La construction avec κατὰ ne doit donc pas nous étonner outre mesure ; κατὰ γ a son sens vague : l'Économie relative au Christ. On trouve cette préposition employée avec οικονομία : αὐ κατὰ τὴν πῶλον οικονομίαι (*Dinarque* I, 97, éd. Blass, p. 43).

Enfin l'adjectif μυστικός qualifie couramment chez Eusèbe les dogmes et les prophéties liés aux mystères et aux initiations les plus poussées. Cf. par exemple *H.E.* X, 4, 61-64 ; c'est le cas ici.

Le deuxième degré de l'enseignement dispensé par Eusèbe doit aboutir à faire connaître l'économie mystique — ou mystérieuse — du Verbe, qui est en effet au centre de l'Évangile.

§ 13. Ἀρξόμεθα δὴ τῆς προπαρασκευῆς : nous retombons dans la difficulté signalée plus haut. Il ne s'agit pas en réalité de commencer la *Préparation Évangélique* proprement dite, mais plutôt la προκατασκευή, brève et générale. En fait, Eusèbe a dû hésiter entre deux solutions ou amalgamer deux rédactions : l'une où cette προκατασκευή annonçait l'ensemble, l'autre où elle était incorporée en guise de préface à l'ouvrage qui la contenait. On comprend son hésitation. La *Préparation Évangélique* n'est qu'une longue réponse aux questions qu'il va maintenant formuler et celles-ci sont une préface à cet ouvrage.

Chapitre 2

§§ 1-8. Eusèbe expose ici les griefs des Grecs (2, 1-4) puis ceux des Juifs (2, 5-8). Wilamowitz dans un article demeuré fondamental (Wilamowitz-Moellendorff, « Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen » in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* I, 1900, p. 101-105. Voir aussi A. von Harnack, « Porphyrius... », in *Abdh. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.*, Berlin, 1916, I, 45) a cru pouvoir affirmer que les griefs des Juifs étaient tirés par Eusèbe de son propre fonds ; ceux des Grecs au contraire étaient en réalité constitués d'une série d'emprunts assez mal intégrés au texte. Wilamowitz se fonde précisément sur ces maladresses pour déceler dans ce passage les fragments en question. Il croit pouvoir les attribuer à Porphyre non pas à cause de leur originalité mais à cause du soin qu'Eusèbe met à les réfuter, puisqu'il fonde en somme la composition d'une grande partie de son œuvre sur ces reproches. Il fallait donc, pense Wilamowitz, qu'ils fussent extraits d'un auteur antichrétien particulièrement important ; aussi bien la notoriété de l'auteur du *Contre les chrétiens* que l'existence même d'un *Contre Porphyre* parmi les œuvres d'Eusèbe, tout laisse penser qu'en effet il doit s'agir de Porphyre. Cette conclusion de Wilamowitz paraît raisonnable.

Il semble cependant sage d'ajouter qu'Eusèbe a probablement resserré l'argumentation de Porphyre éparse dans un gros ouvrage, pour n'en conserver que l'essentiel. Probablement trouverait-on dans son *Contre Porphyre* la réfutation détaillée de la machine de guerre minutieusement montée par le philosophe néo-platonicien. Dans la *Préparation*, Eusèbe ne retient que les formules qui posaient le problème le plus général. Au nom de quoi les chrétiens ont-ils abandonné les tradi-

tions ancestrales et qui sont-ils donc puisqu'ils sont privés de cette référence, essentielle pour l'homme antique, à un passé national ?

En revanche, il ne paraît pas évident que l'on puisse établir une distinction aussi tranchée entre les griefs des Hellènes et les griefs des Juifs et attribuer ces derniers à la seule imagination d'Eusèbe. Nous souhaiterions en être sûr pour pouvoir penser qu'Eusèbe a eu l'originalité de lier les deux griefs en un seul : les chrétiens sont à tous égards des traîtres. Mais d'une part, Porphyre s'était, comme nous le verrons plus bas, intéressé de très près aux Juifs et à leur histoire et pouvait avoir réfléchi sur ce qu'ils attendaient de leurs propres Écritures ; d'autre part, quelques observations peuvent donner à penser qu'Eusèbe, là aussi, amalgame à un texte de son cru des phrases d'emprunt.

En tout état de cause, l'ensemble du chapitre est d'une vivacité de ton qui n'est pas fréquente chez Eusèbe. Elle corrobore l'hypothèse d'un emprunt. Emprunt à deux auteurs différents ou à un seul, nous ne pouvons le savoir mais, qu'il évoque la trahison des chrétiens envers le paganisme ou dénonce leur mauvaise foi envers les Juifs, la verve d'Eusèbe semble soutenue par des textes précis.

L'argumentation de Wilamowitz pour isoler des fragments de Porphyre dans le texte d'Eusèbe est la suivante : dans le paragraphe 1, le pluriel employé n'est plus le pluriel rhétorique qui était employé en 1, 13 ; il s'agit des chrétiens en général comme le prouvent "Ἕλληνας ἢ βάρβαροι, etc. Le ὄραν est fort peu compréhensible à moins d'imaginer qu'il a maladroïtement transposé du style indirect un ὀρώμεν qui n'est concevable que dans la bouche ou sous la plume d'un tiers.

Au paragraphe 2, Wilamowitz remarque le changement de personne qui sépare la phrase commençant par τί οὖν ἀν γένοιτο et celle qui commence par πῶς δ' οὐ. Il en conclut que la seconde qui est à la troisième personne est une citation de Porphyre, la première en revanche où figure ἡμεῖς une explication d'Eusèbe lui-même, qui l'a jugée nécessaire, probablement parce qu'il avait sauté un développement important.

La phrase ποίας δέ ... τῶν ἐν ἀνθρώποις (§ 3) n'est, selon Wilamowitz, pas compréhensible et aucun auteur sérieux ne s'en serait rendu délibérément coupable. On ne peut la comprendre qu'en se reportant au discours direct ἀξιοθῆσονται οἱ τοὺς θεολογουμένους ἀποστραφέντες ; au discours indirect la phrase se transforme en τοὺς τοὺς θεολογουμένους ἀποστραφέντας,

qui dans certains manuscrits se simplifie en τούς ... θεολογ. ἀποστραφέντας, ce qui crée une obscurité. Le mot θεολογούμενος doit avoir été introduit à la place du terme originel par Eusèbe, qui ne veut pas reconnaître la qualité de dieux à ces divinités.

Le reste du passage jusqu'à la fin du paragraphe 4 serait directement repris de Porphyre et révélerait un adversaire non négligeable.

En réalité, aucun de ces arguments n'est isolément suffisant (les infinitifs peuvent être interprétés comme exprimant la pensée des adversaires), mais leur ensemble rend très plausible l'analyse de Wilamowitz.

§ 1. Faut-il ajouter de l'importance, comme le fait Wilamowitz, aux expressions employées par Eusèbe qui dit τις Ἑλλήνων mais Ἑβραίων παῖδες (2, 5) et en conclure qu'il emprunte ses arguments à un païen et tire de son fonds les arguments des Juifs ? C'est peut-être téméraire.

C'est en *D.E.* I, 1, 17 que l'on retrouvera des termes analogues, quand Eusèbe, en ayant terminé avec les griefs des Grecs, annoncera son intention de réfuter ceux des Juifs (cf. aussi *D.E.* I, 2, 1).

Πότερον Ἕλληνας ἢ βάρβαροι : en réalité l'opposition véritable est, comme le montre *P.E.* I, 2, 4 et *D.E.* I, 2, 1, entre Grecs et Juifs. Mais du point de vue des Grecs, les Juifs sont des Barbares. Eusèbe lui-même, après Clément d'Alexandrie, le sait bien. C'est seulement quand il aura défini sa position à l'égard des Grecs et des Juifs, qu'il pourra préciser les termes du débat.

Ἡ τί ἂν γένοιτο : la vivacité même de l'interrogation montre l'incrédulité du critique. Eusèbe connaît bien l'alternative dans laquelle on veut enfermer les chrétiens. Cette alternative a été diversement formulée. On a pu diviser l'humanité en trois groupes : les Grecs, les Juifs et les Chrétiens (cf. *Prédication de Pierre*, fragm. 5, in Clément d'Alexandrie, *Stromates* VI, 41), ou : les « adorateurs des dieux » (= les païens), les Grecs et les Juifs (cf. Aristide, *Apologie* 2) ; le principe de l'opération reste le même : les chrétiens sont une nouvelle race qui ne se laisse pas réduire à l'une des anciennes. Brandie comme une accusation par les païens, acceptée parfois avec orgueil par les chrétiens, cette affirmation trouve de nouveau sa place ici. Μέσον τι dans ce passage, καινὸν γένος dans l'*Épître à Diognète* (I, 1), τρίτον γένος dans Aristide (*loc. cit.*), les chrétiens sont sommés de définir leur

place. Eusèbe répondra avec netteté à la question en *D.E.* I, 2, 1 : ὁ χριστιανισμὸς οὔτε ἑλληνισμὸς τίς ἐστὶν οὔτε ἰουδαϊσμός... Ajoutons qu'Eusèbe aura su démontrer, entre-temps, qu'il s'agit bien d'une troisième race, mais non pas nouvelle ; au contraire, plus ancienne que toute autre, puisqu'elle remonte aux sages prémosaïques.

Sur le τρίτον γένος ou *tertium genus*, dont on a parlé dans un certain nombre de livres récents, il faut renvoyer avant tout à A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* I², Leipzig 1906, p. 206-234 ou I⁴, Leipzig 1924, p. 259-289 ; et aussi à M. Simon, *Verus Israël*², Paris 1964, p. 135-139 ; A. Schneider, *Le premier livre « Ad nationes » de Tertullien*, Rome 1968, p. 187-191.

Τίνας ἑαυτοὺς εἶναι φάμεν : la syntaxe de cette phrase est défectueuse et pourrait dénoter un emprunt ; mais l'argument demeure hasardeux et l'emploi de ἑαυτοὺς pour ἡμᾶς αὐτοὺς est, lui, courant chez Eusèbe (cf. exemples dans le Sprachregister de Mras, II, p. 584 et notamment *infra* 2, 5).

Τὸν τρόπον... Cette innovation, condamnable pour les Anciens comme tout manque à la tradition, concerne la manière de se comporter : mentalité et mœurs, ainsi que le précise une curieuse proposition infinitive introduite par γάρ, qui pourrait être, selon Wilamowitz (*art. cit. supra*, Comm. p. 224), une phrase de Porphyre tant bien que mal incorporée par Eusèbe. En ce cas, elle nous donnerait les termes exacts des reproches du polémiste et serait à ce titre très instructive : les critiques viseraient τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ἐπιτηδεύειν.

§ 2. Voilà le grand mot lâché : τὸ ξένον et ὁ νεωτερισμός, la singularité et l'esprit révolutionnaire. Cette série de critiques a tous les caractères de l'authenticité, notamment la définition politique de la religion : θεῶν ... δι' ὧν πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσα πόλις συνέστηκεν. Eusèbe n'hésite pas à les reprendre, car ses arguments seront précisément que le christianisme a fait bien plus pour le bonheur de l'humanité (*infra* I, 4, 3 s.) et que les démons ne donnaient pas de conseils éclairés aux consultants des oracles (*infra*, livres III-IV).

Τοὺς τῶν σωτηρίων ἐχθρούς : Wilamowitz préfère la leçon σωτήρων, mais elle ne paraît pas attestée. Viger et Gifford sous-entendent θεῶν.

Καὶ ... γὰρ ... θεομαχοῦντας : le γάρ invite à faire de cette phrase une indépendante, qui est l'explication de la précédente puisque θεομαχοῦντας explique εὐεργέτας παρωσαμένους. Mais ce participe à l'accusatif ne peut s'expliquer que par

la construction de la phrase précédente. On est porté à penser avec Wilamowitz qu'il y a là un remaniement maladroit d'Eusèbe essayant d'incorporer à son texte des bribes de phrase. Sur *θεομαχεῖν*, cf. J. Moreau, introd. de Lactance, *de Mortibus persecutorum*, SC 39, vol. I, p. 62 s.

§ 3. Ποίως δὲ καταξιοθήσεται... : cette proposition infinitive est, elle aussi, difficile à construire. On ne peut guère sous-entendre *εὐκός* avec un infinitif futur. Faut-il admettre ici aussi, comme le suggère Wilamowitz, qu'Eusèbe a maladroitement incorporé une phrase de Porphyre au style indirect ?

Τὸς ... θεολογουμένους : le *θεολογουμένους* doit être une modification d'Eusèbe. C'est un mot employé par lui chaque fois qu'il s'agit des faux dieux.

L'ensemble de l'expression avec toutes ses enclaves et ses divers compléments, ses rythmes binaires et ternaires, a une ampleur qui peut sans doute convenir aux éloquents reproches d'un païen offensé.

§ 4. Jusqu'à présent il a été surtout question de ce que les chrétiens trahissaient ; voici qu'Eusèbe reprend les blâmes que les païens adressent aux traditions adoptées par les chrétiens : le judaïsme décrié dont Eusèbe, mais probablement Porphyre et bien d'autres avant lui, soulignent le caractère étranger, exclusif, impie (*ἄθελίων* (§ 3), *πᾶσιν ἔθνεσιν πολεμίων, δυσσεβῶν*). Porphyre manifeste du reste les mêmes opinions sur les fables des Juifs ; il parle dans les extraits que cite Eusèbe (*H.E.* VI, 19, 4) de la misère des Écritures juives, *μοχθηρία τῶν ἰουδαϊκῶν γραφῶν* (c'est le mot *μοχθηρία* que nous retrouvons ici).

Avec *ἄλογον καὶ ἀνεξετάστον πῖστιν*, intervient une notion que le contexte n'appelait pas : la foi irrationnelle et sans critique. Eusèbe y reprend les mots de 1, 11. Il est probable que l'expression est de Porphyre ; la manière dont Eusèbe la répète en termes identiques, en la mettant les deux fois dans la bouche d'un adversaire païen, donne à penser qu'il s'agit bien d'une citation. Si c'est le cas, il est intéressant de voir qu'Eusèbe a dissocié les deux critiques. Porphyre reprochait aux chrétiens d'avoir, poussés par une foi irréflectie, adopté les croyances étrangères des Juifs. Eusèbe en tire une accusation générale d'irrationalité qu'il traite dans le chapitre 3 et une seconde accusation assez distincte, qui est comme un cas particulier de la première et à laquelle il adjointra les

critiques des Juifs. Dans la *Démonstration Évangélique*, I, 1, 15, apparaît avec netteté cette dissociation. En un sens Porphyre maintenait le débat sur un plan inférieur. Le crime était d'abandonner la religion d'une nation et d'adopter celle d'un peuple paria ; et ce crime ne pouvait s'expliquer que par une absurde impulsion de l'être. Eusèbe prend le problème de haut en en renversant les termes. Le christianisme suppose une adhésion réfléchie de l'esprit, il est profondément rationnel et peut justifier toutes ses options ; telle est l'affirmation de base. C'est seulement ensuite qu'Eusèbe descend à la réfutation des critiques particulières. De cette manière, Eusèbe transforme profondément le rapport de la polémique et la présentation du christianisme. Il est avant tout doctrine de raison en face de détracteurs qui ne se réclament que de la tradition. C'est lui qui repose sur une réflexion intelligente et un examen objectif des faits. Eusèbe se dégage du corps à corps confus de la polémique et, contre la routine des idées reçues, il revendique pour les chrétiens le privilège du raisonnement.

Πᾶσιν ἔθνεσιν πολεμίων : c'est l'exclusivisme juif qui est dénoncé ici par le pamphlétaire païen.

Καὶ μὴδ' αὐτῷ ... συντεμεῖν : s'il est déjà honteux de désertir pour aller chez les Juifs, c'est-à-dire de changer de nationalité en changeant de religion (« *separatim nemo habessit deos neue nouos siue aduenas nisi publice adscitos* », dit le vieux principe ; cf. Cicéron, *Lois* II, 8, 19), c'est un scandale bien pire de vouloir tracer une voie nouvelle ; c'est là l'« athéisme » que poursuit Domitien (voir L. Homo, *Les Empereurs romains et le christianisme*, Paris 1931, p. 51), celui qui n'accepte les dieux d'aucune nation. Pour l'Antiquité qui « n'avait jamais séparé nationalité et religion », adopter une croyance nouvelle qui ne correspondait pas à une nationalité déterminée, paraissait une monstruosité.

Cette dernière critique semblerait plus logique de la part des Juifs que sous la plume de Porphyre, puisque le païen qu'il était, plutôt méprisant à l'égard du judaïsme, devait se soucier assez peu des atteintes portées par les chrétiens à cette dernière religion. L'état d'esprit dont nous venons de parler explique suffisamment cette remarque. En outre, on peut voir par Celse (Origène, *Contre Celse* II, 1 ; III, 1 ; cf. H. I. Marrou, commentaire de *l'Épître à Diognète*, SC 33, p. 100-101) que les païens étaient sensibles au différend qui séparait Juifs et chrétiens.

§ 5. On ne peut savoir si ces reproches émanent d'un auteur précis ou sont seulement les arguments, reconstitués par Eusèbe, de la polémique judaïque. La question est de peu d'importance. En tous cas, les termes de ces accusations sont précisément définis et seront repris avec exactitude par Eusèbe à la fin du livre XV (*P.E.* XV, 62, 18) avant de passer aux deux premiers livres de la *Démonstration* qui sont consacrés à leur réfutation. Constatons encore que l'argument est exprimé avec beaucoup de vivacité. On croirait entendre les doléances du lapin expulsé de son terrier.

Τῶν αὐτοῖς πατρῶν : la construction avec le datif se trouve pour πάτριος.

La construction de ἐπιμέμψαντο dissymétrique, avec εἰ puis ὅτι, est curieuse, mais ne peut apporter d'argument solide en faveur d'un emprunt.

§ 6. Les Juifs sont doublement dépossédés, car ce sont leurs prophètes qui annonçaient un Christ et l'annonçaient comme un roi pour eux et non pour les nations étrangères ; quant aux prospérités prédites par les Écritures, elles aussi s'adressent aux Juifs. Ces doléances trouveront leur réfutation dans les deux premiers livres de la *D.E.* Christ et promesses concernent l'ensemble des nations. L'alliance juive n'a été qu'une étape dans l'économie.

Φαιδρότερα : ce sont les promesses d'un avenir plus brillant. Ἀναφωνεῖσθαι, infinitif repris dans la relative par παρακλύσειν, est assez déconcertant. Il peut difficilement être interprété comme un infinitif de style indirect exprimant la pensée des enfants des Juifs, puisque ἦσαν est à l'indicatif. Il est suivi de quatre infinitifs : ἀποδέχεσθαι, ἀποσιωπᾶν, ἐκβιάζεσθαι et μεταφέρειν (§ 7). On est tenté de penser, comme faisait Wilamowitz pour les paragraphes 1-4, qu'il s'agit d'un emprunt hâtivement incorporé sous forme de discours indirect. S'agit-il encore de Porphyre ? Il est impossible de le savoir avec exactitude.

Εἰς πρᾶκτοντας : Eusèbe emploie ailleurs (I, 5, 11) plus correctement εἰς ποιεῖν. Est-ce le signe d'un emprunt ?

§ 7. Après avoir souligné la malhonnêteté des chrétiens, Eusèbe ou le polémiste anonyme dénonce leur inconséquence qui consiste à puiser dans les mêmes textes des condamnations contre les Juifs sans retenir à leur crédit le bénéfice des promesses.

Ἐαυτοῦς : Eusèbe emploie souvent la troisième personne

du réfléchi pour la première, mais il faut observer que la phrase ne contient pas une seule première personne, ce qui corroborerait l'hypothèse d'un emprunt hâtif.

Ἐαυτοῦς ἐξαπατῶντας : cette dénonciation de l'« inconséquence » des chrétiens est assez vive et originale pour donner à penser qu'Eusèbe puise à une source précise. L'emploi de ἀρπαλέως serait un autre exemple de cette vivacité rare chez notre auteur.

§ 8. Τὸ ... παραλογότατον se comprend par rapport à ἀτόπως du paragraphe précédent. Ce nouveau grief est en effet assez différent. Les chrétiens se prévalent des promesses faites aux Juifs, alors qu'ils ne respectent pas les observances mosaïques.

Il est notable que les deux développements consacrés aux critiques des païens et aux critiques des Juifs se terminent de la même manière par un trait particulièrement caustique flétrissant l'inconstance des chrétiens : ils vont aux Juifs, mais c'est pour en tirer de nouvelles croyances ; ils ne respectent pas les rites des Juifs, mais ils en revendiquent les espérances.

Chapitre 3

§§ 1-5. Eusèbe annonce son intention d'aborder la première des critiques soulevées par les ennemis du christianisme : l'abandon des traditions et croyances ancestrales. Il entamerait ainsi la *Préparation* proprement dite. Mais en réalité il ne mettra cette intention à exécution qu'en 5, 10, après une très longue digression sur la rationalité du christianisme, qui commence ici.

Nous nous sommes suffisamment expliqué dans l'Introduction à ce livre I (ch. III) ; nous nous bornerons ici à indiquer ce que son premier argument consiste à rappeler : c'est une longue tradition parmi les chrétiens que celle de la démonstration et de la discussion logique.

§ 1. Δι' ἀρχιερέως : ce n'est pas un titre courant du Verbe dans Eusèbe. Même dans le *Discours sur la basilique de Tyr*, on ne le trouve pas. Cependant, sans vouloir tirer de cette métaphore plus qu'elle ne contient, il faut reconnaître que l'image correspond assez à ce que pense Eusèbe du rôle du Verbe.

Τὸ πρῶτον τῶν προταθέντων : il s'agit des reproches des Hellènes demandant aux chrétiens, puisqu'ils repoussent la tradition, de définir leur qualité (cf. 2, 1). Dans la reprise du même mouvement en 5, 10 la question est précisée : ἀνῴμων ἐπὶ τὴν πρώτην κατηγορίαν καὶ τίνες ὄντες...

Προαποδείξαντες. C'est ici qu'est annoncée la digression : « Après avoir préalablement démontré... » ; l'articulation d'une si longue parenthèse, exprimée par le seul participe, peut paraître fragile. Cependant la valeur d'antériorité de l'aoriste renforcée par le préverbe προ- est indéniable. Certes, le sujet d'ensemble reste le même dans ces préliminaires

comme dans la question annoncée : la rationalité du christianisme, mais προαποδείξαντες ne marque pas un des modes de l'élucidation ; il introduit une démonstration préalable et d'ordre différent, où la preuve est administrée aussitôt : αὐτόθεν ... τοῦτο καὶ οὐκ ἐκ μακροῦ διελέγχομεν, ἔκ τε... (§ 2).

§ 2. La construction est : ἐκ τε ὧν χρώμεθα ... ἀποδείξεων καὶ τῶν ... ἀντιρρήσεων δι' ὧν τε φιλοτιμούμεθα ... διαλέξεων.

On peut noter cette attraction un peu forcée (puisqu'elle s'exerce sur un relatif qui devrait être au datif et non au génitif), qui n'est pas sans exemple dans Eusèbe (cf. *P.E.* VII, 2, 2). Quant à la succession d'une relative et d'un substantif dépendant de la même préposition, elle n'a rien d'exceptionnel : ἐξ ὧν ἀποδείξεων καὶ τῶν...

Pour prouver que les chrétiens ont toujours accepté de discuter et d'examiner leur foi, Eusèbe invoque la littérature. Il distingue ici différentes catégories d'ouvrages chrétiens, différents genres pourrions-nous dire.

L'ἀπόδειξις ou démonstration, telle qu'elle est définie ici, s'adresse aux προσιόντες (cf. I, 1, 12). Ce terme est ici précisé ; ce sont les non-chrétiens qui viennent demander qu'on leur expose la doctrine (ἐπὶ διδασκαλίᾳ τῶν ... λόγων).

L'ἀντιρρησις est la réfutation (cf. Josèphe, *Contre Apion* II, 1), c'est-à-dire un ouvrage destiné à détruire l'argumentation d'un adversaire. Elle est dirigée contre τοὺς ἀντιδιατιθέμενους ἡμῖν..., ceux qui manifestent leur opposition dans des « études » assez systématiques. L'adjectif λογικωτέραις marque qu'il s'agit d'études critiques et le comparatif est peut-être appelé par la comparaison avec les demandes plus naïves des sympathisants. La construction de ἐν ... ζητήσεων demeure ambiguë.

La διλέξις, telle que la décrit Eusèbe, est une discussion écrite ou orale avec des individus ou des communautés qui posent des questions. Cette catégorie, fortement distinguée des deux premières par le jeu des prépositions et des particules, est plus délicate à définir ; elle n'est pas nécessairement un genre littéraire, puisqu'elle peut être orale ; il est permis de supposer qu'il s'agit d'une activité qui peut s'exercer par lettres ou par opuscles et qui concerne des questions précises.

Pour ne nous référer qu'à l'œuvre d'Eusèbe, à la première catégorie appartiennent l'*Introduction Générale Élémentaire* et la *Démonstration Évangélique*, à la seconde le *Contre Hiéroclès* et, s'il a existé, le *Contre Porphyre* ; dans la troisième

on peut sans doute ranger, pour les écrits publics, les *Quaestiones ad Marinum* et *ad Stephanum*, et pour les lettres, les épîtres d'Eusèbe à des personnes privées comme Constantia, sœur de Constantin, et à des collectivités, comme celle qu'il adressa à l'Église de Césarée après le concile de Nicée. On remarquera que la *Préparation* n'est pas citée comme un genre. Elle n'est qu'une introduction à une Démonstration.

§ 3. Avec une pointe d'humour, Eusèbe ajoute à l'appui de son argument son présent ouvrage. Il le décrit comme embrassant la totalité de la matière que comporte la démonstration évangélique. Il n'est peut-être pas possible de préciser le καθόλου par rapport à d'autres démonstrations. Sans doute veut-il seulement souligner l'ampleur de son projet.

On pourrait se demander si les συγγράμματα ἐν χειρὶ étaient des ouvrages séparés ; il s'agit bien entendu des livres (c'est un des sens de σύγγραμμα) qui composent la *Préparation* et la *Démonstration* ; à l'intérieur de ces livres, ἐν ἧ, il faut distinguer le ὁ παρῶν λόγος, qui est le propos présent d'Eusèbe, et qui cherche à démontrer la valeur et la portée de l'Évangile.

Τὴν οἰκονομίαν : cf. *supra*, 1, 12.

Λογικώτερον : Eusèbe ne compare pas son ouvrage aux autres, mais il ne peut s'empêcher de revenir sur son leitmotiv : « d'une manière plus logique ».

§ 4. Ce paragraphe et le suivant paraissent construits pour faire ressortir une opposition entre les prédécesseurs d'Eusèbe et l'ouvrage d'Eusèbe lui-même ; c'est ce que semble exprimer le jeu des particules : μὲν οὖν et γὰρ μὴν. C'est ce que souligne encore le ἰδίως, et peut-être le ἄλλη. Ainsi l'intention d'Eusèbe serait de souligner l'originalité de son œuvre propre. C'est une attitude qu'il adopte fréquemment en tête de ses ouvrages, par exemple : *H.E.* I, 1, 3, *Chr.* II, 1, et qui est, dans ces deux cas au moins, légitime.

La particularité de ce passage, c'est que cette originalité y est affirmée, mais en aucune manière justifiée. Eusèbe se borne à l'énoncer et apparemment sans insistance, puisque aucun développement sur sa propre œuvre ne suit. Il vaut la peine cependant de noter que, décrivant l'activité de ses prédécesseurs qu'il qualifie d'abondante, Eusèbe va citer cette fois :

1) des ἐλεγχοὶ καὶ ἀντιρρήσεις, c'est-à-dire des réfutations dirigées contre des adversaires ;

2) des ὑπομνήματα ἐξηγητικά, autrement dit des commentaires exégétiques sur les saintes Écritures et des ὁμιλῆαι, des homélies qui en interprètent des détails ;

3) enfin des ouvrages polémiques d'apologétique doctrinale.

Cette énumération est pour nous instructive. Elle met en ligne des réfutations, des exégèses, des apologies. Pourquoi succède-t-elle à si peu d'intervalle à une autre énumération et en quoi en diffère-t-elle ? La première énumération définissait les œuvres par rapport à leur public, pour montrer que les chrétiens discutent avec tous, catéchumènes, adversaires, individus et communautés. La présente énumération définit les objets des différentes œuvres qui peuvent être tantôt les arguments d'autrui (réfutations), tantôt l'interprétation des Écritures, tantôt les dogmes. C'est à partir de ce nouveau point de vue, semble-t-il, que pour Eusèbe s'affirme l'originalité de sa propre œuvre. Elle ne peut donc s'inscrire dans aucune de ces catégories séparées (τοτὲ μὲν ... τοτὲ δέ) ; il faut donc penser que dans l'esprit d'Eusèbe le propre de son œuvre est de réunir ces différents genres ou de les dépasser. Notons dans le même ordre d'idées que dans cette seconde énumération il n'est plus question des démonstrations comme genre ; on pourrait presque croire qu'Eusèbe ne reconnaît pas parmi ses prédécesseurs d'auteurs de démonstrations. Mais il serait imprudent d'aller plus loin.

Une phrase de ce passage nous apporte un renseignement précieux. Eusèbe lie les *Commentaires* sur l'Écriture et les *Homélies*, qui sont comme des commentaires de détail. Les *Commentaires* d'Eusèbe, mais aussi les *Eclogae* et la *Démonstration* elle-même donnent souvent l'impression d'être formées par les homélies d'Eusèbe rassemblées autour de quelques grandes têtes de chapitre.

Τοῖς καθ' ἡμᾶς ... προσβεύσασιν : le verbe προσβεύειν se construit généralement avec l'accusatif ou le génitif précédé de ὅπερ. On peut imaginer qu'ici l'influence d'un verbe du type de βοηθεῖν a joué.

§ 5. La citation de saint Paul, tirée de la *Première Épître aux Corinthiens*, n'est pas très bien adaptée au sujet. Dans ce passage en réalité saint Paul s'en prend à la sagesse du monde. C'est un peu plus haut (*I Cor.* 1, 22-23) qu'il a employé les formules éblouissantes qui définissent l'appel du Christ : « Oui, tandis que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous prêchons,

nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens. » Et encore (*I Cor.* 1, 21) : « Oui, c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants. » Il y a donc loin de la pensée de l'Apôtre à l'emploi qu'en fait Eusèbe ; car le bref commentaire qu'il ajoute τὰς μὲν ... ἀποδείξεισιν trahit un peu l'intention de Paul. Eusèbe veut ne voir dans ces paroles qu'une condamnation de la sagesse sophistique et une exaltation des démonstrations solides. Le mot qui l'intéresse est ἀποδείξεις et il veut montrer que Paul l'a employé, fût-ce au prix d'un léger abus d'interprétation. Certes, il peut également tirer de la même épître le mot σοφία, très utile à son argumentation ; mais c'est au prix d'un nouvel à-peu-près, puisque le texte de l'Apôtre ajoute : « une sagesse demeurée cachée dans le mystère ».

On ne discerne pas d'emblée l'utilisation de la citation suivante qu'Eusèbe emprunte à la *Deuxième Épître aux Corinthiens* (*II Cor.* 3, 5 s.). Il n'y est plus question de démonstration mais de qualification. Dans ce passage saint Paul essaie de définir le ministère apostolique et il s'y présente comme un envoyé de Dieu. Ce n'est certes pas ce titre qu'Eusèbe cherche ici à revendiquer pour lui-même ; mais il veut plutôt montrer que saint Paul déjà considérait comme essentielle cette fonction « apodictique » et qu'il estimait tenir cette mission de Dieu même. C'est, en somme, pour montrer que le souci de la démonstration logique appartient à l'essence même du christianisme et au projet divin, qu'Eusèbe accumule les citations.

Πιθανολογίας : cf. *Col.* 2, 4.

§ 6. C'est vers la *Première Épître de Pierre* qu'Eusèbe se tourne ensuite (celle dont il nous dit lui-même qu'elle est incontestée ; *H.E.* III, 3, 1-4 ; 25, 2 ; 39, 17 ; IV, 14, 9). Ici encore un certain glissement de sens est à noter. Dans le texte cité, Pierre conseille aux chrétiens de savoir défendre leur croyance devant quiconque leur en demandera compte ; il s'agit des persécutions dont ici ou là les chrétiens étaient victimes. Eusèbe en retient à juste titre le conseil dans sa généralité, comme si le ἐπερωτῶντι λόγον et le ἀπολογία concernaient les auteurs de démonstrations et la nécessité de justifier la croyance chrétienne. Il est possible que ce passage ait été un thème de méditation pour les chrétiens durant la persécution qui venait de prendre fin. Mais l'intérêt de cette série de citations est de nous montrer comment Eusèbe saisit toute occasion, en gauchissant au besoin la pensée des

auteurs, pour faire apparaître dans le christianisme une sorte d'inclination originelle vers la logique et la raison.

Τῶν νέων συγγραφέων : il n'est pas commode de préciser. Ces « écrivains récents » peuvent être ainsi qualifiés par rapport à l'âge apostolique et à l'époque de Pierre et Paul, qu'Eusèbe vient d'évoquer. Ce sont dans ce cas tous les apologètes et exégètes qu'il étudie à partir du livre IV de l'*Histoire Ecclésiastique*. Si l'adjectif νέος a un sens plus précis et désigne des écrivains proches d'Eusèbe, il faut supposer qu'il s'agit d'Origène, de Denys, de Méthode, d'Athanase même peut-être. Il nous est difficile de mettre des noms sous ces mots, parce qu'Eusèbe pour la période la plus proche cite peu d'auteurs (on en trouvera l'énumération au livre VII de l'*H.E.* qui, on le sait, marque l'entrée dans la période qu'Eusèbe considère comme la sienne ; voir en particulier à partir du chap. 32).

Ἀποδείξεις ... ὑπομνήματα : cette fois-ci Eusèbe cite comme œuvres littéraires les démonstrations et les commentaires ; souci de varier ? Il est difficile de penser que c'est parce qu'Eusèbe ne voit pas de réfutation (cf. §§ 2 et 4) ou de discussion (cf. § 2) ni d'homélies (cf. § 4) parmi les dernières productions. Eusèbe mentionne seulement ce que l'on peut considérer comme les deux grands genres de la littérature chrétienne : apologétique et exégèse ; et il a l'intention, plutôt que de montrer la diversité des genres, de souligner l'abondance des œuvres et leur opiniâtre désir d'expliquer. L'apologétique expose, démontre et défend la doctrine μετὰ συλλογισμῶν ... λόγου ; l'exégète restitue dans son authenticité le message de la vraie religion ; il faut sans doute remarquer que, emporté par le désir de souligner l'aspect rationaliste de la pensée chrétienne, Eusèbe emploie dans les deux cas le mot ἀποδείξεις : la première fois pour désigner un genre, la deuxième fois pour désigner un procédé.

Τὸ ἀψευδὲς καὶ ἀδιάπτωτον. Deux sens sont possibles : le caractère véridique et infaillible de ceux qui dès l'Antiquité délivrèrent le message ; ou bien : l'état authentique et correct des textes qui... Ces deux définitions des commentaires sont voisines, connexes, toutes deux acceptables, mais assez distinctes. Le premier sens est plus vraisemblable.

Γραμμικαῖς se dit des figures géométriques.

Il est à peine nécessaire de signaler un contresens de Séguier de Saint-Brisson. Ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου évoque pour lui la manière dont Eusèbe désigne constamment Porphyre : ὁ καθ' ἡμῶν πεποιημένος συσκευήν. Mais on ne peut confondre

καθ' ἡμῶν, « contre nous », et καθ' ἡμᾶς qui signifie soit : de notre temps, soit : nous concernant (cf. I, 9, 20, où justement les deux expressions sont simultanément employées). Il s'agit ici de « notre doctrine » et non du livre de Porphyre contre les chrétiens. Eusèbe ne parle absolument pas de Porphyre dans les généralités et autres préambules. Son ouvrage est peut-être dirigé contre Porphyre, mais il veut lui donner le caractère d'universalité que doit avoir une démonstration rationnelle.

3, 7 - 4, 1. Mais les faits comptent plus que les discours. Ils parlent d'eux-mêmes.

Ἐναργέστερα : Eusèbe commence ici un long développement qui, remplissant deux chapitres, γ' et δ', ne se terminera qu'en 5, 10. Ce développement est un hors-d'œuvre par rapport au sujet précis de la *Préparation Évangélique*, qui est pour l'essentiel une réponse aux objections païennes. Il n'est encore, lui, qu'une réponse en manière de prolégomènes à la critique de base adressée aux chrétiens et qui concerne le caractère irrationnel de leur foi. Dès le ch. 3, 1, Eusèbe a manifesté son intention de réfuter cette assertion, mais jusqu'à présent il ne s'est référé pour cela qu'aux dispositions d'esprit des chrétiens et aux conseils exprimés par les plus hautes autorités chrétiennes (3, 1-6). Ici Eusèbe va exposer des arguments de fait tirés des prédictions ou des réalisations ; c'est ce qu'il range sous le titre général de τὰ ἔργα (§ 7) opposé aux λόγοι, c'est-à-dire aux déclarations. Ces arguments de fait se classent en deux catégories : d'abord les arguments relatifs aux prophéties et à leur véracité (suite du chapitre γ'), ensuite les conséquences bénéfiques de l'Évangile (chapitre δ').

Les prophéties (3, 7 - 4, 1) peuvent également se répartir en deux groupes : les prophéties de notre Seigneur (3, 7-12), les prophéties hébraïques (3, 13 - 4, 1).

§ 7. Λόγοι : ce sont certainement les innombrables ouvrages qu'il vient d'évoquer, mais qui ne sont en réalité que des discours par rapport aux faits eux-mêmes, τὰ ἔργα (mouvement analogue sur un sens différent en *H.E.* I, 4, 14).

ὦν τὰ ἔργα : il est difficile de voir dans ce génitif autre chose qu'un complément du comparatif. En effet on ne saurait comprendre ὦν τὰ ἔργα : la réalité correspondant à ces discours. Certes, c'est un sens grammaticalement possible (nous en trouvons des exemples chez Démosthène, etc.), mais la relative ἀπερ

ἡ θεία ... δύναμις ... ἐπιδεικνύεται y perdrait de sa force et de sa valeur.

Εἰσέτι καὶ νῦν : les mots sont importants. Il s'agit des prédictions de Jésus-Christ dont chaque jour apporte de nouvelles manifestations ; les preuves de la vérité du christianisme ne font pas partie du passé, mais elles sont continuellement agissantes. Cette perspective assez nouvelle met l'accent sur l'activité et l'essor du christianisme, et n'est plus seulement une méditation sur des événements de jadis.

Ἐδαγγελισμένη : le verbe se construit souvent chez Eusèbe avec un double accusatif (I, 3, 3 ; I, 4, 12 etc.). On le trouve également construit avec le datif de la personne et l'accusatif de la chose (II, 1, 51 ; II, 7, 8), quand l'accusatif créerait une équivoque. Un seul manuscrit (G) porte εἰσαγγελισμένη. Cette leçon pourrait séduire, puisque aussi bien l'Évangile a été prêché trois siècles plus tôt. Le présent souligne que l'action ainsi commencée demeure actuelle.

§ 8. Cette phrase se compose de génitifs absolus, αὐτοῦ ... θεοπισταντος et ἀποφνημαμένου introduisant des infinitives, et d'une principale au potentiel. Il s'agit de la prophétie du Christ : « J'édifierai mon Église sur cette pierre » (*Math.* 16, 18).

Ὅπω ... συνεστῶσαν : Eusèbe veut souligner qu'il était impossible de se fonder sur des données existantes pour prévoir l'essor de l'Église et qu'il s'agit donc d'une vraie prophétie.

Ἐνθέω προγνώσει : ne saurait dépendre de ἀήττητον ἔσεσθαι car ce n'est pas cette prescience qui a donné l'invincibilité à l'Église ; mais προγνώσει dépend plus ou moins directement et comme entre parenthèses de ἀποφνημαμένου. C'est en effet cette prescience qu'il souligne. Τῇ αὐτοῦ δυνάμει : on hésite sur la valeur de ces mots. Est-ce, comme un peu plus haut dans la même phrase, un complément de moyen ? N'est-ce pas plutôt, pour le sens, un complément de ἐπι : sur sa puissance comme sur une pierre ?

Βεβηκυῖαν : sens classique. Βέβηκα, au sens de : être établi, être fixé s'emploie couramment en parlant de statues, de maisons (cf. Xénophon, *Économique*, 8, 17).

Πᾶν ... στόμα : il faut noter la vivacité de l'expression.

§ 9. L'argument de véracité tiré des prophéties est ici exprimé tout au long et avec une parfaite clarté. C'est en effet une puissance divine qui a pu voir à l'avance ce qui

n'existait pas encore, l'annoncer et le réaliser ; il y a quelque chose qui nous choque dans cette manière d'utiliser en quelque sorte deux fois l'argument de la puissance divine, une fois au niveau de la prédiction, une fois au niveau de la réalisation. C'est pourtant la règle chez Eusèbe.

Πρὸ τοῦ γενέσθαι : c'est évidemment la condition nécessaire pour qu'il y ait prophétie. Il s'agit d'une reprise des phrases précédentes (οὐπω ... ὀρωμένην au paragraphe 8).

Οὕτως ... ἀφιέντων : Eusèbe revient sans cesse sur cette idée ; il ne s'agit pas de vaines paroles, de dissertations, mais de la voix même des événements. Les faits parlent. L'insistance, le retour continu sur cette idée montrent l'importance qu'Eusèbe accorde à cette démonstration pragmatiste et peut-être la nouveauté qu'il croit s'y attacher. Pour l'expression μονονοῦχί φωνῆν ἀφιεῖς : cf. *Vita Constantini* IV, 42 (GCS 7, Heikel, p. 134, PG 20, 1192) ; *Oratio Constantini* 6, 3 (GCS 7, Heikel, p. 160, PG 20, 1248).

§ 10. Γούν indique bien qu'il s'agit d'un argument de fait. L'éloge de l'Église, éloquent mais vide, n'ajoute rien à ce qui précède. Eusèbe souligne l'extension et la diffusion du message évangélique.

§ 11. Il exalte ici son succès, sa gloire, sa solidité. L'image d'une Église qui pousse de profondes racines en même temps qu'elle s'élève jusqu'aux voûtes des cieux est l'exemple même de celles qu'Eusèbe emploie dans ses discours (cf. le *Discours sur la basilique de Tyr*, H.E., X, 4).

Ὁνομαστί : le mot d'Église figure en effet expressément dans la prophétie de *Matth.* 16, 18.

Ὅστων ... ψυχῶν : il s'agit de cette ferveur d'adoration qu'Eusèbe se plaît à reconnaître chez Théodote.

Τοῖς ἐχθροῖς... Eusèbe fait ici allusion, entre autres obstacles rencontrés, aux persécutions. C'est en ce sens qu'il interprète ici : « Et les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre elle. »

§ 12. Eusèbe vient d'énumérer comme des preuves rationnelles de fait les prophéties du Christ et leur réalisation (3, 7-11). De cette réalisation Eusèbe conclut à la puissance divine du Christ, qui avait prévu les événements avant qu'ils existassent (§ 9). Que l'on glisse insensiblement de l'argument strict de la véracité des prophéties à l'argument de la puissance divine du Christ, il n'y a là, nous l'avons vu, qu'un

débordement assez naturel. Mais le fait important en lui-même est qu'Eusèbe invoque comme argument les prophéties du Christ. Généralement, ce sont les prophéties des Hébreux et leur réalisation qui sont invoquées pour attester la vérité du christianisme. Et, de fait, même dans la *Démonstration Évangélique* il n'est question que de celles-ci et jamais des prophéties émanant du Sauveur. On est donc peut-être fondé à voir dans ce passage une innovation et une originalité d'Eusèbe.

Dans ce paragraphe, Eusèbe annonce qu'il ne s'étendra pas sur cette question ; mais il évoque un ouvrage particulier, οὐκεία ὑπόθεσις, qui aurait pour sujet la réalisation des prophéties de notre Seigneur. La singularité de ce sujet est telle que A. Puech dans sa *Littérature Grecque Chrétienne* le mentionne (III, p. 198) sous le titre : *Sur les prophéties relatives à notre Seigneur*. C'est évidemment une erreur : un pareil projet a déjà été réalisé par les *Eclogae* : τὰς περὶ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν προφητικὰς ἐκλογάς (H.E. I, 2, 27).

L'ouvrage auquel Eusèbe fait allusion ici est un nouvel ouvrage dont nous n'avons pas d'autre mention, si ce n'est qu'il a été repris plus tard pour constituer le livre IV de la *Théophanie*. Ce dernier point est assez important. La *Théophanie* a été rédigée entre 324 et 333, mais en tout état de cause après la publication de la *Préparation* et de la *Démonstration Évangéliques*. Elle est essentiellement faite d'emprunts ou de résumés de ces deux ouvrages. Et le livre IV en est la partie la plus originale.

Nous nous trouvons donc devant la constatation suivante : dans les pages préliminaires de la *Préparation*, Eusèbe évoque brièvement les arguments que l'on peut tirer des prophéties de notre Sauveur ; il indique qu'il a réuni toutes les prophéties et place en regard leurs réalisations. Dans le corps de l'ouvrage lui-même, c'est-à-dire dans la *Démonstration* où pourtant ces arguments trouveraient naturellement leur place, on n'en découvre pas trace. En revanche, dans une œuvre postérieure, qui n'est par ailleurs qu'une édition résumée de sa grande *Apologie*, le contenu de ce dossier particulier a été incorporé.

Il est permis de penser que c'est après la composition de la *Démonstration* qu'Eusèbe a eu l'idée de rechercher dans les prophéties du Sauveur une autre série de preuves de la vérité du christianisme. Il était trop tard pour les incorporer dans son œuvre, mais il était encore temps de les évoquer brièvement, elles et l'ouvrage qui devait les réunir, dans les pages

qu'il rédigeait ou remaniait pour servir d'introduction à la *Préparation Évangélique* et à l'ensemble de l'œuvre. Nous retrouvons ici sur un point particulier l'hypothèse que nous avons été amené à formuler plus haut (Introduction générale, p. 38, et Introduction au livre I, p. 67 s.).

On peut trouver un argument supplémentaire en faveur de cette interprétation dans le fait qu'Eusèbe ne mentionne absolument pas cette *οικεία ὑπόθεσις* dans le livre I de l'*Histoire Ecclésiastique*, où cependant il évoque ses ouvrages antérieurs. Le terme *ὑπόθεσις* lui-même pourrait être significatif : il indique plutôt un plan, un projet de travail qu'une œuvre réalisée. L'hypothèse de Mras, selon laquelle l'ouvrage ici mentionné serait la *Démonstration Ecclésiastique*, ne repose sur aucune preuve sinon sur le mot : *ἐκκλησία* (§ 11). On admet généralement que cet ouvrage a été utilisé dans la *Démonstration Évangélique*. On ne voit pas pourquoi les arguments relatifs aux prophéties auraient été négligés dans ce remaniement.

§ 13. Πρὸς τοῦτοις δὲ introduit un nouvel argument ; cet argument qui est tiré de la réalisation des prophéties hébraïques relatives au Christ est banal ; il figure dans la *D.E.* dont il forme même l'essentiel, de même qu'il était employé dans le livre I de l'*H.E.* Eusèbe honore d'une mention particulière la promesse de bonheur, dont il précise qu'elle est adressée à toute l'humanité, l'indication du nom du Christ chez les prophètes (cf. déjà *H.E.* I, 3), le caractère original de l'enseignement évangélique qui doit s'adresser à toutes les nations, la conduite des Juifs envers le Fils et leur punition (*H.E.* II, 26).

Cette énumération se retrouve dans le chapitre inaugural de la *D.E.* (I, 1, 1 s.), ainsi qu'il était prévisible. Mais elle est plus précise et mentionne en outre la conception, la naissance, les miracles et les enseignements du Christ parmi les promesses des prophéties hébraïques qui ont trouvé leurs réalisations. C'est donc une vue cavalière qu'Eusèbe nous présente ici, tandis qu'en *D.E.* I, 1, 1 il donne un programme plus détaillé des matières qui rempliront les livres III à X de la *D.E.*, ainsi que les livres perdus. A l'endroit où nous sommes, Eusèbe veut, non point annoncer un plan, mais rassembler en un faisceau convaincant les preuves obviées, celles que même les novices peuvent tirer de la pure constatation des faits généralement connus. Il ne veut pas sortir du cadre des arguments les plus pragmatiques et les plus

immédiats. Son propos est liminaire : les événements les plus évidents prouvent qu'on ne s'embarque pas dans une aventure irrationnelle en s'intéressant au christianisme.

Διαδραμοῦσης, ἐσομένην : tantôt Eusèbe parle au passé de faits annoncés mais réalisés, tantôt au futur pour insister sur la prophétie. On ne peut guère trouver d'explication à ce partage.

Τὴν ἐσχάτην πολιορκίαν : c'est précisément le titre du chapitre 5 du livre III de l'*Histoire Ecclésiastique*. Mais l'*Hist. Eccl.* mentionne préalablement d'autres punitions partielles. Eusèbe ne fait appel ici qu'aux événements notoires.

Il est sans doute important de noter que, parmi les prophéties hébraïques réalisées, il en est deux qu'Eusèbe met en avant avec insistance : la diffusion de l'Évangile dans le monde entier et le châtement des Juifs. La seconde est mentionnée aussi bien dans le paragraphe 13 que dans le paragraphe 14. La première est reprise dans chaque phrase et de nouveau en 4, 1. La raison en est certainement qu'il s'agit là de faits incontestables et spectaculaires, et non de réalisations auxquelles on ne peut croire que par l'intermédiaire à nouveau des témoignages chrétiens. Il s'agit en outre des deux prophéties qui concernent les chrétiens sans pouvoir être revendiquées par les Juifs, il n'est donc pas étonnant de trouver déjà ces deux thèmes sélectionnés et associés en *H.E.* I, 3, 6. Eusèbe les reprendra en *D.E.* VIII, 4.

La question de la vocation des Gentils en particulier est reprise en 3, 15. C'est là un aspect capital de l'Évangile pour Eusèbe qui, loin d'é luder les problèmes qu'il soulève, a constamment mis l'accent sur ce qu'avait de révolutionnaire cette extension. Déjà dans l'*Histoire Ecclésiastique* (I, 2 et I, 4, en particulier I, 4, 12-14), Eusèbe mettait en évidence ce point, mais c'est surtout dans la *Démonstration* qu'il devait le traiter (*D.E.* I, 3 ; 4 ; 5-7 ; II dans son entier), expliquant comment les prophéties avaient annoncé la vocation des Gentils. C'est même pour Eusèbe un des aspects essentiels de la transformation historique que connaît le monde. A l'heure où le christianisme semblait triompher partout, il était sans doute naturel d'insister sur cette vocation universelle à la fois comme preuve de la puissance de Dieu et comme réalisation d'une économie voulue par Dieu et annoncée par les prophètes.

Ne nous étonnons pas que, selon un procédé auquel il a fait allusion plus haut (I, 3, 12), Eusèbe souligne tout particulière-

ment l'importance historique de cette prédication aux nations et place en regard, alors qu'il ne le fait pas pour les autres thèmes évoqués, une citation de Jérémie (16, 19-20) qui annonce la conversion des Gentils. Nous retrouvons cette citation de Jérémie en *D.E.* II, 3, 2 et *D.E.* V, 30, 1. Dans le premier passage, Jérémie est utilisé à peu près avec les mêmes intentions qu'ici.

Chapitre 4

§ 1. Cette phrase présente quelques difficultés. Elle est évidemment une conclusion des arguments de fait invoqués depuis 3, 8 (ὄν). Toutes ces prophéties confirment la vérité du christianisme et de la puissance divine qui est derrière lui. Le schéma général de la phrase est le suivant : πάντα ταῦτα πιστοῦται τὸν λόγον ὡς ἐπιτηδευσθέντα (série de participes se rapportant à λόγον et introduits par ὡς) ὡς πολὺ πλέον διαλάμπειν (propositions infinitives consécutives introduites par ce second ὡς). Il ne peut faire de doute que les participes se rapportent à λόγον, ainsi que le prouvent προβεβλημένον, δυναμούμενον, etc., et que ce terme, λόγον, soit le sujet grammatical de ces infinitifs. S'il en est ainsi, le mot λόγος doit désigner la doctrine chrétienne, sens qu'il a effectivement à maintes reprises chez Eusèbe. Cependant l'expression τὸν περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς πραγμάτων λόγον n'est pas limpide. Pour désigner le christianisme, il suffirait de τὸν καθ' ἡμᾶς λόγον, comme en *H.E.* II, 13, 2 et ailleurs. Si Eusèbe emploie cette périphrase plus compliquée, c'est qu'il veut à la fois désigner la doctrine et l'interprétation qu'elle contient des faits relatifs aux chrétiens. De cette signification complexe procède l'ambiguïté de la phrase. C'est à la fois la doctrine chrétienne et le christianisme comme manifestation concrète (τὰ πράγματα) qui sont supposés par ces participes et ces infinitifs.

On retrouve aisément dans chaque membre de phrase la reprise des arguments énumérés plus haut : la prévision, la prophétie et la réalisation. Mais, comme nous l'avons remarqué plus haut, Eusèbe glisse aisément de l'argument de la vérité prouvée par la coïncidence à l'argument de la vérité prouvée par l'efficacité. C'est à cela que nous assistons de nouveau ici. En effet, de ὡς ἐν τοσούτοις à παρεχούσης, c'est

la puissance et le développement irrésistible de cette religion aidée par Dieu qui sont évoqués. Mais le glissement cette fois-ci est volontaire. Eusèbe assure la transition avec le thème suivant : les apports bénéfiques du christianisme comme preuve de la rationalité de la croyance chrétienne.

¹Ελαυνόμενον... : il s'agit bien entendu des persécutions, qui sont à la fois le fait des démons et des princes. Les démons sont les mauvais anges qui circulent invisiblement (*D.E.* IV, 8 et 9), en cherchant à contrecarrer les efforts de Dieu. Les archontes visibles, ce sont les autorités terrestres qui en face des démons sont, elles, passagères et successives (κατὰ χρόνους). La responsabilité des persécutions est donc attribuée aux démons et aux princes.

C'est à peu près vers la même époque que, dans le sermon sur la dédicace de la basilique de Tyr (*H.E.* X, 4, 14), Eusèbe définissait ainsi les persécutions : « (Le démon) a lancé de terribles sifflements et ses cris de serpent, tantôt par les menaces de tyrans impies, tantôt par les ordonnances blasphématoires de princes pervers. » Dans ce discours il est dit expressément que le démon agit par l'intermédiaire des princes pervers.

La persécution est prise ici comme la preuve même de la force et de la divinité du christianisme : celui-ci a su vaincre tous les obstacles et Eusèbe ne peut s'empêcher de revenir très souvent à ce qui apparaît, à l'époque où il écrit, comme la preuve de fait la plus décisive.

²Ἐτῶν χρόνοις signifie simplement : années. Expression fréquente chez Eusèbe, cf. *P.E.* X, 9, 19, etc.

³Ἀντικρυσ ... παρεχούσης : c'est l'assistance prêtée par Dieu qui a permis au christianisme de surmonter tous les obstacles et notamment les persécutions, mais il reste à noter que cette assistance est prêtée à l'enseignement et à la prédication, autrement dit c'est la doctrine et sa force de persuasion, plus que les personnes, qui reçoivent cette assistance. Eusèbe ne veut pas qu'en cette matière on puisse imaginer la sollicitude de Dieu se manifestant par une intervention physique directe sur les êtres. Il est trop sensible à l'aspect de progrès moral que revêt la diffusion du christianisme.

§ 2. Ce paragraphe annonce le contenu du chapitre 8'. C'est l'habitude presque constante d'Eusèbe que d'introduire un chapitre par le paragraphe final, parfois assez copieux, du chapitre précédent (cf. 5, 10 ; 6, 9 ; 7, 16, etc.). Les deux phrases qui composent ce paragraphe annoncent, la première

l'ensemble du développement 4, 2-12, la seconde le début de ce développement qui concerne la paix romaine 4, 3-5.

Tὸ προβεβλημένον : voici donc, après les prophéties du Christ et des Hébreux, le second ordre de preuves qui manifestent la puissance du Christ (παραστατικόν). Le terme τὸ προβεβλημένον indique un effet émanant de... ; on le trouve dans un sens analogue en 4, 1 et en 4, 2, dans la phrase suivante. Mais il ne s'agit plus ici d'une doctrine qui émane du Christ, mais des conséquences qui émanent par elles-mêmes, ἀπόθεν... ; la doctrine est une prédication précise et dirigée. Il s'agit ici des effets seconds qui découlent à la fois des paroles du Christ et de sa puissance divine.

Πρὸς εὐζωίαν : c'est le mot important qui définit la nature des arguments. Il s'agit des effets de la prédication évangélique, qui ont été bénéfiques pour l'humanité. Le mot εὐζωία apparaît souvent chez Eusèbe et notamment dans ce passage, puisqu'on le retrouve en I, 4, 9 et I, 4, 12. Il désigne « un mode de vie satisfaisant » à l'égard du bonheur comme de la vertu. C'est donc une amélioration de la manière de vivre des hommes. On le voit, il ne s'agit pas tellement pour Eusèbe de la vérité du christianisme que de sa supériorité morale et spirituelle. Notre théologien, ici, raisonne plutôt comme un philosophe. Ce n'est sans doute pas un hasard si le mot φιλόσοφος revient sous sa plume (cf. *infra*, § 10) uni à ζωή, pour désigner le genre de vie sage du croyant. La notion d'εὐζωία est au centre de cette conception, morale autant que religieuse, qui fonde également la croyance d'Eusèbe dans un progrès de l'humanité. C'est ce que va développer le chapitre 8'. Il faut sans doute mettre ce mot en rapport avec l'adjectif ὠφελιμωτάτων qui figure dans le titre suivant. Il s'agit encore ici d'arguments pratiques.

Θείας μὲν ... γένους : dans cette phrase Eusèbe annonce plus précisément le premier des arguments d'utilité mentionnés dans le chapitre 8'. Le μὲν n'aura pas de résonnant immédiat. Il faut attendre 4, 6 τῆς δ' ἐκ τῶν αὐτοῦ... pour arriver au second terme de l'énumération.

§§ 3-5. Eusèbe développe ici un argument qui lui est cher : la prédication évangélique a coïncidé avec l'établissement de l'Empire, c'est-à-dire de l'unité et de la paix. Cet argument n'est pas nouveau (voir notre étude sur *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée*, chap. XI et en particulier, p. 388, n. 1, l'ouvrage cité de E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935). Mais Eusèbe l'expose ici avec une

autorité et surtout en l'assortissant d'une interprétation qui en renouvellement la portée. Il ne s'agit pas de voir là une réalisation des prophéties qui annoncent, avec la venue du Christ, l'avènement de la paix, ce qui reviendrait tout simplement à l'argument de la réalisation des prophéties (cf. *Eclogae* IV, 1). Eusèbe tient à montrer qu'un progrès moral et social, πρὸς εὐζωίαν (§ 2) a été réalisé là par l'entremise de la prédication évangélique, qui se révèle ainsi un moteur dans l'amélioration de l'existence et, à ce titre, doit s'imposer aux gens raisonnables.

On trouvera des développements sur le même sujet dans la *P.E.* V, 1, 5, l'*Oratio Constantini* 16 (*GCS* 7, Heikel, p. 176 s., *PG* 20, 1280) et le *De laudibus Constantini* 16, 2 (*GCS* 7, Heikel, p. 284 s., *PG* 20, 1424). Dans le livre IV de la *P.E.* sont exprimées les mêmes idées, mais avec moins de précision : il n'y est pas dit que l'enseignement chrétien traite de la monarchie divine (I, 4, 2), que les régimes d'autrefois étaient différents et donc hostiles entre eux (I, 4, 3), enfin que les hommes devaient vivre en armes (*ibid.*). Il serait tentant d'en conclure qu'Eusèbe a perfectionné sa doctrine dans le livre I et que le passage commenté est postérieur à celui du livre V. En réalité, c'est le contexte qui diffère ; dans le livre V, Eusèbe s'intéresse plutôt à la disparition des démons qu'à l'établissement de la paix politique.

En revanche la comparaison avec le *De laudibus Constantini* 16, 2-5 (*GCS* 7, Heikel, p. 248-249, *PG* 20, 1424) est plus instructive. Dans ce texte, il est explicitement parlé de l'Empire romain et non pas seulement de la victoire et de la monarchie d'Auguste (événement historique qui même dans ses prolongements suffisait à justifier les prophéties). Dans l'emploi constant des termes ἀρχὴ Ῥωμαίων καὶ διδασκαλία Σωτήρος, on voit qu'Eusèbe a, entre-temps, élaboré sa théologie de l'Empire et que, depuis que l'Empire est favorable aux chrétiens et soutenu ouvertement par eux, Eusèbe ne recule plus devant l'emploi du terme propre et l'évocation d'une réalité politique concrète et précise.

On notera la manière dont Eusèbe présente son argument. En *P.E.* 4, 2 il voit une preuve de la puissance divine dans le fait que la prédication évangélique, qui affirme la monarchie divine, a coïncidé avec la délivrance de l'humanité, débarrassée à la fois de l'action des démons et de la polyarchie. Après avoir, dans une longue phrase, rappelé l'ancien état de choses où régnaient division et guerre, il indique que, conformément aux prophéties qui annonçaient la paix, lors

de la venue du Seigneur s'est établie la concorde (4, 3-4). Enfin, il constate avec admiration qu'autrefois le polythéisme entretenait ces hostilités, mais qu'avec la venue du Seigneur ont cessé à la fois le polythéisme et les dissensions.

D'une part, constatons qu'Eusèbe tient à mentionner les prédictions, bien que nous n'en soyons plus à l'argument des prophéties, pour qu'il soit bien clair que la paix est un événement prévu par les textes chrétiens, voire une économie organisée par le Dieu des chrétiens. En second lieu, il lui faut trouver un moyen terme entre la prédication évangélique et la paix romaine. Ce moyen terme, c'est la monarchie divine opposée au polythéisme. Le lien entre le polythéisme et les dissensions est rendu apparent en 4, 5. C'est l'aiguillon des démons et des divinités païennes (qui n'en sont que le reflet) qui attise les guerres. Tout naturellement, le polythéisme démoniaque une fois dissipé par la prédication évangélique, les dissensions s'évanouissent.

Mais cette clarté est spéculaire. En réalité, Eusèbe s'est arrangé pour n'avoir pas à définir de lien de causalité précis. L'accent est mis (cf. 4, 2 et 4, 5) sur la coïncidence temporelle plutôt que sur la causalité effective (δμου, ἀμα) et nous ne saurons pas quel rapport est établi entre la défaite des démons et la victoire d'Auguste. Allant jusqu'au bout de cette doctrine, Eusèbe dans le *De laudibus Constantini* 16, 6 (*GCS* 7, Heikel, p. 250, *PG* 20, 1424) fera ressortir que Rome a supprimé les causes visibles (δρωμένας) de la polyarchie. Il y a là comme une sorte de doctrine du parallélisme (cf. 4, 1 pour les persécuteurs : ἀοράτων δαιμόνων et δρατῶν ἀρχόντων). C'est peut-être par ce refus de préciser les causes que doit s'expliquer le γοῶν de 4, 3 ; après une phrase ambiguë Eusèbe donne ses repères fixes. En tout cas, dit-il en substance, constatons une coïncidence.

§ 3. Τοπαρχῶν : c'est un mot de la langue administrative qu'Eusèbe emploie à nouveau en V, 1, 5 dans le même contexte, associé à δυνάστης. Il ne faut pas tenter de lui donner un sens précis. Eusèbe a cherché à exprimer ainsi la notion de « chef local », pour souligner le morcellement du monde avant l'Incarnation.

δημοκρατουμένων : Eusèbe évoque ici non plus le morcellement, mais la diversité des régimes, qui semble être dans son esprit une cause supplémentaire de dissensions. N'y aurait-il pas là un hommage rendu au régime monarchique ? Ce serait assez dans la ligne que suivra plus tard notre évêque.

πολυαρχουμένων : ce terme ici pose un problème. On peut dire que la polyarchie règne sur la terre ; il semble qu'on ne puisse pas dire qu'un régime soit polyarchique au même titre qu'il est démocratique ou tyrannique. Eusèbe veut-il désigner par là un régime de type oligarchique ? Il aurait probablement employé ce terme précis. Sans doute Eusèbe a-t-il dans l'esprit l'exemple de Rome avant Auguste, déchirée par les factions ; il songe donc à la multiplicité des commandements à l'intérieur d'un même État. C'est ce que semble confirmer l'expression *πολυαρχία Ῥωμαίων* employée un peu plus bas (I, 4, 4), où *πολυαρχία* ne peut avoir le même sens qu'en I, 4, 2, *πολυαρχία τῶν ἐθνῶν* (cf. Eusèbe, *De laudibus Constantini* 16, 2, *GCS* 7, Heikel, p. 248, *PG* 20, 1424). Il n'est pas impossible que cette notion inspirée des conflits entre Antoine, Lépide, Octavien et Sextus Pompée, etc., ait tiré comme un regain d'actualité des événements récents consécutifs à l'établissement de la tétrarchie. Les rapports des triumvirs entre eux et leurs différends, les rapports des tétrarques entre eux et leurs querelles expliqueraient l'importance donnée à une forme politique par ailleurs peu citée par les doctrinaires.

§ 4. Les mêmes citations des Psaumes (71, 7) et d'Isaïe (2, 4) se retrouvent dans le *De laudibus Constantini* 16, 7 (*GCS* 7, Heikel, p. 250, *PG* 20, 1426), simplement assorties d'une nouvelle phrase tirée du *Psaume* 71.

La citation du *Psaume* 71 figure en *D.E.* VIII, 4, 15, mais il s'agit là des signes de la venue du Christ. Par contre, en *D.E.* IX, 17, 16-17, les deux citations des Psaumes et celle d'Isaïe se trouvent à nouveau réunies et dans un contexte fort analogue à celui de notre passage. Eusèbe fait l'éloge de la paix d'Auguste, mais c'est également comme signe de la venue du Christ, pour expliquer *Zach.* 9, 9 : « Voici que ton roi vient vers toi, juste et sauveur ; il est doux et monté sur un ânon ». Cette confrontation montre bien comment, dans cette sorte de préface, Eusèbe utilise des thèmes qui se retrouveront couramment dans son ouvrage, mais dans un tout autre état d'esprit. Il veut ici démontrer, non que la paix est un signe irréfutable que le Christ est annoncé par les Écritures, mais que la paix est un bien qui démontre assez la valeur du christianisme.

Πολυαρχία : cf. *supra*, 4, 3, comm. *ad locum*.

Μοναρχήσαντος s'oppose à *πολυαρχία* et reprend la *μοναρχία ἐνός τοῦ θεοῦ* de 4, 2.

Ἐξ ἐκείνου καὶ εἰς δεῦρο : Eusèbe affirme ici que l'on ne vit plus de luttes entre cités et entre peuples depuis le temps du Christ jusqu'aux jours présents. Cette formule peut paraître abusive au sortir de luttes civiles particulièrement meurtrières et dont le souvenir n'est pas oublié. En outre, au moment où Eusèbe écrit ces lignes, le pouvoir est partagé entre Licinius et Constantin. A moins de ne voir là qu'un entraînement d'éloquence un peu intempestif, il convient de considérer qu'Eusèbe se place à un point de vue plus général. Ces troubles ne sont que des accidents temporaires qui n'entament pas l'avantage fondamental que présente l'Empire à ses yeux : l'unité et l'ordre. Même la division du pouvoir entre Licinius et Constantin n'est qu'une modalité de l'unité impériale. Ce témoignage est à verser au dossier de la mentalité politique commune à l'égard de la formule impériale. Elle est devenue, malgré ses imperfections et ses accidents, la forme même de la civilisation policée.

L'emploi de *ἐξ ἐκείνου καὶ εἰς δεῦρο* indique comment Eusèbe passe de l'idée d'une paix augustéenne qui, à sa date, a été le signe prophétique de la venue du Christ à l'idée d'une paix impériale qui est l'effet de cette venue.

§ 5. Les dieux et les démons ne font qu'un ; au livre V, Eusèbe dit : *Πρὸς τῶν οὐρανῶν δαιμόνων ἐξοιστρούμενοι* (*P.E.* V, 1, 5). Ces démons ne sont pas les Anges des nations (cf. *Vues historiques...*, chap. VIII), mais les dieux païens. Eusèbe ne s'explique pas davantage sur la manière dont ces dieux ou ces démons poussaient les hommes à la guerre. Peut-être est-ce par les oracles ; peut-être est-ce en leur inspirant des sentiments sanguinaires. La lecture du livre V suggère plusieurs explications, mais n'en mentionne expressément aucune.

Les Grecs, les Égyptiens, les Syriens, les Romains : ce sont les quatre grands peuples dont sera constitué par absorption l'Empire.

§§ 6-12. Eusèbe apporte ici une nouvelle série d'arguments. Le christianisme a moralisé l'humanité. Deux mouvements assez différents se laissent entrevoir : les pratiques inhumaines que l'Évangile a dissipées (6-8) ; les vertus de la « vie philosophique » qu'il a introduites parmi les hommes (9-12). Cet hymne au rôle civilisateur de la religion du Christ est fréquent chez Eusèbe ; on le retrouve à chaque détour de son œuvre. Cependant en général il ne constitue pas un thème

distinct, mais plutôt la donnée de base. Il faut peut-être souligner qu'Eusèbe laisse planer une sorte d'équivoque; tantôt il indique que cette amélioration concerne les fidèles, tantôt il s'exprime comme s'il s'agissait d'une action générale et sourde de l'Évangile sur l'humanité. On pourrait être tenté d'y voir le reflet de cette influence que les conceptions chrétiennes commencent à avoir sur la législation. Est-il possible qu'en Orient Eusèbe ait eu conscience de cette évolution qui avait pour siège la « pars Constantini » ?

§ 6. Ὁφελείως : voici enfin prononcé le mot qui domine les προγεγυμνασμένα. On trouvera dans les notes de la traduction de Séguier de Saint-Brisson des références détaillées sur les indications ethnographiques évoquées ici par Eusèbe, mais en fait ce paragraphe émane tout entier (sauf l'allusion à l'anthropophagie des Scythes qui, chez Bardesane, est attribuée aux Indiens) d'un passage de Bardesane extrait du *Livre des Lois des pays*, qu'Eusèbe reproduit plus largement au livre VI (chap. 10) de la *Préparation Évangélique*. Ici, Eusèbe a choisi parmi la multitude des traits de mœurs rassemblés par Bardesane ceux qui concernaient les rapports des humains entre eux.

Bardesane se fondait sur cette diversité des coutumes pour réfuter le fatalisme astral : tous les Perses ne sont pas nés sous le même signe et pourtant ils pratiquent les mêmes coutumes. En revanche, les chrétiens de Perse, de Parthie, de Médie, etc., n'adoptent pas les mœurs de leur pays, mais uniformément celles des chrétiens. Ces collections d'exemples extrêmement commodes seront utilisées dans des intentions très diverses. Théodoret les reprendra au livre IX de sa *Thérapeutique* pour montrer la relativité des lois humaines, que les Romains n'arrivèrent pas à réduire, et à l'opposé l'universalité des lois de l'Évangile.

Au livre VI de la *P.E.* Eusèbe citera le texte de Bardesane dans son droit fil. Ici, il reconvertit les arguments pour démontrer la transformation uniforme des mœurs les plus diverses et les plus sauvages, qui s'amendent sous l'effet du christianisme.

En *D.E.* I, 2, 14, Eusèbe reprend quelques-uns de ces arguments, mais c'est afin de montrer qu'il fallait attendre le Christ, pour que ces nations fussent englobées dans l'alliance nouvelle et conduites à une vie meilleure. Et, dans ce même ouvrage (IV, 10, 1), Eusèbe précise plus encore sa pensée : c'est parce que les mœurs avaient atteint de tels

excès — et il cite les pratiques qui sont signalées ici — que Dieu dut envoyer son Fils sur terre.

Dans le *De laudibus Constantini* 13, 14 et 16, 9 (*GCS* 7, Heikel, p. 240 et 251, *PG* 20, 1398 s. et 1423), le Sauveur nous est encore présenté comme mettant fin à ces affreuses pratiques.

En somme, nous trouvons là exprimé le grand argument des théoriciens de la Pédagogie chrétienne : Moïse d'abord, le Sauveur ensuite ont civilisé l'humanité. Le Sauveur est le grand éducateur, le seul qui ait réussi cette œuvre. Remarquons qu'Eusèbe à dessein ne cite que des peuples barbares ou arriérés. C'est un thème qui est fort distinct des arguments de la propagande antihellénique condamnant la corruption du paganisme universel. C'est ici une considération plus apte à toucher le cœur des citoyens romains cultivés : nous autres chrétiens détenons le principe civilisateur par excellence. Nous avons réussi là où l'hellénisme avait été insuffisant. Déjà est préfigurée l'argumentation de Théodoret (*Thérapeutique*, IX). On peut croire qu'elle n'était pas sans portée à une époque où le problème des Barbares et de leur pesée sur le monde romain se posait avec acuité. Il suffit de se reporter au *De laudibus Constantini* et à la *Vita* pour sentir l'intérêt que notre auteur porte à cette question.

§ 7. Eusèbe cite très fréquemment (près de 25 fois) le *De abstinentia* de Porphyre dans la *Préparation Évangélique*, notamment dans les livres I et IV. Théodoret le cite presque autant et selon le même choix qu'Eusèbe. Le traité de Porphyre contenait en effet une foule de renseignements sur les rituels païens, puisque précisément l'auteur essayait d'y définir celles de ces pratiques qu'il tenait pour orthodoxes et valables. Pourquoi ici Eusèbe n'a-t-il pas mentionné qu'il s'agissait d'une citation, alors qu'en général il le signale scrupuleusement ? Il suffit à cet égard de constater qu'Eusèbe dans tout ce passage ne cite nommément aucun auteur sauf parfois l'Écriture, contrairement à ce qui arrivera à partir du chapitre 7, où commence la *Préparation* proprement dite. Nous sommes dans des développements de caractère encore oratoire, où la précision des références nuirait à la noblesse du ton. Eusèbe, trouvant une citation adéquate, l'insère sans autre problème dans son propre exposé.

Les peuplades nommées, Scythes, Massagètes, Hyrcaniens, Caspiens, Bactriens, sont à situer dans les régions proches de la mer Caspienne et du fleuve Oxus. Quant aux Tibarènes,

il faudrait les localiser à l'ouest de la mer Caspienne, près du Pont (cf. *P.W.*, *sub verb.*).

§ 9. Après cette description en quelque sorte négative et qui concerne surtout les pratiques les plus barbares, Eusèbe va nous donner un inventaire plus positif ; il s'agit de ce que le christianisme a apporté πρὸς εὐζωίαν (§ 2). C'est une longue énumération d'infinitifs, en général substantivés, qui remplit les paragraphes 9 à 11. Cette énumération est assez homogène, hormis cette première phrase où se trouvent mis sur le même plan, sans séparation appréciable, des faits de croyances et des faits de moralité, la foi au Dieu unique et transcendant et les mœurs : θεολογεῖν βιοῦν τε ἀκριβῶς οὕτως μανθάνειν... Certes, il y a un rapport étroit dans l'esprit d'Eusèbe entre ces deux transformations religieuse et morale, mais il apparaît ici avec d'autant plus de force qu'il n'est pas souligné. Les deux composantes principales de l'εὐζωία sont des idées saines sur la divinité, une manière saine de régler sa vie.

L'énumération des fausses conceptions de la divinité est un résumé des diverses explications systématisées par Eusèbe après bien d'autres et que nous retrouvons éparses dans la *Préparation Évangélique*, mais notamment au livre V, chapitre 3. La première interprétation est plutôt qu'une constatation, un argument polémique constamment brandi par les chrétiens contre les adorateurs de morceaux de bois ou de pierre ; la seconde est la plus courante et celle qu'adopte en général Eusèbe ; la troisième fait allusion à la religion astrale (cf. *P.E.* V, 3, 2). La quatrième n'est autre que l'explication évhémériste (cf. *ibid.*). La cinquième, qui ne figure pas au livre V, se réfère aux pratiques égyptiennes ou phéniciennes divinisant des animaux (*P.E.* I, 10 ; II, 1). Deux remarques se présentent : Eusèbe ne signale ici qu'une partie des interprétations du paganisme. Le livre V en indique deux ou trois autres. D'autre part, il ne les expose pas dans l'ordre historique qu'il leur attribue par ailleurs ; il veut seulement donner un panorama du paganisme et non un exposé systématique. Nous sommes encore dans un mouvement rhétorique ; Eusèbe est précis pour être convaincant, mais il ne parle pas ici en savant.

Εἰς τοσοῦτον ... φιλοσοφίας : le mot est constamment employé chez lui avec une valeur chrétienne (cf. *P.E.* X, 3, 26 ; XII, 32, 7), concurremment avec sa valeur profane (*P.E.* X, 4, 1). Tantôt il indique l'éthique correspondant à la

piété (*P.E.* X, 3, 26 εὐσέβειαν τε καὶ φιλοσοφίαν), tantôt il englobe la piété elle-même ; dans ce sens il est souvent précisé : la véritable philosophie. Il s'agit d'un degré dans la sagesse, qui est la reconnaissance d'un Dieu unique, transcendant, créateur de toutes choses ; unie à la continence, cette philosophie constitue l'εὐζωία, qui précède le degré supérieur : la reconnaissance des grandes idées du christianisme (cf. § 13 s.).

Βιοῦν τε ἀκριβῶς : Eusèbe a tenu à affirmer ainsi l'absolu parallélisme entre la vie morale et la vie religieuse.

Μεχρι τοῦ ἐμβλέπειν : il emprunte à Matthieu (5, 28) cette définition de la continence, qui paraît bien précise et limitée en comparaison avec le progrès religieux qui lui fait pendant. En fait, Eusèbe a peut-être voulu mettre en lumière le dépouillement moral qui correspond à l'épuration de la piété.

§ 10. Cet exemple, inspiré de Matthieu (5, 34-37 et 12, 36), veut faire ressortir la moralité supérieure des chrétiens. Eusèbe choisit cet aspect, secondaire semble-t-il, pour montrer que la moralité chrétienne n'est pas fondée sur un système de conventions et de défenses, qu'elle n'est pas légaliste mais spontanée, naturelle et liée profondément à la foi religieuse, puisque les chrétiens croient qu'ils auront à rendre compte. C'est un exemple limite ; il signifie : la moindre parole engage profondément un chrétien.

§ 11. Encore une énumération, et liée de manière lâche à la phrase précédente. Mais Eusèbe, déplaçant légèrement son propos, fait l'éloge au moins autant des succès numériques du christianisme que de l'élévation morale à laquelle il préside. C'est un thème qui lui est trop cher pour qu'il ne s'y laisse point aller, dès que l'occasion s'en présente. D'où cette insistance sur l'universalité géographique et sociale du christianisme.

Ὅλων ἀρτίως μεταθήκαμεν : il s'agit sans doute de l'enseignement du Christ, que l'Église diffuse après l'avoir reçu.

Νόμῳ φύσεως : la loi de nature opposée à la convention sociale. La référence du christianisme à la loi de nature est constante depuis l'origine : cf. D. Schilling, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, Paderborn 1914. Le jeu de mots avec *νενομισμένον* est banal.

§ 12. Πάντα δὴ ἀθρόως : c'est la proposition principale qui se fait attendre depuis le début du paragraphe 9.

Τὸ αὐτόθεν ὑπερέχον : ce qui est immédiatement déterminant. Cf. 4, 2.

Πρὸς εὐζωΐαν : cf. 4, 2 et 4, 9.

4, 13 - 5, 1. Dans un nouveau mouvement, Eusèbe vante maintenant l'élévation spirituelle dont le christianisme est l'instigateur ; il inculque à l'humanité entière les δόξας φιλοσόφους (§ 13) : immortalité de l'âme et justice de la Providence divine.

§ 13. S'opposent avec force τῆς μὲν ἀλόγου θηριωδίας et δόξας δὲ φιλοσόφους. Le christianisme ne saurait être une religion irrationnelle, puisque précisément il arrache l'humanité à l'aveuglement pour la hausser aux conceptions philosophiques. Le mot φιλόσοφος revient une fois de plus et il n'est pas indifférent de le voir uni au mot δόξα. Eusèbe, pour plaire aux païens cultivés, adopte résolument leur vocabulaire. En outre, il tient à présenter les dogmes dont il va parler comme des idées purement philosophiques, représentant en elles-mêmes et indépendamment de la religion dont elles font partie un progrès spirituel et moral. Le christianisme est en lui-même un facteur de promotion philosophique.

§ 14. Τὰς περί... ἀποκειμένης. Eusèbe lie la question de l'immortalité de l'âme et de la vie de l'au-delà comme il liera plus loin (§ 15) la question de la Providence et celle du Jugement dernier. Il n'est pas étonnant qu'il schématise ici ces notions, puisqu'il résume considérablement l'apport chrétien. Il reste qu'il cherche à donner l'idée la plus philosophique, on pourrait presque dire la plus profane, de ces dogmes pour souligner leur valeur universelle.

Ἦστε. C'est justement pourquoi il croit bon, avec un touchant orgueil, de souligner la supériorité des martyrs chrétiens sur les philosophes. Il songe peut-être à Socrate quand il évoque les philosophes.

Τὸν θρυλούμενον ἐκεῖνον θάνατον. Deux sens sont possibles : ou bien il veut parler de la mort de Socrate, si souvent célébrée depuis Platon dans les écoles philosophiques, ou bien il parle seulement du problème de la mort, constamment évoqué par les philosophes. C'est évidemment la première interprétation qui paraît s'accorder avec le texte et en particulier avec ἐδόμενον. On éprouve cependant un léger étonnement à voir Eusèbe diminuer par l'emploi du mot παλιγιον, si relatif qu'il soit, la noblesse de Socrate, que par ailleurs il admire

beaucoup. Mais Eusèbe a donné trop de gages à la philosophie profane pour n'être pas contraint à des formules brutales afin de rétablir les hiérarchies.

Ἔργους πρότερον ἢ ῥήμασιν ἐπαληθεύοντα : ce dernier verbe a, dans l'usage classique, le sens de : affirmer comme vrai. Il a, ici comme en IV, 2, 1, une valeur intransitive : s'affirmer comme vrai ; et τὸν ... λόγον est le sujet de cette participiale complétive. On peut remarquer au passage que pour Eusèbe l'esprit de sacrifice des martyrs constitue une preuve de fait de la vérité d'une doctrine. A l'intérieur même d'un raisonnement qui se veut pragmatiste, voilà un argument secondaire lui aussi pragmatiste. Ἔργους πρότερον ἢ ῥήμασιν pourrait être placé en exergue d'une partie de son œuvre (cf. sur l'immortalité de l'âme P.E. XI, 27).

§ 15. Πάντας ἀνθρώπους ... ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσι revient comme une litanie. C'est le succès du christianisme que cette universalité *réalisée*.

La doctrine de la Providence et celle du Jugement dernier sont plus ou moins explicitement liées dans la mesure où elles sont évoquées ensemble. C'est qu'en fait l'originalité du christianisme réside dans cette liaison. Eusèbe traitera de ces sujets dans les livres VIII, 14 et XI, 38.

Δικαιοτηρίου : le sens classique est geôle, prison. Eusèbe l'emploie, uni à κρείς, pour désigner le tribunal (cf. P.E. XI, 38, 1).

Ζῆν φυλακτικῶς : Eusèbe toujours tient à souligner le rapport qui existe entre les dogmes du christianisme et l'amélioration de la moralité.

Chapitre 5

§ 1. *Κεφάλαιον* : voici un exemple caractéristique des écarts d'Eusèbe. La démonstration en cours avait sa valeur convaincante, parce qu'elle énumérait les progrès effectifs et constatables, réalisés dans l'ordre de la morale ou de la philosophie, sous l'influence du christianisme. Ici brusquement Eusèbe va évoquer la lutte du christianisme contre l'idolâtrie, ce qui n'apporte rien à la discussion, puisque ce n'est en quelque sorte que formuler le débat — mais Eusèbe ne peut s'empêcher, pour clore ce raisonnement jusqu'à présent cohérent et persuasif, de terminer sur une note plus générale. Afin cependant de donner à cette déclaration une allure démonstrative, il entasse les qualificatifs : d'une part les ténèbres opaques, *σκοτίας ζοφωδεστάτης*, de l'idolâtrie, d'autre part le jour spirituel et lumineux de la vraie piété, *νοερὴν καὶ φωτεινοτάτην ἡμέραν*. Ce sont les aspects éloquents d'Eusèbe et ils ont l'intérêt de nous faire apercevoir ce que pouvait être la phraséologie du rationalisme chrétien, champion du progrès et de l'avenir contre l'obscurantisme dépassé du paganisme barbare aussi bien que grec. Ils n'ont pour ambition que de clore sur un coup de trompette une longue argumentation, en nous ramenant au propos général de l'ouvrage.

§ 2. *Καὶ τί χρὴ μαρτύρειν* : cf. 3, 7 (mouvement inverse en 1, 11). Ce paragraphe est important, car il marque la conclusion volontairement soulignée de tout un développement qui commence en 3, 1 et plus particulièrement en 3, 7 : l'exposé des arguments qui prouvent que le christianisme n'est pas une foi irraisonnée. C'est pourquoi Eusèbe reprend à dessein les termes de *ἀλόγῳ πίστει*, qu'il avait justement

employés en 3, 1 (cf. aussi 1, 11) ; il reprend même, en manière de conclusion, le verset des Écritures qui lui avait servi à introduire cette démonstration : *I Pierre* 3, 15 (cf. 3, 6).

Mais, en même temps qu'il clôt cette argumentation préalable, ce paragraphe en ouvre une autre qui est complémentaire de la première. La charnière de ces deux développements est assurée par *τοὺς μὲν ἐπιτηδεύως ἔχοντας* et *ἐπεὶ δὲ μὴ...* (§ 3), ce qui revient à dire en substance : Le christianisme n'est pas une foi irraisonnée et les gens qui le peuvent trouveront ici une démonstration ; cependant la foi elle-même n'est pas négligeable pour ceux qui ne peuvent aller plus loin.

Σώφροσι καὶ ὠφελίμοις résumant assez bien les intentions d'Eusèbe dans cette courte démonstration préalable (cf. le titre du chapitre δ').

Τῆς ... πραγματευομένης : c'est là en effet le problème. L'ensemble de l'œuvre vise précisément à démontrer la vérité du christianisme. Cette argumentation préalable pourrait paraître un hors-d'œuvre superflu, répétant à l'avance ce que contient l'ouvrage. Nous avons indiqué que le point de vue adopté pour ces préliminaires était différent (cf. Introduction au livre I, ch. III).

Ce génitif absolu peut être rattaché soit à la phrase qui précède avec un sens concessif, soit à la phrase qui suit avec un sens causal. Les particules de liaison ne peuvent sur ce point nous renseigner. Dans le premier cas la suite des idées est : Pourquoi prolonger ces efforts, alors que c'est le sujet même de notre livre ; dans le second cas il faudrait comprendre : Puisque c'est là le sujet de notre livre, nous exhortons ceux qui le peuvent à s'y appliquer. Les éditeurs se sont partagés entre les deux interprétations ; Gaisford adopte la seconde, Mras la première ; il semble que le mouvement même du *τί χρὴ μαρτύρειν* et l'emploi de *αὐτὸ δὲ*, soulignant une opposition, militent en faveur de l'interprétation de Mras.

Τοὺς ... ἔχοντας ne nous renseigne pas par lui-même. C'est une expression qui ne désigne pas une catégorie précise.

Λογικώτερον : emploi fréquent du comparatif chez Eusèbe par référence à l'autre catégorie sous-entendue.

§§ 3-10. Ce développement sur la nécessité de la foi dans la vie chrétienne (§ 3) comme dans la vie profane (§§ 4-9) paraît être le complément indispensable de l'éloge que fait Eusèbe de la rationalité du christianisme.

§ 3. Il n'est pas aisé de déterminer le rapport exact que ce développement soutient avec les déclarations qui le précèdent et la progression du raisonnement. Après avoir exalté la rationalité du christianisme et avoir exhorté ceux qui le peuvent à suivre les démonstrations à venir, il évoque le cas de ceux qui n'ont pas cette capacité (μὴ τοιοῦτοι) et que le Verbe divin ne veut pas pour autant négliger, mais qu'il veut soigner par des remèdes appropriés ; et Eusèbe ajoute : Nous les conduisons comme par la main, en empruntant comme remède la foi saine. L'idée générale n'est pas douteuse : Eusèbe pense à toute une catégorie de fidèles qui ne peuvent suivre les raisonnements logiques, et il estime qu'il faut leur appliquer un traitement approprié. Quels sont ces fidèles ? Quel est ce traitement ?

Ces fidèles, ce sont τὸν ἀμαθῆ καὶ ἰδιώτην, couple qu'Eusèbe emploie à plusieurs reprises (cf. *ibid.*, VI, 7, 44) : les gens ignorants et sans éducation (il les oppose dans le passage cité à οἱ ἐπὶ παιδείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ μέγα φρονήσαντες). Eusèbe les énumère ; il y a parmi eux les débutants trop ignorants, les femmes, les enfants et la masse du troupeau. Il n'est pas sûr que ce dernier terme soit méprisant ; il est tout de même dépourvu de tendresse (cf. Platon, *Politique* 268 a 3). Manifestement Eusèbe n'est pas enchanté d'avoir à se solidariser avec ces coreligionnaires compromettants, contre qui se sont acharnés les polémistes depuis Lucien et Celse (cf. Introduction générale, ch. III, p. 28, Introduction au livre I, ch. III, p. 77).

Dans cette distinction qu'il opère ainsi à l'intérieur de la communauté, nous retrouvons une tendance constante d'Eusèbe. En *D.E.* I, 8, il distingue avec beaucoup de rigueur une élite de spirituels qui a déjà dépassé cette vie terrestre (I, 8, 1-2) et un groupe « plus humain » qui continue à mener cette vie d'ici-bas (I, 8, 3), et il les associe les uns et les autres à des pratiques bien déterminées. Dans la *Préparation Évangélique*, il admire que les Hébreux aient connu deux catégories de fidèles plus ou moins initiés aux arcanes de leur philosophie (*P.E.* XI, 7, 10). La distinction présente, totalement différente, répond au même esprit de classification et de hiérarchie.

Quel traitement est appliqué à ces fidèles ignorants et sans éducation ? Ici se pose un problème qui peut être résumé autour du mot εἰσαγωγή. Eusèbe dit en substance : Pour les débutants, nous les conduisons comme par la main vers la vie pieuse dans une introduction (ἐν εἰσαγωγῇ) ; nous em-

pruntons comme remède la saine foi, en leur inculquant des notions nettes sur la Providence, l'immortalité et la vertu.

Le mot εἰσαγωγή peut jeter le doute ; il est employé en I, 1, 12 plus ou moins associé à τὰ τῆς προπαρασκευῆς et, à cette place, désigne le premier degré que constitue la *Préparation Évangélique* destinée aux Gentils (τοῖς ἐξ ἔθνῶν ἔρρι προσιούσιν). La tentation est grande de voir ici une reprise de la même idée. Il y aurait dans ce paragraphe une nouvelle justification de la *Préparation* comme introduisant à la *Démonstration* et adressée aux catéchumènes les moins évolués. C'est ainsi que semble l'entendre Séguier de Saint-Brisson, qui traduit : « Cependant... nous sommes dans l'obligation, au début de notre entreprise, de tendre une main secourable à ces troupes de femmes et d'enfants... » Le problème est en réalité d'importance, car de la traduction que l'on adopte découle la définition que l'on donne des lecteurs de la *Préparation*.

Il nous semble clair, pour plusieurs raisons, qu'Eusèbe n'évoque ici en aucune manière l'ouvrage qu'il a entrepris et ses éventuels lecteurs. Il s'est adressé à ces derniers dans la phrase précédente en les exhortant à suivre ses raisonnements. Mais, toujours dans le cadre de la défense d'un christianisme fondé et réfléchi, il accepte de traiter des chrétiens qui ne peuvent d'emblée accéder à ce niveau.

En effet : 1^o l'interprétation de Séguier de Saint-Brisson va contre le fil du raisonnement. Il n'y aurait aucune logique à ce que, après avoir exhorté les gens capables à s'appliquer aux raisonnements à venir, il ajoutât qu'il compte guider comme par la main les plus arriérés. Du reste, à la reprise du mouvement en I, 5, 9, il distingue fortement les gens à qui les leçons seront données par l'entremise de la foi et ceux à qui s'adressent les démonstrations, c'est-à-dire le contenu de son ouvrage. 2^o Admettre que la *Préparation* ou une partie de la *Préparation* soit une introduction destinée à ces ignorants, c'est admettre que cet ouvrage adopte en partie ou en totalité comme méthode le recours à la foi, ce qui est absolument contraire à toutes les déclarations d'Eusèbe. *Préparation* et *Démonstration* ont des contenus différents, mais n'ont qu'une seule méthode : le raisonnement. Je n'en voudrais pour preuve que le titre du chapitre qui suit immédiatement celui-ci : Ὅτι μὴ ἔνευ σώφρονος λογισμοῦ... 3^o Cette éducation particulière qui s'adresse à ces ignorants vise essentiellement la Providence, l'immortalité de l'âme, la vertu, qui ne sont que très accessoirement traitées par la *Préparation* (deux ou

trois chapitres sur près de deux cents). 4^o Enfin il conviendrait peut-être de remarquer que ἐν εἰσαγωγῇ ne compte pas d'article défini. Il s'agit d'une introduction et non de celle qui est en cause. Ainsi, quoiqu'Eusèbe emploie le présent de l'indicatif, il s'agit cependant d'un emploi fort différent de celui qui en est fait au paragraphe 2 ; Eusèbe veut parler soit d'une autre œuvre destinée spécialement à cette variété de fidèles, soit d'une pratique générale de l'Église, qui cherche à élever le niveau de ses catéchumènes les plus humbles et à les conduire, par les voies plus simples, de la foi ἐπὶ τὸν εὐσεβῆ βίον.

Cette interprétation nous paraît lever les hypothèques qui grevaient la conception que nous étions amené à nous faire du public auquel s'adresse la *Préparation*. C'est un public de gens cultivés et intelligents, mais qui viennent des Gentils (τοῖς ἐξ ἔθνῶν προσιοῦσιν, I, 1, 12) et qui ont donc besoin, avant d'aborder la *Démonstration*, que l'on mette en place pour eux les éléments de la sagesse hébraïque par rapport à la sagesse païenne.

Reste à expliquer pourquoi Eusèbe a cru devoir évoquer le problème de la foi. Il peut y avoir plusieurs raisons. D'abord les païens savaient fort bien qu'une large partie des fidèles avaient la « foi du charbonnier » et Eusèbe ne pouvait sans invraisemblance affirmer que chaque chrétien portait en lui une croyance raisonnée. En second lieu, le débat entre la raison et la foi est un vieux débat dans l'Église comme hors de l'Église et il était difficile à Eusèbe d'affecter un rationalisme sans nuance, sous peine de paraître se ranger parmi les extrémistes de l'un ou l'autre camp. Il a cru ici pouvoir, par ce correctif dont nous verrons qu'il est très conventionnel, introduire plus d'équilibre dans sa doctrine, en même temps qu'il donnait des gages de son objectivité. Il reste que cette défense de la foi, qui en la louant la limite, demeure un des plus éclatants témoignages des sentiments profondément rationalistes d'Eusèbe.

§ 4. Eusèbe va donner une série d'exemples pour montrer quelle place la foi tient dans la vie des hommes et prouver ainsi que le rôle joué par la foi chez les chrétiens n'est pas un phénomène aberrant. Il existe un débat sur le rôle joué par la foi à l'intérieur même du christianisme. Par exemple Tertullien (*De carne Christi* V, 4) maintient le principe de la foi inconditionnée. Clément d'Alexandrie (*Stromates* I, 43-44) souligne la nécessité d'appuyer la foi sur les lumières ration-

nelles. Rien de tel ne se retrouve ici. Eusèbe utilise une série conventionnelle d'exemples dans une intention plus modeste et plus originale.

Les exemples — le malade, l'étudiant, les métiers, les mariages, les voyages, l'agriculture — se retrouvent au moins dans Théophile d'Antioche (*Ad Autolyicum* I, 8-9, SC 20, p. 65 s.) et plus nettement encore dans Arnobe (*Adversus nationes* II, 8). Théophile, pour montrer que « la foi vient en tête dans tous les domaines », cite les exemples du cultivateur, du malade, du passager et de l'étudiant. Arnobe s'adresse aux païens qui raillent les chrétiens de leur foi et leur dit en substance : Si vous voyagez, semez, concluez mariage, engendrez, consultez le médecin, engagez des guerres, priez vos dieux, choisissez une doctrine philosophique, n'est-ce pas en vous appuyant sur la foi ? Nous, nous avons foi au Christ. Arnobe écrit pendant la persécution de Dioclétien, quelques années seulement avant Eusèbe. Il s'agit là d'un lieu commun développé sous une forme ou sous une autre, en particulier par les philosophes ; cf. par exemple Cicéron, à propos des cas où il faut s'en tenir au « probable » : « S'il s'agit d'embarquer, de semer, de prendre femme, d'avoir des enfants et de bien d'autres choses... » (*Académiques* 34, 109, trad. É. Bréhier, *Les Stoiciens*, Paris 1962, p. 237).

Eusèbe reprend donc probablement un thème apologétique éprouvé ; mais l'intérêt du passage réside plutôt dans l'usage qu'il en fait ; il ne défend pas la foi chrétienne en général comme font les autres auteurs chrétiens ; il défend seulement les chrétiens qui ne peuvent être instruits que par la foi et, dans cette mesure, la trivialité des arguments se trouve bien adaptée à leur objet. En ce qui concerne les véritables sentiments d'Eusèbe sur le rôle de la foi limitée à elle-même, il suffit de lire le passage qu'il lui consacre dans la *Démonstration Évangélique* (I, 2) pour être édifié.

Πιστεῖ καὶ ἐλπίδι : tout au long de cette page, le thème de l'espérance et celui de la foi seront constamment mêlés. Il en est de même chez les autres auteurs cités.

§ 5. Ὁ μὲν τῶν ἰατρῶν ἄριστος : s'il s'agit encore du médecin réel, on ne voit guère la nécessité de l'adjectif, mais Eusèbe pense ici au Verbe-médecin dictant à ses fidèles les ordonnances bénéfiques.

§ 6. Pour Eusèbe un étudiant est surtout un apprenti philosophe. En fait, chez Arnobe (*Adv. nat.* II, 10), le mou-

vement est le même, mais la liste des maîtres et des écoles plus longue. Eusèbe n'a retenu que les classiques et ceux dont les écoles étaient toujours vivantes.

§ 7. Τέχνας ... τὰς μέσας : Mrs donne (Sprachregister, II, p. 575) la traduction : die Berufswissenschaften, les « métiers », en se référant à *Théophanie* I, 51.

Kat : faut-il en conclure que le commerce et l'état militaire ne constituent pas des arts intermédiaires ?

Kat γάμων δέ. Le sens n'est pas très clair. Le texte correspondant d'Arnothe (*Adv. nat.* II, 8) porte : « Coniugalia copulatis consortia non futura esse credentes casta et officiosi foederis in maritos ? » C'est en définitive le mot πρώται qui demeure obscur ; il doit s'entendre peut-être au sens de : les débuts des unions.

§ 8. Προβεβλημένος : au moyen signifie avec l'accusatif « s'abriter derrière ». Parlant de la semence, alors qu'il suffirait d'évoquer, comme le font Théophile et Arnothe, l'espoir du paysan dans une future moisson, Eusèbe ne peut s'empêcher de reprendre la métaphore évangélique du grain qui meurt et ressuscite. Le parallélisme entre la foi chrétienne et la simple espérance du paysan est ici frappant mais, comme souvent, Eusèbe ne sait pas faire valoir une image unique et ses velléités sont étouffées sous l'entassement des exemples et des réminiscences. La comparaison avec le voyageur paraît bien terne après l'image du marin. Eusèbe n'a rien voulu laisser perdre.

§ 9. La conclusion de ces considérations annexes sur la foi nous ramène au propos principal : une démonstration à l'usage des gens capables.

Οἷς οὐ σχολή ... παιδεύεσθαι : Eusèbe se montre moins tranchant qu'au paragraphe 3. L'édification par la foi concerne les gens qui n'ont pas le loisir d'étudier de manière logique le détail des choses. On sent par le jeu de ces nuances le souci peut-être conscient de faire des concessions à l'interlocuteur païen, mais également de rattraper à l'occasion ce qui dans ces concessions pouvait froisser nombre de chrétiens. La définition qu'il donne ici du public qui relève de l'éducation par recours à la foi est simplement celle-ci : ceux à qui ne sont pas permis des loisirs studieux. Des considérations de ce genre éclairent sur les problèmes que pose la composition sociale de la communauté chrétienne.

Τί γὰρ ἄλλ' ἢ ... καταλαμβάνων : la phrase, complexe, comprend deux interrogations, l'une qui porte sur le participe, l'autre sur le verbe principal. L'expression τί ἄλλο ... ἢ équivalait avec plus de vivacité à οὐδὲν ἄλλο ... ἢ.

Τῶν πρεσβευομένων : ce qu'on veut leur communiquer ; le mot est employé en ce sens par Eusèbe (voir le Sprachregister de Mrs, II, p. 571).

§§ 10-12. En principe après les préliminaires (τὰ προγεγυμνασμένα), Eusèbe reprenant son développement au point où il l'avait laissé en 3, 1 exprime une nouvelle fois son intention d'aborder la première des questions soulevées, celle que les Hellènes adressent aux chrétiens (2, 1-4) : Qui sont-ils, eux qui ont déserté les croyances de leurs ancêtres ? C'est donc en principe le sujet même de la *Préparation Évangélique* qu'Eusèbe entame ici. La seconde partie de l'accusation, celle qui émane des Hébreux, sera réfutée à partir du livre I de la *D.E.* (1, 10) et la seconde accusation des Grecs sera réfutée à partir de *P.E.* VII. En réalité, avant de donner la réponse, il revient sur un certain nombre de réflexions qui ne se limitent pas au sujet fixé. L'enchaînement des idées paraît être le suivant : Nous avons abandonné les croyances de nos pères pour suivre celle des Hébreux (10) ; pour nous justifier, il nous faut présenter et les unes et les autres (11-12). Les païens ont connu des théologies successives (6, 1 - 6, 4), qui seront examinées méthodiquement (6, 5) avant de passer aux doctrines des Hébreux et des chrétiens (6, 6).

Tout ce passage est caractérisé par une certaine confusion, des répétitions (par exemple 5, 14 sera repris par 6, 8 ; 5, 11-12 par 6, 6) : on dirait une transition difficile, où Eusèbe éprouve le besoin de répéter son plan d'ensemble après avoir abordé un détail. En somme, Eusèbe a du mal à articuler un sujet particulier, la critique des croyances helléniques, sur son sujet général : défense et illustration de l'idéal évangélique. N'y voyons qu'une maladresse, qui lui est habituelle en matière d'exposition — plus que de composition —, quand il s'agit de distinguer les éléments de la démonstration. Il ne faudrait cependant pas être étonné si nous avions ici la trace d'un remaniement ou plus simplement d'un raccord mal opéré entre des développements déjà rédigés.

§ 10. Τὰ προγεγυμνασμένα, exercices préliminaires : ce sont les considérations générales qui s'interposent entre la première velléité, τὸ πρῶτον τῶν προταθέντων ἀποκαθάρωμεν (3, 1),

et la présente articulation ; le terme se trouve déjà chez Hermogène, *De inventione* 4, 12 (éd. Rabe, p. 203).

Ἐπὶ τὴν πρώτην : la première accusation des Hellènes.

Τίνας ... ἀποκρινόμεθα. La phrase n'est pas claire. On peut se demander de quoi dépendent les interrogatifs τίνας et πόθεν. La tournure était aisément justifiée en 2, 1 : ἂν τις διαπορήσειεν τίνας ὄντες ... παρεληλύθαμεν.

Mais ici la construction est impossible, car les verbes susceptibles d'introduire une proposition interrogative indirecte (διερωτήσασιν et ἀποκρινόμεθα) sont précisément à l'intérieur de cette interrogative et ne peuvent la commander. Il faut donc sous-entendre un verbe après τίνας et πόθεν pour satisfaire aux exigences de la grammaire. En nous référant au schéma de la phrase dont nous avons ici la reprise (I, 2, 1) : τίνας ὄντες ἐπὶ τὴν γραφὴν παρεληλύθαμεν, et à la phrase directement précédente : ἀνίωμεν ἐπὶ τὴν πρώτην κατηγορίαν, nous pouvons traduire : revenons-en à la première accusation et, à ceux qui nous demandent en quelle qualité... (nous le faisons), répondons.

Τό ... συνειλεγμένοι : on est tenté de penser qu'il s'agit de catégories différentes, tout au moins en ce qui concerne les Grecs de race et les « gens venus de toutes sortes de peuples ». Mais l'expression Ἕλληνας τὸ γένος peut aussi se comprendre dans la perspective des trois γένη ; en ce dernier cas, cette catégorie groupant toutes les races autres que les Juifs, sont « Grecs de race » tous les Gentils « plus ou moins hellénisés » ; ainsi les trois expressions recouvriraient à trois points de vue différents la même réalité (cf. *D.E.* I, 1, 15-17). On peut du reste noter que, au chapitre 2, 1, Eusèbe parlait des Grecs et des Barbares. Ici comme en *D.E.* I, 2. Eusèbe oppose Grecs et Juifs, simplifiant les termes. Les deux couples Grecs-Juifs et Grecs-Barbares ne se recourent pas entièrement et répondent à des types d'argumentation différents.

Στρατιᾶς λογάδες : les métaphores militaires abondent chez Eusèbe.

Ἀρνηθεῖν ... ὁμολογήσασιν : Eusèbe ne fait que reprendre ici les objections qu'il attribuait aux Hellènes (2, 1-4), mais il les résume de manière à poser le problème et à donner au paragraphe 11 l'ordonnance de son argumentation. On ne s'étonnera pas de voir figurer une observation qui paraîtrait plus exactement à sa place dans la bouche des Juifs : les chrétiens ne suivent pas le mode de vie des Hébreux, à qui cependant ils empruntent leurs Écritures. Il n'y a pas de flottement dans la pensée d'Eusèbe. C'est un élément indis-

pensable de la définition des chrétiens ; ce ne sont pas des Hellènes convertis au judaïsme (cf. 2, 4).

§§ 11-12. De ces reproches aménagés en forme de définition découle l'argumentation de la *Préparation Évangélique* : mettre sous les yeux du lecteur les éléments essentiels de cet hellénisme que les chrétiens ont déserté et expliquer ainsi leur désertion ; puis faire valoir la vertu des textes hébraïques qu'ils ont adoptés. Mais tout naturellement Eusèbe est entraîné à indiquer la suite de son argumentation, bien qu'elle ne figure plus dans la *Préparation*, mais dans la *Démonstration* ; il s'agit des critiques adressées aux rites juifs et de l'exposé de l'idée évangélique. Eusèbe rappelle donc le plan d'ensemble un peu par entraînement, mais aussi parce que la définition du christianisme est une et que tous les éléments de sa démonstration s'entretiennent l'un l'autre.

Eusèbe annonce ici respectivement : 1°) l'exposé de l'erreur païenne (livres I à VI de la *P.E.*), 2°) l'exposé des doctrines des Hébreux et de leur vertu (livres VII à XV de la *P.E.*), 3°) les raisons qui ont fait repousser la manière de vivre des Hébreux (livres I et II de la *D.E.*), 4°) l'exposé de la doctrine évangélique (livres III et suivants de la *D.E.*).

§ 12. Μὴ οὐχί : on trouve μὴ οὐ devant une proposition participiale dépendant d'une proposition principale négative. Ici l'interrogation est purement rhétorique et correspond à une négation.

Τίς ὁ καθ' ἡμᾶς ... ἐπαγομένη. C'est le thème qui sera longuement traité dans la *Démonstration Évangélique*. Le Christianisme n'est ni l'Hellénisme ni le Judaïsme, mais un corps intermédiaire ; au développement : γένοιτο φανερά ... τίς ὁ καθ' ἡμᾶς ... καινοτομίαν ἐπαγομένη (§§ 11-12) répond *D.E.* I, 2, 1 : Εἴρηται ... ἐν τῇ Προπαρασκευῇ ὡς ὁ χριστιανισμὸς οὔτε ἑλληνισμὸς τίς ἐστὶν οὔτε ἰουδαϊσμὸς, οἰκειὸν δέ τινα φέρων χαρακτῆρα θεοσεβείας, καὶ τοῦτον οὐ νέον οὔδ' ἐκτετοπισμένον, ἀλλ' εἶ μάλα παλαιότατον καὶ τοῖς πρὸ τῶν Μωσέως χρόνων θεοφιλέσιν ἐπ' εὐσεβείᾳ τε καὶ δικαιοσύνῃ μεμαρτυρημένους συνήθη καὶ γνώριμον : « Il a été dit... dans la *Préparation* que le Christianisme n'est ni l'Hellénisme ni le Judaïsme, mais qu'il comporte un certain caractère religieux qui lui est propre : caractère qui n'est ni nouveau ni étranger, mais tout à fait ancien et attesté comme déjà habituel et connu, sous l'aspect de la piété et de la justice, chez les amis de Dieu qui ont

précédé le temps de Moïse. » La différence est que, dans la *Démonstration Évangélique*, Eusèbe met en avant l'antiquité du christianisme, qui est la religion des sages prémosaïques (*D.E.* I, 2, 1) ; ici, au contraire, Eusèbe souligne la nouveauté du christianisme. Il le fait à peu près dans les mêmes termes qu'en *P.E.* I, 2, 4 : *καινήν ἀνοδίαν συντεμεῖν*. La différence de point de vue qui sépare les textes de *P.E.* et celui de *D.E.* vient de ce que ce dernier, tourné contre les Juifs, cherche à faire valoir l'antériorité du christianisme primitif sur la Loi mosaïque. À l'égard du paganisme, Eusèbe a plutôt tendance à mettre l'accent sur le progrès que constitue le christianisme.

Θεοσοφία : le mot s'emploie aussi bien pour les doctrines païennes ; cf. *P.E.* IV, 2, 10, où il est appliqué, semble-t-il, aux doctrines du prophète païen Théotecnos, qui fut mis à mort par Licinius (*H.E.* IX, 11, 5 et 6). Ce mot se trouve du reste dans Porphyre (*De abstinentia* IV, 9) et Proclus (*Théologie Platonicienne* 5, 35). En *P.E.* XIV, 9, 5, il s'oppose au mot *φιλοσοφία* et désigne une doctrine concernant la divinité. En IX, 10, 1, il s'applique à un texte d'oracle rapporté par Porphyre et vantant les Hébreux ; ce texte est, de ce fait, qualifié de *μεσοῦς πάσης θεοσοφίας*. L'emploi qu'Eusèbe en fait à propos du christianisme est donc intéressant. Le christianisme est ainsi désigné comme une des théosophies, nouvelle et véridique.

On remarquera que dans le passage correspondant de la *Démonstration* le Christianisme est défini par *θεοσέβεια* (*D.E.* I, 2, 1-2), l'Hellénisme par *δαισιδαίμονια*, et enfin le Judaïsme par *πολιτεία*. Le texte de la *Préparation* est donc plus modéré et moins polémique de ton. Eusèbe vient de s'engager à donner une démonstration raisonnable.

5, 13 - 6, 7. Il s'agit cette fois du premier point : l'exposé des croyances païennes.

§ 13. Eusèbe précise intentionnellement que :

1^o) il exposera toutes les croyances païennes (y compris celles des Phéniciens et des Égyptiens) et en particulier celles des Grecs. Cette précision n'est pas inutile, puisque le mot hellénisme pourrait être trompeur et restreindre la définition du paganisme. En effet, les livres I, 6-10 et II, 1-2 sont consacrés aux Phéniciens et aux Égyptiens. Ensuite seulement est abordée l'erreur des Grecs.

2^o) il exposera aussi bien les théologies courantes que les

prises de position sérieuses des philosophes (*τὰς σεμνὰς διαλήψεις*). Cette dernière expression peut s'entendre de différents passages de la *P.E.* Elle peut viser les chapitres 6, 7 et 8 du livre II, où Eusèbe expose les croyances religieuses non-allégoristes transmises par les philosophes (voir tout particulièrement II, 8, 13). Elle peut annoncer plus sûrement les théories allégoristes rapportées au livre III. Il les qualifie du reste de *σεμνά* (voir notamment *P.E.* III, Préface 1). Enfin, elle peut s'appliquer aux cinq derniers livres de la *Préparation Évangélique* (XI-XV), où Eusèbe fait un exposé critique des doctrines des philosophes, non pour les dénigrer, mais (comme il le dit en I, 5, 13) pour justifier le christianisme de les avoir abandonnées malgré leur valeur : *Οὐ ... διαβολῆς, ἀπολογίας δὲ ἡμετέρας χάριν, δι' ἣν τὴν βάρβαρον φιλοσοφίαν τῆς ἑλληνικῆς ὁμολογοῦμεν προσημενικῆναι*. « (Nous citerons Platon) non pas pour l'accuser, mais pour nous justifier d'avoir accordé nos préférences, nous le reconnaissons, à la philosophie barbare plutôt qu'à la grecque » (*P.E.* XI, Préface 5). Le passage, situé quelques lignes plus bas (chapitre 6, 5), semble nous permettre d'affirmer que c'est le livre III qui est annoncé ici.

En ce qui concerne le mot « théologie », Eusèbe l'emploie au sens général de : croyances religieuses, religion (*P.E.* I, 5, 13 ; I, 8, 19 ; I, 9, 5 et I, 10, 55). Il l'emploie aussi bien en parlant du paganisme (cf. les exemples cités plus haut) qu'en parlant du christianisme. Il parle couramment de la théologie ou des théologies des ancêtres, des Phéniciens ou des Égyptiens. *Θεολογία* est pratiquement l'équivalent de *μυθολογία* pour la période où le paganisme est devenu le culte de dieux personnifiés. Mais le chapitre en cours indique bien qu'Eusèbe sait aussi distinguer soigneusement les deux termes, puisque cette ancienne religion est justement exempte de mythologie (voir le titre donné par Eusèbe au chapitre 6^o de sa numération, ainsi que l'ensemble du contexte) et qu'elle reçoit le nom de *θεολογία* (I, 8, 19). On peut lire sur ce mot l'appendice que lui consacre A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, Paris 1949, p. 598-605, ainsi que la courte note de P. Canivet dans son édition de Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques*, t. I, SC 57, p. 170, n. 1. Voir aussi P. Batiffol, « Theologia, Theologi », in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, V, fasc. 2 (1928), p. 205-220 ; V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, « Theologia », Paris 1970, p. 141-172.

§ 14. Ce passage est reproduit sous une autre forme quelques lignes plus loin, en 6, 8. Eusèbe respecte scrupuleusement cette règle : battre l'adversaire avec ses propres armes. Il l'avait utilisée, mais sans esprit de système, dans le livre I de sa *Chronique* et dans l'*Histoire Ecclésiastique*. Ce n'est pas une totale innovation. Les païens, et il nous suffira de citer Josèphe (dans le *Contre Apion*) ou Porphyre, savaient déjà manier cette arme.

Chapitre 6

§ 1. Λόγος. En réalité Eusèbe sollicite ici deux traditions à la fois : celle qui fait des Égyptiens ou des Phéniciens les inventeurs de la religion, astrale ou anthropomorphique, et celle qui fait de la religion astrale la première religion. Il les combine en une seule expression, les épaulant l'une par l'autre. Il est assez bien établi que les Égyptiens ou les Phéniciens sont les initiateurs du genre humain en cette matière comme en d'autres (Diodore, *Bibliothèque* I, 9 ; Philon de Byblos, in *P.E.* I, 9, 29 ; Porphyre, in *P.É.*, I, 9, 7). Il se trouve des garants pour la seconde affirmation aussi (Platon, *Cratyle* 397 c-d, in *P.E.* I, 9, 12).

L'avantage de cette présentation est qu'elle justifie le plan choisi par Eusèbe, plan qui permet de combiner la classification en variétés successives de religions 1) religion astrale, 2) paganisme anthropomorphique, 3) interprétation philosphique) avec la classification par nationalités successives : Phéniciens, Égyptiens et Grecs.

On peut imaginer que les trois peuples cités ont connu les trois phases de l'erreur. Mais en fait Eusèbe ne le précise pas ; il se borne, pour rester en conformité avec les textes, à indiquer ce qui est assuré, à savoir que Phéniciens et Égyptiens sont les initiateurs de la religion astrale et du polythéisme et que, par ailleurs, ils ont communiqué aux Grecs l'erreur polythéiste. Καὶ μόνους ... αἰτίους : c'est encore de Diodore (cf. *infra* 9, 4) qu'il tire l'idée que les dieux sidéraux, dans la religion astrale, gouvernent le monde entier. Mais la précision γενέσεως καὶ φθορᾶς concerne peut-être le déterminisme astral. Elle correspond en tout cas au contenu du chapitre 11 du livre VI. Eusèbe ne précise pas sa pensée dans le présent passage ; mais, s'il n'avait pas cette doctrine dans l'esprit, il

est vraisemblable qu'il emploierait tout bonnement ici les expressions de Diodore : διοικεῖν τὸν σύμπαντα κόσμον (9, 4), sans autre précision.

§ 2. Πρὸ τούτων. On peut légitimement hésiter entre deux interprétations : τούτων renvoie-t-il aux Phéniciens et aux Égyptiens ou aux théogonies anthropomorphiques ? La première hypothèse semble mieux s'accorder avec le mouvement même du texte (et avec le πρώτους, 6, 1). Mais la seconde est à la réflexion plus logique. En effet, Eusèbe ne veut pas tellement insister sur l'ancienneté relative des Phéniciens et des Égyptiens par rapport aux autres hommes, que sur l'antériorité de la religion astrale par rapport aux autres religions, ainsi que le montre le paragraphe 3. Et il serait contradictoire de dire : les Phéniciens ont les premiers imaginé d'adorer les astres (§ 1). Avant eux on ne savait qu'adorer les astres (§§ 2 et 3). L'expression μηδένα μηδὲν πλέον τῶν ... φαινομένων εἰδέναι n'est pas elle-même très claire. On est fondé à penser que le sens est : Personne ne reconnaissait la présence d'une puissance transcendante derrière les phénomènes célestes ainsi honorés d'un culte.

Ὁλίγων ἀνδρῶν : il s'agit là de ceux qu'Eusèbe appelle les vrais Hébreux ou les anciens chrétiens, ceux dont il parle en *H.E.* I, 4, 5-10 et *D.E.* I, 2, 1-9, c'est-à-dire de ces hommes pieux avant Moïse, dont la foi nous est attestée par les Écritures et qui n'étaient ni païens ni Juifs : Énoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob. Ils seront encore évoqués en 6, 6. Eusèbe tient à montrer que le christianisme est la première religion en même temps que la véritable. Il ne sera plus question d'eux dans le corps même du développement historique. Eusèbe donne ici une histoire des religions profanes. Il est cependant intéressant qu'il ait cru devoir à l'avance fixer et réserver la place de ces sages dont il va exposer les idées à partir du livre VII (sur ce point, on peut se reporter à notre étude sur les *Vues historiques d'Eusèbe de Césarée*, chapitre IV).

§ 3. Le culte astral est un culte matérialiste. C'est avec les yeux de la chair que les hommes contemplant ces objets de leur admiration et ils ne cherchent à atteindre que ce qui est visible.

Les indications relatives aux modalités du culte peuvent paraître superflues, particulièrement dans un résumé aussi succinct. En réalité Eusèbe tient beaucoup à elles ; il les

puise dans Philon de Byblos (cf. *infra* 9, 5-6) ou dans Porphyre (cf. *infra* 9, 7-10) ; elles lui servent à démontrer que ce culte était tout à fait distinct de la religion anthropomorphique qui lui succède. Il n'usait en effet ni de statues ni de temples. Et les statues sont la représentation des hommes, de même que les temples ne sont que les monuments d'hommes morts et divinisés (*P.E.* II, 6).

§ 4. Le nom d'Orphée est lié aux mystères dionysiaques importés d'Égypte dans les légendes dont Diodore de Sicile se fait l'écho (*Bibl.* I, 23, cité par Eusèbe, *P.E.* II, 1, 23). Celui de Cadmos est lié parfois à l'Égypte (*ibid.*), mais surtout à la Phénicie. Il est constamment donné comme le bienfaiteur qui introduisit en Béotie l'alphabet phénicien ; Eusèbe le rappelle ici. Plus douteuse, en revanche, est sa qualité d'introducteur des mystères phéniciens : peut-être Eusèbe a-t-il tiré cette affirmation de certaines suggestions de Diodore auxquelles il fait allusion un peu plus loin, en *P.E.* II, 1, 55-56 ? C'est à partir de l'époque de Cadmos qu'Eusèbe commence l'exposé de la théologie grecque. On peut donc se demander si Eusèbe n'a pas combiné deux données : d'une part, il pouvait noter chez Philon de Byblos (in *P.E.* I, 9, 26) l'idée que les Grecs avaient emprunté aux Phéniciens leurs mystères, d'autre part Cadmos était considéré traditionnellement comme le trait d'union entre la Phénicie et la Grèce en ce qui concernait certaines inventions, dont l'alphabet. Eusèbe a-t-il pris l'initiative d'attribuer à Cadmos en sus de ces importations celle des mystères ? Aussi bien certains critiques modernes ont-ils mis en rapport Cadmos avec les mystères de Samothrace (voir F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris 1963, en particulier p. 64-69).

Quelle que soit l'origine de la deuxième affirmation, on peut en tous les cas constater qu'Eusèbe donne une formulation nette au problème de l'influence phénicienne et égyptienne sur les Hellènes en matière de religion : elle a connu deux voies essentielles, Cadmos pour la Phénicie et Orphée pour l'Égypte. Eusèbe est sans doute satisfait d'être parvenu à cette systématisation, car il reprend sa formule d'une manière plus catégorique encore dans le livre X de la *P.E.* (4, 4), où elle sera notée et transcrite par Théodoret de Cyr (*Thérapeutique*, SC 57, t. I, II, 95).

Ἐλαδόνοντα δὲ ... ἀπειργάζετο : l'erreur polythéiste succédant

au culte astral rend l'impiété plus grave que l'athéisme ; l'expression *μεζονα τῆς ἀθεότητος* n'est pas très claire. Elle est plus aisément compréhensible, si d'une part on y voit un tour brachylogique (plus grande que l'impiété de l'athéisme) et si d'autre part on se rappelle que pour Eusèbe le véritable stade initial dans l'histoire religieuse de l'humanité est en réalité l'athéisme, puisque la religion astrale n'est elle-même qu'un palliatif dû à l'initiative des Anges des nations (*D.E.* IV, 6, 8-9 ; 8, 1 ; *P.E.* II, 5, 4).

Ainsi se termine un résumé de l'histoire des religions qui a essentiellement pour but d'en mettre en place les différentes étapes, à la fois géographiques et chronologiques. On retrouve, après l'exposé des théologies phénicienne, égyptienne et grecque, un résumé analogue (*P.E.* II, 5), mais qui, tout naturellement, insiste plutôt sur le dernier stade : l'erreur anthropomorphique et polythéiste, alors que l'accent est ici placé sur le point de départ de l'évolution : la religion astrale.

§ 5. Ce résumé sert à introduire un plan (5-6) qui reprend dans l'ensemble la succession des théologies. Le voici avec l'indication des développements qu'il annonce :

1. Les éléments de la première cosmogonie : *P.E.* I, 7-8
2. La première et la plus ancienne superstition : — I, 9, 1-19
3. Les croyances des Phéniciens : — I, 9, 20-30 ; I, 10
4. Les croyances des Égyptiens : — II, 1
5. Les croyances des Grecs :
Leurs fables : — II, 2 s.
6. Leur philosophie physique : — III
7. Leurs oracles (la religion politique) : — IV-VI
8. Τὰ σεμνά τῆς γενναίας Ἑλλήνων φιλοσοφίας : ?
9. Les doctrines des Hébreux et Juifs (§ 6) : — VII s.
10. Τὰ ἡμέτερα (§ 6) : ?

On reconnaît aisément dans ce plan celui de la *Préparation Évangélique*. Mais quelques remarques s'imposent. Ce plan est très précis et détaillé pour les sections qui suivent immédiatement. Il devient de plus en plus général pour les dernières, notamment à partir du livre VII. C'est un procédé assez général chez Eusèbe, compensé par les nombreuses

récapitulations qu'il donne en tête des livres et notamment, dans le cas qui nous occupe, en tête du livre XV.

Les points 8 et 10 posent des problèmes. Que sont ces éléments sérieux de la noble philosophie des Grecs ? Si Eusèbe est ironique, ce sont les élucubrations des physiologistes, mais elles ont été déjà mentionnées au point 6. Si Eusèbe est sérieux, ce sont les doctrines des philosophes grecs qu'Eusèbe énumère du livre XI au livre XV. Mais, dans ce dernier cas, le point 8 devrait être mentionné après le point 9, qui annonce les livres VII et suivants. Le livre XV nous donne sans doute la clé de cette difficulté. Dans la récapitulation des matières de la *P.E.* qui forme le début de ce livre, Eusèbe déclare (XV, 1, 3) en parlant des livres IV-VI : « J'ai mis à nu avec netteté dans les trois livres suivants la doctrine relative à ces fameux oracles et la fausse opinion si couramment répandue concernant la nécessité ; je me suis servi, pour les réfuter, non seulement des argumentations de notre bord, mais aussi et surtout des paroles mêmes des philosophes hellènes. » Il est donc sage de penser que le point 8 annonce les discussions du livre V et surtout du livre VI, où Eusèbe fait connaître à grand renfort de citations les opinions des philosophes grecs sur les oracles et, plus encore, sur la nécessité.

Le point 10 soulève le problème suivant : que sont ces τὰ ἡμέτερα (§ 6) ? S'agit-il des doctrines spécifiquement chrétiennes qui sont traitées dans la *Démonstration Évangélique* et Eusèbe excède-t-il une fois de plus le plan de la simple *Préparation*, comme il fait un peu plus haut en 5, 12 ? Ou bien l'expression vise-t-elle une partie de la *Préparation* ? Problème mineur certes, mais dont la solution pourrait avoir son importance ; les doctrines définies par l'expression τὰ ἡμέτερα sont données pour le sceau de l'ensemble (ἐπισφραγισμα τῶν ὅλων, § 6). Selon que leur exposé se trouve être constitué par une partie de la *Préparation* ou par une partie de la *Démonstration*, on peut distinguer ce qu'Eusèbe appelait « l'ensemble » : la *Préparation* constituait-elle un ensemble à ses yeux ou n'a-t-il pas cessé de penser que l'ensemble c'était la *Préparation* et la *Démonstration* réunies ?

Il n'y a pas à ce problème de réponse déterminante. En effet, après avoir exposé les doctrines des Hébreux (VII-IX), les dettes des Grecs à l'égard des Hébreux (X), Eusèbe aborde l'examen critique de la philosophie grecque qui emplira les livres XI à XV. Ainsi aucun livre de la *P.E.* n'est vraiment consacré à l'exposé de ce qu'Eusèbe appelle

τὰ ἡμέτερα. Donc, au sens strict, cette matière ne peut être constituée que par la *Démonstration Évangélique*, notamment à partir du livre III. Nous pouvons donc penser qu'en rédigant ce passage Eusèbe a, comme partout ailleurs, présentée à l'esprit l'idée que la *Préparation* et la *Démonstration* forment un ensemble indissoluble (cf. par exemple *P.E.* XV, 1, 9). Il est significatif que cette idée ne le quitte pas, alors même qu'il annonce le plan de la seule *Préparation*.

§ 6. Le point 9 du plan ainsi annoncé prévoit : « Nous passerons ensuite aux doctrines des Hébreux, des premiers et véritables Hébreux et de ceux qui, après cela, prirent le nom de Juifs. » La distinction indiquée par Eusèbe n'est pas inutile. Les termes d'Hébreux et de Juifs sont souvent confondus ; Eusèbe veut montrer (*P.E.* VII, 6) que les Hébreux sont bien antérieurs aux Juifs et étrangers à leur législation. Ils tiennent leur dénomination d'Héber, ancêtre d'Abraham et, dans les faits, précédent même Héber. Eusèbe est tout prêt à admettre une autre étymologie, Hébreux = passants (*P.E.* VII, 8, 20-21 ; XI 6, 40). Pour lui, les Hébreux ne sont autres que les sages prémosaïques qui ont reconnu le vrai Dieu (cf. *supra* *P.E.* I, 6, 2). Les Juifs tiennent leur nom de Juda, chef de la tribu qui pendant longtemps posséda la puissance royale (*P.E.* VII, 6, 2 ; cf. Josèphe, *Antiquités Judaïques* XI, 5, § 7 (§ 173 Niese), pour une définition plus précise). Mais le sens le plus courant est lié à la législation mosaïque ; ils sont la nation (*P.E.* VII, 6 et 7) qui a mis en pratique les lois de Moïse, qui, lui, est encore considéré comme un Hébreu (*P.E.* VII, 7, 1).

En réalité, le plan de la *Préparation Évangélique* est, à partir du livre VII, plus complexe que l'indication donnée ici par Eusèbe. Il traitera des croyances des Hébreux mais aussi de l'influence qu'ont eue ces derniers sur la philosophie grecque, et terminera par un examen critique détaillé de celle-ci (*P.E.* XI-XV), avant de passer dans la *Démonstration* à la critique de l'exclusivisme des Juifs (*D.E.* I-II). Ainsi ce long exposé de la philosophie grecque, qui ne semblait pas prévu au départ, a fini par constituer une partie importante de la *Préparation*. C'est une entreprise d'annexion sélective qui n'est pas neuve dans son principe, mais dont Eusèbe n'a peut-être compris les avantages que dans le courant même de la composition.

Ἐπισφράγισμα : métaphore fréquente chez Eusèbe (cf. aussi I, 9, 12 ; X, 7, 22 ; XV, 1, 8, etc.).

§ 7. Le recours à l'histoire est ici affirmé sans ambages. Et c'est une des principales originalités de l'apologétique d'Eusèbe d'être fondée sur une argumentation de caractère historique. Le sens du mot ιστορία n'est pas précisé ici. Il a probablement dans ce passage l'acception qu'il revêt le plus souvent chez Eusèbe : documentation, réunion du matériel transmis par la tradition : cf. Schwartz in *P.W.* VI, 1, col. 1395, l. 50 s. Il s'agit donc ici d'avertir le lecteur que l'auteur aura recours au document historique (cf. § 8).

Τὴν ὁποῖον peut recouvrir un ἀλήθειαν, ou plus simplement ἀρεσιν.

6, 8 - 8, 19. Eusèbe aborde ici le premier des points énumérés en 6, 5 : les éléments de la première cosmogonie. Il le traitera dans les chapitres 7 et 8, c'est-à-dire ε' et ζ' selon la division qui lui est propre. Cet exposé comprend effectivement deux parties assez nettement distinctes : une longue citation de Diodore qui retrace la cosmogonie la plus couramment admise (chap. 7), puis une série d'extraits, dont les uns sont purement doxographiques (Pseudo-Plutarque 8, 1-12) tandis que les autres constituent une critique socratique de ces systèmes (Xénophon, Platon : 8, 13-19).

Nous retrouvons aisément sous ces rubriques la distinction qu'Eusèbe établit entre ses sources en 6, 8 : ceux qui ont soigneusement étudié l'histoire des nations (Diodore) ; ceux qui se piquent de philosophie (Pseudo-Plutarque, Xénophon, Platon).

Si habitué de l'on puisse être aux détours de la pensée d'Eusèbe, il est difficile de ne pas être surpris par ce développement. En effet Eusèbe, en ce début de la *P.E.*, se propose d'« examiner avant tout chose les théologies les plus anciennes » et notamment celles des Hellènes (5, 13). Certes, il envisage aussi d'étudier les « graves assertions des grands philosophes sur la constitution de l'Univers et sur les dieux » (*ibid.*). Mais cette étude est essentiellement chronologique comme le montre l'essentiel du plan exposé en 6, 5 : la théologie astrale, les théologies phénicienne, égyptienne, grecque. Il s'agit d'étapes successives dans l'histoire des croyances humaines. L'étude de ce qu'Eusèbe appelle « la première cosmogonie » n'entre pas dans ce schéma ; on ne peut penser qu'elle constitue une étape antérieure aux théologies phénicienne et égyptienne puisque, aussi bien, tous les auteurs cités en 8, 1-12 sont des auteurs grecs relativement récents. On peut au maximum penser qu'elle

concerne, en gros, surtout les auteurs antérieurs à Anaxagore (cf. 8, 19). Cette dernière considération ne suffit pas à faire de cet exposé l'étude des conceptions cosmologiques des premiers hommes. Même si cette cosmologie est « première » par rapport aux systèmes platonicien ou aristotélicien par exemple, il est difficile de penser qu'elle est « première » au même titre que, par exemple, « la première et plus ancienne superstition de l'espèce humaine » (6, 5).

Puisque la place de ce développement important ne se justifie pas par l'antériorité chronologique des conceptions étudiées, il faut essayer de préciser la relation qu'il soutient avec son contexte. Ce groupe de citations et le commentaire qui l'accompagne tendent à démontrer que les systèmes cosmogoniques impliquaient un total athéisme (7, 16 ; 8, 19), puisqu'ils ne supposaient aucun créateur mais un arrangement fortuit des éléments. Accessoirement, et surtout dans le chapitre 8, Eusèbe démontre aussi le désaccord qui règne entre ces systèmes. Mais cette seconde idée peut à la rigueur rejoindre la première, la multiplicité étant la marque d'une erreur dont le recours au hasard est le ressort.

Ainsi se précise l'intention qui guide Eusèbe dans cet exposé : démontrer que la conception courante que les païens se faisaient du monde excluait l'idée d'un dieu créateur. Si l'on considère que, immédiatement après, Eusèbe expose la théologie astrale, on discerne mieux le cheminement de son discours : ces deux chapitres préliminaires expliquent comment dans la théologie astrale les hommes n'ont pas su dépasser les éléments pour étendre leur pensée jusqu'à un créateur. Le culte astral n'est pas un culte symbolique. Il s'adresse effectivement à des éléments de la création. On peut même dire en général qu'il s'agit là, plus ou moins directement, plus ou moins adroitement, d'un essai de définition du paganisme qui est dans son principe méconnaissance de la transcendance du créateur (cf. aussi Athanase d'Alexandrie qui, dans les premières pages du *Contre les Païens*, revient aussi, sans parvenir à une démonstration en forme, à ce même argument tiré de la confusion du créé et du créateur).

Dans cette perspective on peut considérer ce développement sur la première cosmogonie comme des préliminaires logiques plutôt que comme un premier maillon chronologique. On est alors amené à deux remarques assez curieuses :

1^o) Pour introduire ce long exposé en 6, 9, Eusèbe use d'une formule déconcertante : « L'histoire de l'ancienne théologie des Égyptiens, nous la trouvons relatée depuis ses

débuts chez Diodore de Sicile, l'auteur le plus connu des érudits hellènes... C'est par lui que je commencerai en transcrivant ce qu'il a réuni, au début de son ouvrage, sur la cosmogonie universelle... » Il est étrange que notre auteur commence par évoquer la théologie des Égyptiens, qu'il abandonnera seulement en 9, 1 par le biais de la religion astrale, et qu'ensuite, comme dans un mouvement second, il annonce qu'il va d'abord transcrire les pages relatives à la cosmogonie universelle. On pourrait presque croire qu'il s'agit d'une idée trouvée en route. De même, à la fin de ce développement qui a englobé les citations de plusieurs autres auteurs, Eusèbe annonce comme après une digression : « Et maintenant reviens à Diodore, pour étudier ce qu'il rapporte de la première théologie de l'humanité » (8, 19). Tout se passe donc comme si, pénétrant dans l'œuvre de Diodore, pour lui emprunter les indications relatives à la première théologie de l'humanité, Eusèbe y avait trouvé, chemin faisant, la matière d'un éclaircissement liminaire.

Or, si nous nous reportons à Diodore, nous constatons qu'Eusèbe s'est livré à une mise en fiches sérieuse des premiers chapitres qu'il a transcrits dans sa propre œuvre de la manière suivante :

<i>P.E.</i> I, 7	Diodore I, 6-8
— I, 9	— I, 11, 1-5
— II, 1, 1	— I, 10, 1

Il continuera par Diodore I, 13 etc. dans les pages suivantes de la *P.E.* On est presque tenté de penser que, empruntant à Diodore des indications historiques et chronologiques pour son « histoire des superstitions », il a songé que cette sorte d'introduction générale sur les cosmogonies, dont Diodore fait précéder son exposé historique, ne serait pas mal venue à la même place chez lui. Et il l'a insérée, à moitié parenthèse, à moitié développement préliminaire, en tête de son abrégé des théologies successives. En somme ce développement (*P.E.* 7-8) occuperait dans la *Préparation* la même place que le passage de Diodore dans sa *Bibliothèque*, c'est-à-dire une place intermédiaire entre son Introduction générale (*Bibl.* 1-5) et le début de l'exposé historique proprement dit (*Bibl.* I, 9).

2^o) Mais ce développement a dû frapper d'autant plus l'attention d'Eusèbe qu'il possédait un dossier sur les cosmogonies des Grecs. Ce dossier, nous le trouvons en partie utilisé au livre XIV de la *P.E.*, où Eusèbe cite de nouveau le Pseudo-Plutarque (*De placitis philos.*, in *P.E.* XIV, 14, 1-6)

et Xénophon (*P.E.* XIV, 11-12) ; or nous pouvons être sûr qu'au moment où il rédigeait le présent passage du livre I, Eusèbe possédait le dossier et savait qu'il allait l'employer, puisqu'il nous dit en 8, 19 : « (L'athéisme des anciennes cosmogonies) sera prouvé en temps opportun, lorsque nous montrerons qu'Anaxagore, le premier de tous les Grecs, a, selon la tradition, placé dans le *Noûs* la cause de tout ce qui est. »

On peut donc légitimement supposer qu'Eusèbe, entraîné par l'exemple de Diodore, a voulu faire précéder son histoire des croyances d'un aperçu relatif aux conceptions cosmologiques et qu'il a jugé utile de l'étayer avec des pièces empruntées à un dossier tout constitué mais qui, lui, ne se référait qu'aux cosmogonies des philosophes.

De là découle quelque incertitude dans le cheminement de la pensée, car le dossier réservé pour le livre XIV était surtout organisé de manière à démontrer l'inanité de ces conjectures et les désaccords des philosophes. C'est pourquoi on peut constater, principalement dans le chapitre 8, une oscillation du raisonnement qui met en avant tantôt les désaccords, tantôt l'athéisme de ces cosmogonies ; idées qui (cf. *infra*, 8, 19) ne sont pas au demeurant entièrement étrangères l'une à l'autre.

§ 8. Ἐπὶ τὸ πρῶτον, le premier point : référence au plan indiqué en 6, 5.

Μάρτυρες δὲ παρέστωσαν : cette indication de méthode a déjà été donnée en 5, 14. Cette répétition (appliquée à un cas particulier) d'une règle générale dénote-t-elle un remaniement ?

§ 9. Sur la bizarrerie qu'il peut y avoir à annoncer d'abord Diodore comme témoin pour l'exposé de la théologie égyptienne (la théologie astrale en réalité, cf. *infra*, chap. 9), pour ensuite citer de lui, en priorité, le développement relatif aux cosmogonies, voir *supra* dans le commentaire, p. 277, l'étude relative aux deux chapitres 7 et 8. Est-ce la trace d'un réajustement ou simplement l'indice qu'Eusèbe ne considérait le développement sur les cosmogonies que comme un hors-d'œuvre ?

Τὴν παλαιάν ... θεολογίαν : Diodore, *Bibl.* I, 10 s.

Γνωριμώτατος ἀνὴρ τοῖς Ἑλλήνων λογιστάτοις : Diodore de Sicile est cité 68 fois dans la *Préparation Évangélique* : il est l'auteur le plus souvent mentionné après Porphyre et Platon

(si l'on excepte Homère, qui est cité d'ordinaire indirectement). Il était déjà cité dans la *Chronique* à propos des Grecs et des Égyptiens. Eusèbe apporte le témoignage que c'est un auteur très connu des lettrés grecs et il donne l'explication de cette célébrité : il avait fondu en une seule œuvre l'ensemble de la bibliothèque des historiens. C'était l'encyclopédie commode des connaissances historiques. Au sujet de l'utilisation de Diodore par Eusèbe, voir : W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien (Schweiz. Beitr. zur Altertumswiss. IX)*, Bâle 1959.

Chapitre 7

§§ 1-15. Cet extrait de Diodore, qui est emprunté au livre I de la *Bibliothèque* (chap. 6 à 8), est fidèlement reproduit par Eusèbe. Deux difficultés se présentent : en 7, 1 le texte d'Eusèbe, semblable en cela au texte des manuscrits, porte *πειρασόμεθα*. Or, dans la phrase, Diodore semble distinguer deux catégories dans les conceptions religieuses : les matières qu'il résumera, parce qu'elles lui paraissent avoir un rapport avec le sujet traité, et d'autre part la plus grande partie des informations à laquelle il fera un sort particulier. Plusieurs éditeurs ont trouvé cette distinction obscure et ont voulu corriger. Madvig (éd. Vogel, I, p. 11), suivi par la plupart des critiques, donne *παρήσομεν* (= nous négligerons de les exposer), au lieu de *πειρασόμεθα*. Et Ségurier de Saint-Brisson, traduisant le texte d'Eusèbe, ajoute arbitrairement une négation à ce dernier verbe : Nous n'essaierons pas (cf. trad. livre I, note 8). En réalité, l'accord qui existe entre le texte de Diodore et la citation transmise par Eusèbe devrait nous inciter à conserver la leçon *πειρασόμεθα*. Diodore indique sans doute ici son projet de réserver pour un exposé particulier les conceptions religieuses (Nous essaierons d'exposer séparément...) et de ne retenir dans son projet présent que ce qui se rapporte aux histoires qu'il compte écrire.

En 7, 3 les éditeurs d'Eusèbe et de Diodore corrigent *ἐκείνοις* en *ἐκείνω* (*τῷ κόσμῳ*), car on ne peut comprendre *τοῖς ἀνθρώποις*. Nous ne pouvons, tout en adoptant cette correction, que constater l'exactitude de la transcription d'Eusèbe.

§ 3. On peut remarquer qu'Eusèbe laisse passer sans commentaire l'affirmation de Diodore selon laquelle certains

penseurs ont imaginé que le monde et les hommes existaient de toute éternité. C'est, semble-t-il, la position d'Aristote et des anciens péripatéticiens, position qui fut défendue par Théophraste contre Zénon. Les arguments utilisés par Théophraste se retrouvent chez Philon, *De aeternitate mundi* 23-27 (cf. E. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, trad. anglaise, Londres, New York, Bombay 1897, t. II, p. 380), ainsi que le note Oldfather dans sa traduction de Diodore (t. I, Loeb Class. Libr., p. 24, n. 1). Il n'est sans intérêt de constater qu'Eusèbe, à l'occasion, saura relever ces affirmations (cf. en particulier *P.E.* XV, 6 où, citant Atticus, il attaque cette conception d'Aristote ; pour l'opinion opposée, voir *P.E.* XI, 29 : Eusèbe attribue cette doctrine à Platon). Cette différence d'attitude s'explique aisément. Eusèbe, ici, veut montrer que Diodore, aussi bien que les philosophes grecs, ne lie pas la cosmogonie à la divinité et en fait ainsi un événement fortuit et contingent. A ce titre, la doctrine selon laquelle le monde est éternel n'intéresse pas Eusèbe.

§ 16. C'est dans ce paragraphe qu'apparaît clairement l'intention qui anime Eusèbe quand il cite ce texte : faire ressortir que les cosmogonies païennes ne comportent absolument pas l'intervention de la divinité.

Τῶν Πλουτάρχου Στρωματέων, les *Stromates* du Pseudo-Plutarque : cette œuvre n'est connue que par la présente citation. H. Diels, qui a publié ce fragment, dans ses *Doxographi Graeci*³ (p. 579-583), croit en démontrer le caractère apocryphe et situe cette falsification vers le milieu du II^e siècle après Jésus-Christ (voir aussi la note de Sandbach, *Plutarchi Moralia, Bibliotheca Teubneriana*, vol. VII, p. 110). Mais K. Mras (*GCS* II, p. 590) renvoie à son article « Ariston von Keos in einem zweiten Bruchstück von Plutarchs *Στρωματεῖς* » in *Wiener Studien* 68 (1955), p. 88-98, où il soutient l'authenticité. Eusèbe cite plus longuement un autre ouvrage apocryphe qu'il attribue à Plutarque : *Περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων* (*P.E.* XIV, 14 ; 16 ; XV, 32 s.) et qui se présente aussi comme une compilation doxographique.

Eusèbe pense fournir ainsi, en citant Plutarque, une source très autorisée des conceptions païennes. Il a recours à plusieurs reprises au sage de Chéronée dans la *Préparation Évangélique*. Il cite plusieurs dialogues et notamment les *Daidala* de Platées au livre III, le *De Iside et Osiride* aux livres III et V, le *De defectu oraculorum* au livre V.

Chapitre 8

§§ 1-12. Ce texte a subi de la part de Zeller et de Diels quelques aménagements, que Mras fait siens dans la plupart des cas.

Au § 13, Eusèbe reprend la conclusion qu'il avait tirée de Diodore (*P.E.* I, 7, 16) : athéisme et hasard.

Eusèbe a trouvé là un exposé commode des diverses cosmogonies. Plus loin, il tire d'un ouvrage apocryphe prêté à Plutarque (*De placitis philos.*) un exposé fort analogue, mais portant sur les éléments. Et il conclut de même : « Voilà quelle est la discorde qui règne entre les premiers philosophes 'physiciens' ; voilà quelle est leur opinion sur les éléments ; ils ne supposent dans les éléments ni Dieu, ni créateur, ni démiurge, ni même une cause à l'univers, ni dieux, ni forces incorporelles, ni natures spirituelles, ni essences rationnelles, ni rien absolument qui soit étranger à la sensation » (XIV, 14, 7).

§ 14. Il est intéressant de voir que, dans le dernier texte cité, Eusèbe soulignait à la fois les désaccords des philosophes et leur athéisme. Eusèbe associe également ici les deux conclusions : après avoir (§ 13) souligné l'athéisme de ces conceptions, il va développer les conséquences de leurs désaccords en invoquant les propos prêtés à Socrate.

Le personnage de Socrate jouit auprès d'Eusèbe d'un crédit tout particulier. Il le qualifie ici de *θεωμάσιος*. Au livre XIV, 10, 11, il dira : « Ce Socrate si universellement célébré. » Au livre XV (ch. 62) il le loue en somme d'avoir réduit la philosophie à la morale. Depuis Justin (*Apologie* I, 46), Socrate était assez bien accueilli par les chrétiens, et

considéré comme un des leurs au même titre qu'Abraham ou Ananias. Clément également (*Stromates* I, 19, 92-93) nous présente un Socrate contempteur des recherches vaines de la philosophie et soucieux seulement d'atteindre le bien et de contempler le vrai. A l'opposé, on trouverait aisément quelques témoignages d'une attitude plus sévère chez Tertulien, ou même chez Théophile d'Antioche (*Ad Autolyicum* III, 2) : cf. J. Geffcken, *Sokrates und das alte Christentum*, Heidelberg 1908, p. 25 et 43.

En tout état de cause, de Justin à Eusèbe c'est plutôt le sage que le philosophe, que les chrétiens louent en Socrate. Nous rencontrons dans ce passage la position extrême : Socrate est loué justement d'avoir dédaigné une forme de philosophie purement spéculative, qui se satisfaisait d'elle-même et d'une vaine science. Socrate apparaît aux yeux de certains chrétiens comme le champion d'un pragmatisme qui n'est pas incompatible avec leur attitude morale.

§§ 15-16. Pour illustrer les contradictions des conceptions païennes sur la cosmogonie (I, 7, 16 ; I, 8, 14), Eusèbe cite Xénophon (*Mémoires* I, 1, 11 s.). Il fait à cet ouvrage 4 emprunts dans la *P.E.* et en particulier il utilise à deux reprises le passage que nous examinons. La deuxième citation qu'il en fait se situe en XV, 62 et a pour but de souligner d'une façon générale la faiblesse et la vaine science des philosophes grecs. Ici, c'est plus précisément l'incertitude de leurs connaissances à l'égard du monde qu'Eusèbe moque par l'intermédiaire de Xénophon.

Eusèbe cite Xénophon, *Mémoires* I, 1, 11 s., en pratiquant deux coupures de longueur inégale. Nous sommes à peu près assuré que ces coupures sont le fait de notre auteur puisque, en XV, 62, il cite le texte intégralement.

1°) Il supprime en I, 8, 15 *Mémoires* I, 1, 12, c'est-à-dire la phrase suivante : « (Socrate) se demandait d'abord si ces philosophes allaient se préoccuper de pareils sujets, parce qu'ils s'estimaient déjà suffisamment renseignés sur les choses humaines, ou si, en négligeant les choses humaines pour scruter les choses divines, ils croyaient faire leur devoir. » On le voit, Socrate reproche aux sophistes de se préoccuper de ce qui vient des dieux et non des choses humaines. Eusèbe escamote cette phrase parce qu'elle le gêne ; il veut seulement faire dire à Socrate qu'on ne doit pas s'occuper des phénomènes de la nature et du ciel.

2°) Un peu plus bas (I, 8, 16), il tronque la seconde partie

de la citation et supprime, entre τὰ μὴ φοβερὰ φοβεῖσθαι et τῶν τε περὶ τῆς πάντων φύσεως μεριμνόντων, un membre de phrase : « A certains fous, il ne semble pas indécent de parler ou d'agir au milieu du tumulte populaire ; d'autres ne croient même pas permis de sortir parmi les hommes ; les uns n'honorent ni temple ni autel ni rien des choses divines, les autres révèrent même les pierres, n'importe quel morceau de bois et les animaux. » C'est parce que Socrate y insiste sur la folie qui néglige de respecter les cultes grecs, qu'Eusèbe a tronqué sa citation.

§§ 17-18. La citation de Platon, *Phédon* 96 a-c, est simplement la confirmation des souvenirs rapportés par Xénophon. Mais elle exprime, sur le mode ironique, la vanité des recherches physiques plutôt que leurs contradictions.

§ 19. Le commentaire d'Eusèbe paraît peu adéquat. Les derniers auteurs cités, et notamment Xénophon et Platon, semblent dénoncer l'incertitude ou la vanité des spéculations des « physiciens » plutôt que l'athéisme qui les inspire. Le recours d'Eusèbe à l'autorité de Socrate en cette matière paraît abusif, sous la forme du moins qu'il lui donne ici. En effet, dans les textes cités, Socrate ne raille dans ces spéculations que des chimères ; certes, elles sont des impiétés, parce qu'elles traitent de sujets que les dieux n'ont pas jugé bon de nous dévoiler ; cette dernière liaison apparaît mieux chez Xénophon dans les *Mémoires* IV, 7, 6 qu'Eusèbe cite en *P.E.* XIV, 11, 5 et dans la prétendue lettre de Xénophon à Eschine citée en *P.E.* XIV, 11, 7. Théodoret de Cyr dans la *Thérapeutique* IV, 26 sera plus clair et plus logique et citera *Mémoires* IV, 7, 6 à côté des textes de ce même ouvrage que mentionne ici Eusèbe.

Ainsi Eusèbe, ici, s'abrite abusivement derrière l'autorité de Socrate pour dénoncer l'athéisme des « physiciens ». Il faut admettre ou bien qu'il a dans l'esprit, tout en omettant de les citer, les textes où cette liaison (vanité des recherches physiques + impiété) apparaît ; ou bien alors qu'il songe dans ce commentaire, non aux dernières citations, mais à l'ensemble du développement amorcé en 6, 9.

En tout état de cause, dans la phrase : « Du moment qu'un si grand philosophe portait un pareil jugement sur la physique des personnages dont j'ai parlé, il est naturel, me semble-t-il, que nous ayons repoussé, nous aussi, l'athéisme de tous ces auteurs, puisque l'erreur polythéiste où ils sont

plongés ne paraît pas étrangère aux propos que j'ai rapportés », il y a au moins un glissement de la pensée, qui dénote peut-être la réutilisation plus ou moins pertinente des pièces d'un autre dossier. Cependant il est plus facile de comprendre le raisonnement d'Eusèbe, si on l'éclaire par la lecture du premier chapitre du livre XIV.

Τοῦτο ... ἐλεγχθήσεται... : c'est ce que fera en effet Eusèbe au livre XIV (14, 8) ; après avoir rappelé, à l'aide du Pseudo-Plutarque (*De placitis philos.* in *P.E.* XIV, 14, 1-6), les opinions des « physiciens », Eusèbe conclut que leurs doctrines sont contradictoires, mais qu'elles ont un élément commun : elles ne supposent ni créateur ni quoi que ce soit qui excède la sensation (XIV, 14, 7). Anaxagore est le premier qui ait montré dans le Νοῦς la cause de tout. Le τοῦτο, d'après le contexte actuel aussi bien que d'après XIV, 14, 8, représente l'affirmation qu'avant Anaxagore aucun des « physiciens » n'avait découvert, dans la nature de l'Univers dont il recherchait les causes, la présence et l'action de Dieu.

Chapitre 9

§§ 1-18. Avant d'aborder l'histoire de l'erreur polythéiste, Eusèbe définit la théologie astrale qui est le premier stade de la superstition païenne. Il le fait dans deux chapitres complémentaires.

Le premier, le chapitre η' (= 9, 1-12), fondé sur une citation de Diodore, deux de Philon de Byblos, une de Porphyre et une dernière de Platon, cherche à montrer par des textes que l'humanité a d'abord adoré les éléments du cosmos.

Le second, le chapitre θ' (= 9, 13-18) est un chapitre de commentaires destiné à montrer que cette religion astrale n'a pas coexisté avec un polythéisme anthropomorphe.

Cette manière même de présenter les choses est révélatrice des intentions d'Eusèbe.

§§ 1-4. Cette citation est empruntée à Diodore, I, 11, 1-5. Eusèbe transcrit la suite du passage (Diodore I, 11, 5 - 13, 2) au livre III de la *P.E.* (III, 3) pour démontrer que la fameuse philosophie allégorique ne concerne pas des êtres incorporels et transcendants, mais les astres eux-mêmes dans leur matérialité.

Dans Théodoret de Cyr on retrouve Diodore comme garant principal de la doctrine qui attribue aux Égyptiens les premiers cultes astraux connus (Théodoret, *Thérapeutique* III, 6 et 23). Comme Eusèbe, Théodoret y joint le témoignage de Platon (*Cratyle* 397 c-d), cf. Théodoret, *Thérapeutique* III, 7 ; et il cite aussi Plutarque (*ibid.* III, 23 ; il s'agit du *De Iside et Osiride*, 363 d ; cf. Eusèbe *P.E.* III, 3, 11).

§ 5. Eusèbe, qui place toujours les Phéniciens en parallèle avec les Égyptiens, ne pouvait faire moins que de mentionner

les premiers à cette occasion. Pour garant de cette théologie astrale phénicienne il cite, sans le nommer, Philon de Byblos. C'est Mras qui a, le premier, décelé ces deux citations dans le texte d'Eusèbe. Elles sont empruntées, la première à l'introduction que Philon de Byblos donne au livre I de l'*Histoire Phénicienne*, la seconde au premier livre de cet ouvrage, traduit de Sanchuniathon. Elles sont toutes deux tirées de textes qu'Eusèbe cite tout au long un peu plus loin (pour la première, cf. *P.E.* I, 9, 29 avec l'indication d'origine en I, 9, 23 et 30 ; pour la seconde, cf. *P.E.* I, 10, 6-7).

En rapprochant la première citation de *P.E.* I, 9, 29, Mras a pu, contre les manuscrits, rétablir le texte *οἱ πρῶτοι φυσικός* au lieu de *οἱ πρῶτοι φυσικοί* qui est vraisemblablement une correction de copiste ; *φυσικός* s'accorde avec *θεός*.

Tel qu'Eusèbe le donne par fragments de citations, le texte de I, 9, 5 signifie : Les premiers Phéniciens adoraient les astres et ils leur consacraient..., ... *τούτοις* ... *ἀφιέρωσαν*... Or le *τούτοις* est ajouté par Eusèbe, et si l'on se reporte à I, 10, 6, on ne trouve dans la citation complète aucun mot qui de près ou de loin corresponde à ce *τούτοις* et autorise à l'ajouter. En outre, les deux fragments cités par Eusèbe à la suite l'un de l'autre en I, 9, 5-6 sont en réalité tirés de passages fort distants. Et, autant que l'on puisse reconstituer le texte de Philon-Sanchuniathon, il est question avant la phrase I, 10, 6 de la naissance des êtres, puis des vents. L'insertion par Eusèbe de ce *τούτοις* est donc doublement arbitraire. Si nous nous reportons au texte de I, 10, 6, nous constatons que, réduit à lui-même, il prend un tout autre sens ; en admettant que *τὰ τῆς γῆς βλαστήματα* est aussi le complément de *θεός ἐνόμισαν* et qu'il est repris par *ταῦτα*, nous obtenons la traduction suivante : « Les premiers, ces hommes consacreront les produits de la terre et les considéreront comme des dieux et les adoraient ». Il faut admettre que *ἀφιέρωσαν* n'a pas le sens de « consacrer », « offrir », mais de « rendre sacré », « diviniser ». Ce qui paraît en conformité avec les autres emplois du mot dans le texte de Philon-Sanchuniathon : *P.E.* I, 10, 15 ; 24 ; 29 (c'est aussi l'opinion de M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*², Paris 1905, p. 412, dans la traduction qu'il donne de l'extrait de Philon-Sanchuniathon, v. note *ad loc.*). Au reste le mot peut avoir ce sens, semble-t-il, dans les textes d'Eusèbe lui-même : cf. *P.E.* XII, 23, 4.

Mais si cette analyse est exacte, nous surprenons Eusèbe en flagrant délit, sinon de falsification, du moins de gauchis-

sement ou d'erreur. En effet, pour caractériser la religion astrale en indiquant son objet et la nature de son culte fait d'offrandes de fleurs, Eusèbe n'hésite pas à opérer un « montage » en rapprochant deux textes différents et à les relier entre eux sans égard à leur sens intrinsèque. Il est possible que l'absence de référence explicite — contraire à son habitude — soit un effet de sa mauvaise conscience.

§ 6. Ἡ Φοινίκων γραφή : le mot γραφή dans Eusèbe peut avoir le sens pur et simple de livre. Il l'emploie ici au lieu de mentionner directement Philon de Byblos, pour donner du poids au témoignage qu'il invoque, sans cependant préciser ses sources. C'est un fait, au demeurant, qu'il considère l'ouvrage de Philon comme le livre de base concernant les Phéniciens. Il faut entendre sans doute l'expression au sens de : la tradition écrite, de même que nous trouvons dans Josèphe repris par Eusèbe : τὰ παρὰ τοῖς Φοινίξιν ἀναγεγραμμένα. Cf. Eusèbe, *Chr.* I, 17, 1, citant Josèphe, *Contre Apion* I, 17 et 18.

Ὡς ἐξῆς ἀποδειχθήσεται : allusion à l'exposé qu'il transcrira un peu plus bas, I, 10, 1 s., et où il reprendra les passages qu'il vient de citer, sans en mentionner l'auteur.

Eusèbe invoque ensuite le témoignage de Porphyre et l'oppose au témoignage précédent, celui de Philon, en précisant : τῶν κατ' ἡμέρας, parmi nos contemporains. Porphyre est en réalité de la génération précédente, puisqu'il a vécu, semble-t-il, de 232 à 305 environ. Mais dans l'ensemble, Eusèbe considère comme de son époque tout ce qui s'est déroulé après les années 270 (cf. Schwartz in *PW* VI, 1, col. 1370, l. 50 s.). Dans l'*Histoire Ecclésiastique* Eusèbe désigne encore Porphyre par ὁ κατ' ἡμέρας (*H.E.* VI, 19, 2), ainsi que Théotecnos de Césarée (VII, 14), Cyrille (VII, 32, 2), Hyménée (VII, 14) et Gaïus de Rome (VII, 32, 1).

Le *Traité sur l'Abstinence des viandes* de Porphyre, adressé à un autre disciple de Plotin, Firmicus Castricius, cherche à démontrer la nécessité de rester fidèle aux principes ascétiques et notamment végétariens prescrits par le maître. Il comporte, dans le livre II en particulier, de longs développements sur les sacrifices, empruntés entre autres à l'ouvrage de Théophraste sur la *Piété*.

Eusèbe cite très fréquemment ce traité de Porphyre. Il l'a déjà fait en I, 4, 7 à propos des repas de chair humaine des Barbares. Il l'utilisera encore aux livres III et IV à maintes reprises. On peut trouver le détail de ces citations dans

l'excellent index de Mras. On peut les répartir en quatre groupes : Eusèbe a d'abord recours à ce traité pour décrire, d'après Théophraste, le culte des anciens humains (livre I). Puis au livre III, il essaie de dénoncer, grâce à Porphyre, le culte des animaux chez les Égyptiens. Au livre IV, il se sert de Porphyre pour critiquer les sacrifices aux démons et, bien entendu, surtout les sacrifices humains, ainsi que les sacrifices aux mauvais démons. Enfin au livre IX, il ne fait appel à lui que parce qu'il mentionne les Juifs et les Esséniens.

Dans toutes ces citations, on retrouve les sentiments qu'Eusèbe éprouve à l'égard de Porphyre : respect et hostilité ; il le considère comme un porte-parole autorisé et intelligent du paganisme.

§§ 7-10. La citation qu'Eusèbe fait ici du *De abstinentia* (II, 5) est en réalité une citation du traité de la *Piété* de Théophraste (fr. 2 Pötscher, *Philosophia ant.* XI) puisée dans Porphyre ; mais Eusèbe n'est pas fâché de la produire avec la garantie de Porphyre, qui lui paraît être une des autorités les plus prestigieuses du paganisme.

Ce passage a été étudié par A.-J. Festugière dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris 1949, p. 190-191. Théophraste (372-287), disciple et successeur d'Aristote, a probablement repris les idées religieuses de son maître, attribuant « le gouvernement du monde tantôt à l'Intellect divin, tantôt au Ciel, tantôt aux astres et aux constellations célestes » (Festugière, *ibid.*), ainsi que le laisse entendre Cicéron (*de natura deorum* I, 13, 35). De son traité de la *Piété* nous ne savons que ce que nous a conservé Porphyre dans le *De abstinentia*. Ces renseignements ont été rassemblés par J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlin 1866 ; puis, un siècle plus tard, par W. Pötscher, édition du même traité de Théophraste, Leyde 1964 (coll. *Philosophia antiqua* XI). Il y développait, semble-t-il, entre autres l'idée que le culte primordial aux dieux célestes se célébrait par des offrandes de plantes et de feu ; les animaux ne doivent pas être sacrifiés parce qu'ils ont un lien de parenté avec l'homme. Ce sont du moins ces idées, qui servaient son sujet, que Porphyre a reprises dans le *De abstinentia*. Eusèbe à son tour les exploite dans une direction un peu différente : il veut démontrer que le culte astral est la première religion de l'humanité.

Il reprend ce texte dans la *Démonstration Évangélique* I, 10, 2 s., mais pour le critiquer. Les Grecs, dit-il en substance,

ont sur le premier culte rendu à la divinité des idées fort différentes de celles que nous transmettent les Livres saints. Ils s'imaginent que les premiers hommes n'immolèrent jamais d'animaux, mais consacèrent des plantes à l'objet de leur adoration. Le texte de *Gen. 4, 3* nous démontre le contraire. C'est que l'homme avait besoin de sacrifier ce qu'il avait de plus précieux à la divinité et, en remplacement de sa propre vie, offrait celle des créatures ; et cette immolation, que pratiquaient les plus anciens fidèles, est la figure du sacrifice suprême que fit le Sauveur, mourant pour racheter les fautes des hommes. Eusèbe conclut du reste (*D.E. I, 10, 13*) que, les animaux et les plantes ayant la même origine en vertu de *Gen. 1, 11* et *9, 3*, il n'y a pas de péché à immoler des victimes. Il donne ainsi tort à Porphyre et, par-delà, à Théophraste.

Mais ces réserves n'inquiètent pas Eusèbe ici. Elles ne ruinent pas la valeur historique du texte de Porphyre ; il n'y a pas de contradiction à penser qu'à l'origine des temps, tels Abel et Caïn, les adeptes de la vraie religion et les premiers idolâtres recouraient à des rites différents. La *Démonstration Évangélique* nous montre assez que les antiques fidèles, guidés par le Verbe, et les Nations, guidées par les Anges, n'ont pas suivi le même chemin (*D.E. IV, 7-10*).

Notons au passage que l'on ne trouve chez Eusèbe aucun écho de la condamnation violente des sacrifices sanglants dont on a la trace dans le *Protreptique* de Clément (*IV, 51, 2*) et dans l'*Épître à Diognète* (*II, 8-9*), puis chez Théodoret (*Thérapeutique VII, 11 s.*). Eusèbe, lui, se borne à exposer paisiblement que le temps des sacrifices sanglants est révolu depuis l'Incarnation. On peut également comparer les explications fort différentes que donnent Eusèbe (*D.E. I, 10*) et Théodoret (*Thérapeutique VII, 16-18*) de l'origine des sacrifices sanglants.

Ici, les seules parties de la citation qui intéressent Eusèbe sont les phrases où il est dit que les Égyptiens commencèrent à sacrifier aux dieux célestes (§§ 7 et 8). Mais Eusèbe n'est sans doute pas fâché d'évoquer assez longuement les aspects du culte primitif qui particularisent eux aussi la théologie astrale par rapport aux rites postérieurs.

§ 8. A.-J. Festugière paraphrase ou traduit cette dernière phrase de la manière suivante : « On cueillait (pour soi) les feuilles et les racines, puis l'on brûlait le reste, ' car l'on pensait, par ce sacrifice, honorer les dieux visibles du ciel

et glorifier leur essence immortelle en leur faisant des offrandes de feu ' » (*loc. cit.*).

Porphyre, notant que les premiers sacrifices ont été de gazon, fait observer que les plantes sont nées avant les arbres et les arbres avant les animaux. Eusèbe sera donc amené dans la réfutation qu'il donne de ce texte (*D.E. I, 10, 11-13*) à souligner que plantes, arbres et animaux ont une même naissance et une même substance.

§ 11. La suite de ce passage figure en *P.E. IV, 14, 1 s.* Porphyre, citant Théophraste, y explique que la divinité, également irritée contre ceux qui ne sacrifiaient pas et ceux qui faisaient des sacrifices odieux, les a punis les uns et les autres.

Il semble qu'Eusèbe, avec cette dernière citation, s'éloigne totalement de son sujet qui est le culte astral. Est-ce simple entraînement ? désir didactique de nous montrer comment cet état originel s'est trouvé modifié ? Mais, en un certain sens, aussi, Eusèbe ne s'éloigne pas de son propos quand il essaie de nous faire sentir que la théologie astrale, même en ce qui concerne l'aspect culturel, a été extrêmement distincte des suivantes.

Eusèbe reprend ces textes de Porphyre dans le livre IV de la *P.E.* (*IV, 12 ; 14 ; etc.*). Mais avec une tout autre intention. Il construit en effet le raisonnement suivant : puisque Porphyre et les philosophes païens déclarent que l'on ne saurait faire aux dieux de sacrifices sanglants, c'est donc aux démons que ces sacrifices sont offerts.

§ 12. Avec la citation du *Cratyle* (397 c-d), nous revenons à l'énoncé le plus net de la thèse : les premiers hommes ont adoré les astres. Cette citation est utilisée à plusieurs reprises par Eusèbe, en *P.E. III, 2, 5* à propos de l'allégorisme des Grecs et en *III, 9, 14*, très brièvement, sur le même sujet. Théodoret l'utilise deux fois (*Thérapeutique II, 27* et *III, 7*).

En revanche, c'est au *Timée* qu'Eusèbe empruntera en général ses citations pour définir la doctrine cosmologique de Platon lui-même (cf. *P.E. XI, 30, etc.*).

§ 13. Après avoir montré que le premier stade de l'humanité est celui du culte astral, Eusèbe va démontrer qu'il n'était que cela, c'est-à-dire que ce culte ne comportait ni érection de temples ou de statues, ni légendes relatives à des

dieux anthropomorphes. Son but est clair : il ne veut pas que l'on puisse penser que le culte astral primitif a coexisté ou s'est confondu, fût-ce partiellement, avec le polythéisme anthropomorphe. Il ne veut laisser aux allégoristes aucune liberté de manœuvre. Si ces deux stades qu'Eusèbe affirme totalement distincts avaient des points communs, les allégoristes pourraient soutenir qu'en chacune de ses étapes le paganisme a eu plusieurs niveaux de signification et, par conséquent, a été de tout temps cette religion philosophique qu'eux-mêmes ont organisée et défendent. Pour éviter toute ambiguïté, il faut donc montrer que le culte astral primitif était l'adoration des astres comme éléments matériels et rien d'autre.

Cette démonstration toute négative comprend deux points : le culte astral ne comportait ni temples ni statues, d'autre part il ne connaissait pas de légendes attachées à des divinités personnalisées. Ce type de raisonnement est intéressant pour nous, car il nous fait apercevoir, comme en creux, quelles sont les pièces essentielles du polythéisme traditionnel dans l'esprit d'Eusèbe : ce sont les représentations figurées et leur abri, et les affabulations biographiques.

Pour cette démonstration, Eusèbe use de deux procédés successifs qui lui paraissent tous deux également rationnels : d'abord un raisonnement purement logique (§ 13) en ce qui concerne les temples et les statues ; puis une démonstration qui se veut historique en ce qui concerne les divinités anthropomorphes (§§ 14-18).

C'est donc pour Eusèbe une vérité d'évidence, que la pure logique (συλλογίζομεν) suffit à garantir, qu'il n'y avait ni temples ni statues. En effet, les premiers hommes étaient dans une totale ignorance des techniques qui leur auraient permis de pareilles constructions. Eusèbe ne se soucie même pas d'être en contradiction avec Porphyre, qu'il vient de citer à l'appui de sa thèse (cf. 9, 9). Il est tellement assuré d'être en accord avec le sens commun quand il se réfère au dénuement des premiers hommes (cf. Diodore, qu'il a cité plus haut, 7, 13-14 ; cf. *H.E.* I, 2, 18-19, etc.) et de rejoindre aussi bien les idées des chrétiens que celles de beaucoup de païens (cf. Platon, *Protagoras* 321 c) qu'il reprend ce raisonnement dans la *Théophanie* I, 42.

Il est intéressant de voir ici notre historien, généralement prudent et à l'affût des textes ou des indices, se livrer à une reconstitution parfaitement abstraite et gratuite. C'est le signe même de la puissance du postulat qu'il invoque, l'in-

dice aussi de la haute antiquité où il situe le culte astral (cf. pourtant *P.E.* III, 8, où il donne des preuves historiques).

L'importance du temple et surtout de la statue dans la religion païenne est ici soulignée (cf. *Act.* 17, 29 ; *Rom.* 1, 22-23 ; *Épître à Diognète* II, 2-3 ; Clément, *Protreptique*, etc.). Pour un chrétien, la tentation est forte d'identifier purement et simplement les dieux du paganisme traditionnel et leurs idoles (cf. M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, Paris 1955, p. 17). Il est donc naturel qu'Eusèbe voie dans les statues un élément fondamental du culte polythéiste (cf. *P.E.* IV, 5, 3). Pour les temples, Eusèbe a tendance à y voir après Clément des maisons des morts (*P.E.* II, 6). Or les dieux du polythéisme étant, pour une part, des morts divinisés, on discerne le rapport qui unit temple et paganisme anthropomorphe.

§ 14. Θεοί, ἥρωες, δαίμονες : dieux, héros ou démons, ce sont les distinctions que reprendra Eusèbe en *P.E.* IV, 5 et V, 3. Eusèbe insiste tout au long de ce passage sur le pullulement des divinités.

Τῶν προτεθειμένων φωνῶν καὶ τῶν αὐθις ἐξῆς παρατεθησομένων, les propos que j'ai rapportés et ceux que je rapporterai encore par la suite : cf. *supra* 9, 1-2 et *infra*, à partir de 9, 19.

§ 15. En effet, un certain nombre de textes peuvent être produits à l'appui de cette affirmation (*Act.* 7, 42 ; *Gal.* 4, 3, etc. ; voir aussi les références et les très justes remarques, à propos de ce passage, de M. Harl, « L'histoire de l'humanité racontée par un écrivain chrétien... » in *Rev. Ét. Gr.* 75, 1962, p. 528-529). Eusèbe pour sa part indique dans son apologie deux de ces références : 1) *Deutéronome* 4, 19 (mentionné en *D.E.* IV, 8) : « Quand tu lèveras les yeux vers le ciel, quand tu verras le soleil, la lune, les étoiles et toute l'armée des cieux, ne va pas te laisser entraîner à te prosterner devant eux et à les servir. Iahvé, ton Dieu, les a donnés en partage à tous les peuples qui sont sous le ciel. » Dans ce passage, selon Eusèbe, Moïse laisse entendre que Dieu a placé là les astres pour que les hommes, égarés par les puissances maléfiques, aient au moins ce miroir des perfections divines. 2) *Genèse* 1, 14 (cité en *P.E.* VI, 11, 13) : « Que les flambeaux servent de signe. » Mais ce dernier passage, qu'Eusèbe transcrit du reste d'Origène, est plutôt utilisé dans la controverse relative au

fatalisme astral (cf. Origène, *In Genesim* III, fragment reproduit par Eusèbe dans la *P.E.*, loc. cit.).

Ἐρωστέλα : chez Eusèbe ce mot est toujours employé pour la contemplation des choses divines et spirituelles (cf. *infra* *P.E.* XI, 7, 1 ; 7, 12 ; 28, 19). Cf. Théodoret, *Thérapeutique*, SC 57, t. I, 1, 78 et note de P. Canivet. Chez Théodoret, on trouve le mot employé au sens païen comme chez Clément.

L'idée que les anciens Hébreux ont eu la connaissance du vrai Dieu et Créateur, alors que les autres hommes ont arrêté leur regard sur les phénomènes célestes et les ont divinisés, se retrouve constamment chez Eusèbe (cf. *P.E.* I, 6, 2 ; *D.E.* IV, 8). Sur la valeur de l'expression : « la race des Hébreux », cf. *supra* 6, 6 ; il s'agit des sages prémosaïques.

§ 16. Θεογονία : le mot est employé avec pertinence ; Eusèbe veut dire qu'il n'existe pas à cette époque de croyances relatives à la naissance de divinités, il n'y a pas de divinités anthropomorphes. Mais il y a une théologie (cf. *supra* 8, 19) : la théologie astrale. Voir sur ce point Théodoret, *Thérapeutique* III, 55 et la note de P. Canivet.

Ἡ νόν ... ὀνομασία : l'expression est curieuse ; il s'agit du radotage qui consiste à donner des noms à une foule de dieux ; elle sera indirectement reprise à la phrase suivante par des mots comme προσηγορία, ὀνόματα, ἀνακλήσεις. Elle indique le souci d'Eusèbe de souligner inlassablement qu'il n'existait pas durant l'étape astrale de divinités personnalisées. On distingue dans cette phrase la trace d'une tentation d'Eusèbe : considérer tous ces dieux du polythéisme traditionnel comme de simples « noms » multipliés à plaisir. Mais cette position ne peut prévaloir contre la conception réaliste qui fait des dieux des démons.

§ 17. Nous avons là une indication plus complète de ce qui constituera la superstition postérieure, c'est-à-dire le paganisme traditionnel :

1) les attributions de noms 2) les invocations aux démons 3) les récits relatifs aux dieux et aux héros 4) les mystères des initiations secrètes.

On retrouve dans cette énumération la personnalisation des dieux, les légendes biographiques les concernant, le recours à leur pouvoir. Les oracles ne figurent pas explicitement dans ces activités. Il n'y a là rien d'étonnant ; Eusèbe préfère les placer sous une rubrique autre que celle de la

théologie mythique : le chapitre de la théologie politique, qu'il n'abordera qu'au livre IV. Il n'a pas voulu mêler les divers éléments de son exposé futur. Les mystères auraient pu être rangés sous cette dernière rubrique. En fait, Eusèbe ne les associe pas aux oracles. Il peut donc les mentionner ici.

Δεισιδαιμονίας : c'est un mot qu'Eusèbe emploie à l'égard de la religion païenne, cf. I, 5, 1 ; I, 5, 10 (et le titre du chapitre ε') ; I, 9, 17 ; II, 1, 52. Il l'associe le plus souvent au mot πλάνη. Dans la *Démonstration Évangélique* I, 2, 2, c'est la définition même de l'hellénisme : « On serait fondé à l'appeler la superstition conforme aux traditions ancestrales de tous les peuples et adressée à une pluralité de dieux », τὴν κατὰ τὰ πάτρια τῶν ἔθνῶν ἀπάντων εἰς πλειονας θεοὺς δεισιδαιμονίαν. Il est donc dans la définition de l'hellénisme d'être une δεισιδαιμονία, comme il est dans la définition du judaïsme d'être une πολιτεία.

C'est là une position polémique qui détourne le mot δεισιδαιμονία de son sens original, lequel se conserve au contraire parfaitement dans Théodoret, *Thérapeutique* VII, 20, où il persifle seulement l'attachement « tatillon » aux pratiques (cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris 2^e édition 1968, p. 73 s. ; J. P. Koets, *Δεισιδαιμονία, A Contribution to the Knowledge of the religious terminology in Greek*, Diss. Purmerend 1929, p. 66-67 ; E. des Places, *La Religion grecque*, Paris 1969, p. 330-333 et p. 369). Mais l'acception où l'emploie Eusèbe se trouve aussi chez Épiphane.

§ 18. Nous nous trouvons en présence d'une définition qui semble formelle : le paganisme anthropomorphe ou, en tout cas, les manifestations qui le distinguent sont des inventions humaines. Cette précision catégorique appelle cependant des commentaires. Il ne semble pas qu'il faille entendre par là de pures imaginations des hommes, sans interventions des démons. Malgré le flottement qui règne chez Eusèbe comme chez bien d'autres, en ce qui concerne les sources de l'erreur païenne, cette interprétation contredirait trop directement l'opinion d'Eusèbe sur l'action des forces démoniaques pour que nous puissions la retenir.

Eusèbe oppose ici le paganisme à la religion astrale qui a été donnée aux hommes (cf. *supra* § 15 et *D.E.* IV, 8) et, à plus forte raison, à la vraie religion qui est contemplation réelle du Dieu créateur. Il veut souligner son caractère d'irréalité. Quelle que soit la responsabilité des puissances démoniaques dans l'affaire, ce sont les passions des hommes

qui sont responsables du paganisme traditionnel. La citation qui suit confirme cette interprétation, mais demande explication. En effet le verset du livre de la Sagesse (*Sag.* 14, 12) est traditionnellement cité en cette matière. Le sens droit de ce verset (*Ἀρχὴ πορνείας ἐπινοία εἰδώλων* : le principe de la fornication, c'est l'invention des idoles) paraît être : « L'invention des idoles a été le début de la luxure. » En effet, la suite du verset est : « Et leur découverte a corrompu les mœurs. » C'est en ce sens que l'entend saint Paul (*Rom.* 1, 24-25) : C'est parce que les hommes ont adopté l'idolâtrie que Dieu les a livrés aux passions avilissantes de la volupté et au mal.

Or Eusèbe inverse cette interprétation. Pour lui, c'est le paganisme qui est un produit de la dépravation et des mauvaises mœurs ; l'expression *τρόπων αἰσχρῶν καὶ ἀκολάστων ἐπιτεχνήματα* est peut-être équivoque en elle-même, mais son contexte et le parallélisme avec les deux formules précédentes ne laissent pas de doute : le paganisme est un ensemble d'artifices nés des mauvaises mœurs. Une confirmation nous en est donnée au livre VII, 2, 4. Eusèbe y cite encore le verset de *Sag.* 14, 12, mais, au terme d'un long exposé sur l'erreur païenne, il explique que les hommes, croyant qu'il n'existait rien en dehors de la sensation, n'ont jamais honoré que la volupté physique. Tous leurs cultes successifs n'ont jamais eu d'autre principe que cet asservissement à la volupté. Ils ont honoré comme dieux les astres utiles à la vie, les fruits de la terre, leurs passions, leurs bienfaiteurs divinisés. Ainsi asservis aux démons de la volupté (*μᾶλλον δὲ αἰσχρῶ καὶ ἀκολάστῳ δαίμονι*, VII, 2, 3), ils ont imaginé leurs fausses religions. La similitude même des formules souligne l'analogie des passages (et aussi le renvoi en VII, 2, 6). La pensée d'Eusèbe ne fait pas de doute : c'est le début de la débauche qui a produit l'invention des idoles.

Ainsi Eusèbe, tout en citant explicitement saint Paul (*P.E.* VII, 2, 3 : *Rom.* 1, 26), expose une thèse fondamentalement différente. Il est curieux de voir qu'Athanase, dans son *Traité contre les Païens* (chap. 9), citant également *Sag.* 14, 12, adopte la même position qu'Eusèbe. Il est vrai que Clément déjà (*Protreptique* III, 44) interprétait la naissance du culte d'Éros comme la divinisation d'un désir licencieux. La tradition qui faisait procéder en partie la théologie païenne des passions humaines n'était pas nouvelle, mais c'est plutôt dans la mise en forme systématique d'une thèse qui inverse nettement la doctrine paulinienne que réside l'originalité relative de notre auteur (cf. l'*Introduction*

de P.-Th. Camelot, Athanase d'Alexandrie, *Contre les Païens*, SC 18, p. 31, n. 1).

§§ 19-29. Eusèbe aborde l'exposé du paganisme polythéiste anthropomorphe tel qu'il s'est manifesté chez les Phéniciens (I, 9, 19-10, 55), chez les Égyptiens (II, 1) et chez les Grecs (II, 2). Mais, avant d'emprunter à Sanchuniathon la description elle-même de cette théologie (I, 10), il se livre à quelques commentaires qui ont pour but, d'une part, d'authentifier le témoignage de Sanchuniathon rapporté par Philon de Byblos, d'autre part de préciser les rapports de ce polythéisme phénicien avec les spéculations des allégoristes postérieurs. Cette distinction est capitale pour Eusèbe (cf. Introduction au livre I, ch. IV, p. 86 s.) ; l'étape de l'allégorisation est une étape bien caractérisée et tardive, dont il reprend la description au livre III. Le double mouvement de sa pensée apparaît clairement dans ce chapitre ' (9, 19-30), qui à première vue semble confus. Le polythéisme anthropomorphe est postérieur au culte astral matérialiste et parfaitement différent de lui. Mais il est aussi différent des croyances des allégoristes, qui par la suite ont su interpréter ce polythéisme et même y mêler des exégèses physiques et cosmiques. Sur cet ensemble et sur le chap. 10, il faut se référer à H. Doergens, « Eusebius... als Darsteller der phönizischen Religion », in (A. Ehrhard et J. P. Kirsch) *Forschungen zur Christl. Literat.- und Dogmengesch.*, XII Band, 5 Heft, Paderborn 1915.

§ 19. Ἡ ... πλάνη. Eusèbe, en I, 9, 14 et 16, avait déjà mis sur le même plan le polythéisme barbare et le polythéisme grec et souligné ainsi l'unité du paganisme. Il va résumer ici ce qui fait, à son avis, la réalité historique de cette unité.

Μακροῖς ὕστερον αἰῶσι : difficile à dater, puisque la *Chronologie* d'Eusèbe ne commence qu'avec Ninus. On pourra dater seulement Taautos et Cadmos (cf. *infra* 9, 26, comm. *ad loc.*).

Ἀρξαμένη : cette conception, résumée ici par Eusèbe, d'un polythéisme né en Phénicie et en Égypte et passé aux Grecs n'est pas nouvelle. Elle a été soutenue par la plupart des auteurs chrétiens et, avant eux, par les païens eux-mêmes. La pensée antique a toujours mal distingué l'apport phénicien et l'apport égyptien dans le patrimoine hellénique. Eusèbe lui-même accole les noms de ces deux peuples et admet sans difficulté l'existence de ce penseur phénicien qui va chercher dans les sanctuaires d'Ammon l'histoire des origines. En

revanche, il ne nous dit pas pourquoi il a choisi de parler en premier lieu des Phéniciens, alors que les Égyptiens sont constamment présentés comme la première civilisation. Il est vraisemblable que les rapports de l'histoire des Phéniciens et de l'histoire hébraïque ne sont pas étrangers à ce choix (cf. dans la *Chronologie* la place de la civilisation chaldéo-assyrienne).

Ἐπί τε τὰ λοιπά ... Ἑλλήνων : le polythéisme hellénique n'a même pas le bénéfice de l'originalité ; l'influence phénicienne et égyptienne n'atteint les Grecs que parmi d'autres. Eusèbe noie ici ce qu'il appelle par ailleurs « l'hellénisme » dans l'énorme masse des religions humaines (cf. I, 9, 14 et 16). On le voit en effet, pour critiquer le paganisme, citer des exemples tirés des croyances aussi bien perses que grecques.

Il faut se rappeler qu'Eusèbe tantôt parle de l'hellénisme comme de la religion nationale grecque et le critique à ce titre, tantôt, s'agissant surtout des mœurs ou des rites, le confond avec toutes les pratiques du paganisme universel. Cette différence d'emploi vient de ce que tantôt il veut seulement se défendre d'avoir abandonné la religion des ancêtres, tantôt il veut montrer la supériorité morale du christianisme et son pouvoir civilisateur.

Le schéma historique d'Eusèbe est plus souple que celui de Clément (*Stromates* I, 15 et 22). Pour Clément, les idées philosophiques et les inventions civilisatrices des Barbares, et des Juifs en particulier, ont influé sur les Grecs. Pour Eusèbe, les conceptions religieuses des Phéniciens et des Égyptiens ont été à la source des religions polythéistes à la fois grecque et barbare (en somme Eusèbe est plus proche de la tradition des Grecs eux-mêmes) ; quant à celles des idées religieuses et philosophiques des Grecs qui sont acceptables, elles dérivent des Hébreux (*P.E.* X). Cette nuance n'est pas sans importance, elle nous prouve qu'Eusèbe ne reprend pas totalement à son compte l'exaltation des valeurs barbares que la première apologétique chrétienne avait brandies comme une arme pour ruiner le prestige de l'hellénisme. Peut-être faut-il admettre qu'Eusèbe se sent confusément solidaire de l'Empire romain, champion de la culture hellénique en face des Barbares, et qu'il essaie de faire le départ dans cet héritage entre ce qu'il a de commun avec les Barbares (le polythéisme monstrueux) et ce qu'il a de commun avec l'enseignement des Hébreux (les vérités philosophiques, morales et religieuses les plus éclairées).

Ἡ τῶν παλαιᾶτων ἱστορία. Il est permis de se demander si le génitif est objectif ou subjectif : les historiens les plus anciens ou les temps les plus reculés. Il semble que la première interprétation serait confirmée par l'emploi du mot παλαιότατος dans la phrase suivante pour qualifier Sanchuniathon.

§ 20. Dans le titre qu'Eusèbe donne à son chapitre, le mot important est νεώτερα, que renforce παρεισῆγται. Ainsi est défini l'objectif d'Eusèbe : montrer que le polythéisme, qui se prétend la religion de la tradition, n'a même pas pour lui le privilège d'être la religion originelle. Il faut, pour apprécier l'importance de cette argumentation, se rappeler que le principal grief adressé aux chrétiens est justement d'avoir innové ; il suffit de relire l'Édit de tolérance de Galère (Eusèbe, *H.E.* VIII, 17, 6-7) ; il y est bien précisé que les chrétiens sont par orgueil sortis de la voie tracée par les ancêtres (τοῖς ὑπὸ τῶν παλαιοῦ καταδειχθεῖσιν). En face de ces accusations, Eusèbe a une attitude double : d'une part, il revendique hautement cette nouveauté (νεωτερισμὸς τοῦ βίου, I, 2, 2), pour bien marquer les distances qui séparent le christianisme des erreurs païennes. Mais, d'autre part, pour que cette affirmation ne porte pas préjudice à la cause qu'il défend, Eusèbe tient à montrer que l'erreur païenne est constituée elle aussi d'une succession d'innovations malheureuses, tandis qu'au contraire le christianisme peut se proclamer l'authentique successeur de la religion des Hébreux, les premiers véritables croyants, plus anciens que les païens polythéistes.

En outre (cf. *supra* 9, 19), Eusèbe veut soigneusement distinguer du paganisme polythéiste anthropomorphe l'étape du culte astral.

Pour démontrer l'antiquité de Sanchuniathon, son principal témoin, Eusèbe invoque l'autorité de Porphyre, avec le sentiment qu'il prend ainsi une de leurs meilleures armes aux païens. Il a recours au *Contre les Chrétiens* qu'il utilisera fréquemment. Il désigne constamment cet ouvrage sous le nom de συσκευή (cf. *infra* V, 1, 9 ; X, 9, 12 ; il l'emploie également au livre II de la *Chronique*, Préface 1, autant qu'on puisse en juger d'après le texte que nous a conservé Georges le Syncelle). Il n'emploie ce terme ni à propos d'un autre auteur, ni à propos d'un autre ouvrage du même auteur. Il n'est pas facile d'en déterminer la valeur exacte, mais il semble bien qu'il s'y attache l'idée d'un

« montage » préparé pour la mise en scène. Eusèbe veut probablement dénoncer, par le mot qu'il emploie, les artifices utilisés par Porphyre pour attaquer les chrétiens.

Ce passage précis du *Contre les Chrétiens* a été repris plusieurs fois par Eusèbe :

1^o) dans la *Chronique* II, Préface 1 : « Ex ethnicis vero impius ille Porphyrius in quarto sui operis libro, quod adversum nos casso labore contexit, post Moysen Semiramim fuisse affirmat quae apud Assyrios CL ante Inachum regnavit annis. Itaque juxta eum DCCC pene et L annis Trojano bello Moyses senior invenitur. » Eusèbe ici se sert de ce texte pour prouver que Moïse, antérieur à Sanchuniathon, puisqu'il est contemporain des hommes dont Sanchuniathon transcrit les Mémoires, est également antérieur à Sémiramis et donc antérieur à la guerre de Troie.

2^o) dans la *P.E.* X, 9, 12 s. Mais, cette fois, il cite le texte lui-même et le commente d'une manière détaillée. Ce raisonnement repose du reste sur une confusion relative au personnage de Sémiramis. Celle-ci en effet est donnée tantôt comme une princesse contemporaine d'Abraham (Ctésias), tantôt comme bien plus tardive, contemporaine au plus tôt de la guerre de Troie. C'est à cette seconde tradition que se réfère évidemment Porphyre, tandis qu'Eusèbe interprète son texte par rapport à la première chronologie. Pour faire admettre son interprétation, Eusèbe dans ce passage arrête sa citation à τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος, laissant dans l'ombre le renseignement suivant, qui présente Sémiramis comme ayant vécu avant ou au moment de la guerre de Troie, ce qui affaiblit la position d'Eusèbe (voir sur ce point Séguier de Saint-Brisson, *P.E.*, notes de la trad., vol. II, p. 603 s. Cette argumentation sera reprise par Théodoret, *Thérapeutique* II, 44 s.).

3^o) enfin dans le passage que nous commentons, mais dans un tout autre esprit. En effet, Eusèbe ne se sert plus de Sanchuniathon pour dater Moïse, mais il veut seulement démontrer que cet historien est ancien en tant qu'historien. Il suffit pour cela de prouver qu'il est antérieur à la guerre de Troie, ce qu'il obtient, sans avoir même à discuter le texte, en rétablissant la phrase qui situe Sémiramis à l'époque de la guerre de Troie.

Cette réutilisation d'un même passage, fréquente chez Eusèbe, nous montre que les textes qu'il notait et conservait pouvaient être employés dans des développements de contenu fort différent. Ici la « fiche » fait manifestement partie de deux dossiers distincts : date de Moïse et origine du poly-

théisme. Elle s'y trouve, découpée de manière différente dans chaque cas. Ainsi se trouve posé une fois de plus le problème de la constitution, du classement et de la conservation des dossiers d'Eusèbe.

§ 21. Nous abordons avec le passage de Sanchuniathon un terrain mouvant. La bibliographie sur ce sujet est abondante. Nous ne citerons que les auteurs suivants : Séguier de Saint-Brisson, *Dissertation sur l'authenticité des fragments de l'Histoire phénicienne de Sanchuniathon*, PG 21, col. 1667-1716 ; H. Doergens, « Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion » (A. Ehrhard et J. P. Kirsch, *Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, XII Band, 5 Heft), Paderborn 1915, p. 58-63 ; O. Eissfeldt, « Ras-Schamra und Sanchuniaton », *Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums* 4, Halle 1939 ; P. Nautin, « Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez Porphyre » et « La valeur documentaire de l' 'Histoire phénicienne' », *Revue Biblique* 56, 1949, p. 259-273 et p. 573-578 ; O. Eissfeldt, « Taaautos und Sanchuniaton », *Sitzungsberichte der deut. Akademie des Wissenschaften zu Berlin*, 1952, fasc. 1 ; Id., *Sanchuniaton von Beirut und Ilumilku von Ugarit*, Halle 1952 ; K. Mras, « Sanchuniathon », *Anzeiger der Oesterr. Akad. der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl.* 89, 1952, p. 175-186 ; R. Follet, « Sanchuniathon, personnage mythique ou personne historique ? », *Biblica* 34, 1953, p. 81-90.

On trouvera les textes de Sanchuniathon traduits en français dans M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*², Paris 1905, p. 396 s. ; en allemand dans C. Clemen, « Die phönikische Religion nach Philon von Byblos », *Mitteilungen d. voras.-ägypt. Ges.*, Band 42, Heft 3, Leipzig 1939.

Nous donnons plus bas quelques détails sur les problèmes que pose Philon de Byblos, historien et grammairien, né en Phénicie vers 42 p. C. selon la *Souda* (éd. Adler, IV, p. 69 et 737), et qui aurait encore vécu à l'époque d'Hadrien (117-138), à travers qui nous connaissons le texte supposé de Sanchuniathon et la biographie du personnage. L'autre source qui nous apporte quelques détails sur Sanchuniathon est justement ce texte du *Contre les Chrétiens* de Porphyre, qui revêt de ce fait une grande importance.

On trouvera dans l'excellent article de P. Nautin (« Sanchuniathon chez Philon... ») un historique rapide des discussions relatives à ce passage. Le litige provient en grande partie de ce

que les renseignements fournis par le livre I de la *P.E.* soit sous le nom de Philon, soit sous celui de Porphyre, sont les seuls que nous possédions sur Sanchuniathon. L'apport de P. Nautin est décisif en ceci : ce critique a tenu à distinguer fortement, dans les textes reproduits par Eusèbe, ce qui provenait de Philon directement (*P.E.* I, 9, 24 et 26) et ce qui provenait de Porphyre (I, 9, 21). Les deux séries de textes présentent de notables différences : pour Philon (*P.E.* I, 9, 24), Sanchuniathon est un novateur qui ressuscite l'œuvre oubliée de Taautos. Il épure la doctrine des mythes et des allégories forgée par les hiéologues postérieurs et la restitue dans sa forme authentique (*P.E.* I, 9, 26). Au contraire Porphyre, tout en utilisant Philon et même en reproduisant partiellement ses idées, fait de Sanchuniathon « le simple rédacteur de la doctrine la plus officielle de la Phénicie » (P. Nautin, *ibid.*, p. 269). Il n'y a plus trace dans la version de Porphyre des difficultés rencontrées par Sanchuniathon ni mention des ennemis contre lesquels il lutte. Il ne s'agit plus d'un audacieux chercheur, désireux de retrouver dans leur cachette les écrits secrets de Taautos, pervertis par les prêtres, mais seulement d'un scribe officiel transcrivant le contenu de textes publics et d'annales des temples qu'il a reçus de Hiérombal, prêtre de Ievô. Enfin, ainsi que l'ajoute ironiquement P. Nautin, la Cour et la Ville, l'Église et l'Académie paraissent dans cette perspective cautionner l'entreprise de Sanchuniathon dans la version de Porphyre. Ajoutons que dans celle-ci il s'agit de la Phénicie, de Beyrouth et du dieu Ievô, et non plus de l'Égypte, de Thôt et des sanctuaires d'Ammon.

Cependant le problème n'est pas pour nous de savoir si Porphyre est un faussaire qui a « phénicisé » le Sanchuniathon de Philon de Byblos ; et si le Sanchuniathon de Philon n'est lui-même qu'un fantôme ou le produit d'un subterfuge imaginé par un pseudo-traducteur. Au reste, les critiques demeurent résolument opposés, puisqu'à P. Nautin qui traite Sanchuniathon de fantôme, R. de Vaux, résumant l'ouvrage d'O. Eissfeldt (« Taautos und Sanchuniaton »), répond (*Revue Biblique* 60, 1953, p. 458-459) : « Sanchuniathon a bien existé et, dans la seconde moitié du deuxième millénaire avant notre ère, à Beyrouth, sa patrie, il a composé en phénicien un ouvrage sur l'histoire de son peuple et de son pays. »

La question pour nous est plus simplement de savoir si Eusèbe emprunte ses textes à leurs auteurs ou s'il a puisé chez

Porphyre le texte de Philon. Il paraît douteux que Porphyre ait cité Philon, qui fournit des renseignements si différents des siens propres. Il est plus probable qu'Eusèbe, tout en empruntant à Philon et ses renseignements préliminaires et la traduction supposée de Sanchuniathon, n'a pas jugé inutile de citer également Porphyre, pour garantir l'antiquité et la véracité de Sanchuniathon (I, 9, 22 ; cf. I, 10, 42), précisément parce qu'une preuve tirée de l'ennemi des chrétiens est toujours de la plus haute valeur. Il fait cela d'autant plus naturellement que Philon ne paraît pas avoir indiqué de manière commode la date du savant phénicien. Enfin, il était bien tentant d'utiliser un texte que déjà il avait relevé et employé pour prouver l'antiquité de Moïse.

§ 22. Ὁ δηλωθεὶς s'applique à Porphyre. Mais ὁ δὲ renvoie à θεολόγῳ, c'est-à-dire à Sanchuniathon, si l'on en juge d'après les habitudes de style de notre auteur (voir *infra* I, 10, 42 s., comm. *ad loc.*). La présence du verbe θεολογεῖ dans cette deuxième phrase confirme cette hypothèse. Dès lors la suite des idées devient parfaitement claire. Eusèbe veut, depuis le paragraphe 19, nous exposer les origines du polythéisme ; le témoin qu'il invoque est Sanchuniathon. Il fait une courte digression (§§ 20-21), pour demander à Porphyre de garantir l'antiquité et l'authenticité de sa source ; puis il enchaîne : Voici la théologie de Sanchuniathon.

Le mot *πρωτων* fait difficulté, puisque Eusèbe n'a rien cité de Sanchuniathon. Faut-il croire que l'expression, si fréquente chez Eusèbe, est ici un simple « tic » ? ou bien que le mot signifie seulement : dans le courant du livre ? ou enfin qu'Eusèbe a dans l'esprit la description des Juifs qui, selon Porphyre (9, 21), figurait dans l'ouvrage de Sanchuniathon ?

On distingue bien ici le contenu et la portée du témoignage qu'Eusèbe veut demander à Sanchuniathon : prouver d'une part que les dieux sont des hommes, et des hommes pervers, d'autre part que ce sont les mêmes qui étaient honorés alors et qui le sont encore aujourd'hui, autrement dit que cette description du paganisme concerne encore le polythéisme contemporain malgré les inventions des allégoristes. Notons au passage l'interprétation évhémériste, qui en réalité n'est pas la seule qu'admette Eusèbe.

Sanchuniathon est donc aux yeux d'Eusèbe la plus ancienne source connue attestant l'existence et la naissance d'un polythéisme anthropomorphe.

Μαρτυρεῖ : en principe, s'il s'agit du texte supposé de Sanchuniathon, c'est une preuve que le lecteur retire lui-même du texte. S'il s'agit de réflexions ajoutées par Philon de Byblos, elles peuvent consister en rapprochements ingénieux entre les divinités passées et présentes ; cf. I, 9, 26 ; 10, 7-8, etc.

§ 23. Plus bas (IV, 16, 6), Eusèbe attribue huit livres à la traduction de Philon. Mras suggère qu'il peut y avoir un livre d'introduction, tantôt compté séparément, tantôt comptant dans le total. C'est une hypothèse séduisante ; encore faudrait-il admettre que ce livre d'introduction avait à son tour une préface : τὸ προοίμιον τοῦ πρώτου συγγράμματος ? Σύγγραμμα peut fort bien désigner une section d'un ouvrage. Ce sens est clair, cf. I, 10, 42.

Il n'est pas inutile de rassembler ici ce qu'Eusèbe nous dit de Philon de Byblos et de son œuvre :

1°) En principe, il n'est que le traducteur de l'œuvre de Sanchuniathon (I, 9, 20). C'est Sanchuniathon qui a écrit le récit au moins des origines phéniciennes du polythéisme (I, 9, 20). Ces renseignements sont point par point confirmés par P.E. IV, 16, 6 : « De ces sacrifices est pleine l'Histoire Phénicienne, qu'écrivit en phénicien Sanchuniathon et que Philon de Byblos traduisit en grec en huit livres. »

2°) C'est Sanchuniathon dont Eusèbe requiert le témoignage (I, 9, 22). C'est lui l'antique historien (I, 9, 19). Du reste, Eusèbe distingue avec soin ce que dit Philon lui-même en guise d'introduction (I, 9, 23 s.) et ce que Philon se borne à traduire de Sanchuniathon après ce préambule (I, 9, 30 s.) : Ἀπάρχεται τῆς τοῦ Σαγχουνιαθωνος ἐρμηνείας.

Il semble que l'on puisse distinguer deux séries d'emprunts d'origine et d'esprit différents :

1°) Ce qu'Eusèbe emprunte au préambule de Philon et qui concerne essentiellement le caractère original du polythéisme mythique. L'accent est mis surtout sur le caractère secondaire des allégories et leur absence dans la religion polythéiste originelle. Ces considérations, qui forment l'essentiel du chapitre 1' (division eusébiennne), annoncent les développements ultérieurs du livre III de la P.E. Ils ont pour but à cette place de distinguer de manière rigoureuse la religion astrale originelle et le polythéisme qui lui a succédé, alors qu'en général les allégoristes ont tendance à mêler les caractères spécifiques de ces deux périodes au profit de spéculations physiques.

2°) Ce qu'Eusèbe emprunte à la traduction ou à la pseudo-traduction de Sanchuniathon. Ces emprunts, qui commencent en I, 10, concernent l'histoire proprement dite du polythéisme. Ils constituent un exposé, orienté certes mais plus démonstratif que polémique, du polythéisme anthropomorphe. L'accent est mis surtout sur la filiation de ces conceptions religieuses, qui ne sont qu'un héritage des Phéniciens et des Égyptiens ; cette filiation ainsi établie démontre l'unité du paganisme polythéiste.

§ 24. Cf. *supra* I, 9, 21, comm. *ad loc.*

Le texte de Philon de Byblos présente des difficultés. Quelle est la fonction de βαλόμενος ? Faut-il le rapporter à Σαγχουνιαθων, en le mettant sur le même plan que εἰδώς, ou faut-il le mettre sur le même plan que ἐπινοήσας et κατέρξας et le rapporter à Τάωντος ? La première solution donne un sens plus clair, la seconde a pour elle les apparences grammaticales. Il est sans doute préférable de suivre la première.

§§ 25-26. Voir, sur ce passage, J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958, p. 217 s. On n'aperçoit pas immédiatement le lien qui unit le texte du paragraphe 24 et celui du paragraphe 26. A.-J. Festugière (*La Révélation d'Hermès Trismégiste* I, p. 78) laisse voir à quelle sorte de tradition hermétiste ressortit par certains aspects le recours de Philon à Sanchuniathon, découvreur des écrits de Thoth-Hermès.

Mais les paragraphes 25 et 26 nous montrent comment Philon de Byblos invoquait, ou plus probablement forgeait le témoignage de Sanchuniathon pour discréditer l'allégorie. La critique qu'il formule ici s'apparente probablement à la critique épicurienne et sceptique de l'allégorisme stoïcien (cf. J. Pépin, *op. cit.*, p. 219). En attribuant à cet allégorisme une origine barbare (phénicienne), il cherche à le déprécier et à le rendre suspect.

Les sentiments d'Eusèbe reprenant Philon de Byblos ne sont probablement pas très différents, mais son intention essentielle est de montrer que l'allégorisme n'est qu'une interprétation tardive de la religion polythéiste, qui ne connaît pas ces données (cf. *infra* I, 10, 55, comm. *ad loc.*). Il le fait avec joie à propos de la religion phénicienne (cf. II, Préf. 3), comme il le fera plus complaisamment encore à propos de la religion hellénique (V, 3, 3).

Ces remarques d'Eusèbe et ces citations peuvent paraître hors de propos, puisque dans ce chapitre (1) il s'agit de prouver, selon ses propres termes, que « les croyances relatives aux dieux, couramment répandues, ont été introduites récemment » et ces conceptions courantes (τὰ τεθρολημένα) sont évidemment celles du polythéisme traditionnel et non de l'allégorisme (cf. II, 4, 5). Mais ces considérations ne sont pas le simple produit d'une compilation indiscreète. En effet, Eusèbe a, jusqu'à présent, montré que le culte astral précédait le polythéisme traditionnel ; dans le chapitre en cours, il veut montrer comment ce polythéisme est né plus tardivement et de sources différentes (cf. § 29). Mais il se trouve que l'un des procédés les plus constants de l'allégorisme est de réduire la mythologie à des doctrines physiques et cosmiques (cf. § 25 et livre III). Dans ces conditions, celui qui veut souligner la distance qui sépare le culte astral du polythéisme anthropomorphe (μακροῖς ὕστερον αἰώσι, § 19) doit sans doute en même temps montrer au passage qu'il ne s'agit pas d'une seule et même religion, où les doctrines philosophiques et physiques auraient été obscurcies par les mythes et les affabulations pour être ultérieurement restituées dans leur pureté. Et ceci est d'autant plus nécessaire que chez Philon-Sanchuniathon aucune mention n'est faite d'une religion astrale qui aurait précédé la théologie ainsi exposée.

On peut noter les différences qui séparent le texte de Philon de Byblos (§ 26) et le résumé qu'en donne préalablement Eusèbe (§ 25).

Dans son texte, Philon raconte que deux sortes de personnes ont déformé la réalité des faits (τὰ γεγονότα πράγματα) : les hiéologues avant Sanchuniathon, les prêtres après lui. C'est du moins ainsi qu'il faut comprendre, semble-t-il, le jeu de οἱ μὲν ... ὁ δέ, en raison de la présence de πάλιν et de ἀποκαταστήσαι. Mais, dans son résumé, Eusèbe réduit les faussaires à une seule catégorie, postérieure à Sanchuniathon.

La seconde différence concerne la nature même de la falsification. Selon Philon, les faussaires avaient rejeté les faits réels et les avaient remplacés par des allégories et des mythes ; selon Eusèbe, ils avaient ramené les mythes à des allégories et à des spéculations physiques.

Il est naturel que le chrétien Eusèbe ne s'exprime pas comme le païen Philon et voie déjà des mythes (μύθους) dans ce que Philon appelle encore τὰ γεγονότα πράγματα. Il s'ensuit

tout naturellement que leurs deux définitions de la falsification ne peuvent coïncider.

Cette réserve faite, il faut noter que le résumé d'Eusèbe réduit et corrige les faits pour les adapter au schéma général qu'il a dans l'esprit : le polythéisme a commencé par être le culte adressé à des hommes ou à des démons, culte dont les poètes ont fixé les mythes ; puis les allégoristes ont essayé d'introduire frauduleusement dans ces mythes une signification allégorique qui leur était étrangère. Pour aboutir à ce schéma qui est surtout clair à propos des Grecs, Eusèbe n'hésite pas à simplifier la pensée de Philon ainsi que nous l'avons indiqué : une seule catégorie de falsificateurs, identifiés avec les allégoristes et intervenant après l'exposé de la tradition véritable (cf. *infra* III, 3, où Eusèbe, s'appuyant sur Diodore de Sicile, cherche à dégager la théologie allégorique des Égyptiens).

Si l'on cherche à dater les faits relatés d'après la *Chronique* d'Eusèbe, on obtient les repères suivants : Thôt : c. 552 d'Abraham, Cadmos : c. 561 (il règne à Thèbes c. 588). Les mystères sont signalés pour la première fois en Grèce vers 626.

§ 27. Le coup de griffe aux Grecs n'est pas perdu pour Eusèbe.

§ 28. Philon de Byblos aurait donc écrit une *Histoire extraordinaire*. Cet ouvrage nous est attesté par ailleurs (la *Souda*, éd. Adler, IV, p. 9, *sub verb.* Παλαίφατος Ἀβυδηνός ; cf. Jacoby, *F.G.H.* III C², 790, 12-13). Ce titre, qui est assez courant, est tout ce que nous savons de l'ouvrage.

§ 29. Ce passage, extrait de Philon, est fort différent des citations précédentes. Jusqu'à présent Eusèbe n'a cité Philon que pour garantir l'antiquité et l'authenticité de Sanchuniathon. Il y a là, au contraire, une sorte de remarque générale de Philon sur la religion des plus anciens des Barbares, Phéniciens et Égyptiens. C'est donc en principe ce passage qui répond au titre du chapitre 1. En réalité, cet extrait est obscur en ce qu'il contient à la fois une description évhémériste, mais également, semble-t-il, la mention d'une religion astrale parallèle à la première et liée à elle. Il faut bien reconnaître que ce texte ne démontre en rien que la religion anthropomorphe a succédé à la religion astrale. Cette démonstration, Eusèbe ne l'a faite que pour les Égyptiens à l'aide

d'un texte de Diodore (I, 9, 1). Mais il compte probablement que ce texte sera interprété à la lumière des arguments qu'il a apportés plus haut. En tout cas, la description évhémériste du polythéisme phénicien, qui résume assez bien les extraits de Sanchuniathon qui vont suivre, lui a paru suffisamment importante pour mériter d'être citée.

Chapitre 10

§§ 1-55. Ce chapitre (α') est intitulé par Eusèbe *Épitomè*, et en effet (comme les chapitres α' et γ' du livre II) c'est un abrégé portant sur la **théologie des Phéniciens**. Eusèbe aime les exposés suivis où il déverse ses dossiers, surtout quand il a un ouvrage ou un auteur de référence.

Dans le cas qui nous occupe, c'est à Philon-Sanchuniathon qu'il emprunte ses citations. Tout d'abord une série d'extraits tirés de l'*Histoire Phénicienne* qu'il nous a longuement présentée (§§ 1-41) ; puis deux courts passages tirés du *Sur les Juifs* du même auteur (§ 43 et § 44) et un long texte qui provient des *Éléments des Phéniciens* (§§ 46-53).

Les renseignements qu'Eusèbe fournit ainsi sont hétéroclites. Il ne nous appartient pas d'en faire la critique, puisqu'ils proviennent d'un auteur cité. On trouvera dans la bibliographie indiquée *supra* à propos de I, 9, 21 les éléments de recherche.

L'attitude des critiques à l'égard de Philon-Sanchuniathon a en général été le scepticisme. Puis les fouilles de Ras-Shamra ont fait penser que tout n'était pas faux dans Philon. Les textes de Ras-Shamra représentent précisément la conception mythique que Sanchuniathon est censé combattre. Ils datent du xiv^e siècle, c'est-à-dire d'avant la date qui est attribuée à Sanchuniathon.

Il est difficile de croire à la réalité d'une *Histoire Phénicienne* écrite par Sanchuniathon et traduite par Philon. Car, en tout état de cause, Philon aurait fait tout autre chose que traduire, il aurait au moins « adapté », en glissant dans le texte ses propres théories sur l'origine des dieux (évhémérisme), le culte astral primitif, la terminologie des mystères, l'origine phénicienne des dieux grecs, l'allégorisme.

Le plus naturel est donc de penser, si l'on ne veut pas imaginer Eusèbe en faussaire, que Philon de Byblos avait composé une *Histoire de Phénicie* en invoquant la garantie d'un sage phénicien et peut-être en recueillant des traditions placées sous son patronage. De Sanchuniathon, la réputation devait être assez vague et de Philon l'œuvre assez nébuleuse, pour que Porphyre se permit, avant Eusèbe, d'invoquer le témoignage d'un Sanchuniathon très différent.

§§ 1-5. **La cosmogonie.** Il ne s'agit pas seulement de citations, mais aussi partiellement d'une analyse faite par Eusèbe et probablement résumée (cf. § 1, *ὁποῖοιθεταί*) ; ce qui explique la confusion et la concision de l'exposé.

Eusèbe, au paragraphe 3, met l'accent sur l'athéisme que reflète une pareille cosmologie. Il l'avait fait avec plus de force encore à propos de la cosmogonie des Grecs (I, 7, 16 ; 8, 13 et 19). Ici, ce n'est plus son propos principal et il se borne à une remarque de rappel. Nous pouvons placer en regard de ce texte les réflexions d'A. Caquot (*Sources orientales I, La naissance du monde*, Paris 1959, p. 183) : « La Création est ici décrite comme un processus exclusivement physique ; seuls interviennent des éléments : le vent, le chaos bourbeux et le désir, et non la volonté agissante d'une divinité. » Et il ajoute : « La nature des éléments mis en jeu par Philon de Byblos rappelle les cosmogonies dites orphiques » (comparer O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922, p. 130 s.). Nous ignorons si les anciens Cananéens se sont ou non abstenus de spéculations « scientifiques » sur la genèse de l'univers ; les textes qu'ils nous ont laissés sont des documents religieux ; il est peu probable qu'ils aient représenté la création sans faire intervenir un demiurge qui était le dieu suprême de leur Panthéon.

§ 2. M.-J. Lagrange (*Ét. sur les relig. sémit., p. 405, n. 2*) élimine Môt du texte. C'est pour lui une correction tardive et mal placée.

§ 5. Sanchuniathon (ou Philon) indique ici sa source qui est conforme aux indications données dans le préambule (cf. I, 9, 24). Taautos est l'auteur des *ὁπομνήματα* que Sanchuniathon a remis au jour, transcrits et divulgués. Notons que, chez Philon, le personnage de Taautos se présente comme un homme (cf. I, 9, 24, *τῶν ὑφ' ἧλιον γεγονότων*), un savant inventeur et annaliste,

§§ 6-13. **Histoire primitive de l'humanité jusqu'à l'arrivée d'Ouranos.**

§ 6. Eusèbe a déjà cité ce passage en I, 9, 5. La comparaison des deux textes montre que, dans sa première citation, Eusèbe avait ajouté un sujet et un complément d'attribution *τούτοις*. Ici le texte est plus obscur et *οὗτοι* n'est guère éclairé par ce qui précède ; il ne peut s'agir des vents, il faut donc présumer qu'il est question des anciens Phéniciens. Pour *ἀφιέρωσαν*, nous avons remarqué en I, 9, 5 (comm. *ad loc.*) que ce mot devait avoir le sens de « diviniser » et que l'adjonction de *τούτοις* lui conférait une signification totalement différente.

'Αφ' ὧν : voir I, 9, 5. S'agit-il de l'origine ou des moyens de vivre ?

§ 7. *Καὶ ἐπιλέγει* : nous savons ici (cf. I, 9, 5) ce qu'Eusèbe saute. C'est une phrase sans intérêt pour son sujet sur les rites consacrés à la naissance des animaux, aux productions de la terre ou des êtres animés et à leur mort. Eusèbe a hâte d'arriver à l'exposé de la théologie proprement anthropomorphe.

§ 8. Voici de bien curieuses considérations dans un ouvrage attribué à un Phénicien du XI^e siècle. Elles remontent donc au mieux à Philon de Byblos qui semble très préoccupé d'établir des rapprochements entre la religion phénicienne et les religions grecques (cf. I, 9, 26 *in fine*, où il met en rapport l'apparition des mystères en Grèce et l'allégorisme des prêtres phéniciens). Eusèbe se montre très friand de ces rapprochements ; c'est à eux peut-être qu'il fait allusion quand il écrit I, 9, 22 : *καὶ μαρτυρεῖ ... καὶ τὰς χώρας*.

Le passage est intéressant, car il s'y trouve à la fois la doctrine de l'emprunt des Grecs et celle de la déformation des croyances. Il y a toutes chances pour que l'ouvrage de Philon ait été polémique autant que documentaire.

§ 13. *Σπήλαια* : il ne peut s'agir, étant donné le contexte, ni de cavernes ni de grottes sépulcrales, mais probablement de caves ou de cryptes (cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 419, n. 3).

§§ 14-39. **Ouranos et les Ouranides.**

§ 14. *Κατὰ τοῦτους* : c'est à l'époque des Cabires ou de leurs descendants (*τούτους* peut renvoyer aussi bien aux uns qu'aux

autres) que naissent Hypsistos et Bèrouth. G. Contenau, exposant la religion phénicienne (*La Civilisation phénicienne*, Paris 3^e éd., 1949, p. 86), résume ainsi ce texte : « Les Dieux à l'origine étaient Élion et Bèrouth. » Ce n'est pas exactement, semble-t-il, ce que dit le texte. Philon ne distingue pas ces personnages des précédents à qui il n'a jamais attribué le nom de dieux. Nous nous trouvons dans un exposé évhémériste de la religion phénicienne, comme en fait foi, entre autres exemples, le paragraphe 15 où Gè est présentée comme portant ce nom en raison de sa beauté.

Pas plus qu'il ne distingue ces personnages des précédents, Philon ne fait remonter leur apparition à une époque originelle. Ils constituent seulement une nouvelle génération après tant d'autres qui viennent d'être énumérées. Bien entendu, on est fondé, à partir d'un exposé reconnu comme évhémériste, à rechercher la forme originelle de cette théologie.

§ 17. Hermès Trismégiste n'est autre que Taautos. Et Taautos précisément, dans le cycle des mythes osiriens, joue le rôle de secrétaire d'Osiris, roi du Delta. Lors de l'assimilation de Taautos avec Hermès, ce dernier reprit les caractéristiques du dieu égyptien et notamment cette fonction. Diodore dit (I, 16, 2) : « Hermès (Toth) était le scribe sacré d'Osiris » (cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p. 67-68). Il n'y a rien d'étonnant à ce que Taautos soit présenté comme le secrétaire de Cronos qui est aussi El et dont les aventures sont assez semblables à celles d'Osiris.

§ 30. Eusèbe reprend ici Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 109. Sa remarque, qui vise une tradition phénicienne, est du même coup dirigée contre la tradition grecque qui en est le décalque.

§ 38. Voir sur ce passage P. Nautin, « La valeur documentaire... », *art. cit.*, p. 574. Le *φησι* qui intervient dans cette phrase la rend assez peu claire. Comme il est exclu que le sujet de ce verbe soit un des personnages évoqués précédemment, on peut penser qu'il s'agit d'une incise introduite par Eusèbe et qui a pour sujet Sanchuniathon ou son prétendu traducteur.

Mais si le *φησι* est inséré par Eusèbe, c'est que ce paragraphe a sa singularité et sa valeur propre, ainsi soulignées

par un rappel de la source. En effet, il retrace les étapes de la transmission des croyances : Taautos fait noter ces événements par les Cabires. Le hiérophante Thabion y mêle l'allégorie et les spéculations physiques et cosmiques, et les transmet aux organisateurs de mystères, qui les transmettent à leur tour (cf. I, 9, 26).

Il est naturel qu'Eusèbe ait voulu mettre en valeur ces données qui sont capitales pour sa propre thèse.

§ 39. Thabion : cf. M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 360 ; c'est Thabion ou son école qui aurait élaboré cette conception mythique, qu'on retrouve précisément dans les textes de Ras-Shamra (première moitié du XIV^e siècle). Ainsi, c'est à ces conceptions que s'en prenait Sanchuniathon (époque de la guerre de Troie), s'il a existé (cf. R. Dussaud, *Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, *Mana* I, 2, Paris 1945, p. 371).

Τοῖς ἐπιστάτοις : P. Nautin (*art. cit.*) précise : initiés.

§ 40. Ce passage, détaché volontairement des précédents par notre auteur, est capital pour la thèse qu'il soutient. Il n'est évidemment pas question de l'attribuer à un Sanchuniathon prétoyon, mais, comme le paragraphe 8, il dénote un auteur soucieux de montrer, dans les légendes grecques et notamment dans les légendes hésiodiques, la reprise et l'adulteration de la matière phénicienne. Il pourrait peut-être nous éclairer sur Philon, si vraiment il émane de lui ; c'est peut-être l'entreprise d'un évhémériste désireux de restituer la forme pure des traditions, c'est-à-dire l'histoire des grands hommes : inventeurs et rois ?

Καὶ ἐπιτομῆς : à moins de placer ce mot sur le même plan que θεογονίας..., on voit mal la construction.

§§ 42-53. C'est un problème délicat qui se pose ici : de quelles œuvres sont tirés les textes qui suivent ? Généralement ils ont été attribués à Philon de Byblos. C'est l'opinion de l'éditeur de la *P.E.*, K. Mras, et, à sa suite, Jacoby, dans ses *F.G.H.* (III C² 790 s.), les classe parmi les extraits de Philon de Byblos. Cf. également M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 360 et n. 4.

Mais P. Nautin, dans un article pénétrant, « Trois autres fragments du livre de Porphyre 'Contre les Chrétiens' » in *Revue Biblique* 57, 1950, n^o 3, p. 409-416, a cru devoir les

attribuer à Porphyre. Son argumentation peut se résumer ainsi :

1^o) En ce qui concerne les deux premiers fragments (I, 10, 43-44), qui sont tirés de la même œuvre, la phrase d'introduction (I, 10, 42) montre manifestement qu'Eusèbe change de source, car, tant qu'il ne change pas de source, il n'emploie que des locutions simples telles que : *καὶ ἐξῆς*, *καὶ αὐθις*, *καὶ πάλιν*. Une formule du genre de celle que nous trouvons au paragraphe 42 indique un changement d'ouvrage. P. Nautin ajoute : « D'ailleurs que signifierait cette interruption, si Eusèbe devait recommencer aussitôt après à citer le même ouvrage ? Pourquoi encore aurait-il rappelé ici le nom de Porphyre si ce n'était pour nous ramener à l'ouvrage qu'il en a déjà cité ? »

Enfin, P. Nautin tire argument du texte même des fragments, faisant remarquer que, selon ce texte, « ce sont le dieu Sourmoubélos et Thouro... qui ont mis au jour la sagesse de Thot, renfermée dans le secret et obscurcie par des allégories. Cela ne peut pas être attribué à Philon, pour qui cette découverte est l'œuvre de Sanchuniathon. Chez Porphyre, au contraire, Sanchuniathon ne fait que rédiger la doctrine traditionnelle de la Phénicie ; la découverte de l'enseignement de Thot remonte donc à d'autres plus anciens que Sanchuniathon, ce que nous trouvons de fait dans notre passage ».

Selon P. Nautin donc, il s'agit d'un texte tiré de Porphyre. Quant aux mots *ἐν τῷ Περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι*, ils signifient non pas « dans son traité sur les Juifs », mais « dans la section sur les Juifs ». En effet, en I, 9, 21, Eusèbe citant le traité *Contre les Chrétiens* de Porphyre transcrivait : *Ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα ... Σαγχουνιάθων*. Et Nautin ajoute : « C'est à propos des Juifs que Porphyre avait fait intervenir Sanchuniathon et c'est là qu'Eusèbe a trouvé les deux fragments qu'il cite. »

2^o) Le troisième fragment (I, 10, 46-53) appartient également au *Contre les Chrétiens* de Porphyre dans une section qui était plus particulièrement consacrée aux « Éléments des Phéniciens ». Il ne peut être tiré du livre de Philon, puisqu'il contient des allusions à des écrivains comme Areios d'Héracléopolis, Phérécyde, Zoroastre, Ostanès, alors que le livre de Philon se présentait comme la traduction de l'enseignement de Thot découvert par Sanchuniathon.

L'argumentation de P. Nautin est très serrée et très solidement organisée. Son point faible est cependant le *ὁ δ' αὐτός* du paragraphe 42 et du paragraphe 45. Il semble qu'Eusèbe

n'emploie guère ce pronom entre deux citations que lorsqu'il s'agit d'un changement d'ouvrage ou de section, et jamais quand il s'agit d'un changement d'auteur. Par exemple en II, 2, 52 : *Ταῦτα ὁ Διόδωρος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν ἱστοριῶν. Ὁ δ' αὐτός καὶ ἐν τῇ ἕκτῃ ...*, *ὁ δ' αὐτός* reprend Diodore et nous passons à un autre livre du même ouvrage. De même, en II, 7, 3-4, Eusèbe passe d'une citation du *Timée* à une citation de la *République* du même Platon et il emploie la même formule : *Αἴθις δὲ ἐν ἑτέροις ὁ αὐτός...*

Ὁ αὐτός marque constamment dans la *P.E.* que l'on continue à citer le même auteur, quels que soient les personnages évoqués dans l'intervalle : IV, 10, 1 ; V, 8, 1 ; V, 10, 13 ; V, 14, 2 ; V, 16, 4 ; VII, 13, 3 ; et justement aussi I, 10, 45.

En revanche, quand Eusèbe veut indiquer qu'il va, après avoir cité le texte d'un auteur, passer la parole à un personnage qu'il a mentionné entre-temps, il emploie *ὁ δέ*. Par exemple, en I, 9, 22, il écrit : *Ταῦτα μὲν ὁ δηλωθεὶς, ἀλήθειαν ὁμοῦ καὶ παλαιότητα τῷ δὴ θεολόγῳ μαρτυρήσας. Ὁ δὲ προϊών ... θεολογεῖ. Ὁ δὲ représente τῷ θεολόγῳ (Sanchuniathon), qui est arrivé à la traverse.*

Ainsi, aussi bien en I, 10, 42 qu'en I, 10, 45, il s'agirait encore du même auteur, donc de Philon de Byblos. Je dis de Philon de Byblos et non de Sanchuniathon, car Eusèbe a conscience de transcrire du Philon plutôt que du Sanchuniathon, ainsi que le montre I, 9, 30 : *Ὁ Φίλων ... ἀπάρχεται τῆς τοῦ Σαγχουνιάθωνος ἐρμηνείας*. Mais sur ce point le litige peut rester ouvert.

La question de la transition ainsi posée, les observations formulées à juste titre par P. Nautin sont susceptibles de recevoir une autre interprétation. Le rappel du nom de Porphyre notamment n'a rien qui doive nous étonner. Il nous montre seulement un Eusèbe désireux de cautionner une fois encore l'autorité d'un témoin par les affirmations d'un auteur notoirement hostile aux chrétiens. C'est un procédé habituel à notre auteur et il ne fait ici que reprendre brièvement ce qui a fait l'objet des paragraphes 20 et 21 du chapitre 9. Pourquoi le fait-il à cette place, alors qu'il n'a pas fini de citer Philon de Byblos ? La réponse est peut-être simple. C'est que la garantie ainsi évoquée ne s'applique pas à Philon de Byblos, mais à Sanchuniathon et Eusèbe cesse ici de citer la traduction de Sanchuniathon pour citer Philon de Byblos lui-même. C'est même ce qui ressort le plus nettement de ce paragraphe.

Ainsi, nous serions amené à supposer que les fragments

suivants (§§ 43 et 44) sont tirés aussi de Philon, mais d'un texte autre que la traduction de Sanchuniathon. En effet Eusèbe nous signale que les paragraphes 43 et 44 sont extraits d'un *σύγγραμμα περί Ιουδαίων* (I, 10, 42). Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que Philon de Byblos ait écrit un traité « Sur les Juifs ». L'existence d'un pareil traité nous est même attestée de façon claire par Origène (*Contre Celse* I, 15, SC 132, p. 116) : Ἐρέννιον Φίλωνα ἐν τῷ περί Ἰουδαίων συγγράμματι.

Deux objections subsisteraient : a) la première est celle-là même que formulait P. Nautin ; elle concerne le contenu du paragraphe 43, qui semble en contradiction avec les déclarations précédemment citées de Philon de Byblos (I, 9, 24 et 26). En effet, dans ces textes, c'est Sanchuniathon qui découvre l'œuvre de Taautos dans sa cachette, tandis que dans le passage que nous étudions c'est à Sourmoubèlos et Thouro qu'est dévolu ce rôle.

Il y a là en effet une contradiction, mais qui serait surtout probante s'il s'agissait d'un même développement. Philon met en évidence Sanchuniathon en I, 9, 24 et 26, précisément parce que son ouvrage se présente comme une traduction de ce théologien ; mais il n'est pas impossible d'admettre que, dans un autre ouvrage ou passage portant sur un tout autre sujet, Philon ait suivi une tradition différente. La relation concernant Cronos n'est-elle pas, elle aussi, notablement différente dans les deux passages ?

b) La seconde objection est grave, mais d'un tout autre ordre. En effet, le second fragment, celui qui est transcrit au paragraphe 44, est reproduit à nouveau au livre IV de la *P.E.* (IV, 16, 11), mais attribué cette fois au livre I de l'*Histoire Phénicienne* de Philon.

Cette contradiction tient au propos même d'Eusèbe ; elle subsiste en toute hypothèse. P. Nautin a essayé de la résoudre élégamment en sauvegardant l'attribution de ce fragment à Porphyre : « Les historiens ont opté jusqu'ici pour l'*Histoire Phénicienne*, parce que le deuxième fragment (§ 44) est donné ailleurs par Eusèbe (*P.E.* IV, 16, 11) comme provenant du livre I de l'*Histoire Phénicienne* de Philon. Cette raison n'est pas probante. Car, s'il s'agit d'un passage de Porphyre pour lequel il se réclamait du livre de Philon traduisant Sanchuniathon, Eusèbe pouvait encore dire que ce texte provenait de l'*Histoire Phénicienne* de Philon. Quand on fait appel à un témoignage qui s'appuie sur un témoignage antérieur, il est naturel que l'on donne le nom du témoin le plus ancien. La

phrase d'Eusèbe au livre IV n'est donc pas décisive » (P. Nautin, *loc. cit.*). Ce qui revient à dire : Ce texte est de Porphyre dans son passage sur les Juifs mais, comme Porphyre y cite Philon, Eusèbe a cru plus expédient de mentionner directement ce texte comme venant de Philon.

Cette hypothèse paraît peu vraisemblable ; pourquoi Eusèbe, qui dans les pages précédentes depuis IV, 6, 3 cite du Porphyre, c'est-à-dire de IV, 6, 3 à IV, 9, 7, la *Philosophie des oracles*, et de IV, 10, 1, à IV, 16, 10, *De l'Abstinence des viandes* — avec, remarquons-le, pour passer de l'un à l'autre ouvrage un emploi caractéristique de ὁ δ' αὐτός, IV, 10 1 —, pourquoi Eusèbe, dans ces conditions, irait-il, pour citer encore un texte de Porphyre, l'attribuer à Philon ? Si Eusèbe avait cédé à un souci de rigueur, il aurait sans doute au moins exprimé l'idée que, citant du Porphyre, il cite en réalité du Philon, ainsi qu'il fait dans des circonstances à peu près analogues en I, 9, 12, où il spécifie qu'il cite plutôt Théophraste que Porphyre.

Il faut, pensons-nous, adopter la solution simple. Eusèbe mentionne Philon parce qu'il sait que ce texte est de Philon. S'il se trompe sur le titre de l'ouvrage, il peut y avoir à cela bien des explications matérielles. La plus simple est peut-être de penser qu'il a repris la citation dans le premier livre déjà rédigé de la *P.E.* et que, sans vérifier plus avant, il a cru qu'elle faisait partie de l'*Histoire Phénicienne* comme la très longue mais également fragmentaire citation qui précède. Nous trouvons, à propos d'un passage voisin, une faute un peu analogue chez Théodoret (*Thérapeutique* VII, 43 et note de l'éd. Canivet, SC 57, t. II, p. 307), qui attribue à Philon le texte de Clément cité par Eusèbe quelques lignes plus bas.

On peut aussi imaginer que le « Sur les Juifs » n'était qu'une division du livre I de l'*Histoire Phénicienne* ajoutée en excursus par Philon au texte présumé de Sanchuniathon. Mais cette conjecture ne va pas sans problèmes.

Enfin, en ce qui concerne le troisième fragment (I, 10, 46-53), son attribution à Philon offre moins de difficultés. L'objection de P. Nautin, selon laquelle le livre de Philon se présente comme une traduction de Sanchuniathon et donc ne saurait contenir la mention d'écrivains comme Areios d'Héracléopolis, Phérécyde, Zoroastre, Ostanès n'est pas dirimante. Outre que ces interférences chronologiques se retrouvent tout aussi bien (*P.E.* I, 10, 7-8 et 40-41) dans les premières citations, dont on ne peut douter qu'elles ne soient

attribuées par Eusèbe à Philon, il faut bien considérer que le terme de « traduction » est, pour nos conceptions actuelles, fort impropre et qu'il faudrait parler d' « adaptation ».

De quel ouvrage de Philon est tiré ce passage ? On a tendance à l'attribuer à un livre *περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων* (§ 45). Remarquons d'abord qu'Eusèbe n'emploie pas le terme *σύγγραμμα* comme au paragraphe 42, ni une formule du genre de *ἐν οἷς ἐνέγραψε περὶ...* (cf. IV, 6, 3 ; IV, 10, 1 ; etc.). Nous sommes donc en droit de nous demander s'il s'agit vraiment d'un ouvrage et s'il n'est pas simplement question d'un thème, d'un sujet ainsi évoqué. Il faudrait alors traduire : Voici ce que déclare le même auteur à propos des *Στοιχεῖα* des Phéniciens, en traduisant du Sanchuniathon. Dans ce cas nous serions peut-être tout simplement revenu à l'*Histoire Phénicienne* : Eusèbe changeant à nouveau d'ouvrage, ainsi que le montre l'emploi de *ὁ δ' ἀπὸς*, reviendrait à celui qu'il citait en premier. C'est une hypothèse, sans plus, qui évite d'ajouter à la bibliographie de Philon, traducteur de Sanchuniathon, un nouvel ouvrage parfaitement inconnu par ailleurs.

Plus importante est peut-être la signification du mot *στοιχεῖα*. Deux sens essentiellement peuvent être retenus entre lesquels se partagent les traducteurs. Séguier de Saint-Brisson interprète : « les lettres phéniciennes », Viger : « Phoenicium elementa ». Dans l'ignorance absolue où nous sommes du contexte, l'un et l'autre sens peuvent convenir. D'après le passage lui-même et notamment le paragraphe 53, il semble qu'il s'agisse plutôt des éléments constitutifs de l'univers.

Il paraît bien que le point commun des textes cités en appendice du long exposé théologique (§§ 42-53) est qu'ils tendent à mettre en lumière le caractère saugrenu, cruel ou incohérent de ce polythéisme (sacrifices humains, représentations animales des dieux).

§ 48. *Θωθειών* (*Ἐθωθειών* ?) : ce nouvel ouvrage de Philon, ainsi évoqué et dont mention n'est faite nulle part ailleurs, a suscité bien des commentaires :

1°) Viger (note *ad loc.*) voit dans ce mot un dérivé d'un mot hébreu signifiant : temps. Le terme employé ici désignerait des « chroniques ».

2°) Séguier de Saint-Brisson (note *ad loc.*) écrit : « Voir Antigone Charistius, *Mirabilia* CX, où les *Éthiopiennes* de Philon sont citées. » Et il lit : *Αἰθιοπικῶν*.

3°) Les différents éditeurs ont essayé de restituer des mots

connus, Scaliger : *ἔθων θείων*, les mœurs des dieux ; Gutschmidt et Eissfeldt : *θωθειών*, des commentaires sur Thot ; Mras : *ἔθων ὀθνηίων*, les mœurs étrangères. Aucune de ces restitutions n'emporte la conviction.

4°) P. Nautin (« Trois autres fragments... » in *Rev. Bibl.* 57, p. 415) conserve *ἔθωθειών*, mais propose de lire : *Ἐβρηται δὲ ἡμῖν*, et non *Εἰρηται δὲ ἡμῖν* : « nous avons trouvé dans... ». Si l'on admet cette hypothèse, l'ouvrage dont il s'agit ne serait pas à joindre aux œuvres de Philon. En réalité, malgré un rapprochement possible avec I, 9, 27, cette conjecture s'accorde mal avec *ἐπὶ πλειόν*.

§ 50. Phérécyde de Syros : cet auteur est plusieurs fois cité par Eusèbe. La *P.E.* le mentionne à plusieurs reprises : 1) En *P.E.* X, 3, 7, dans un extrait de Porphyre (*Philologos Acroasis*), et un peu plus loin en X, 4, 13, Eusèbe lui-même nous signale que Phérécyde était le maître de Pythagore ; il fait de Phérécyde un Syrien, en jouant probablement sur la valeur du mot *Σύριος* (Théodoret reprendra cette idée sans crainte de contradiction en *Thérapeutique* I, 12 et 24). 2) En *P.E.* X, 7, 10, Eusèbe cite Josèphe qui démontre (*Contre Apion* I, 6-26) que les premiers philosophes et théologiens grecs : Phérécyde, Pythagore et Thalès, ont été les disciples des Égyptiens et des Chaldéens. 3) Enfin en *P.E.* X, 12, 29, Eusèbe cite Clément (*Stromates* I, 101-107), qui mentionne Phérécyde parmi les principaux Sages grecs.

En général, Phérécyde de Syros qui figure parfois parmi les Sept Sages (cf. Théodoret, *Thérapeutique* V, 62-63) est considéré comme ayant reçu l'enseignement ou subi l'influence des Phéniciens (cf. Clément, *Stromates* V, chap. 8 et VI, chap. 6-7). A ce titre sa présence dans le texte de Philon de Byblos n'a rien qui surprenne, dans la mesure où Philon semble avoir, à maintes reprises, souligné l'influence des mythes phéniciens sur les penseurs grecs (cf. *P.E.* I, 10, 40). Les allusions de Philon à la théologie élaborée par Phérécyde sont confirmées par Maxime de Tyr (*Dissertatio* X, 4), qui évoque Phérécyde en mentionnant la génération d'Ophion, et par Origène (citant Celse, *Contre Celse* VI, 42 et 43, SC 147, Borret, p. 280-285), qui dans son résumé de la théologie de Phérécyde met également au premier plan Ophion.

§ 52. Zoroastre : voir J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*, Paris 1938, I, p. 3-163 et II, p. 157 ; A.-J. Festu-

gière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I, p. 43-44. Sous le nom de Zoroastre, le plus célèbre des mages, circule une abondante littérature sacrée. Le péripatéticien Hermippe, disciple de Callimaque, auteur d'un traité *Sur les Mages*, évaluée à deux millions de lignes le total des œuvres attribuées à Zoroastre dans la Bibliothèque d'Alexandrie vers 200 a.C. A côté du *Recueil sacré* qu'évoque ici Philon de Byblos, Dion Chrysostome parle d'*Hymnes*, Nicolas de Damas d'*Oracles*, Clément d'Alexandrie d'un *Traité de la Nature* et Pline l'Ancien d'un *Lapidaire*.

Ostanès : voir Bidez et Cumont, *Les mages hellénisés...*, I, p. 167-212 et II, p. 271 ; A.-J. Festugière, *La Révélation...*, I, p. 42-43. La tradition voulait que ce mage eût accompagné Xerxès dans son expédition en Grèce. Ce sont surtout des livres de magie qui lui sont attribués. A côté de l'*Octateuque* dont il est ici question, les alchimistes grecs signalent une *Pragmateia* et une lettre d'Ostanès à Pétasios sur l'alchimie.

§ 53. Les éditeurs ont généralement arrêté le texte de la citation de Philon aux mots : ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Ὀκτατεύχῳ (I, 10, 52) ; c'est le cas notamment des éditions Gaisford et Gifford. P. Nautin fait valoir deux arguments en faveur d'une coupure différente (P. Nautin « Trois autres fragments... », *Rev. Bibl.* 57, 1950, n° 3, p. 414), qu'il situe après ἀρχηγὸς τῶν ἔλων :

1°) Eusèbe a pris soin d'indiquer où s'arrêtaient le texte cité, en disant : τοσαῦτα καὶ περὶ τῶν ἔφρων. C'est son habitude de marquer la fin des citations et il se sert toujours de formules semblables (cf. *P.E.* IV, 16, 14 ; V, 5, 4 ; V, 17, 13).

2°) La phrase d'introduction annonçait une citation sur les στοιχεῖα (§ 45). Or ceux-ci ne sont nommés que dans le dernier paragraphe (53), preuve qu'il fait bien partie de la citation.

Ces arguments et surtout le second sont convaincants.

Mras édite le texte en faisant aller la citation jusqu'à περὶ τῶν ἔφρων, ce qui est plus satisfaisant encore, car le τοσαῦτα καὶ περὶ τῶν ἔφρων serait peut-être étrange dans le style d'Eusèbe, qui ne s'intéresse pas tant aux serpents qu'aux éléments. D'autre part, quand Eusèbe clôt une citation par τοσαῦτα, il mentionne le nom de l'auteur (cf. *P.E.* I, 7, 16 ; 9, 12 ; etc.), ce qu'il ne fait pas ici.

§§ 54-55. Nous retrouvons maintenant, après une avalanche de citations, le fil directeur de la pensée d'Eusèbe.

Comme il le dit à plusieurs reprises (5, 11 ; 6, 5 ; etc.), il veut montrer ce qu'étaient les croyances traditionnelles, afin d'expliquer pourquoi les chrétiens les ont abandonnées. Il les a donc naturellement présentées sous leur aspect le plus incohérent et le plus repoussant, mais encore faut-il, pour éviter toute parade, souligner qu'elles ne sont pas susceptibles d'une interprétation allégorique, comme le sont les fictions des poètes qui cachent une thèse. Voilà donc notre auteur amené assez paradoxalement à souligner qu'il ne s'agit pas là de contes, mais de témoignages authentiques émanant de sages et anciens théologiens, plus anciens que les poètes. Il s'agit là d'un polythéisme anthropomorphe à l'état pur, que n'ont pas « arrangé » physiologues, c'est-à-dire allégoristes, ni poètes.

La crainte qu'éprouve Eusèbe à l'égard des allégoristes et de leurs faux-fuyants est telle qu'il va jusqu'à récuser ici les poètes, alors qu'en général le polythéisme mythique ou légendaire (ou encore historique), qui s'oppose à celui des physiologues, est justement celui des poètes (cf. *P.E.* IV, 1, 1). Nous sommes ici, en quelque sorte, en présence d'une attitude hypercritique. Il est possible que la religion phénicienne ait été un terrain de manœuvres particulièrement favorable pour les allégoristes. La réaction de Philon lui-même en serait déjà un indice. En tout cas, Eusèbe multiplie les précautions pour montrer que la religion phénicienne était, et est encore, ce qu'il vient de nous décrire ; et, pour plus de sûreté, avant de passer à la théologie égyptienne, le second des grands polythéismes, il reprendra ces précisions au début du livre II (*P.E.* II, 1, 1-3).

INDEX

Les chiffres de la colonne de droite renvoient au chapitre (en gras), au paragraphe, à la ligne de la présente édition de la *Préparation Évangélique*. Les chiffres en italique indiquent des allusions, les autres des citations.

INDEX SCRIPTURAIRE

	<i>P.E.</i>		<i>P.E.</i>
Psaumes			
21 (22), 28-29	1, 9, 2-6		5, 33-37 4, 10, 1-4
71 (72), 7	4, 4, 2-3		12, 36 4, 10, 9-10
95 (96), 10	1, 9, 6-8		16, 18 3, 11, 9-10
Sagesse			
7, 14 b	1, 4, 5-6		I Corinthiens
14, 12 a	9, 18, 4		2, 4 3, 5, 8-9
			2, 6-7 3, 5, 10-13
Isaïe			
2, 4	4, 4, 3-6		II Corinthiens
			3, 5-6 3, 5, 13-15
Jérémie			5, 19 1, 8, 2-4
16, 19-20	3, 15, 6-9		Éphésiens
			2, 17 1, 8, 5-6
Sophonie			I Pierre
2, 11	1, 9, 8-10		3, 15 3, 6, 2-3
			5, 2, 8-9
Matthieu			
5, 28	4, 9, 13-14		

INDEX DES CITATIONS
D'AUTEURS ANCIENS

DÉMOSTHÈNE	<i>P.E.</i>
I, 2	3, 9, 2-3
DIODORE DE SICILE	
I, 6-8	7, 1-15
11-15	9, 1-4
EUMOLPOS	
ap. <i>Orph. fr.</i> , fr. 237 Kern	9, 3, 4
EURIPIDE	
fr. 484 Nauck ²	7, 9, 4-8
HOMÈRE	
<i>Il.</i> 3, 277	9, 2, 7
<i>Od.</i> 4, 392	8, 9, 4
ORPHÉE	
<i>Orph. fr.</i> , fr. 237 Kern	9, 3, 6
PARMÉNIDE	
fr. 8, 4 Diels-Kranz	8, 5, 6
PHILON DE BYBLOS	
<i>Sanchuniathonis hist. phoen.</i>	
fr. 1	9, 5, 2-4 9, 20-29

	<i>P.E.</i>
2	9, 6, 2
	10, 1-9
	10, 40-41
4	10, 44
5	10, 43
	10, 44
9	10, 46-53
PLATON	
<i>Apol.</i> 38 a 5	4, 11, 5
<i>Crat.</i> 397 c 9 - d 4	9, 12, 5-9
<i>Leg.</i> I, 631 c 4-5	1, 2, 5
<i>Phaed.</i> 96 a 5 - c 7	8, 17-18
<i>Phaedr.</i> 234 d 6	1, 1, 4
247 b 1	3, 11, 3
PLUTARQUE	
<i>de garrul.</i> 3, 503 c	3, 8, 11
PLUTARQUE (Ps.-)	
<i>strom.</i> 1-12	8, 1-12
PORPHYRE	
<i>adv. Christ.</i> fr. 1 Harnack (<i>Abhandl. der Preuss. Akad. der Wiss., Phil.-Kl. 1916, 1</i>)	2, 1-4
fr. 41	9, 21
<i>de abst.</i> II, 5	9, 7-10
II, 7	9, 11
IV, 21	4, 7, 2-11
XÉNOPHON	
<i>memor.</i> I, 1, 11	8, 15
I, 1, 13-14	8, 16

INDEX DES NOMS PROPRES

Cet index ne contient que les noms et ouvrages cités dans le texte d'Eusèbe.

Nous n'avons pas relevé un certain nombre de noms tels que Dieu, Logos, Jésus, Christ.

ABIBALOS 9, 21, 4
Abstinence (Sur l' —) des viandes (Porphyre) 9, 6, 5
 ADÔDOS (Zeus) 10, 31, 2
 AGREUS 10, 11, 5
 AGROS 10, 12, 7
 AGROTÈS 10, 12, 8
 AGROUHÈROS 10, 12, 8
 AIÔN 10, 7, 5.6; 9, 2
 ALÈTES 10, 13, 3
 ALEXANDRINS 9, 24, 8 10, 14, 2
 AMMON 9, 26, 7
 AMYNOS 10, 13, 4
 ANAXAGORE 7, 9, 2 8, 19, 8
 ANAXIMANDRE 8, 2, 1.18
 ANAXIMÈNE 8, 3, 1
 ANOBRET 10, 44, 9
 ANTILIBAN 10, 9, 8
 APHRODITE 10, 32, 1
 APOLLON 9, 14, 3 10, 26, 2
 ARÉIOS D'HÉRACLÉOPOLIS 10, 49, 3
 ARISTIPPE DE CYRÈNE 8, 9, 1
 ARISTOTE 5, 6, 7
 AROTRIOS (Zeus) 10, 25, 2
 ARTÉMIDES 10, 23, 7
 ASCLÈPIOS 10, 25, 3; 38, 4
 ASSYRIENS 9, 21, 13
 ASTARTÉ 10, 22, 2; 23, 6; 24, 3; 31, 1.3; 32, 1

INDEX DES NOMS PROPRES

331

ATHÉNA 9, 14, 4 10, 18, 1.2; 32, 3
 ATLAS 10, 16, 4; 20, 1
 ATTIQUE 10, 32, 3
 AUGUSTE 4, 4, 8

 BAALTIS 10, 35, 2
 BAAU 10, 7, 4
 BACTRIENS 4, 7, 10
 BEELSAMEN 10, 7, 10
 BÉLOS 10, 26, 4 — (Zeus) 10, 26, 2
 BÈROUTH 10, 14, 9
 BÉRYTE 9, 21, 3.5 10, 35, 3.5
 BÉTYLOS 10, 16, 3
 BORÉE 10, 6, 2
 BRATHY 10, 9, 8
 BYBLOS 10, 12, 10; 14, 9; 19, 4; 35, 2

 CABIRES 10, 14, 4; 35, 3; 38, 4
 CADMOS 6, 4, 7
 CASPIENS 4, 7, 7
 CASSIOS 10, 9, 7; 20, 5
 CÉBÈS 8, 17, 3
 CHNA 10, 39, 8
 CHOUSARTHIS 10, 43, 6
 CHOUSOR 10, 11, 8
 COLPIAS 10, 7, 4
 CORYBANTES 10, 14, 4
Cratyle (Platon) 9, 12, 3
 CRONIENS 10, 20, 6
 CRONOS 9, 14, 3 10, 16, 3; 17, 5; 18, 1.3.4.6.9; 19, 2; 20, 2.6.7;
 21, 1.5; 22, 4; 23, 2.3.6; 26, 1; 29, 3; 30, 1.2; 31, 2; 32, 2; 33, 2;
 35, 2; 36, 2.4; 37, 2.6; 38, 1; 42, 5
 CRONOS (fils de Cronos) 10, 26, 2
Culte (Du —) de Thôt (Philon de Byblos) 10, 48, 2

 DAGON 10, 16, 4; 18, 9; 25, 1; 36, 2
 DÉMAROUS 10, 19, 2; 27, 3; 28, 2.3.4 — (Zeus) 10, 31, 1
 DÉMOCRITE D'ABDÈRE 8, 7, 1
 DÉMON (Bon —) 10, 48, 6; 51, 6
Démonstration Évangélique (Eusèbe) 1, 1, 3; 12, 2 3, 3, 2
 DERBICES 4, 7, 3
Dialogue sur l'âme (= Phédon, Platon) 8, 17, 2
 DIODORE DE SICILE 6, 9, 2 8, 19, 9
 DIOGÈNE D'APOLLONIE 8, 12, 1

- DIONÈ 10, 22, 3; 24, 3; 35, 3
 DIONYSOS 9, 3, 2.4.6; 14, 4
 DIOSCURES 10, 14, 4; 20, 3
- ÉGYPTE 9, 1, 1 10, 38, 1
 ÉGYPTIENS 4, 5, 6 6, 1, 1; 4, 4.6; 5, 4; 9, 1 9, 4, 6; 19, 3;
 24, 8; 29, 4 10, 14, 2; 43, 1; 46, 3; 48, 7; 51, 1; 55, 12
- EISIRIOS 10, 39, 7
 EL, ÉLOS 10, 16, 3; 20, 6; 29, 2; 44, 6
Éléments (Sur les —) des Phéniciens (Philon de Byblos) 10, 45, 1
 ÉLIOUM 10, 14, 8
 ÉLOÏM 10, 20, 6
 EMPÉDOCLE D'AGRIGENTE 8, 10, 1
 ENFER 3, 11, 10
 ÉPÉÉIS 10, 49, 2; 50, 2
 ÉPICURE D'ATHÈNES 5, 6, 5 8, 8, 1
 ÉPIGÉIOS AUTOCHTHON 10, 15, 1
 ÉROS 10, 24, 4
 EUMOLPOS 9, 3, 3
 EURIPIDE 7, 9, 1
- GÈ 10, 15, 4; 16, 2.6; 17, 4; 18, 6
 GÉINOS AUTOCHTHON 10, 12, 4
 GÉNÉA 10, 7, 7
 GÉNOS 10, 7, 7
 GRÈCE 9, 12, 5
 GRECS, grec Voir HELLÈNES, hellénique
- HALIEUS 10, 11, 5
 Hébraïque 3, 13, 2
 HÉBREUX 1, 9, 1 2, 5, 1 3, 13, 3 6, 2, 2; 6, 1.2 9, 15, 3
 HEIMARMÉNÈ 10, 23, 2
 HELLÈNES 1, 6, 7; 11, 14; 13, 2 2, 1, 2.6; 3, 3; 4, 6; 5, 1 4, 5,
 5.6; 9, 6; 11, 3; 13, 2 5, 1, 5; 10, 8 6, 4, 6.8; 5, 5.9; 8, 4;
 9, 3 7, 16, 5 8, 13, 1; 19, 2.8 9, 3, 1; 12, 3; 14, 5.11; 19, 4;
 24, 9; 26, 14; 27, 4; 28, 3 10, 7, 11; 8, 1.4; 14, 3; 30, 2; 40, 2
 Hellénique 9, 16, 1
 HÉPHAÏSTOS 10, 11, 9
 HÉRA 9, 14, 3
 HÉRACLÈS 10, 27, 4
 HERMÈS 9, 24, 9 10, 14, 3; 18, 3.4; 20, 2 — Trismégiste 10,
 17, 5
 HÉSIODE 10, 40, 5
 HIÉROMBAL 9, 21, 4

- Histoire extraordinaire* (Philon de Byblos) 9, 28, 4
Histoire Phénicienne (Philon de Byblos) 9, 20, 3
 HORA 10, 23, 2
 HYPSTOS 10, 14, 8; 15, 6
 HYPSTOURANIOS 10, 9, 9; 10, 2; 11, 4
 HYRCANIENS 4, 7, 7
- IÉOUD 10, 44, 10
 IÉVO 9, 21, 4
Iliade (Homère) 9, 21, 13
 ISIS 9, 1, 5; 4, 1
- JÉRÉMIE 3, 15, 5
 Judaïque 2, 3, 9 5, 10, 12; 12, 2
 JUIFS 2, 4, 4.7; 6, 1.3.5 3, 13, 9; 14, 2 6, 6, 3 9, 21, 1
Juifs (Sur les —) (Philon de Byblos) 10, 42, 4
- KNEPH 10, 48, 7
- LIBAN 10, 9, 7
- MAGOS 10, 13, 4
 MASSAGÈTES 4, 7, 3
 MEILICHIOS (Zeus) 10, 12, 1
Mélanippe (Euripide) 7, 9, 3
 MELCATHROS 10, 27, 4
Mémoires (Xénophon) 8, 14, 6
 MÉTODORE DE CHIOS 8, 11, 1
 MISOR 10, 13, 5; 14, 1
 MOÏSE 9, 21, 8
 MÔT 10, 1, 8; 2, 6
 MOUTH 10, 34, 2
- NÉOCLÈS 8, 8, 1
 NÉRÉE 10, 26, 3
 NIL 9, 7, 3
 NOTOS 10, 6, 1; 38, 1
- Octateuque* (Ostanès) 10, 52, 9
 ŒAGRE 6, 4, 5
 OPHION 10, 50, 5
 OPHIONIDES 10, 50, 5
 ORPHÉE 6, 4, 5 9, 3, 5
 OSIRIS 9, 1, 5; 2, 3; 3, 2

- OSTANÈS 10, 52, 8
 OURANOS 10, 15, 2; 16, 1.5.6; 17, 1.7; 18, 5.6.8; 19, 1; 22, 1;
 23, 1.4; 28, 1; 29, 3.5; 33, 2
 OUSOOS 10, 9, 9; 10, 4.8
- PARMÉNIDE D'ÉLÉE 8, 5, 1
 PAUL (saint —) 3, 5, 5
 PÉRÉE 10, 26, 1
 PERSÉPHONE 10, 18, 1
 PERSES 4, 6, 6
 Persique 10, 52, 2
 PHANÈS 9, 3, 6
 PHÉNICIE 6, 4, 7 9, 5, 1; 19, 6; 21, 8; 30, 3 10, 7, 8; 12, 9;
 19, 4; 55, 6
 PHÉNICIENS 6, 1, 1; 4, 3; 5, 4 9, 5, 2; 6, 3; 19, 2; 20, 5; 21,
 10; 27, 2; 29, 4.11 10, 7, 11; 32, 1; 34, 3; 39, 2; 43, 2; 44,
 6.11; 46, 2; 48, 6; 50, 3; 54, 1; 55, 11
 PHÉNIX 10, 39, 8
 PHÉRÉCYDE DE SYROS 10, 50, 4
 PHILON DE BYBLOS 9, 20, 4; 21, 15; 23, 1; 30, 1; 10, 42, 2
 PHILON LE JUIF 9, 20, 4
 PHLOX 10, 9, 3
 PHÓS 10, 9, 3
 PLATON 5, 6, 6 8, 17, 2 9, 12, 2
 PLUTARQUE (Ps.-) 7, 16, 7
 PLUTON 10, 34, 3
 PONTOS 10, 26, 3.4; 27, 1; 28, 2.3; 35, 4
 PORPHYRE 9, 12, 1 10, 42, 3
 POSÉIDON 9, 14, 3 10, 27, 3; 35, 3
 POTHOS 10, 24, 4
Préparation Évangélique (Eusèbe) 1, 12, 4; 13, 1
 PROTOGONOS 10, 7, 5; 9, 2
 PYR 10, 9, 3
- Recueil Sacré* (Zoroastre) 10, 52, 1
 RHÉA 10, 22, 3; 24, 1; 34, 2
 ROMAINS 4, 4, 7; 5, 7
- SADIDOS 10, 21, 1
 SAMEMROUMOS 10, 9, 9
 SAMOTHRACIENS 10, 14, 4
 SANCHUNIATHON 9, 20, 1; 21, 3.9.15; 23, 1.3; 24, 1; 30, 2 10,
 42, 1; 45, 2
 SCYTHES 4, 6, 8

- SÉMIRAMIS 9, 21, 12
 SIDON 10, 27, 2
 SIRIUS 9, 3, 2
 SITON 10, 16, 4
- SOCRATE 8, 14, 4; 15, 1; 17, 1; 19, 1
 SOURMOUBÈLOS 10, 43, 5
Stromates (Ps.- Plutarque) 7, 16, 8
 SYDEX 10, 13, 5; 14, 4; 25, 2; 38, 4
 SYRIENS 4, 5, 6.7
- TAAUTOS (= THÔTH...) 9, 24, 4.5.8.9 10, 5, 3; 14, 1.2.3; 36, 1;
 38, 2.5; 43, 1.2.6; 46, 2; 47, 5; 53, 2 Voir HERMÈS
 TECHNITÈS 10, 12, 4
 THABION 10, 39, 2
 THALÈS 8, 1, 1; 2, 1
 THANATOS 10, 34, 2
 THÉODOTE DE LAODICÉE 1, 1, 4
 THÉOPHRASTE 9, 6, 7; 7, 2; 12, 1
 THOURO 10, 43, 5
 TIBARÈNES 4, 7, 6
 TITANIDES 10, 23, 6; 25, 3
 TITANS 10, 13, 3
 TROIE 9, 20, 2; 21, 7
 TYPHON 10, 26, 3
 TYR 10, 10, 2.6; 31, 5
- XÉNOPHANE DE COLOPHON 8, 4, 1; 5, 1
 XÉNOPHON 8, 14, 6; 17, 1
- ZÉNON D'ÉLÉE 8, 6, 1
 ZEUS 9, 14, 3 10, 7, 11 — Adôdos 10, 31, 2 — Arotrios 10,
 25, 2 — Bélos 10, 26, 2 — Dêmáros 10, 31, 1 — Meili-
 chios 10, 12, 1
 ZOPHASEMIN 10, 2, 4
 ZOROASTRE 10, 52, 1

TABLE DES MATIÈRES

(Les chiffres renvoient aux pages)

INTRODUCTION GÉNÉRALE	7
CHAP. I : La date des deux ouvrages	8
La date de la <i>Préparation Évangélique</i> (8) ; datation de Schwartz (9) ; datation de Mras (9) ; la date de la <i>Démonstration Évangélique</i> (14).	
CHAP. II : L'auteur	16
La maison de Pamphile (16) ; Eusèbe et l'histoire (17) ; l'apologiste (18) ; les années de persécution (21) ; les honneurs (22).	
CHAP. III : Les circonstances	24
Le moment et l'atmosphère (24) ; Porphyre (28).	
CHAP. IV : La grande Apologie	35
Son public (36) ; le plan (38) ; la <i>Préparation Évangélique</i> (40) ; la <i>Démonstration Évangélique</i> (41) ; les préoccupations d'Eusèbe : la préoccupation pédagogique (43), la composition démonstrative (44) ; apologie et exhortation (47).	
Note sur la division en livres et en chapitres . .	52
NOTICE SUR LE TEXTE DE LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE	55
Les manuscrits (55) ; les citations (58) ; les éditions (60) ; les traductions (62).	

LIVRE I	63
INTRODUCTION	65
CHAP. I : Le plan	65
CHAP. II : Les reproches des Grecs et des Juifs	70
CHAP. III : Le christianisme et la raison	76
Foi et raison (77) ; raison et raisons (80).	
CHAP. IV : L'histoire de l'erreur païenne	85
CHAP. V : Le style et les citations	88
Sigles et abréviations	91
Pagination et linéation	92
TEXTE ET TRADUCTION	93
COMMENTAIRE	213
INDEX	325
Index scripturaire	327
Index des citations d'auteurs anciens	328
Index des noms propres	330

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942), et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un appareil critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition, parue ou en préparation. Quand cette seconde édition ne diffère de la première que par de menues corrections et des *Addenda et Corrigenda* ajoutés en appendice, la date est accompagnée de la mention « réimpression avec supplément ».

- GRÉGOIRE DE NYSSE : *Vie de Moïse*. J. Daniélou (3^e édition) (1968).
- bis*. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique*. C. Mondésert, A. Plassart (réimpression de la 2^e éd., 1961).
- bis*. ATHÉNAGORE : *Supplique au sujet des chrétiens*.
En préparation
- bis*. NICOLAS CABASILAS : *Explication de la divine Liturgie*. S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (1967).
- DIADOQUE DE PHOTICÉ : *Œuvres spirituelles*. É. des Places (3^e édition) (1966).
- bis*. GRÉGOIRE DE NYSSE : *La création de l'homme*.
En préparation
- bis*. ORIGÈNE : *Homélie sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau.
En préparation
- NICÉTAS STÉTHATOS : *Le paradis spirituel*. M. Chalendar.
Remplacé par le n° 81.
- bis*. MAXIME LE CONFESSEUR : *Centuries sur la charité*.
En préparation
- IGNACE D'ANTIOCHE : *Lettres*. — *Lettres et Martyre de POLYCARPE DE SMYRNE*. P.-Th. Camelot (4^e édition) (1969).

- 11 bis. HIPPOLYTE DE ROME : **La Tradition apostolique**. B. Botte (1968).
- 12 bis. JEAN MOSCHUS : **Le Pré spirituel**. *En préparation*
13. JEAN CHRYSOSTOME : **Lettres à Olympias**. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).
- 13 bis. 2^e édition avec le texte grec et la **Vie anonyme d'Olympias** (1968).
14. HIPPOLYTE DE ROME : **Commentaire sur Daniel**. G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947).
2^e édition avec le texte grec. *En préparation*
15. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Lettres à Sérapion**. J. Lebon. Trad. seule (1947).
16. ORIGÈNE : **Homélie sur l'Exode**. H. de Lubac, J. Fortier. Trad. seule (1947).
17. BASILE DE CÉSARÉE : **Sur le Saint-Esprit**. B. Pruche. Trad. seule (1947).
- 17 bis. 2^e édition avec le texte grec (1968).
- 18 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Discours contre les païens**.
En préparation
- 19 bis. HILAIRE DE POITIERS : **Traité des Mystères**. P. Brisson (réimpression avec supplément, 1967).
20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : **Trois livres à Autolytus**. G. Bardy, J. Sender. Trad. seule (1948).
2^e édition avec le texte grec. *En préparation*
21. ÉTHÉRIE : **Journal de voyage**. H. Pétré (réimpression 1971).
- 22 bis. LÉON LE GRAND : **Sermons (1-19)**, t. I. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Extraits de Théodote** (réimpression 1970).
- 24 bis. PTOLÉMÉE : **Lettre à Flora**. G. Quispel (1966).
- 25 bis. AMBROISE DE MILAN : **Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole**. B. Botte (1961).
- 26 bis. BASILE DE CÉSARÉE : **Homélie sur l'Hexaéméron**. S. Giet (réimpression avec supplément, 1968).
- 27 bis. **Homélie Pascales**, t. I. P. Nautin. *En préparation*
- 28 bis. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur l'incompréhensibilité de Dieu**. J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière (1970).
- 29 bis. ORIGÈNE : **Homélie sur les Nombres**. A. Méhat.
En préparation
- 30 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Stromate I**. *En préparation*
31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. I. G. Bardy (réimpression 1965).
- 32 bis. GRÉGOIRE LE GRAND : **Morales sur Job**. Tome I. Livres 1-2. R. Gillet, A. de Gaudemaris. *En préparation*
- 33 bis. A. Diognète. H. I. Marrou (réimpr. avec suppl., 1965).
- 34 bis. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies**, livre III.
En préparation
- 35 bis. TERTULLIEN : **Traité du baptême**. F. Refoulé.
En préparation
- 36 bis. **Homélie Pascales**, t. II. P. Nautin. *En préparation*
- 37 bis. ORIGÈNE : **Homélie sur le Cantique**. O. Rousseau (1966).
- 38 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Stromate II**. *En préparation*
- 39 bis. LACTANCE : **De la mort des persécuteurs**. 2 vol.
En préparation
40. THÉODORET DE CYR : **Correspondance**, t. I. Y. Azéma (1955).
41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. II. G. Bardy (réimpression 1965).
42. JEAN CASSIEN : **Conférences**, t. I. E. Pichery (réimpression 1966).
43. S. JÉRÔME : **Sur Jonas**. P. Antin (1956).
44. PHILOXÈNE DE MABBOUG : **Homélie**. E. Lemoine. Trad. seule (1956).
- 45 bis. AMBROISE DE MILAN : **Sur S. Luc**, t. I. G. Tissot (réimpr. avec suppl., 1971).
46. TERTULLIEN : **De la prescription contre les hérétiques**. P. de Labriolle, F. Refoulé (1957).
47. PHILON D'ALEXANDRIE : **La migration d'Abraham**. R. Ca-diou (1957).
48. **Homélie Pascales**, t. III. F. Floëri, P. Nautin (1957).
- 49 bis. LÉON LE GRAND : **Sermons (20-37)**, t. II. R. Dolle (1969).
- 50 bis. JEAN CHRYSOSTOME : **Huit Catéchèses baptismales inédites**. A. Wenger (réimpr. avec suppl., 1970).
51. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques**. J. Darrouzès (1957).
52. AMBROISE DE MILAN : **Sur S. Luc**, t. II. G. Tissot (1958).
- 53 bis. HERMAS : **Le Pasteur**. R. Joly (réimpr. avec suppl., 1968).
54. JEAN CASSIEN : **Conférences**, t. II. E. Pichery (réimpression 1966).
55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. III. G. Bardy (réimpression 1967).
56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Deux apologues**. J. Szymusiak (1958).
57. THÉODORET DE CYR : **Thérapeutique des maladies helléniques**. 2 vol. P. Canivet (1958).
- 58 bis. DENYS L'ARÉOPAGITE : **La hiérarchie céleste**. G. Heil, R. Roques, M. de Gandillac (réimpr. avec suppl., 1970).
59. **Trois antiques rituels du baptême**. A. Salles. Trad. seule (1958).
60. AELRED DE RIEVAULX : **Quand Jésus eut douze ans...** A. Hoste, J. Dubois (1958).

- 61 bis. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : **Traité de la contemplation de Dieu**. J. Hourlier (1968).
62. IRÉNÉE DE LYON : **Démonstration de la prédication apostolique**. L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (réimpression 1971).
63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : **La Trinité**. G. Salet (1959).
64. JEAN CASSIEN : **Conférences**, t. III. E. Pichery (réimpr. 1971).
65. GÉLASE 1^{er} : **Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien**. G. Pomarès (1960).
66. ADAM DE PERSEIGNE : **Lettres**, t. I. J. Bouvet (1960).
67. ORIGÈNE : **Entretien avec Héraclide**. J. Scherer (1960).
68. MARIUS VICTORINUS : **Traité théologique sur la Trinité**. P. Henry, P. Hadot. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).
69. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1960).
70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue**, t. I. H. I. Marrou, M. Harl (1960).
71. ORIGÈNE : **Homélie sur Josué**. A. Jaubert (1960).
72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : **Huit homélie mariales**. G. Bavaud, J. Deshusses, A. Dumas (1960).
73. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Périchon (réimpr. 1971).
74. LÉON LE GRAND : **Sermons** (38-64), t. III. R. Dolle (1961).
75. S. AUGUSTIN : **Commentaire de la 1^{re} Épître de S. Jean**. P. Agaësse (réimpression 1966).
76. AELRED DE RIEVAULX : **La vie de recluse**. Ch. Dumont (1961).
77. DEFENSOR DE LIGUGÉ : **Le livre d'étincelles**, t. I. H. Rochais (1961).
78. GRÉGOIRE DE NAREK : **Le livre de prières**. I. Kéchichian. Trad. seule (1961).
79. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur la providence de Dieu**. A.-M. Malin-grey (1961).
80. JEAN DAMASCÈNE : **Homélie sur la Nativité et la Dormition**. P. Voulet (1961).
81. NICÉTAS STÉTHATOS : **Opuscules et lettres**. J. Darrouzès (1961).
82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : **Exposé sur le Cantique des Cantiques**. J.-M. Déchanet (1962).
83. DIDYME L'AVEUGLE : **Sur Zacharie**. Texte inédit. L. Doutre-leau. Tome I. Introd. et livre I (1962).
84. Id. — Tome II. Livres II et III (1962).
85. Id. — Tome III. Livres IV et V, Index (1962).
86. DEFENSOR DE LIGUGÉ : **Le livre d'étincelles**, t. II. H. Rochais (1962).
87. ORIGÈNE : **Homélie sur S. Luc**. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (1962).
88. **Lettres des premiers Chartreux**. Tome I : S. BRUNO, GUIGUES, S. ANTHELME. Par un Chartreux (1962).
89. **Lettre d'Aristée à Philocrate**. A. Pelletier (1962).
90. **Vie de sainte Mélanie**. D. Gorce (1962).
91. ANSELME DE CANTORBÉRY : **Pourquoi Dieu s'est fait homme**. R. Roques (1963).
92. DOROTHÉE DE GAZA : **Œuvres spirituelles**. L. Regnault, J. de Préville (1963).
93. BAUDOIN DE FORD : **Le sacrement de l'autel**. J. Morson, É. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. Id. — Tome II (1963).
95. MÉTHODE D'OLYMPE : **Le banquet**. H. Musurillo, V.-H. Debidoùr (1963).
96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses**. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome I. Introd. et Cat. 1-5 (1963).
97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : **Deux dialogues christologiques**. G. M. de Durand (1964).
98. THÉODORET DE CYR : **Correspondance**, t. II. Y. Azéma (1964).
99. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes**. J. Grosdidier de Matons. Tome I. Introd. et Hymnes I-VIII (1964).
100. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies**, livre IV. A. Rousseau, B. Hemmerding, Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965).
101. QUODVULTEDEUS : **Livre des promesses et des prédictions de Dieu**. R. Braun. Tome I (1964).
102. Id. — Tome II (1964).
103. JEAN CHRYSOSTOME : **Lettre d'exil**. A.-M. Malingrey (1964).
104. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses**. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. Cat. 6-22 (1964).
105. **La Règle du Maître**. A. de Vogüé. Tome I. Introd. et chap. 1-10 (1964).
106. Id. — Tome II. Chap. 11-95 (1964).
107. Id. — Tome III. Concordance et Index orthographique. J.-M. Clément, J. Neufville, D. Demeslay (1965).
108. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue**, t. II, C. Mondésert, H. I. Marrou (1965).
109. JEAN CASSIEN : **Institutions cénobitiques**. J.-C. Guy (1965).
110. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes**. J. Grosdidier de Matons. Tome II. Hymnes IX-XX (1965).
111. THÉODORET DE CYR : **Correspondance**, t. III. Y. Azéma (1965).
112. CONSTANCE DE LYON : **Vie de S. Germain d'Auxerre**. R. Borrius (1965).
113. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses**. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome III. Cat. 23-34, Actions de grâces 1-2 (1965).

114. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes**. J. Grosdidier de Matons. Tome III. Hymnes XXI-XXXI (1965).
115. MANUEL II PALÉOLOGUE : **Entretien avec un musulman**. A. Th. Khoury (1966).
116. AUGUSTIN D'HIPPONE : **Sermons pour la Pâque**. S. Poque (1966).
117. JEAN CHRYSOSTOME : **A Théodore**. J. Dumortier (1966).
118. ANSELME DE HAVELBERG : **Dialogues**, livre I. G. Salet (1966).
119. GRÉGOIRE DE NYSSE : **Traité de la Virginité**. M. Aubineau (1966).
120. ORIGÈNE : **Commentaire sur S. Jean**. C. Blanc. Tome I. Livres I-V (1966).
121. ÉPHREM DE NISIBE : **Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron**. L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : **Traités théologiques et éthiques**. J. Darrouzès. Tome I. Théol. 1-3, Éth. 1-3 (1966).
123. MÉLITON DE SARDES : **Sur la Pâque (et fragments)**. O. Perler (1966).
124. **Expositio totius mundi et gentium**. J. Rougé (1966).
125. JEAN CHRYSOSTOME : **La Virginité**. H. Musurillo, B. Grillet (1966).
126. CYRILLE DE JÉRUSALEM : **Catéchèses mystagogiques**. A. Piédagnel, P. Paris (1966).
127. GERTRUDE D'HELFTA : **Œuvres spirituelles**. Tome I. **Les Exercices**. J. Hourlier, A. Schmitt (1967).
128. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes**. J. Grosdidier de Matons. Tome IV. Hymnes XXXII-XLV (1967).
129. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : **Traités théologiques et éthiques**. J. Darrouzès. Tome II. Éth. 4-15 (1967).
130. ISAAC DE L'ÉTOILE : **Sermons**. A. Hoste, G. Salet. Tome I. **Introd. et Sermons 1-17** (1967).
131. RUPERT DE DEUTZ : **Les œuvres du Saint-Esprit**. J. Gribo-mont, É. de Solms. Tome I. Livres I et II (1967).
132. ORIGÈNE : **Contre Celse**. M. Borret. Tome I. Livres I et II (1967).
133. SULPICE SÉVÈRE : **Vie de S. Martin**. J. Fontaine. Tome I. **Introd., texte et traduction** (1967).
134. **Id.** — Tome II. **Commentaire** (1968).
135. **Id.** — Tome III. **Commentaire (suite)** (1969).
136. ORIGÈNE : **Contre Celse**. M. Borret. Tome II. Livres III et IV (1968).
137. ÉPHREM DE NISIBE : **Hymnes sur le Paradis**. F. Graffin, R. Lavenant (trad. seule) (1968).
138. JEAN CHRYSOSTOME : **A une jeune veuve. Sur le mariage unique**. B. Grillet, G. H. Ettliger (1968).
139. GERTRUDE D'HELFTA : **Œuvres spirituelles**. Tome II. **Le Héraut**. Livres I et II. P. Doyère (1968).
140. RUFIN D'AQUILÉE : **Les bénédictions des Patriarches**. M. Simonetti, H. Rochais, P. Antin (1968).
141. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : **Topographie chrétienne**. Tome I. **Introduction et livres I-IV**. W. Wolska-Conus (1968).
142. **Vie des Pères du Jura**. F. Martine (1968).
143. GERTRUDE D'HELFTA : **Œuvres spirituelles**. Tome III. **Le Héraut**. Livre III. P. Doyère (1968).
144. **Apocalypse syriaque de Baruch**. Tome I. **Introduction et traduction**. P. Bogaert (1969).
145. **Id.** — Tome II. **Commentaire et tables** (1969).
146. **Deux homélies anoméennes pour l'octave de Pâques**. J. Liebaert (1969).
147. ORIGÈNE : **Contre Celse**. M. Borret. Tome III. Livres V et VI (1969).
148. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : **Remerciement à Origène. — La lettre d'Origène à Grégoire**. H. Crouzel (1969).
149. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : **La passion du Christ**. A. Tuilier (1969).
150. ORIGÈNE : **Contre Celse**. M. Borret. Tome IV. Livres VII et VIII (1969).
151. JEAN SCOT : **Homélie sur le Prologue de Jean**. É. Jeau-neau (1969).
152. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies**, livre V. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Tome I. **Introduction, notes justificatives et tables** (1969).
153. **Id.** — Tome II. **Texte et traduction** (1969).
154. CHROMACE D'AQUILÉE : **Sermons**. J. Lemarié. Tome I. **Sermons 1-17 A** (1969).
155. HUGUES DE SAINT-VICTOR : **Six opuscules spirituels**. R. Baron (1969).
156. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : **Hymnes**. J. Koder, J. Paramelle. Tome I. **Hymnes I-XV** (1969).
157. ORIGÈNE : **Commentaire sur S. Jean**. C. Blanc. Tome II. Livres VI et X (1970).
158. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue**. Livre III. C. Mon-désert, H. I. Marrou et Ch. Matray (1970).
159. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : **Topographie chrétienne**. Tome II. Livre V. W. Wolska-Conus (1970).
160. BASILE DE CÉSARÉE : **Sur l'origine de l'homme**. A. Smets et M. van Esbroeck (1970).
161. **Quatorze homélies du IX^e siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord**. P. Mercier (1970).

162. ORIGÈNE : **Commentaire sur l'évangile selon Matthieu**. Tome I. Livres X et XI. R. Girod (1970).
163. GUIGUES II LE CHARTREUX : **Lettre sur la vie contemplative (ou Échelle des moines)**. Douze méditations. E. Colledge, J. Walsh (1970).
164. CHROMACE D'AQUILÉE : **Sermons**. Tome II. Sermons 18-41. J. Lemarié (1971).
165. RUPERT DE DEUTZ : **Les œuvres du Saint-Esprit**. Tome II. Livres III et IV. J. Gribomont, É. de Solms (1970).
166. GUERRIC D'IGNY : **Sermons**. Tome I. J. Morson, H. Costello, P. Deselle (1970).
167. CLÉMENT DE ROME : **Épître aux Corinthiens**. A. Jaubert (1971).
168. RICHARD ROLLE : **Le chant d'amour (Melos amoris)**. F. Vandenbroucke et les Moniales de Wisques. Tome I (1971).
169. Id. — Tome II (1971).
170. ÉVAGRE LE PONTIQUE : **Traité pratique**. A. et C. Guillaumont. Tome I. Introduction (1971).
171. Id. — Tome II. Texte, traduction, commentaire et tables (1971).
172. **Épître de Barnabé**. R. A. Kraft, P. Prigent (1971).
173. TERTULLIEN : **La toilette des femmes**. M. Turcan (1971).
174. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : **Hymnes**. J. Koder, L. Neyrand. Tome II. Hymnes XVI-XL (1971).
175. CÉSAIRE D'ARLES : **Sermons au peuple**. Tome I. Sermons 1-20. M.-J. Delage (1971).
176. SALVIEN DE MARSEILLE : **Œuvres**. Tome I. G. Lagarrigue (1971).
177. CALLINICOS : **Vie d'Hypatios**. G. J. M. Bartelink (1971).
178. GRÉGOIRE DE NYSSE : **Vie de sainte Macrine**. P. Maraval (1971).
179. AMBROISE DE MILAN : **La Pénitence**. R. Gryson (1971).
180. JEAN SCOT : **Commentaire sur l'évangile de Jean**. É. Jeuneau (1972).
181. **La Règle de S. Benoît**. Tome I. Introduction et Chapitres I-VII. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
182. Id. — Tome II. Chapitres VIII-LXXIII, Tables et concordance. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
183. Id. — Tome III. Étude de la tradition manuscrite. J. Neufville (1972).
184. Id. — Tome IV. Commentaire (Parties I-III). A. de Vogüé (1971).
185. Id. — Tome V. Commentaire (Parties IV-VI). A. de Vogüé (1971).
186. Id. — Tome VI. Commentaire (Parties VII-IX), Index. A. de Vogüé (1971).

187. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLEUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPLE : **Homélie pascale**. M. Aubineau (1972).
188. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants**. A.-M. Malingrey (1972).
189. **La chaîne palestinienne sur le psaume 118**. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Harl (1972).
190. Id. — Tome II. Catalogue des fragments, Notes et Index. M. Harl (1972).
191. PIERRE DAMIEN : **Lettre sur la toute-puissance divine**. A. Cantin (1972).
192. JULIEN DE VÉZELAY : **Sermons**. Tome I. Introduction et Sermons 1-16. D. Vorreux (1972).
193. Id. — Tome II. Sermons 17-27, Index. D. Vorreux (1972).
194. **Actes de la Conférence de Carthage en 411**. Tome I. Introduction. S. Lancel (1972).
195. Id. — Tome II. Texte et traduction de la Capitulation et des Actes de la première séance. S. Lancel (1972).
196. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : **Hymnes**. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. Tome III. Hymnes XLI-LVIII, Index (1973).
197. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : **Topographie chrétienne**. Tome III. Livres VI-XII, Index. W. Wolska-Conus (1973).
198. **Livre (cathare) des deux principes**. Ch. Thouzellier (1973).
199. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Sur l'incarnation du Verbe**. C. Kannengiesser (1973).
200. LÉON LE GRAND : **Sermons**, tome IV. Sermons 65-98, Éloge de S. Léon, Index. R. Dolle (1973).
201. **Évangile de Pierre**. M.-G. Mara (1973).
202. GUERRIC D'IGNY : **Sermons**. Tome II. J. Morson, H. Costello, P. Deselle (1973).
203. NERSÈS ŠNORHALI : **Jésus, Fils unique du Père**. I. Kéchičian. Trad. seule (1973).
204. LACTANCE : **Institutions divines**, livre V. Tome I. Introd., texte et trad. P. Monat (1973).
205. Id. — Tome II. Commentaire et index. P. Monat (1973).
206. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Préparation évangélique**, livre I. J. Sirinelli, É. des Places (1974).

SOUS PRESSE

- IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies**, livre III. A. Rousseau, L. Doutreleau.
- ISAAC DE L'ÉTOILE : **Sermons**, tome II. A. Hoste, G. Salet.

EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livre VII.
G. Schroeder, É. des Places.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Lettres théologiques. P. Gallay.

GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job, livres XI-XIV. A. Boccagnano.

PAULIN DE PELLA : Eucharisticos. Oratio. C. Moussy.

HYDACE : Chronique. A. Tranoy.

TERTULIEN : La chair du Christ. J.-P. Mahé.

ORIGÈNE : Homélie sur Jérémie, t. I. P. Nautin.

LACTANCE : L'ouvrage du Dieu créateur. M. Perrin.

SOURCES CHRÉTIENNES

(1-206)

- ADAM DE PERSEIGNE.
Lettres, I : 66.
- ALRED DE RIEVAULX.
Quand Jésus eut douze ans : 60.
La vie de recluse : 76.
- AMBROISE DE MILAN.
Des sacrements : 25.
Des mystères : 25.
Explication du Symbole : 25.
La Pénitence : 179.
Sur saint Luc, I-VI : 45.
— VII-X : 52.
- AMÉDÉE DE LAUSANNE.
Huit homélie mariales : 72.
- ANSELME DE CANTORBÉRY.
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91.
- ANSELME DE HAVELBERG.
Dialogues, I : 118.
- APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145.
LETTRÉ D'ARISTÉE : 89.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE.
Sur l'Incarnation du Verbe : 199.
Deux apologies : 56.
Discours contre les païens : 18.
Lettres à Scéapion : 15.
- ATHÉNAGORE.
Supplique au sujet des chrétiens : 3.
- AUGUSTIN.
Commentaire de la première Épître
de saint Jean : 75.
Sermons pour la Pâque : 116.
- BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172.
- BASILE DE CÉSARÉE.
Homélie sur l'Hexaéméron : 26.
Sur l'origine de l'homme : 160.
Sur le Saint-Esprit : 17.
- BASILE DE SÉLÉUCIE.
Homélie pascale : 187.
- BAUDOIN DE FORD.
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.
- BENOÎT (RÈGLE DE S.).
6 tomes : 181-186.
- CALLINICOS.
Vie d'Hypatios : 177.
- CASSIEN, voir Jean Cassien.
- CÉSAIRE D'ARLES.
Sermons au peuple, 1-20 : 175.
- LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE
PSAUME 118 : 189-190.
- CHARTREUX.
Lettres des premiers Chartreux, I :
88.
- CHROMACE D'AQUILÉE.
Sermons, I : 154.
— II : 164.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
Le Pédagogue, I : 70.
— II : 108.
— III : 158.
Protreptique : 2.
Stromate I : 30.
Stromate II : 33.
Extraits de Théodote : 23.
- CLÉMENT DE ROME.
Épître aux Corinthiens : 167.
- CONFÉRENCE DE CARTHAGE EN 411.
Tome I : 194.
— II : 195.
- CONSTANCE DE LYON.
Vic de S. Germain d'Auxerre : 112.
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS.
Topographie chrétienne, I-IV : 141.
— V : 159.
— VI-XII : 197.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE.
Deux dialogues christologiques : 97.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM.
Catéchèses mystagogiques : 126.
- DEFENSOR DE LIGUÉ.
Livre d'étincelles, 1-32 : 77.
— 33-81 : 86.
- DENYS L'ARÉOPAGITE.
La hiérarchie céleste : 58.
- DIADOQUE DE PHOTICÉ.
Œuvres spirituelles : 5.
- DIDYME L'AVEUGLE.
Sur Zacharie, 3 tomes : 83-85.
- A DIOGNÈTE : 33.
- DOROTHÉE DE GAZA.
Œuvres spirituelles : 92.
- ÉPHREM DE NISIBE.
Commentaire de l'Évangile con-
cordant ou Diatessaron : 121.
Hymnes sur le Paradis : 137.

ÉTHÉRIE.
Journal de voyage : 21.

EUSÈBE DE CÉSARÉE.
Histoire ecclésiastique, I-IV : 31.
— V-VII : 41.
— VIII-X : 55.
— Introduction et Index : 73.
Préparation évangélique, I : 206.

ÉVAGRE LE PONTIQUE.
Traité pratique : 170 et 171.

ÉVANGILE DE PIERRE : 201.

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124.

GÉLASE I^{er}.
Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes : 65.

GERTRUDE D'HELFIA.
Le Héraut, I-II : 139.
— III : 143.
Les Exercices : 127.

GRÉGOIRE DE NAREK.
Le livre de prières : 78.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE.
La passion du Christ : 149.

GRÉGOIRE DE NYSSE.
La création de l'homme : 6.
Traité de la Virginité : 119.
Vie de Moïse : 1.
Vie de sainte Macrine : 178.

GRÉGOIRE LE GRAND.
Morales sur Job, I : 32.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.
Remerciement à Origène : 148.

GUERRIC D'IGNY.
Sermons, I : 166.
— II : 202.

GUIGUES II LE CHARTREUX.
Lettre sur la vie contemplative : 163.
Douze méditations : 163.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY.
Exposé sur le Cantique : 82.
Traité de la contemplation de Dieu : 61.

HERMAS.
Le Pasteur : 53.

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM.
Homélies pascales : 187.

HILAIRE DE POITIERS.
Traité des Mystères : 19.

HIPPOLYTE DE ROME.
Commentaire sur Daniel : 14.
La Tradition apostolique : 11.

DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES : 146.

HOMÉLIES PASCALES.
Tome I : 27.
— II : 36.
— III : 48.

QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e S. : 161

HUGUES DE SAINT-VICTOR.
Six opuscles spirituels : 155.

IGNACE D'ANTIOCHE.
Lettres : 10.

IRÉNÉE DE LYON.
Contre les hérésies, III : 34.
— IV : 100.
— V : 152 et 153.
Démonstration de la prédication apostolique : 62.

ISAAC DE L'ÉTOILE.
Sermons, 1-17 : 130.

JEAN DE BÉRYTE.
Homélie pascale : 187.

JEAN CASSIEN.
Conférences, I-VII : 42.
— VIII-XVII : 54.
— XVIII-XXIV : 64.
Institutions : 109.

JEAN CHRYSOSTOME.
A une jeune veuve : 138.
A Théodore : 117.
Huit catéchèses baptismales : 50.
Lettre d'exil : 103.
Lettres à Olympias : 13.
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28.
Sur le mariage unique : 138.
Sur la Providence de Dieu : 79.
Sur la vaine gloire : 188.
La Virginité : 125.

PSEUDO-CHRYSOSTOME.
Homélie pascale : 187.

JEAN DAMASCÈNE.
Homélies sur la Nativité et la Dormition : 80.

JEAN MOSCHUS.
Le Pré spirituel : 12.

JEAN SCOT.
Commentaire sur l'évangile de Jean : 130.
Homélie sur le Prologue de Jean : 151.

JÉRÔME.
Sur Jonas : 43.

JULIEN DE VÉZELAY.
Sermons : 192 et 193.

LACTANCE.
De la mort des persécuteurs : 39.
Institutions divines, V : 204 et 205.

LÉON LE GRAND.
Sermons, 1-19 : 22.
— 20-37 : 49.
— 38-64 : 74.
— 65-98 : 200.

LÉONCE DE CONSTANTINOPLE.
Homélies pascales : 187.

LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198.

MANUEL II PALÉOLOGUE.
Entretien avec un musulman : 115.

MARIUS VICTORINUS.
Traités théologiques sur la Trinité : 68 et 69.

MAXIME LE CONFESSEUR.
Centuries sur la Charité : 9.

MÉLANIE, voir Vie.

MÉLITON DE SARDES.
Sur la Pâque : 123.

MÉTHODE D'OLYMPE.
Le banquet : 95.

NERSÈS ŠNORHALL.
Jésus, Fils unique du Père : 203.

NICÉTAS STÉTHATOS.
Opuscles et Lettres : 81.

NICOLAS CABASILAS.
Explication de la divine Liturgie : 4.

ORIGÈNE.
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120.
— VI et X : 157.
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162.
Contre Celse, I-II : 132.
— III-IV : 136.
— V-VI : 147.
— VII-VIII : 150.
Entretien avec Héraclide : 67.
Homélies sur la Genèse : 7.
Homélies sur l'Exode : 16.
Homélies sur les Nombres : 29.
Homélies sur Josué : 71.
Homélies sur le Cantique : 37.
Homélies sur saint Luc : 87.
Lettre à Grégoire : 148.

PHILON D'ALEXANDRIE.
La migration d'Abraham : 47.

PHILOXÈNE DE MABBOUG.
Homélies : 44.

PIERRE DAMIEN.
Sur la toute-puissance divine : 191.

POLYCARPE DE SMYRNE.
Lettres et Martyre : 10.

PROLÉMÈS.
Lettre à Flora : 24.

QUODVULTDEUS.
Livre des promesses : 101 et 102.

RÈGLE DU MAÎTRE.
3 tomes : 105-107.

RICHARD DE SAINT-VICTOR.
La Trinité : 63.

RICHARD ROLLE.
Le chant d'amour : 168 et 169.

RITUELS.
Trois antiques rituels du Baptême : 59.

ROMANOS LE MÉLODE.
Hymnes, I : 99.
— II : 110.
— III : 114.
— IV : 128.

RUFIN D'AQUILÉE.
Les bénédictions des Patriarches : 140.

RUPERT DE DEUTZ.
Les œuvres du Saint-Esprit. Livres I-II : 131.
Livres III-IV : 165.

SALVIEN DE MARSEILLE.
Œuvres, t. I : 176.

SULPICE SÉVERIN.
Vie de S. Martin, 3 tomes : 133-135.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN.
Catéchèses, 1-5 : 96.
— 6-22 : 104.
— 23-34 : 113.
Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : 51.
Hymnes, 1-15 : 156.
— 16-40 : 174.
— 41-58 : 196.
Traités théologiques et éthiques, I : 122 et II : 129.

TERTULLIEN.
De la prescription contre les hérétiques : 46.
La toilette des femmes : 173.
Traité du baptême : 35.

THÉODORET DE CYR.
Correspondance, lettres I-LII : 40.
— lettres 1-95 : 98.
— lettres 96-147 : 111.
Thérapeutique des maladies helléniques : 57.

THÉODOTE.
Extraits (Clément d'Alex.) : 23.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE.
Trois livres à Autolycus : 20.

VIE D'OLYMPIAS : 13.

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90.

VIE DES PÈRES DU JURA : 142.

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte grec et traduction française.

1. **Introduction générale, De officio mundi.** R. Arnaldez (1961).
2. **Legum allegoriae.** C. Mondésert (1962).
3. **De cherubim.** J. Gorez (1963).
4. **De sacrificiis Abelis et Caini.** A. Méasson (1966).
5. **Quod deterius potiori insidiari soleat.** I. Feuer (1965).
6. **De posteritate Caini.** R. Arnaldez (1972).
- 7-8. **De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis.** A. Mosès (1963).
9. **De agricultura.** J. Pouilloux (1961).
10. **De plantatione.** J. Pouilloux (1963).
- 11-12. **De ebrietate. De sobrietate.** J. Gorez (1962).
13. **De confusione linguarum.** J.-G. Kahn (1963).
14. **De migratione Abrahami.** J. Cazeaux (1965).
15. **Quis rerum divinarum heres sit.** M. Harl (1966).
16. **De congressu eruditionis gratia.** M. Alexandre (1967).
17. **De fuga.** E. Starobinsky-Safran (1970).
18. **De mutatione nominum.** R. Arnaldez (1964).
19. **De somniis.** P. Savinel (1962).
20. **De Abrahamo.** J. Gorez (1966).
21. **De Iosepho.** J. Laporte (1964).
22. **De vita Mosis.** R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
23. **De Decalogo.** V. Nikiprowetzky (1965).
24. **De specialibus legibus.** Livres I-II (sous presse).
25. **De specialibus legibus.** Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. **De virtutibus.** R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel, P. Delobre (1962).
27. **De praemiis et poenis. De exsecrationibus.** A. Beckaert (1961).
28. **Quod omnis probus liber sit** (1974).
29. **De vita contemplativa.** F. Daumas, P. Miquel (1964).
30. **De aeternitate mundi.** R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. **In Flaccum.** A. Pelletier (1967).
32. **Legatio ad Caium.** A. Pelletier (1972).
33. **Quaestiones et solutiones in Genesim** (en préparation).
34. **Quaestiones et solutiones in Exodum** (en préparation).
35. **De Providentia.** Livres I-II. M. Hadas-Lebel (1973).

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
DARANTIERE A DIJON, LE
TRENTE AVRIL M CM LXXIV

Numéro d'édition 6423
Dépôt légal 2^e trimestre 1974