

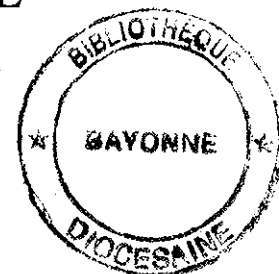
281
CYP

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 519

CYPRIEN DE CARTHAGE

**LA JALOUSIE
ET L'ENVIE**



*INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE,
TRADUCTION, NOTES ET INDEX*

PAR

Michel POIRIER

*Professeur honoraire de Première Supérieure
au lycée Henri-IV, Paris*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd La Tour-Maubourg, PARIS
2008

*La publication de cet ouvrage a été préparée
avec le concours de l'Institut des Sources Chrétiennes
(CNRS, UMR 5189-HiSoMA)
<http://www.sources-chretiennes.mom.fr>
La révision en a été assurée par Isabelle Brunetière*

Imprimé en France

© Les Éditions du Cerf, 2008
<http://www.editionsducerf.fr/>
ISBN : 978-2-204-08643-1
ISSN : 0750-1978

INTRODUCTION

I. LA DATE ET LES CIRCONSTANCES DU DE ZELO ET LIVORE

Rien dans le texte n'oblige à assigner ce traité de l'évêque Cyprien de Carthage à une période précise de son ministère¹, et ses lettres non plus ne nous apprennent rien là-dessus, à la différence de ce qui se passe pour le *De lapsis* et pour le *De ecclesiae catholicae unitate*. Il est cependant presque assuré que le *De zelo* n'est pas antérieur au schisme par lequel au printemps 251² Felicissimus et ses affidés se séparèrent de l'évêque et de la communauté catholique de Carthage. On voit mal en effet comment, avant d'avoir été confronté personnellement au genre d'événements qu'il décrit, Cyprien aurait pu écrire dans un développement sur les effets de la

1. Ce ministère a duré presque dix ans, s'il est vrai que, comme on le pense généralement, il a été choisi comme évêque à la fin de 248 ou au début de 249. C'est le 14 septembre 258 qu'il fut décapité, au cours de la persécution de Valérien. Né dans le paganisme, probablement dans les premières années du siècle, il avait exercé à Carthage le métier de professeur de rhétorique (JÉRÔME, *De uiris illustribus* 67) avant de se tourner vers le christianisme dans son âge mûr ; il n'était prêtre que depuis peu, et baptisé depuis peu d'années, lorsqu'il fut appelé à l'épiscopat. ~ Sur la biographie et la chronologie de Cyprien, notamment la chronologie de sa correspondance, on trouvera des auxiliaires précieux dans les travaux de DUQUENNE 1972 et dans ceux de CLARKE 1984 à 1989 : on lira les p. 12-44 de l'Introduction du premier volume, et pour le reste on se référera aux notes concernant chaque lettre. SAUMAGNE 1975 pose des questions stimulantes, mais ses conclusions sont hasardeuses. MONCEAUX 1902 (p. 201-241) avait mis en forme dans un récit suivi les données contenues dans la *Vita* de Pontius, dans le traité *Ad Donatum* de Cyprien et sa correspondance, dans les *Acta* de son martyr ; ce travail resté utile a servi de point de départ aux débats ultérieurs.

2. CYPRIEN, *Ep.* 41 ; CLARKE 1984-2, p. 200.

jalousie¹ : « Alors le lien de la paix du Seigneur est rompu, alors l'affection entre frères est mise à mal, alors la vérité est falsifiée, l'unité est brisée, on se jette dans les dissidences et les schismes, quand on dénigre ceux qui sont revêtus du sacerdoce, qu'on en veut aux évêques, qu'on se plaint de n'avoir pas été préféré pour l'ordination et que l'on refuse de supporter un autre à la tête de la communauté. » Des événements de cette sorte étaient inconnus à Carthage avant cet épisode.

Mais, passé le printemps 251, aucune date ne s'impose vraiment². La critique du schisme ne constitue qu'un moment dans le traité, dont elle ne paraît pas être l'objet principal, et le délai peut avoir été plus ou moins considérable avant la rédaction de ce passage.

Pour certains critiques, l'exhortation à ne pas se porter mutuellement envie ne s'adresserait pas seulement aux fidèles pris individuellement, mais aussi aux Églises engagées d'un côté ou de l'autre dans la polémique qui a opposé Rome et Alexandrie d'une part, Carthage et Césarée de Cappadoce d'autre part, à propos de la valeur à accorder ou refuser au baptême reçu dans une communauté dissidente, ce qui nous amènerait en 256. Ces considérations sont bien fragiles.

Plus dignes d'intérêt sont les remarques de S. Deléani dans son article sur les titres des traités de saint Cyprien³.

1. *De zelo* 6.

2. Ce n'était pas l'avis d'Hugo KOCH (1926, p. 132-136). Mettant en relief certains parallèles avec des phrases du *De lapsis* et du *De ecclesiae unitate*, il en concluait que le *De zelo* avait été écrit à peu de choses près à la même époque, et comme il n'y est pas question de dangers venant de la persécution, il ajoutait que le traité avait été achevé avant les mesures hostiles de l'empereur Gallus, d'où une proposition de datation limitée au second semestre de 251 et à l'année 252, malgré le fait que les menaces de Gallus se sont vite dissipées et qu'une nouvelle période de paix s'est étendue ensuite jusqu'en 257. Des échos internes dans l'œuvre d'un auteur n'obligent pas à supposer une proximité chronologique aussi étroite.

3. DELÉANI 1997, p. 412, n. 64.

Après avoir constaté que hors du *De zelo* Cyprien, dans son texte comme dans les citations d'Écriture, utilise en général *zelus* dans son acception positive, elle ajoute : « Cependant trois emplois de Cyprien se démarquent des précédents et se rapprochent de ceux du *De zelo et liuore*. Dans deux cas au moins, le contexte est celui du schisme de Novatien : *Ep.* 60, 3, 1 (la folie haineuse [*zeli insania*] de Novatien, écrit Cyprien à Corneille au lendemain de la confession de celui-ci, croît avec la gloire des confesseurs fidèles) ; *De unit. Eccl.* 13 (« qui cum fratre pacem per *zeli discordiam* non habebat ») ; *De mortal.* 4 (« amicitiam *zelus* abscondit »). Il y aurait peut-être là un indice de datation pour le *De zelo*. » Certes, ces coïncidences n'établissent pas à elles seules une certitude, mais elles créent au moins une vraisemblance, et invitent à ne pas situer le traité trop loin au-delà de 253. Le *De unitate* a été achevé à la fin du printemps 251, le *De mortalitate* est lié à l'épidémie qui a endeuillé l'Afrique en 252-253, la lettre 60 serait selon Clarke et Duquenne du printemps 253 (mai selon Clarke).

S'agit-il d'un sermon, que Cyprien aurait quelque peu retravaillé en vue de la publication ? M. Simonetti le pense. Il décèle, dans notre traité comme dans le *De opere et eleemosynis* et le *De mortalitate*, « des traits évidents de style homilétique », gages certains de son origine¹. Faute d'un témoignage externe, il sera toujours difficile de parvenir à une certitude, tant il est évident qu'un pasteur habitué à prêcher peut ne pas changer de style lorsqu'il écrit, surtout dans une civilisation où l'écrit est plus cher et rare que dans la nôtre, et où la lecture publique est souvent le moyen de diffusion des textes : la distinction entre les genres oraux et les genres écrits n'a pas alors la rigidité que nous lui connaissons aujourd'hui.

1. SIMONETTI 2003, p. 122.

Ne passons pas non plus sous silence que saint Augustin, dans son traité sur le baptême, se réfère par trois fois au *De zelo* en y voyant une lettre¹. S'il fallait suivre Augustin, nous serions en présence d'un petit ouvrage analogue à la lettre 58, dont les destinataires sont les fidèles de Thibaris : Cyprien s'était proposé de se rendre en personne dans cette ville, selon le désir exprimé fréquemment par les Thibaritains, pour, écrit-il, « encourager vaille que vaille votre communauté par mes paroles² », mais, retenu à Carthage par des affaires urgentes, il leur envoie cette lettre, en fait un sermon destiné à fortifier leur résolution face à une persécution considérée comme imminente, et nous ne pouvons pas douter qu'à réception cette assez longue missive ait été lue publiquement à l'assemblée dominicale. Une fois de plus nous devons reconnaître que le traité diffusé par des copies, le sermon prononcé et la lettre développée ne constituent pas alors trois genres littéraires réellement différents³.

Faut-il se rallier à ce témoignage d'Augustin ? Ailleurs, dans le sermon 313C, celui-ci énumère tous les bons enseignements donnés par Cyprien dans le « corpus important de ses livres » (*magnum corpus librorum eius*), et sa description de cet enseignement passe en revue de la manière la plus claire presque tous les traités (*Ad Donatum* et les deux florilèges bibliques sont absents), y compris le *Quod idola dii non sint*, dont l'authenticité cyprianique est largement contestée aujourd'hui. Le *De zelo* est présenté ainsi : « Il a brisé l'aiguillon de la jalousie et de l'envie, et mis en échec leur poison⁴. » Il n'est question nulle part de texte épistolaire

1. *Epistolam Cypriani de zelo et liuore (De baptismo 4, 8, 11) ; in epistula quam de zelo et liuore scripsit (ibid. 4, 10, 16 ; cf. 5, 14, 16).*

2. *Quantulacumque mediocritate exhortationis nostrae praesens illic fraternitatem corroborare (Ep. 58, 1, 1).*

3. Un manuscrit, il est vrai assez tardif, du *De dominica oratione* présente ainsi le traité : *Incipit altera pars epistolarum eiusdem Cypriani episcopi, in primis de dominica oratione.*

4. *Zeli et liuoris confregit aculeos, et uenena compressit.*

dans cette liste implicite, et aucune des lettres assimilables à un sermon (la lettre aux Thibaritains par exemple) ou à un traité (ainsi la lettre 63 contre l'usage d'eau pure, sans vin, dans le calice) ne s'y trouve. Le témoignage du *De baptismo* paraît bien isolé. Mais après tout, ce petit ouvrage de Cyprien ne ressemble-t-il pas à certaines lettres pastorales d'évêques de notre temps ?

II. LE PLAN DU *DE ZELO ET LIVORE*

Les chapitres que la tradition a découpés dans le texte peuvent être groupés en séquences de la manière suivante.

1-3 Dans cet **exorde**, la jalousie et l'envie ne sont présentes qu'au début et à la fin. La remarque que ces vices sont souvent minimisés et négligés incite aussitôt Cyprien à développer un thème qui lui est cher : **le diable est aux aguets** pour perdre les fidèles du Christ, et ce n'est pas parce que la persécution ne sévit pas actuellement qu'il a cessé de tendre ses pièges, le combat contre lui ne cesse jamais. Au milieu du chapitre 3 on revient à la tentation de l'envie, piège démoniaque d'autant plus pernicieux qu'on le perçoit mal, et l'auteur annonce que remonter à l'origine du mal aidera à le combattre.

4-5 L'origine et les premiers **méfais de la jalousie**, d'après l'**Ancien Testament**. Cyprien montre le rôle de la jalousie dans la faute commise par le diable lorsqu'il a cherché à perdre le premier couple humain, trop chéri de Dieu à son gré ; c'est cette faute même qui l'a fait déchoir du rang d'ange de haut rang qui était le sien. Puis, de Caïn à Saül en passant par Ésaü et les frères de Joseph, c'est une revue rapide des maux et des crimes causés par la jalousie, et c'est encore à elle pour finir qu'est attribué le rejet du Christ par ses compatriotes, rejet qui aux yeux de Cyprien a entraîné la perte et la destruction du peuple juif (*pereuntis populi interitus*).

6-9 Cette séquence expose, de manière fortement rhétorique et avec des **considérations simplement psychologiques**, le processus selon lequel s'enchaînent les méfaits et les dangers de la jalousie. Ce développement laisse largement de côté les références chrétiennes, à deux exceptions près : à la fin du chapitre 6 il est question des méfaits de l'envie dans une communauté d'Église, spécialement lorsque l'évêque est jaloué, et le chapitre 8 fait appel à trois citations scripturaires, mais elles viennent surtout corroborer des remarques sur le comportement de l'envieux.

10-13 Exhortation à **combattre la jalousie** en nous au nom du grand commandement de l'amour, appuyée sur de nombreuses références au **Nouveau Testament**, qu'il s'agisse de paroles du Christ et d'invitations pressantes à se mettre à sa suite, ou de textes tirés de diverses épîtres. On voit que dans ce noyau central de l'œuvre (4-13), les deux Testaments encadrent une réflexion d'ordre psychologique qui se situe à un niveau moins spécifiquement religieux.

14-15 Élargissement de l'exhortation. Il ne s'agit plus seulement de combattre un vice déterminé, mais de briser les vices et les péchés de notre nature charnelle, en prenant conscience de notre nouvelle nature de fils de Dieu, animée par l'Esprit et promise à la gloire si nous demeurons fidèles. Dans cette séquence qui précède immédiatement la conclusion, on passe **de l'exhortation morale à une invitation spirituelle à entrer pleinement dans la dynamique du salut**.

16-18 Conclusion. Il faut méditer tout cela pour affermir notre résolution, afin de vaincre le diable et de **gagner** ainsi **la couronne** promise en extirpant les épines et les poisons de notre cœur, en aimant et pardonnant. Cette conclusion se termine, ou plutôt s'ouvre, sur la considération du paradis, où nous plairons pour toujours à Dieu pourvu que nous prenions soin de lui plaire en ce monde-ci.

Dans l'exorde, Cyprien avait attiré l'attention sur le fait que le diable est actif pour nous perdre même en dehors des temps de persécution, la conclusion met en relief que la couronne, apanage des martyrs, se gagne aussi par la constance et la fidélité en dehors des temps de persécution. La conclusion répond ainsi à l'exorde. La deuxième séquence et la quatrième, bibliques, encadrent la troisième, qui se présente comme une analyse moraliste plus classique. À cette construction embrassée échappe seulement la cinquième séquence, pointe extrême de ce petit traité, qui approfondit la méditation pour conduire le lecteur, au delà de la conversion morale, à une adhésion de tout l'être au salut offert et à la gloire de fils qui est promise aux chrétiens dans le Fils.

Cette construction embrassée, assortie d'une échappée vers le haut précédant la conclusion, est certes essentielle, mais elle ne doit pas détourner de prendre d'autres points de vue sur cette œuvre. Car ce *De zelo* est aussi un *In zelum*, un discours d'accusation visant la jalousie et l'envie. Dans le *De oratore* de Cicéron, l'un des personnages du dialogue, l'orateur Antoine, décrit ainsi la composition qui selon lui s'impose naturellement pour un discours devant des juges : « Débuter par un préambule, puis exposer le fait, ensuite le démontrer en s'appuyant sur des preuves solides et en détruisant celles de l'adversaire, enfin conclure et clore ainsi son discours, c'est une marche que prescrit à elle seule la nature¹. » On a donc successivement un exorde, une narration (car exposer le fait impose souvent d'entrer dans le détail d'un récit plus ou moins développé), une argumentation dont le versant positif, la « confirmation », est fréquemment complété par

1. *Vt aliquid ante rem dicamus, deinde ut rem exponamus, post ut eam probemus nostris praesidiis confirmandis, contrariis refutandis, deinde ut concludamus atque ita peroremus, hoc dicendi natura ipsa praescribit* (*De or.* II, 307 – trad. E. Courbaud).

une réfutation de la thèse adverse, enfin une conclusion qui prend souvent la forme d'une péroraison soutenue. Le présent traité vérifie pour l'essentiel ce schéma.

Comme souvent, l'exorde (1-3) est chargé d'assurer à l'orateur l'attention et la bienveillance des auditeurs. La mise en garde contre les intrigues du diable – et quel chrétien ne les redouterait ! – est parfaitement adaptée à cet usage.

On peut considérer que la narration est double. En premier lieu une narration d'allure historique récapitule les épisodes de l'Ancien Testament qui illustrent la nocivité de la jalousie (4-5), puis une description de caractère intemporel met en relief tous les aspects de sa malfaisance (6-9). On voit ainsi intervenir deux faces de la personnalité de Cyprien, le chrétien nourri de l'Écriture mais aussi l'ancien rhéteur rompu aux développements psychologiques et moralistes.

L'appel aux textes du Nouveau Testament (10-13) soutient l'argumentation destinée à convaincre les lecteurs-juges du caractère absolument condamnable de la jalousie et de l'envie, mais ici deux remarques s'imposent. En premier lieu, l'absence de réfutation proprement dite, car personne n'aurait l'idée de prôner l'hostilité envieuse (le cas de la saine émulation a été délibérément laissé de côté), même si trop de gens la prennent à la légère. En second lieu, il faut noter que se dessine nettement ici une autre orientation, certes présente en filigrane dès le début : les chrétiens auxquels Cyprien s'adresse ne sont pas seulement des juges invités à condamner un vice, ils sont surtout de faibles humains qu'il faut pousser à s'en préserver, voire des pécheurs qu'il faut aider à s'en affranchir. Le discours d'accusation se double de plus en plus d'un discours du genre délibératif, genre dans lequel il s'agit de proposer à l'auditeur des raisons de choisir une conduite de préférence à une autre. Les avertissements du Christ et des apôtres dont est tissée la quatrième séquence condamnent l'envie, et du même mouvement ils exhortent le chrétien à en débarrasser son cœur et son comportement.

On sait que ce genre délibératif, ou persuasif¹, qu'il s'agisse d'un texte bref sur un cas particulier ou d'un vaste traité de morale, s'appuie traditionnellement sur l'appel à considérer en vue de la décision l'honnête et l'utile, auxquels correspondent souvent deux parties différentes du développement, comme on le voit dans le *De officiis* de Cicéron. Il ne semble pas qu'il faille ici accorder à cette distinction une grande importance dans la manière dont se construit l'exhortation, car les deux aspects sont présents dans les citations d'Écriture convoquées et leur commentaire, et ils sont parfois conjoints. Ainsi au chapitre 11 la parole de Jean : « Celui qui hait son frère est un meurtrier » fait appel à l'horreur qu'éprouve pour le meurtre tout homme ayant le sens de ce qui est honorable, et aussitôt après : « Et vous savez qu'aucun meurtrier ne garde la vie en lui » fait appel au souci de l'intérêt bien compris.

Dans ce genre persuasif, il n'est pas rare que la partie argumentative, destinée à accréditer par des raisonnements (ici appuyés sur l'autorité du Christ et des apôtres) le comportement souhaité, reçoive un prolongement qui amplifie l'insistance de l'exhortation, par un ton plus soutenu, avec des arguments qui élargissent les perspectives. La cinquième séquence (14-15) représenterait légitimement une telle amplification, juste avant la conclusion. Quant à cette conclusion, elle appuie l'exhortation sur ce qui est utile à l'homme, mais c'est un utile qui participe au plus haut niveau de l'honnête, puisqu'il s'agit de l'accès au Royaume de la vie éternelle en Dieu.

1. Antoine (*De or.* II, 333) appelle *suasiones* les discours appartenant à ce genre.

III. LE VOCABULAIRE DE LA JALOUSIE ET DE L'ENVIE

« Jalousie : sentiment mauvais qu'on éprouve en voyant un autre jouir d'un avantage qu'on ne possède pas ou qu'on désirerait posséder exclusivement ». « Envie : sentiment de tristesse, d'irritation et de haine qui nous anime contre qui possède un bien que nous n'avons pas » (définitions du Dictionnaire Robert).

Il s'agit là de sentiments complexes. Il est caractéristique que le latin n'ait pas disposé d'emblée de mots désignant clairement ce genre d'attitudes. *Zelus* est emprunté. Pour *liuor* et *invidia* ce n'est qu'un sens dérivé, et le sens premier reste accessible au locuteur latin.

Le mot grec ζήλος signifie ardeur, émulation, jalousie, envie, mais tout aussi bien ardeur, émulation, empressement, zèle, et l'incertitude sur l'étymologie (CHANTRAINE, p. 400) ne permet guère de reconnaître une priorité à son versant positif¹ ou à son versant moralement négatif. Dès Hésiode, Zèle est frère de Victoire dans un contexte positif (*Théogonie* 384), mais ailleurs chez le même auteur ζήλος ne peut se référer qu'à la jalousie ou l'envie (*Les travaux et les jours* 195 : « Aux pas de tous les misérables humains s'attachera la jalousie – ζήλος –, au langage amer, au front haineux, qui se plaît au mal »). Le latin emprunte le mot avec le sens de jalousie, à l'époque d'Auguste (VITRUVÉ, 7, pr. 4 ; HYGIN, *Fabulae* 199, 2).

La valeur positive réapparaît pourtant chez les auteurs chrétiens, probablement sous l'influence du texte grec des

1. Cependant, ce versant positif prédomine chez certains auteurs, comme l'a bien montré S. Saïd à propos d'Isocrate, chez qui ζήλος, l'émulation qui pousse à faire mieux, s'oppose à φθόνος, l'envie qui dénigre (SAÏD, dans KONSTAN-RUTTER 2003, p. 218 s.).

Écritures¹, et Cyprien lui-même écrit *zelum diuinae fidei habere debemus, quo zelo Finees placuit* (Ep. 73, 10, 2) juste après avoir cité Dt 4, 24 : *Dominus Deus tuus Deus zelans est* (LXX : Κύριος ὁ θεός σου ... θεὸς ζήλωτής). Encore faut-il remarquer que ce texte biblique est de ceux que la tradition a pris l'habitude de traduire en parlant d'un Dieu jaloux, et que Bayard introduit « jaloux » dans sa traduction de Cyprien : « Nous devons avoir le soin jaloux de la foi divine. C'est par ce zèle que Phinées plut à Dieu. » Quoi qu'il en soit, en laissant de côté les emplois positifs du mot dans le vocabulaire chrétien, emplois appuyés sur un contexte qui ne laisse pas place à la confusion, c'est avec le sens de jalousie et pour pallier une insuffisance de son lexique que le latin a emprunté ζήλος, et a formé *zelare* à l'image du grec ζήλοῦν. Dans le *De zelo et liuore*, où l'interprétation positive est absente, nous traduirons constamment *zelus* par jalousie et *zelare* par jalouser.

Liur est d'abord un mot descriptif concret. Il désigne l'altération, souvent bleuâtre, de la couleur de la peau sous l'effet d'un coup (en français : un bleu), et c'est cette valeur que montre sa première attestation dans la littérature latine (PLAUTE, *Truc.* 793), ou encore sous l'effet d'un baiser devenant morsure lors des ébats amoureux (TIBULLE, 1, 6, 13, repris par OVIDE, *Tr.* 2, 455) ou à la suite d'un empoisonnement criminel (*Rhetorica ad Herennium* 2, 5, 8). Le mot

1. Dans la traduction grecque de l'Ancien Testament (LXX), ζήλος n'est que très rarement connoté négativement : la plupart du temps, ou bien il appelle une traduction par « ardeur », ou bien, et souvent, il désigne la « jalousie » de Dieu attentif à préserver la pureté religieuse de son peuple, ou celle du prophète qui sert son Dieu avec une ardeur « jalouse », il ne s'agit donc pas du vice de la jalousie. C'est ζήλοτυπία qui sert le plus souvent pour la jalousie mauvaise, l'envie. Φθόνος et sa famille ne sont présents (5 occurrences) que dans les livres deutérocanoniques.

qualifie à l'occasion une altération noirâtre de la peau du raisin (JUVÉNAL, 2, 81).

Le sens d'envie, jalousie, est très rare dans la prose classique : on ne le repère que chez D. Junius Brutus, correspondant de Cicéron, en l'an -43 (*Fam.* XI, 10, 1). Ni César ni Cicéron ne s'en servent. Il se rencontre avant tout chez les poètes. Ovide en fait un usage abondant, sans ignorer le sens physique (*M.* 10, 258). Quelques générations plus tard Sénèque, Tacite, Pline le Jeune l'acceptent dans leur prose.

La manière dont on est passé du sens physique au sens psychologique n'est pas évidente. Nulle part dans les premiers textes il n'est question de l'altération visible du teint qui affecterait le visage de l'envieux. Mais *liuor* au sens d'envie est qualifié par deux fois d'*edax* (qui ronge) chez Ovide (*Am.* 1, 15, 1 ; *Rem.* 389), et par deux fois il y est question de sa dent (*Tr.* 4, 10, 124, en liaison avec le verbe *mordere* ; *Pont.* 3, 4, 74). On peut donc penser que l'envie a été considérée comme un sentiment qui ronge ou mord l'âme et la noircit de la même façon qu'un coup ou une morsure bleuit la peau, en même temps que c'est un sentiment qui pousse à mordre à belles dents dans ce dont on est jaloux¹. Avant d'être l'envie, *liuor* a peut-être été la trace noirâtre que l'envie imprime par sa morsure, métaphoriquement, dans le cœur de l'envieux et sur la peau de sa victime.

Chez Cyprien lui-même (17 occurrences, uniquement dans les traités, dont 15 dans le *De zelo*) *liuor* n'est utilisé que pour désigner l'envie, mais en *Ad Quirinum* II, 13, 12 il est concret et traduit μῶλωψ (marque de coups, meurtrissure) du texte grec d'Is 53, 5.

1. OVIDE, *Tr.* 4, 10, 123-124 : *Nec, qui detrectat praesentia, Liuor iniquo / ullum de nostris dente momordit opus*, « l'Envie, qui rabaisse les œuvres contemporaines, n'a mordu de sa dent injuste aucun de mes ouvrages » (trad. J. André).

Cyprien n'a pas retenu pour son titre *invidia*, qui est pourtant le seul mot couramment utilisé par les prosateurs classiques, et déjà le seul fréquent dans la comédie ancienne. Mais là non plus le sens originel ne faisait pas référence à une souffrance de voir « un autre jouir d'un avantage qu'on ne possède pas ou qu'on désirerait posséder exclusivement », à l'animosité envers celui « qui possède un bien que nous n'avons pas », il manifestait seulement l'hostilité du regard porté sur quelqu'un, sans en préciser la raison.

On ne peut séparer l'étude d'*invidia* de celle des mots étroitement apparentés *invidere*, *invidiosus*, *invidus*, et le participe devenu adjectif *inuisus*. *Invidere*, ordinairement avec un complément au datif, c'est jeter un regard hostile sur quelqu'un, le regarder d'un œil mauvais¹, le « mal voir ». La nuance d'hostilité apportée par le préverbe est probablement à mettre en relation avec l'évolution du sens de *in* + accusatif dans certains contextes : le discours de Cicéron *in Pisonem* est un discours contre Pison².

L'examen des différentes valeurs des mots de cette famille dans les débuts de la littérature latine, chez Plaute, est instructif. Parmi les 22 occurrences, on en relève 3 au moins pour lesquelles l'hostilité a certainement une autre cause que l'envie. En *Cist.* 28, dans une conversation entre deux courtisanes, *uix uiuimus cum invidia summa* est traduit à bon droit : « nous avons bien du mal à vivre et nous sommes fort mal vues ». En *Merc.* 80, un fils dont la conduite a déplu à son père explique :

1. Dans ACCIUS, 424 (le verbe est alors transitif) et dans CATULLE, 5, 12, *invidere* prend même la valeur de : jeter le mauvais œil, porter malheur.

2. Cicéron pour sa part attribue ici au préverbe une valeur intensive, il écrit à propos d'*invidia* : « ce dernier terme signifie étymologiquement regarder avec trop d'insistance le bonheur d'un autre », *quod uerbum ductum est a nimis intuendo fortunam alterius* (*Tusc.* III, 20).

Ego me ubi inuisum meo patri esse intellego ..., « alors, voyant que je suis mal vu de mon père ... » Remarque analogue pour *Rud.* 700, si *inuisas* est la bonne leçon. Dans plusieurs autres cas, le traducteur de la *CUF* a utilisé le vocabulaire de la jalousie, mais s'il avait traduit *inuidere* simplement par « mal voir » on aurait compris tout aussi exactement, la raison de cette malveillance se déduisant aisément du contexte. C'est à partir de tels emplois qu'*inuidere* et *inuidia* ont pu être plus particulièrement affectés à l'expression de ce que nous appelons l'envie. Ainsi en *Most.* 51 : *quasi inuidere mihi hoc uidere, Grumio, / quia mihi benest et tibi malest*, « tu as l'air, Grumion, d'être jaloux de moi, parce que je vis bien et que tu vis mal » ; « tu as l'air de m'en vouloir » aurait convenu aussi bien. En *Ps.* 1134, *edunt, bibunt, scortantur ; illi sunt alio ingenio ac tu, / qui neque tibi esse bene patere et illis quibus est inuides* a été traduit ainsi : « ils mangent, ils boivent, ils courent les filles ; ils sont d'une autre trempe que toi, qui ne veux pas jouir de la vie et qui es jaloux de ceux qui en jouissent » ; « qui en veut à ceux qui en jouissent » aurait peut-être mieux encore laissé imaginer la complexité du sentiment, jalousie mais aussi dépit, rejet sur autrui du mécontentement qu'on ressent envers soi-même. Cela dit, il faut aussi reconnaître que dans d'autres passages, la spécialisation d'*inuidere* et *inuidia* dans le sens précis de l'envie apparaît achevée. C'est le cas en *Truc.* 743-744 : *mibi inimicos inuidere quam me inimicis mauelim, / nam inuidere alii bene esse, tibi male esse, miseria est*, « et moi j'aimerais mieux être envié de mes ennemis que de les envier moi-même : se montrer envieux du bonheur d'autrui parce qu'on est soi-même malheureux, c'est pitié. » Il est net ici que si on faisait disparaître de la traduction d'*inuidere* la référence au bien que possède autrui et qu'on n'a pas, en traduisant *inuidere* par « mal voir », le premier vers au moins deviendrait inintelligible.

Ainsi *inuidia* et sa famille peuvent dès les origines désigner tantôt une attitude d'hostilité, une animosité dont la cause peut être diverse, tantôt très précisément l'envie, c'est-à-dire cette même attitude liée à la considération que l'autre a

plus que moi ou à quelque chose que je voudrais pour moi¹. Malgré le développement important du sens spécialisé, le sens premier plus général reste vivant chez les écrivains classiques. Chez Cicéron, en *Planc.* 7, dans la phrase *semper dignitatis iniquus iudex est qui aut inuidet aut fauet*, l'opposition entre *inuidet* et *fauet* délimite le sens, et justifie la traduction : on ne saurait juger équitablement si l'on est hostile ou partisan. En *De or.* 2, 185, *inuidere* s'oppose à *saluom uelle*, d'où l'interprétation : éprouver de la sympathie ou de l'aversion. C'est même la valeur constante de l'adjectif tiré du participe passif, *inuisus* : odieux, détesté. Au contraire l'adjectif à sens actif *inuidus* ne signifie guère qu'envieux, jaloux.

Dans le *De zelo et liuore*, compte tenu du sujet traité, *inuidia* et *inuidere* se réfèrent toujours à l'envie, mais de leur sens plus général il demeure ceci : lorsque l'obligation de respecter les variations de vocabulaire voulues par l'auteur nous interdisait de reprendre dans notre traduction jalousie ou envie déjà employés dans le voisinage pour *zelus* et *liuor*, le recours à ressentiment, hostilité, animosité, n'a pas créé de distorsion dans la compréhension de ce qu'il voulait dire. D'ailleurs Cyprien n'a pas ignoré le sens non spécialisé de cette famille, non seulement parce qu'ancien rhéteur il connaissait bien ses classiques, mais parce que lui-même a utilisé ainsi *inuidiosus*. Dans *De mortalitate* 10 en effet, commentant le *Livre de Job*, il écrit : *cum eum uxor quoque compelleret ut ... aliquid aduersus Deum querula et inuidiosa uoce loqueretur*, « comme sa femme elle aussi l'engageait à dire quelque chose contre Dieu en exhalant sa plainte et sa rancœur » (traduit par nous). Job pourrait en vouloir à Dieu dans son malheur,

1. Pour une analyse plus poussée des nuances de l'*inuidia* dans la littérature latine classique, et pour les rapports que l'*inuidia* latine entretient avec le φθόνος et la νέμσις du grec, on se reportera à KASTER 2003, une étude très riche.

mais parler ici de jalousie ou d'envie serait impropre. Et dans la correspondance, où se lisent 14 attestations d'*invidia* ou de mots de sa famille, dans un seul cas le sens d'envie est assuré¹, dans un autre² Bayard traduit *inuida crudelitas* par cruauté envieuse, mais le contexte permettrait aussi bien de parler d'une cruauté malveillante ou acharnée. Partout ailleurs³ il s'agit de sentiments hostiles, d'animosité, d'impopularité, sans que l'envie proprement dite soit en cause.

Cyprien disposant de ces trois mots et familles de mots, a-t-il cherché à en distinguer les nuances ? Certes, on pourrait imaginer, en fonction de l'origine des emplois, que *zelus* tire plus précisément la compréhension dans le sens d'une jalousie née de l'émulation, d'un désir frustré d'égalité, que *liuor* fait allusion à un sentiment à la fois rongeur et agressif, que l'*invidia* met en avant l'hostilité du regard et des dispositions. Ce serait s'avancer bien loin, on a surtout le sentiment que notre auteur a joué des ressources de ce vocabulaire pour varier son expression, accumuler des remarques ou des images parallèles, comme au début du chapitre 11 : *Quid in zeli tenebras ruis, quid te nubilo liuoris inuoluis, quid inuidiae caecitate omne pacis et caritatis lumen extinguis* ? Les mots *tenebrae*, *nubilum* et *caecitas* se réfèrent tous trois à une opacité qui s'oppose à la lumière de la paix et de la charité, mais on ne voit pas quelle nuance de sens apparierait par exemple *zelus* plus convenablement à *tenebrae* qu'à *nubilum* ou *caecitas*, et l'on retiendra surtout que de *zeli* à *inuidiae* en passant par *liuoris* l'ampleur du mot croît en même temps que celle du membre de phrase qui le contient, ce qui suffit

1. *Ep.* 73, 14, 2.

2. *Ep.* 76, 2, 3.

3. *Ep.* 5, 2, 1 ; 5, 2, 2 ; 7, 1 ; 14, 2, 1 ; 15, 4 ; 16, 3, 2 ; 19, 2, 1 ; 27, 2, 2 ; 27, 3, 2 ; 27, 4 ; 44, 2, 1 ; 73, 25, 1.

à justifier l'ordre dans lequel ils apparaissent. Et l'on notera que, si la morsure était volontiers associée chez Ovide à *liuor*, ici c'est l'*invidia* qui est qualifiée de *mordax* au chapitre 10. Les mots paraissent largement interchangeables¹.

Puisqu'au début de la latinité la langue ne disposait d'aucun mot réellement spécialisé dans la référence à ce que nous appelons jalousie et envie, et puisque les mots auxquels on a eu recours ont gardé une polysémie qui empêche qu'ils soient totalement réservés à ces sentiments, on conclura volontiers que ce type d'attitude était à ce moment non pas certes absent des mœurs et des conduites (trop de faits iraient contre cette supposition), mais du moins mal identifié au milieu d'autres proches, et confondu dans un ensemble plus large réunissant toute forme d'hostilité envers quelqu'un qui n'a pas lui-même agressé préalablement (la vengeance étant, elle, une attitude bien identifiée). On rejoint ainsi des interrogations qui se sont fait jour, à propos du monde grec ancien, à l'occasion d'un récent colloque² : la jalousie telle que nous la comprenons existait-elle dans ce monde ? On peut dire en tout cas qu'elle n'était pas distinctement perçue dans son originalité. Il est significatif qu'elle ne se trouve pas traitée dans les *Caractères* de Théophraste. A partir de là, la reconnaissance de ce qu'elle a de spécifique s'est faite progressivement, à travers des tâtonnements dont témoigne par exemple la typologie des passions que Cicéron propose

1. Puisque ce volume comporte une traduction française, on doit s'interroger aussi sur la synonymie de jalousie et envie en français. La définition de l'envie se réfère uniquement à la frustration de ne pas posséder un bien qu'on voit entre les mains d'un autre, alors que la jalousie y ajoute une autre possibilité de frustration, celle de ne pas être seul à jouir d'un bien dont pourtant on n'est pas privé. Les deux mots sont donc interchangeables dans bon nombre de situations, mais la jalousie peut couvrir un champ un peu plus large.

2. KONSTAN-RUTTER 2003, en particulier la contribution de D. KONSTAN, p. 7-24.

à la suite des stoïciens au livre IV des *Tusculanes*¹. À côté d'*invidia*, *aemulatio* et *obtrectatio* y sont examinés.

Cyprien pour sa part n'a recouru à ces deux derniers qu'occasionnellement. Dans le *De zelo*, *obtrectare* intervient deux fois, et *obtrectatio* une seule, à chaque fois dénigrer et dénigrement nous paraissent les meilleurs traductions. Il s'agit d'un comportement habituellement lié, certes, à la jalousie, mais plus spécifiquement défini : on rabaisse en paroles ce qui est considéré par d'autres comme louable chez quelqu'un. *Aemulatio* est présent quatre fois, toujours traduisible sans difficulté par rivalité, un mot qui comme *aemulatio* n'est pas par lui-même connoté négativement² (une rivalité de courage entre deux camarades combattant un même ennemi est approuvée), mais le devient évidemment dans le contexte où Cyprien l'emploie ici.

Quoi qu'il en soit, les expressions utilisées par Cyprien dès la première phrase de son traité (*zelare quod bonum videas et invidere melioribus*) attestent que ce qui fait la spécificité de l'envie parmi les autres sentiments hostiles à autrui, la considération des biens dont jouit celui-ci, est désormais chez lui bien pris en compte³.

Le recours à *zelus* et *liuor* dans le titre montre que ni l'origine grecque de l'un ni l'usage primitivement poétique de l'autre ne sont plus au III^e siècle un handicap pour ces mots

par rapport à *invidia* classique et bien latin. D'ailleurs, dans le corps même du texte, *zelus* intervient 26 fois (et *zelare* 9), *liuor* 15, contre 7 fois pour *invidia* (et 6 *invidere*). Si *invidus* est le seul adjectif utilisé pour désigner un jaloux, c'est que *zelosus* n'est pas encore installé dans la langue, il n'est pas attesté avant le V^e siècle.

On a pu s'étonner de cette préférence accordée par Cyprien dans son titre à un mot étranger et à un mot imagé dont l'emploi en ce sens a été d'abord poétique, au détriment de mots latins plus courants présents avec cette valeur chez Cicéron, comme *invidia* ou *obtrectatio*. S. Deléani s'est penchée sur la question¹. Elle remarque que Cyprien, qui a choisi pour le titre du *De opere et eleemosynis* « deux mots à forte saveur scripturaire », a au contraire recouru ici à des mots que lui offrait la littérature profane, alors que dans la Bible *zelus* (et déjà ζήλος dans le grec) est employé essentiellement pour dire la « jalousie » de Dieu à l'égard de son peuple, ce qui est bien autre chose que le vice de la jalousie envieuse, et le zèle du peuple ou du croyant envers son Dieu, et que le sens péjoratif n'apparaît que lorsque la compréhension est orientée en ce sens par un terme associé exprimant l'hostilité. Dans certaines citations bibliques de son traité Cyprien va jusqu'à remplacer *aemulatio* et *aemulari*, que lui offre le texte biblique dont il se sert ordinairement, par *zelus* et *zelare* : « on peut se demander, écrit S. Deléani, si, ce faisant, il ne préfère pas recourir au vocabulaire psychologique des païens ». De fait, on a l'impression que, si toute une part du traité trouve ses arguments dans l'Écriture, comme c'est la règle chez notre auteur, une autre part importante, notamment dans ce que nous avons appelé la troisième séquence, s'enracine dans les textes à portée psychologique des moralistes profanes, même si certaines sources nous échappent.

1. DELÉANI 1997, p. 411-413.

1. Voir la note complémentaire 1, p. 117.

2. On peut remarquer que chez Cyprien lui-même le mot *aemulus*, rival, est connoté positivement au chapitre 24 du *De habitu virginum*, et négativement au chapitre 13 du *De ecclesiae catholicae unitate*.

3. Dans le *Testament de Gad*, peu avant notre ère (4, 3, dans les *Testaments des douze patriarches*, DE JONGE 1978, p. 129), le judaïsme de langue grecque disait déjà nettement : « la haine coopère avec l'envie, et contre ceux qui réussissent elle est toujours malade de voir et d'apprendre leur succès ». Parmi les diverses formes de haine qui sont successivement dénoncées dans ce texte, celle qui a partie liée avec l'envie est spécifiquement provoquée par la considération de la prospérité d'autrui.

IV. LE PROBLÈME DES SOURCES

On ne peut guère proposer de certitudes sur les sources littéraires, chrétiennes ou repérables chez des moralistes païens, qui pourraient avoir inspiré Cyprien, en dehors de l'Écriture.

Lorsqu'au chapitre 5 il fait allusion aux mêmes épisodes bibliques que Clément de Rome au chapitre 4 de sa *Lettre aux Corinthiens*, il serait imprudent d'en conclure qu'il les a trouvés là. Sa connaissance de la Bible est suffisamment attestée par toute son œuvre et en particulier par le florilège *Ad Quirinum* (que ce florilège soit entièrement de lui, ou qu'il se soit borné à enrichir et organiser un argumentaire biblique déjà existant) pour qu'il n'ait eu besoin de personne pour trouver dans l'Ancien Testament les épisodes qui témoignent des méfaits de l'envie. Qu'il fasse appel aux mêmes textes bibliques qu'un prédécesseur, et aux mêmes fins, ne suffit pas pour qu'on puisse affirmer sans risque une influence, il faudrait avoir constaté en plus une parenté dans l'expression, et encore à condition qu'elle ne dérive pas du texte biblique lui-même.

Dans la troisième séquence, presque entièrement libre de toute source biblique, le tableau très noir et détaillé qui est fait des conséquences de la jalousie se présente de manière suffisamment élaborée et systématique pour qu'on soit porté à penser qu'il provient d'un moraliste antérieur. Mais la jalousie, on l'a vu, n'est pas traitée dans les *Caractères* de Théophraste. Ni les quelques pages d'Aristote, dans sa *Rhétorique* (II, 10-11, 1387b-1388b), sur l'envie et sur l'émulation, ni le petit traité dans lequel Plutarque étudie les différences entre l'envie et la haine (*De invidia et odio* 536e), ne présentent de développement de ce genre. Du côté romain, aucune occurrence de *zelus*, *liuor* et *invidia* dans les textes latins antérieurs ne nous a mené à un texte de ce type.

Ce qui s'en rapproche le plus est un développement de Cicéron dans *Tusculanes* IV¹, mais ce développement vise à situer l'envie dans une typologie des passions empruntée aux stoïciens, tandis que Cyprien s'attache à faire détester la jalousie en déployant le riche et horrible éventail de ses conséquences. Il s'agit de tout autre chose, et s'il n'est pas invraisemblable que Cyprien, à l'époque de sa formation littéraire, ait gardé quelque impression d'un tel texte, celui-ci n'est pas la source précise du développement qu'on lit dans la troisième séquence.

Il faut certes reconnaître une parenté entre la description des symptômes physiques de la jalousie au chapitre 8 et un texte de Sénèque, mais paradoxalement il ne s'agit pas chez le philosophe d'un portrait de l'envieux, il s'agit comme il est normal en ce premier chapitre du livre I du *De ira* de montrer les effets de cette « courte folie » qu'est la colère. Les parallèles textuels seront indiqués à l'endroit où la comparaison est aisée, dans les notes de ce chapitre 8. Si l'on ajoute qu'au chapitre 9, quand Cyprien écrit « Tu ne peux pas te fuir toi-même. Partout où tu te trouves, ton adversaire est avec toi, l'ennemi est toujours dans ton cœur », il reprend un thème traité par Sénèque en *Ep.* 28, 1-2 à propos d'un mal différent, l'état dépressif, on conclura peut-être que, faute de trouver chez cet auteur de quoi nourrir directement son développement sur les méfaits de la jalousie, il accommode à son dessein quelques lambeaux de l'œuvre en les détournant de leur usage premier.

Un autre rapprochement, certes intéressant, ne semble pas non plus pouvoir constituer une source à proprement parler. Il s'agit de quelques passages du *Testament de Siméon*, dans les *Testaments des douze patriarches*. Cet ouvrage intertestamentaire, conservé en grec mais manifestant des traces

1. Voir la note complémentaire 1, p. 117.

d'une traduction à partir d'une langue sémitique¹, daterait de la seconde moitié du I^{er} siècle avant notre ère. Dans son « testament », Siméon met en garde ses fils contre l'envie, dont lui-même s'était rendu coupable à l'égard de son frère Joseph. Plusieurs passages dans lesquels il dénonce les égarements auxquels conduit la jalousie² notent des troubles et des comportements analogues à ceux qu'on lit chez Cyprien aux chapitres 7 et 8, mais sans qu'une filiation directe puisse être rendue évidente par de fortes rencontres dans l'expression. Notons cependant en 4, 5 : « Gardez-vous, mes enfants, de toute jalousie et envie », ἀπὸ παντὸς ζήλου καὶ φθόνου ; en latin ce pourrait être : *ab omni zelo et liuore*.

On apprend aussi par Jérôme qu'un poète, qu'il ne nomme pas, s'est moqué de l'envie en vers élégiaques traduits du grec, en ces termes : « Rien n'est plus juste que l'envie, elle mine sans trêve celui-là même qui s'y livre, et met son cœur à la torture³. » On aimerait consulter tout le poème dont ce distique est extrait, mais il ne nous a pas été transmis.

1. Les grottes de Qoumrân ont d'ailleurs livré des fragments de *Testaments de Lévi* et de *Nephtali* apparentés.

2. « L'envie se rend maîtresse de la pensée de l'homme, elle ne le laisse ni manger ni boire ni faire quoi que ce soit de bon, mais toujours elle l'incite à supprimer celui qu'il envie ; et l'envié toujours prospère, tandis que l'envieux se consume » (3, 2-3) ; « (L'esprit d'envie) rend l'âme furieuse, corrompt le corps, met la colère et la guerre dans les résolutions, excite à répandre le sang, conduit la pensée au délire, et ne laisse pas l'intelligence opérer chez l'homme ; mais cela retire même le sommeil, et met dans l'âme le tumulte et dans le corps l'effroi. Car même dans le sommeil une jalousie maligne l'abuse et le dévore, par des esprits mauvais elle trouble son âme et fait trembler son corps, et par ce trouble elle tire l'esprit du sommeil » (4, 8-9) (texte grec dans DE JONGE 1978).

3. *Iustus invidia nihil est, quae protinus ipsum / auctorem rodit, excruciatque animum* (JÉRÔME, *Commentariorum in epistolam ad Galatas libri 3*, col. 417 dans *PL* 26). Jérôme dit seulement du poète qu'il était l'un des « *neoterici* », autrement dit de ces « poètes d'un genre nouveau » des derniers temps de la République dont Catulle est le plus illustre, et pour nous le seul survivant.

Peut-être faudra-t-il se résigner à ignorer si Cyprien avait trouvé quelque part l'essentiel de son développement (tant de textes ont disparu, tel celui dont Jérôme livre un lambeau !) ou si, à part quelques notations éparses, il l'a tiré de son propre fonds et de son expérience des hommes, en étant redevable envers ses prédécesseurs uniquement des procédés rhétoriques grâce auxquels il a structuré et enjolivé son texte. Ces procédés se laissent voir de manière particulièrement évidente au chapitre 6. Et même, si comme le rapporte saint Jérôme il a enseigné la rhétorique avant sa conversion, pourquoi n'aurait-il pas alors proposé comme sujet de développement les méfaits de la jalousie, et réutilisé plus tard un corrigé demeuré dans sa mémoire ou ses archives ?

V. LA TECHNIQUE RHÉTORIQUE

Dans cet ouvrage comme dans l'ensemble de l'œuvre, Cyprien s'écarte très peu de la langue classique. Quand il cite l'Écriture, il respecte le texte de la traduction latine alors en usage à Carthage, plus évolué ou moins puriste. Mais à titre personnel, l'ancien rhéteur ne se permet que quelques écarts, dont nous pouvons penser qu'ils étaient déjà clairement passés dans l'usage. Il s'agit pour l'essentiel des points suivants :

Au passif des temps du *perfectum*, des formes du type *amatus fui* concurrencent désormais les formes traditionnelles du type *amatus sum*, sans les éliminer, et sans que se manifeste une différence appréciable de sens.

La proposition infinitive n'est plus obligatoire pour l'objet des verbes de déclaration ou d'opinion, on trouve aussi les conjonctions *quod* et *quia*, plus rarement *quoniam*¹. On se tromperait donc en donnant systématiquement aux deux der-

1. BLAISE 1955, p. 147 s. ; FREDUILLE 1992.

nières le sens causal, qui subsiste mais est ainsi concurrencé. Après ces conjonctions comme dans d'autres subordonnées, un subjonctif « de subordination », apparemment sans justification précise¹, se développe dans des cas où la langue classique recourait à l'indicatif ou n'utilisait le subjonctif que pour des raisons particulières.

Quando s'emploie désormais comme une banale conjonction de temps, à peu près comme *cum*. *Dum* n'est employé par Cyprien qu'avec le présent de l'indicatif, et la considération de la durée du procès devient souvent très secondaire par rapport à celle de la simultanéité².

Ces quelques remarques éviteront de multiplier les notes de bas de page à ce sujet.

En étudiant le plan du traité, nous avons noté que l'organisation en séquences, distribuées selon une configuration embrassée prolongée par une échappée vers les hauteurs, pouvait aussi s'interpréter en fonction des habitudes du genre judiciaire (discours d'accusation) et du genre délibératif (discours de persuasion). Nous n'y reviendrons pas.

Dans la mise en forme de chaque développement, les procédés courants de la rhétorique sont présents. Les longues énumérations ne manquent pas, qui permettent d'exploiter une idée sous tous ses aspects en multipliant les exemples de cas où elle s'applique. Dès le chapitre 2, on lit ainsi une série de phrases parallèles qui passent en revue tout ce que suscite

1. On peut certes souvent expliquer le subjonctif par une nuance de subjectivité plus affirmée, mais il est des cas où cela se révèle assez artificiel (BLAISE 1955, p. 149). Les propositions en *quod* des tables des matières et des intertitres des florilèges bibliques *Ad Quirinum* et *Ad Fortunatum* sont systématiquement au subjonctif (DELÉANI 1997, p. 424).

2. POIRIER 2001. On ne s'étonnera donc pas de nous voir parfois nous contenter de « lorsque » ou « quand » pour rendre *dum*. Le gérondif français est aussi une traduction fréquente.

le diable pour nous tenter, et de plus les premiers termes de l'énumération sont organisés selon une liste des organes de notre corps (yeux, oreilles, bouche) par lesquels il cherche à s'insinuer dans la conscience, ce qui permet à l'auteur de prolonger la métaphore qui introduisait ce chapitre : le tentateur y était en effet assimilé à un ennemi venu assiéger une place forte et s'employant à repérer les points faibles de l'enceinte fortifiée. On voit que plusieurs procédés rhétoriques peuvent se croiser dans un même développement.

Ces longues listes sont-elles un peu plus insistantes dans le *De zelo* que dans les autres traités ? En tout cas leur présence s'impose fortement au lecteur. Ce sont au chapitre 5 tous les exemples de jalousie persécutrice qu'offre l'Ancien Testament, au chapitre 6 une revue des vices, quasiment tous les vices imaginables, que favorise l'envie ; suivent en 7 les multiples tourments intérieurs que souffre le jaloux, dans la première phrase de 8 un aperçu percutant de toutes les laideurs qui apparaissent sur son visage et dans son comportement. Arrêtons là, le lecteur découvrira facilement lui-même ces séries dans la suite de l'œuvre, par exemple la liste des « triomphes » que le chrétien peut remporter sur les péchés les plus divers, et qui lui assureront la couronne même hors des temps de persécution (ch. 16).

De telles accumulations pourraient être lassantes, le sont parfois. Mais souvent, à l'instant où la satiété devrait survenir, Cyprien introduit une variation. C'est ainsi que dans l'énumération du chapitre 2, où les phrases mises en parallèle sont en général constituées d'une principale décrivant la manœuvre du diable et d'une subordonnée finale expliquant quel but il se propose ainsi d'atteindre, on rencontre d'abord la succession principale – finale (2 fois), puis une phrase où la finale avec *ut* est remplacée par une construction en *ad* et l'accusatif, ensuite la finale précède (2 fois), puis de nouveau la principale est en tête (2 fois), enfin une phrase plus longue, plus richement développée, vient conclure.

Ce n'est encore là qu'une méthode assez commune de variation. Au chapitre 6, l'art de Cyprien se montre si complexe qu'il vaut mieux renoncer à le décrire à distance dans cette introduction, et renvoyer à la note 1, p. 78-79, que le lecteur pourra confronter sur la même page au texte latin. La virtuosité est là impressionnante. Jacques Fontaine a eu raison de fonder en grande partie sur Cyprien son étude de la prose d'art latine au III^e siècle¹.

Sur les clausules métriques, Ed. De Jonge a écrit jadis un ouvrage portant sur l'ensemble des traités, et qui reste très utile, car si les considérations théoriques sur lesquelles il appuie ses analyses ne sont évidemment plus à jour présentement, son livre fournit un relevé complet (d'après l'édition Hartel) des fins de phrases, avec chaque fois l'indication du schéma prosodique, indépendamment de tout présupposé sur la répartition métrique, en pieds, de ces syllabes². Le matériau se trouve ainsi tenu soigneusement distinct des interprétations, et disponible pour toute recherche nouvelle.

Nous avons cependant examiné personnellement, dans l'édition du *CCL*, toutes les fins de phrase du *De zelo*, telles qu'elles sont définies par l'existence d'un point ou d'un point d'interrogation, sans méconnaître la part d'arbitraire qui entache cette démarche, puisque la ponctuation relève de décisions prises par les éditeurs modernes. On voudra bien nous accorder qu'elle est pourtant très largement fidèle au mouvement réel de l'énoncé. Les citations bibliques ont été évidemment exclues. Nous avons ainsi repéré 94 fins de phrase.

Voici les résultats auxquels nous aboutissons. Presque toutes les clausules sont du type cicéronien le plus classique,

1. FONTAINE 1968.

2. DE JONGE 1905, en particulier p. 56-58.

c'est-à-dire crétique-trochée, double trochée, enfin double crétique¹, soit respectivement $- \cup - - \simeq$, $- \cup - \simeq$, $- \cup - - \cup \simeq$, avec un petit nombre de pieds équivalents, et vraiment très peu de pieds condensés.

La configuration majoritaire (55 fois, soit 58,51 %) place un crétique devant un trochée final. Les deux pieds sont purs 25 fois, le crétique voit sa longue finale monnayée en deux brèves 15 fois ($- \cup \cup - - \simeq$, c'est le rythme de la fameuse clausule cicéronienne *esse uideatur*), 6 fois c'est l'initiale du crétique qui est résolue en deux brèves. Dans 8 cas la longue initiale du trochée final est monnayée en deux brèves, le trochée est devenu tribraque sans altérer la mesure, le crétique qui précède est alors toujours pur ($- \cup - \cup \cup \simeq$). Reste seulement 1 clausule de ce type dans laquelle pourrait apparaître un pied condensé, le crétique dont la brève médiane serait redoublée (*praemio hōnōratur* au ch. 16); encore faut-il noter que la disparition totale du *o* long de *praemio* devant la voyelle initiale brève d'*honoratur* crée une difficulté de prononciation ou de compréhension, que la répartition sur deux mots des deux brèves associées est bannie

1. L'ictus métrique (le temps marqué de chaque pied, à ne pas confondre avec l'accent de mot) porte sur la syllabe initiale de ce type de pied, crétique ou trochée. Comme dans les vers, la dernière syllabe est en réalité de longueur indifférente, nous noterons par \simeq cette syllabe indifférente. ~ La description des clausules qui voit dans celles-ci, dans tous les cas, des combinaisons de crétiques et de trochées se présentant soit à l'état pur, soit sous une forme équivalente (avec la simple substitution de deux brèves à une longue qui ne change rien à la mesure), soit enfin sous une forme « condensée » (comme cela est fréquent pour les iambes et les trochées du théâtre) qui suppose pour le maintien de la mesure une tricherie articulatoire donnant à deux brèves ou à une longue presque la rapidité d'émission d'une seule brève, cette description nous paraît la plus limpide et la plus pertinente (cf. J. DANGEL 1984 et 1985, notamment 1984, p. 388). Les descriptions qui multiplient les types de pieds recensés sans les relier aux crétiques et aux trochées dont ils sont le substitut équivalent ou condensé donnent des clausules une image moins lisible.

par la métrique classique, et que De Jonge a renoncé à classer cette fin de phrase. Si ce *o* n'était pas élidé, il constituerait le premier temps d'un crétique pur précédant un trochée final.

21 fois (22,34 %), c'est un double trochée. Les deux trochées sont toujours purs, ils sont précédés 9 fois d'un crétique pur, 9 fois d'un spondée, 3 fois d'un crétique équivalent ou condensé, mais ils ne sont jamais précédés d'un trochée pur, qui aurait institué une triple succession longue-brève bien monotone.

Le double crétique intervient 15 fois (15,95 %), le crétique final étant toujours pur, alors que le précédent est 10 fois pur, 5 fois équivalent, jamais condensé¹.

Restent 3 fins de phrase plus inattendues. Le chapitre 3 en rassemble deux : *liuōris mālum* et *quōmōdō coēpērit* ne peuvent guère s'analyser que comme un trochée condensé suivi d'un crétique², configuration fort peu cyprianique ni cicéronienne. Au chapitre 4, *īpsē quī dēcēpit* pourrait s'analyser en trois trochées, dont le second serait condensé ; De Jonge a renoncé ici à interpréter. Le texte n'est pas pleinement

1. L'article de J. Molager sur « La prose métrique de Cyprien » (MOLAGER 1981) compare du point de vue des clausules les deux traités qu'il a édités, *Ad Donatum* et *De bono patientiae*. Là où pour les trois grands types de clausules nous avons compté 57,44 %, 22,34 % et 15,95 % il repère 61,01 %, 21,42 % et 17,52 % pour *Ad Donatum*, 71,09 %, 17,77 % et 6,66 % pour *De bono patientiae*. Les écarts ne sont pas considérables, surtout entre *Ad Donatum* et *De zelo*.

2. De Jonge a renoncé à donner une interprétation de *liuoris malum*, et il a compris *quomodo coeperit* comme un double crétique, *et quomodo* étant alors un crétique à la fois condensé en sa partie médiane et équivalent en sa partie finale. Ce n'est pas impossible, mais ce serait tout aussi exceptionnel. Dans le même chapitre *māgnitūdo nōscātur* nous a causé quelques difficultés ; nous avons finalement résolu, avec De Jonge, de voir là une clausule crétique-trochée pure, en considérant comme bref le *o* de *māgnitūdo*, car si P. Monteil (MONTEIL 1970, p. 178) le donne pour long dans ce suffixe, A. ERNOUT (1945, p. 75) note qu'il s'est abrégé dans les mots iambiques (*hōmō* devient *hōmō*) et qu'à l'époque impériale l'analogie et des raisons de commodité métrique ont étendu cet abrègement à d'autres mots.

assuré, plusieurs manuscrits ont *decipit*, et il y a eu sur certains des corrections, de *decepit* à *decipit* comme l'inverse. Avec *dēcēpit* on aurait une clausule très classique de deux crétiques purs. Serait-ce une raison suffisante pour abandonner le texte plus largement attesté qu'ont adopté Hartel et Simonetti ? La prudence s'impose, car apparemment Augustin, qui cite la phrase¹, lisait lui aussi *decepit*.

Quelle que soit la configuration, le pied final est toujours pur, sauf dans les 8 cas où après un crétique pur un tribraque équivalent remplace le trochée, sans que la mesure en soit altérée. Pour l'ensemble des pieds intervenant dans la clausule, on aura remarqué la nette prédominance des pieds purs, accompagnés de quelques équivalents, tandis que les pieds condensés sont extrêmement rares. Sur ce point, Cyprien se montre très fidèle à Cicéron², peut-être même renchérit-il sur son purisme.

Le temps marqué du dernier pied coïncide toujours avec un accent de mot, sauf une fois, dans le crétique final de *liuoris malum*, décidément bien perturbant. Mais je remarque que la phrase qui se clôt ainsi est très courte, que la suivante commence par un relatif dit de liaison, et que la notion même de relatif de liaison est largement tributaire de la ponctuation que nous imposons au texte latin : il vaut mieux renoncer à voir à cet endroit une clausule.

Qu'en est-il du temps marqué de l'avant-dernier pied de la clausule ? Sur 91 clausules³ nous en avons trouvé 56 dans lesquelles le temps marqué de ce pied coïncide avec un accent de mot, mais aussi 21 autres dans lesquelles ce temps

1. *De baptismo* 4, 8, 11.

2. Alors que par exemple Tite-Live se démarquait de Cicéron dans sa prose d'art en multipliant le recours à des pieds équivalents et condensés. Voir DANGEL 1984, p. 408-409.

3. Des quatre clausules problématiques examinées plus haut (y compris *praemio honoratur*), nous avons gardé seulement *quomodo coeperit* pour cette recherche, jugeant que la prosodie des trois autres peut faire encore débat.

marqué tombe sur l'initiale d'un mot d'au moins quatre syllabes. Or on a de bonnes raisons de croire que lorsqu'un mot latin comportait avant l'accent au moins deux syllabes, l'initiale était affectée d'un accent secondaire¹, décelable par l'influence qu'il a exercée sur la forme que prendra le mot dans les langues romanes. Il ne reste donc que 14 clausules où le temps marqué de l'avant-dernier pied ne correspond à aucune forme d'accentuation.

Les clausules de Cyprien sont d'une facture très classique, très cicéronienne. Mais, avec plus de 84 % de coïncidences, la plupart d'entre elles ne paraîtront pas non plus étranges le jour où un rythme fondé sur les accents remplacera les agencements métriques.

VI. LA SURVIE DU *DE ZELO ET LIVORE*. QUELQUES JALONS.

Nos prédécesseurs² ont noté qu'Augustin cite la première phrase du *De zelo* dans son *De baptismo contra Donatistas*. Nous avons déjà mentionné ce *Traité du baptême* quand nous avons constaté qu'Augustin voit là dans le *De zelo* une lettre.

A vrai dire, notre petit traité n'intervient qu'à la marge dans la confrontation avec Cyprien à laquelle Augustin se trouve contraint ici. Les donatistes, pour défendre l'usage qui était le leur de rebaptiser ceux qui passaient à leur secte après avoir été baptisés dans l'Église officielle qu'ils récusent, s'appuyaient sur les thèses défendues par Cyprien un siècle et demi auparavant, quand celui-ci, contrairement à l'évêque romain Étienne, refusait de considérer comme valide le baptême conféré par des dissidents. Augustin réfute

1. DANGEL 1984, p. 391.

2. SIMONETTI dans *CCL* 3A, p. 75, déjà BALUZE dans *PL* 4, col. 657.

les raisons avancées par Cyprien tout en l'excusant du fait qu'il écrivait à une époque où la question faisait largement débat et avant qu'un concile général se fût prononcé, mais surtout il oppose à l'attitude haineuse des donatistes l'esprit de concorde que Cyprien a voulu garder envers et contre tout avec les évêques qui n'étaient pas de son avis. C'est dans ce contexte qu'il loue cette défense de la paix et de la charité qui sous-tend la dénonciation des méfaits de l'envie dans le *De zelo*. Outre les premiers mots, Augustin cite alors aussi de larges extraits du chapitre 4¹.

Dans le sermon 313C², un panégyrique de Cyprien, il ne s'agit que d'un rapide résumé des thèmes abordés par les divers traités du saint. Augustin avait le *De zelo* dans sa bibliothèque, pouvait le consulter et en exploiter quelques détails contre les donatistes, mais il ne semble pas s'y être intéressé plus avant.

Ce n'est pas seulement chez Augustin, c'est dans toute la littérature latine chrétienne qu'il est difficile de déceler une influence profonde de ce traité. La consultation des occurrences conjointes des mots *zelus* et *liuor* chez ces auteurs ne fournit qu'une moisson assez maigre.

Le plus curieux dans cette récolte est probablement un texte de Pierre Chrysologue. La collection des sermons de cet évêque de Ravenne commence par une suite de six homélies sur la parabole du fils perdu et retrouvé (Lc 15, 13-32). La quatrième s'attache à la colère du fils aîné, qui refuse de se joindre à la fête donnée pour le retour du « prodigue » et d'entrer dans la maison paternelle. On y lit ce commentaire des versets 25 à 28 du texte de Luc :

1. AUGUSTIN, *De baptismo* 4, 8, 11 (CSEL 51, p. 234 s.). En 4, 10, 16 et 5, 14, 16, de brèves allusions au même passage de Cyprien et à sa citation de Sg 2, 24 en cet endroit.

2. = Sermon Guelferb. 26, dans G. MORIN, *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Rome 1930, p. 531.

« Tout en nous réjouissant désormais du retour et du salut du fils le plus jeune, nous avons la tristesse et la douleur de découvrir l'animosité de l'aîné, qui perdit le bien éminent de sa vie sage par le mal extrême de la jalousie et de l'envie. (...) L'envie est un mal très ancien, le premier dérapage, un antique venin, un poison venu des âges, une cause de mort. C'est elle qui dans les commencements a jeté et précipité hors du ciel un ange même, elle qui a expulsé du paradis l'homme qui inaugurerait notre race ; et ce n'est rien d'autre qui a fermé à ce frère aîné la porte de la maison paternelle. C'est elle qui a donné à la descendance d'Abraham, au peuple de la sainteté, des armes pour massacrer son créateur, pour mettre à mort son sauveur. L'envie est un ennemi intérieur, qui n'ébranle pas les murailles du cœur ni ne rompt les défenses des membres, mais qui force l'entrée de la citadelle même de notre chair, et avant que nos entrailles ne sentent quoi que ce soit la pirate saisit l'âme et la met en prison. Donc si nous voulons mériter la gloire du ciel, jouir de la béatitude du paradis, habiter la maison du Père d'en haut, si nous voulons ne pas encourir la condamnation pour l'assassinat du ciel, recourons à une foi vigilante, à la lumière de l'Esprit, pour repousser et chasser les hideuses embûches de l'envie ; arrêtons l'envie de toute la force des armes célestes, car de même que l'amour nous unit à Dieu, l'envie nous sépare de Lui. (...) Jusqu'où s'enfle la jalousie ! Une vaste maison ne peut accueillir deux frères. Pourquoi s'étonner, mes frères ? L'envie a fait cela, elle a fait que toute l'étendue du monde fût trop étroite pour deux frères, puisqu'elle a dressé Caïn contre son cadet jusqu'à le tuer, de sorte que la meurtrissure de la jalousie (*zeli liuor*) a fait rester seul celui que la loi de nature avait fait premier¹. »

1. *Adulescentioris filii iam de reditu et salute gaudentes, senioris filii flebiliter pandimus et dolemus inuidiam, qui summum frugalitatis bonum extremo zeli malo perdidit et liuoris. (...) Inuidia malum uetustum, prima labe, antiquum uirus, saeculorum uenenum, causa finis. Haec in principio ipsum angelum eiecit et deiecit e caelo ; haec de paradiso hominem principem*

On serait bien en peine de trouver dans ce développement une phrase dont l'expression montrerait qu'il s'inspire de Cyprien. Et en même temps il est tissé de thèmes familiers au lecteur du *De zelo*. L'envie est un mal qui remonte aux origines, elle a été le motif de la déchéance de Lucifer et a provoqué la chute d'Adam, elle a poussé Caïn à l'assassinat de son cadet, elle est responsable de la culpabilité du peuple juif à l'égard de Jésus. Il ne manque ni une analyse des dégâts internes engendrés par l'envie dans l'âme du jaloux, ni l'invitation à nous en libérer pour mériter la béatitude céleste. On dirait un résumé en quelques phrases des idées essentielles du traité de Cyprien, et pourtant rien ne le rappelle dans le détail de la mise en œuvre, à part peut-être la métaphore de l'âme assiégée. Faut-il mettre les rencontres constatées au compte des exigences naturelles du sujet traité, ou d'un souvenir de lecture suffisamment estompé pour avoir laissé toute sa liberté au rédacteur, ou encore s'agit-il d'une imitation délibérément camouflée, mais en même temps subtilement signalée aux initiés par le rapprochement de *zeli* et *liuoris* dans la première phrase ?

nostrae generationis exclusit ; ipsa hunc seniore[m] fratrem paterna secludit domo. Haec Abrahae progeniem, populum sanctitatis illum, ad auctoris sui caedem, ad mortem sui saluatoris armauit. Inuidia, intestinus hostis, non cordis quatit muros, non elidit septa membrorum, sed in ipsam carnis arietat arcem ; et antequam uiscera sentiant ipsam dominam corporis animam praedo capit et adducit inclusam. Si ergo uolumus caelestem mereri gloriam, si paradisi beatitudinem possidere, si superni patris inhabitare domum, si uolumus rei caelestis parricidii non teneri, peuigili fide, luce spiritus, tetras inuidiae pellamus et excludamus insidias ; inuidiam totis armorum caelestium uiribus comprimamus, quia sicut nos Deo iungit caritas, a Deo inuidia sic seiungit. (...) O zeli tumor ! Duos non capit domus ampla germanos. Et quid mirum, fratres ? Fecit inuidia, fecit ut mundi tota duobus esset angusta fratribus latitudo ; namque ipsa Cain iunioris erexit in mortem, ut esse solum zeli liuor faceret, quem primum fecerat lex naturae. (PIERRE CHRYSOLOGUE, Sermo 4, 1-2, CCL 24, p. 31 s.).

Dans son *Expositio psalmorum C-CL*¹, Prosper d'Aquitaine reproduit² le verset 139 du *Psaume* 118 (*Tabefecit me zelus domus tuae, quia obliti sunt uerba tua inimici mei*, « Le zèle de ta maison m'a consumé, parce que mes ennemis ont oublié tes paroles »), et il ajoute : « C'est là le *zelus* de l'amour, non de l'envie » (*Zelus iste amoris est, non liuoris*). Cette formule ramassée ne fait que reprendre en la condensant une remarque d'Augustin dans le *sermo* 28 de son *Enarratio* sur le *Psaume* 118³. On touche là une difficulté que rencontrait la réception du *De zelo et liuore*. *Zelus* n'y est présent que dans son acception négative, alors que la méditation de l'Écriture inclinait les Pères à l'utiliser souvent de manière positive : dans la Bible il s'agit avant tout du zèle du fidèle ou d'Israël envers Dieu, et encore plus de l'attachement « jaloux » du Seigneur pour son peuple. Le thème du *zelus sine liuore* de Dieu se retrouve en plusieurs endroits chez Augustin⁴. Prosper et lui ne sont pas les seuls à noter l'ambiguïté de *zelus* en face de *liuor*, toujours péjoratif. Rufin, au chapitre 27 de son traité sur *Les bénédictions des patriarches*, remarque à propos de Joseph que lorsque l'homme de bien est « jaloué », *zelatus*, cette jalousie suscite chez les bons l'imitation, chez les méchants l'envie.

Jérôme connaît le *De zelo*, mais il se borne à le mentionner et le louer en quelques mots⁵.

Il se trouve probablement un écho du *De zelo* chez Salvien de Marseille. Développant le thème de la supériorité des

Barbares sur un monde romain en pleine décadence morale, il s'écrie : « Quel est le citoyen qui ne porte pas envie à son concitoyen ? », et quelques lignes plus loin : (Quel est celui) « pour qui la prospérité d'autrui n'est pas un supplice ? Qui ne regarde pas comme son propre malheur le bonheur des autres¹ ? ». Or Cyprien au chapitre 7 décrivait ainsi l'envie : « changer le bonheur d'autrui en malheur pour soi, se torturer avec la prospérité des gens en vue, faire de la gloire des autres un supplice pour soi-même ». La parenté n'est pas niabile.

Le thème qui semble avoir rencontré le plus de fortune est celui de la jalousie qui aurait poussé les juifs à rejeter le Christ. On trouve cela chez Commodien², chez Césaire d'Arles³, chez Bède⁴. Chez Fulgence le mythographe⁵ le jaloué n'est plus le Christ personnellement, mais Pierre qui vient en son nom de guérir un infirme.

Rappelons pour terminer le sans-gêne plein de naturel avec lequel Césaire d'Arles, dans son souci charitable de ne pas priver ses fidèles de ce qu'il a trouvé de plus salutaire dans la littérature antérieure tout en leur épargnant des références fastidieuses, farcit sans prévenir ses homélies de développements recopiés chez les meilleurs auteurs. Cyprien n'a pas échappé à cet hommage. Le sermon 90 de Césaire en son chapitre 4 donne en exemple le pardon accordé par Joseph à ses frères : Joseph s'est efforcé « de chasser de son cœur le venin de l'envie dont il savait que ses frères avaient été infectés », et dès lors le prédicateur décrit tous les méfaits

1. CCL 68A, p. 116.

2. Dans un texte latin tributaire de la Septante. L'hébreu n'a pas « de ta maison ».

3. CCL 40, p. 1761.

4. *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* 2, 2, 2 (CCL 44, p. 77) ; *De patientia* 1, 1 (CSEL 41, p. 663) ; *Contra aduersarium legis et prophetarum* 1, 20 (40).1100 (CCL 49, p. 71).

5. JÉRÔME, *Commentariorum in epistolam ad Galatas libri* 3, PL 26, col. 417.

1. *Quis enim cuius non inuidet cui ? ... cui non prosperitas aliena supplicium est ? Quis non bonum alterius malum suum credit ?* (SALVIEN, *De gubernatione Dei* 5, 4, 16, dans SC 220).

2. *Carmen de duobus populis* 238, CCL 128, p. 82.

3. *Sermo* 104, 1, CCL 103, p. 429.

4. *In Lucae euangelium expositio* 6, 23, 4, CCL 120, p. 394.

5. *De aetatibus mundi et hominis* 13 (éd. HELM, Leipzig 1898, réimpr. Stuttgart 1970).

de ce vice. Pour cela, à partir du chapitre 5 de son homélie¹, Césaire copie textuellement ou presque² une phrase sur deux du chapitre 7 du *De zelo*, puis des fragments épars pris dans la suite de l'œuvre.

VII. LE TEXTE

Le texte pris pour base est celui qui a été procuré en 1976 par le professeur Manlio Simonetti dans le volume 3A de la série latine du *Corpus Christianorum*. On s'accorde pour penser qu'en général le texte du *Corpus Christianorum* représente un progrès notable par rapport à la précédente édition critique des traités de Cyprien, publiée en 1868 par Hartel dans le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, ou Corpus de Vienne, et encore plus par rapport à la *Patrologie Latine* de Migne, qui reprenait le texte et les notes de Baluze (1726)³. Mais dans le cas du *De zelo et liuore* il n'y avait à apporter au texte d'Hartel que des retouches mineures.

Les progrès dans l'édition des traités de Cyprien doivent beaucoup au travail effectué par le P. Maurice Bévenot, sj. Celui-ci, en vue de son édition du *De ecclesiae catholicae unitate*⁴, a fait une étude d'ensemble de la tradition manu-

1. CCL 103, p. 372 s.

2. Ce « presque » nous interdit de faire figurer les variantes de Césaire dans l'apparat critique : dans certains cas il est clair qu'il a adapté le texte de son modèle, cela jette le doute sur le reste.

3. Publication posthume, par les soins de dom Prudent Maran, Étienne Baluze étant mort en 1717. La *Patrologie Latine* avoue avoir enrichi cette édition des œuvres complètes de saint Cyprien par l'indication de variantes « glanées » (*spicilegia*) principalement dans l'édition dite « oxoniense » (par John Fell, évêque d'Oxford, 1682), et par l'ajout de quelques annotations de provenances diverses. Sur le travail et l'édition de Baluze, voir PETITMENGIN 1975.

4. BÉVENOT 1971.

scrite des traités de Cyprien¹, qui a permis d'élargir et d'améliorer les choix qui avaient été ceux d'Hartel. M. Bévenot ne prétend pas que la sélection de manuscrits qu'il propose soit définitive, ni la meilleure théoriquement possible, mais il la présente comme « une solution pratique, donnant une assurance raisonnable qu'avec ces manuscrits on ne laisse vraisemblablement échapper, dans les traités de Cyprien, que très peu de ce qui a survécu jusqu'à aujourd'hui² ». Son choix va de témoins très anciens (mais ceux du VI^e siècle ne contiennent pas le *De zelo*) à d'autres bien plus récents, mais sans qu'il cherche à établir un arbre généalogique des manuscrits³.

Nous n'avions pas la prétention de pouvoir faire vraiment mieux que le professeur Simonetti. Tenter de remplacer l'édition des traités publiée par le *Corpus Christianorum* ne vaudra la peine que le jour où un traitement informatique de passages parallèles suffisamment étendus, pris dans un beaucoup plus grand nombre des manuscrits de Cyprien – il en existe plusieurs centaines –, aura permis de donner une base encore plus rigoureuse au choix des manuscrits dont les variantes seront systématiquement prises en compte, choix

1. BÉVENOT 1961.

2. *Ibid.*, p. 139.

3. « Certains des manuscrits plus récents, parce qu'ils conservent des traditions indépendantes, peuvent être au moins aussi utiles que les plus anciens. En même temps chaque transcription, non seulement était susceptible d'introduire des erreurs, mais aussi insérait souvent des corrections, soit par conjecture, soit par emprunt à quelque autre modèle. La présence d'une "contamination" de ce type, même dans nos plus vieux manuscrits, rend la construction d'un "stemma" largement arbitraire, et de peu d'utilité pratique » (BÉVENOT 1971, p. XVIII). Le grand nombre des manuscrits de Cyprien à l'époque médiévale, dont certains ont certainement circulé entre les ateliers, explique la fréquence de ces croisements de traditions diverses. ~ Pour plus de détails sur l'histoire des recherches effectuées depuis Hartel sur la tradition manuscrite du corpus des œuvres de Cyprien, on se reportera à MARIN 1983, p. 205-237.

qui jusqu'ici a toujours demandé une grande contribution à l'intuition des éditeurs. Il est d'ailleurs loin d'être assuré que ce traitement aboutisse à plus qu'à quelques modifications de détail dans un texte déjà fort satisfaisant.

Nous nous sommes donc très peu écarté du texte de M. Simonetti. Nous avons cependant refusé certains de ses partis pris orthographiques, qui trouvent certes des justifications dans quelques manuscrits, mais qui sont peu vraisemblables chez un lettré du III^e siècle : *adque* pour *atque*, *aput* pour *apud*¹. Avec la très grande majorité des manuscrits consultés nous avons préféré *corroborandus* à *conroborandus*, *thesauri* à *thensauri*. Pour *arcana* (ch. 6), voir la note 2, p. 79, sous la traduction.

Pour présenter ce que sera l'apparat critique, il convient de donner d'abord les précisions que voici. Le travail de M. Bévenot l'amène à proposer pour conclure une sélection de dix manuscrits. Dans deux d'entre eux, *De zelo et liuore* est absent. Il en reste donc huit, ceux que représentent dans l'apparat les sigles *P Y D R h m e a*². M. Simonetti a adopté cette sélection à l'exception de *m*, qu'il a remplacé par *p* (selon Bévenot *p* fait partie du même groupe que *m*), et de *e* (rejeté pour une raison peu évidente, puisqu'il a utilisé ce

1. Hartel avait déjà adopté ces graphies. Pour d'autres partis pris orthographiques, parfois contestables mais non inadmissibles, nous avons presque toujours préféré ne pas bouleverser un texte utilisé avant nous par les auteurs d'études diverses, concordance, index, etc. ~ Cette remarque vaut notamment pour certains choix entre assimilation phonétique et respect de l'étymologie dans les préfixes. L'incertitude reste grande, car deux manuscrits dépendant évidemment d'une même source peuvent ne pas présenter les mêmes choix, un même copiste peut réagir différemment à quelques lignes d'intervalle. Là où plusieurs graphies étaient en concurrence, il n'y a pas de réelle transmission de l'orthographe. De plus l'ambivalence de certaines abréviations ne permet pas, là où le copiste y a eu recours, de distinguer *ae* et *oe*, *con* et *com*, *in* et *im*.

2. BÉVENOT 1961, p. 139.

manuscrit pour les quatre autres traités qu'il a édités), et il a ajouté *W M B* et *V*, déjà utilisés par Hartel. Nous avons relu sur photocopie ou microfilm tous ces manuscrits, y compris *m* et *e*.

M. Simonetti avait parfois donné pour les variantes retenues une liste incomplète des manuscrits qui les comportent. Il nous a semblé utile d'établir un relevé aussi complet que possible¹ des variantes pour tous les manuscrits mentionnés ci-dessus, autrement dit tous ceux qu'a utilisés M. Simonetti, plus *m* et *e*. De plus, ayant eu l'opportunité de consulter le manuscrit *J* (Angers, Bibliothèque municipale 148), retenu par M. Bévenot dans sa sélection large « pour une aide complémentaire générale », nous avons constaté son intérêt. Très lisible, ce manuscrit du IX^e siècle comporte nettement moins d'abréviations que les autres, et il paraît avoir été très soigneusement corrigé (le copiste s'étant permis bon nombre de bévues², surtout au début du texte), ce qui laisse penser que dans sa version définitive il représente bien le modèle plus ancien sur lequel il a été copié. Les quelques leçons qui lui sont propres ne présentent guère d'intérêt, mais le plus souvent il atteste, par des leçons coïncidant avec celles de manuscrits pouvant être très différents d'un cas à l'autre, que ces variantes n'étaient pas une invention récente limitée à un manuscrit ou à deux manuscrits étroitement apparentés, mais qu'elles représentent bien un élément de la tradition complexe des œuvres de Cyprien. *J* fera donc partie de notre choix.

1. Ici et là des atteintes subies par les manuscrits au cours du temps rendent la lecture incertaine. Dans ce cas, bien rare au demeurant, nous ne notons la chose que si la leçon adoptée dans le texte est visiblement exclue.

2. La plupart de ces bévues, sans correspondant dans les autres manuscrits, n'ont pas été retenues dans l'apparat imprimé.

Avec pour base constante cet ensemble de manuscrits, qui tous donnent en entier le *De zelo et liuore*¹, nous avons rédigé un apparat que sa présentation sous forme négative n'empêche pas d'être exhaustif : tout manuscrit de la sélection non mentionné dans une unité critique porte la leçon retenue dans notre texte, sauf erreur de lecture de notre part. Les exceptions à cette exhaustivité (essentiellement l'omission de variantes purement orthographiques) sont définies précisément plus loin. Nos rares désaccords avec Hartel et avec Simonetti sont également mentionnés.

Nous avons dû cependant prévoir pour *V* un traitement particulier². Ce manuscrit de Vérone, en semi-onciale, peut avoir été copié entre le ^ve et le ^{viii}e siècle, on l'attribue souvent au ^{vi}e. Aujourd'hui disparu, il était au milieu du ^{xvi}e siècle entre les mains de l'érudit Latino Latini lorsqu'il annotait une édition des traités de Cyprien préparée par Érasme et publiée en 1537. Lorsque le texte de *V* diffère de celui d'Érasme, mais seulement si la variante lui paraît présenter un intérêt pour le débat en vue d'une éventuelle édition améliorée ou pour l'étude de l'orthographe du latin, Latini indique en marge la leçon de *V*. En l'absence d'annotation marginale nous ignorons si *V* portait le même texte que l'édition érasmiennne, ou si une variante a paru ne pas mériter d'être relevée³. Nous ne pouvons dès lors nous référer à ce

1. Cependant le manuscrit *P*, du ^{ix}e siècle, ne transcrivait à l'origine notre texte que jusqu'aux deux premières lettres du mot *actibus* dans le chapitre 15, par suite d'une lacune de sa source. La lacune ayant été reconnue, il a été complété dans la première moitié du ^xe siècle, à l'aide d'une autre source (PETITMENGIN 1972).

2. Sur ce manuscrit, voir PETITMENGIN 1968.

3. Exceptionnellement, dans des cas où à la fois l'ensemble de nos manuscrits et l'exemplaire de Latino Latini attestent sans ambiguïté que deux leçons, et deux seulement, sont en concurrence, si Latini relève sur un autre manuscrit que *V* la leçon contraire de celle de l'édition érasmiennne sans rien dire sur *V*, nous avons considéré que *V* portait le même texte que cette édition. En effet lorsque plusieurs manuscrits s'écartent semblablement de l'édition érasmiennne, son habitude est de les mentionner tous.

manuscrit que de manière discontinue, là, et là seulement, où Latino Latini lui a emprunté explicitement une variante. Cette discontinuité impose pour *V* un apparat positif.

Conformément aux habitudes de la Collection, les variantes purement orthographiques¹ n'ont pas trouvé place dans l'apparat du présent volume, sauf dans un cas : lorsque nous avons adopté une orthographe différente de celle à laquelle M. Simonetti s'était arrêté. Les lapsus présents sur un seul manuscrit et corrigés en marge ou entre les lignes sur ce manuscrit n'ont été notés ici que s'ils coïncidaient avec une variante d'au moins un autre manuscrit, ou s'ils pouvaient apporter un éclairage sur d'autres variantes. De rares bévues mineures et évidentes présentes sur un unique manuscrit ont été également laissées de côté, si du moins elles étaient dépourvues de tout rapport avec une variante d'autres manuscrits ; mais dès que deux de nos manuscrits reproduisaient le même texte, si ridicule soit-il, notre apparat en a tenu compte. Enfin tout ce que nous pouvons connaître de *V* a pris place dans l'apparat chaque fois qu'au moins un de nos manuscrits portait une autre leçon ; si la leçon de *V* ne faisait que confirmer l'unanimité des manuscrits retenus, nous n'avons pas jugé nécessaire de créer une unité critique simplement pour renseigner sur *V*. Mais tout avait été relevé, dans les limites de nos moyens et de la fraîcheur de notre attention, et un apparat qu'on a voulu complet, contenant les variantes orthographiques, les moindres bévues, l'intégralité de ce que nous connaissons de *V*, a été déposé à l'Institut des

1. Y compris *ae* ou *oe* (représentés habituellement dans les manuscrits par une même abréviation, un *e* assorti d'une sorte de cédille) écrits simplement *e*, ou l'inverse, lorsque la lecture juste ne pose aucun problème. De même, on n'a rien noté de l'alternance entre *ci* et *ti* devant une voyelle, sans signification puisqu'un même manuscrit peut orthographier différemment le même mot (par exemple *perniciēs / pernitīēs*) à quelques dizaines de lignes de distance.

Sources Chrétiennes, à la disposition des chercheurs¹ ; un second exemplaire a été confié à la bibliothèque de l'Institut d'Études Augustiniennes à Paris.

Les dates que notre *conspectus siglorum* assigne à chaque manuscrit sont reprises de BÉVENOT 1971, p. XVIII, et de l'édition du *Corpus Christianorum* par Simonetti. Signalons cependant, d'après PETITMENGIN 1974, p. 22, que M. Bischoff situe la minuscule caroline de *D* dans le second tiers du X^e siècle, plutôt qu'au IX^e.

VIII. LA TRADUCTION ET LES NOTES

On aimerait traduire un même mot latin par un même mot français d'un bout à l'autre de l'œuvre. C'est impossible, parce que les mots des deux langues ne se correspondent pas exactement, sauf pour certains termes techniques, et l'interprétation varie en fonction du contexte. Celui qui, par choix ou par nécessité, se contente de lire la traduction ne devra donc tirer aucune conclusion de la répétition de tel ou tel mot français après un long intervalle ; cela vaut pour le style comme pour le fond.

A l'inverse, lorsqu'il s'agit de quelques phrases qui se suivent, voire une ou deux pages formant une unité, on a fait l'impossible pour que les répétitions ou les variations du vocabulaire français respectent les répétitions et les variations du vocabulaire latin. Cela ne va pas sans difficulté quand il s'agit de la jalousie et de l'envie, notions étroitement liées pour lesquelles le latin dispose de trois mots, *zelus*, *liuor* et *invidia*, là où le français doit se contenter de deux. En règle générale,

1. Les leçons propres à Baluze, qui avait consulté d'autres manuscrits que les nôtres, sont également incluses dans cet instrument de travail.

on a traduit *zelus* par jalousie, *zelare* par jalouser, *liuor* et *invidia* par envie, *invidere* par envier, exceptionnellement par jalouser. Dans le cas où *liuor* et *invidia* se rencontrent ensemble, ou lorsque les trois mots sont rassemblés, on a donné la priorité au respect de la variation, ce qui a pu conduire à ajouter aux deux mots de base un troisième, le plus adapté au contexte, choisi parmi ressentiment, dépit, animosité.

La richesse sémantique du mot *fides* amène à ne pas le traduire en tout contexte par « foi », mais aussi par « fidélité » et « loyauté » : il ne s'agit toujours que d'un seul mot latin, et pour Cyprien probablement d'un seul concept.

Dans les notes, nos considérations sur l'évolution du sens des mots dans la littérature chrétienne doivent évidemment beaucoup aux références et aux textes rassemblés par A. Blaise dans son *Dictionnaire*, même quand la consultation de la *Library of Latin Texts, CTLO*, a été également fructueuse. On ne s'est pas cru tenu de renvoyer à BLAISE 1954 à chaque fois.

Ce travail a bénéficié d'une relecture attentive de Madame Simone Deléani, qui coordonne pour Sources Chrétiennes la publication des œuvres de Cyprien, et de Monsieur Jean-Claude Fredouille, professeur émérite à la Sorbonne. A l'Institut des Sources Chrétiennes, la mise en forme du volume a reçu l'aide précieuse d'Isabelle Brunetière.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

CCG = *Corpus Christianorum, Series Graeca*, Turnhout.

CCL = *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne.

CUF = *Collection des Universités de France* (collection « Budé »), Paris.

PG = *Patrologia Graeca*, Paris.

PL = *Patrologia Latina*, Paris.

SC = *Sources Chrétiennes*, Paris.

La *Library of Latin Texts, CTLO*, éditée par Brepols (Turnhout) permet d'effectuer des recherches exhaustives sur le texte des auteurs latins profanes de l'Antiquité et sur un nombre régulièrement accru de textes chrétiens, notamment tout ce qui est édité dans CCL. Tertullien, Cyprien, Ambroise, Augustin sont complets.

Dans les références, les abréviations désignant les œuvres sont celles que le lecteur est habitué à lire dans les dictionnaires grec-français de BAILLY et latin-français de GAFFIOT.

Bible

LXX = *Septuaginta, id est Vetus Testamentum iuxta LXX interpretes*, edidit Alfred RAHLFS, Stuttgart 1965, 2 vol. ~ Un appareil critique plus abondant se trouve dans les livres bibliques parus de *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum*, Göttingen, depuis 1926. ~ On n'oubliera pas que le texte latin de l'Ancien Testament dont dispose Cyprien repose sur le texte grec de la Septante, et non sur l'hébreu, complètement ignoré jusqu'à Jérôme.

NESTLE - ALAND = *Novum Testamentum Graece et Latine*, textum Graecum post Eberhard et Erwin NESTLE communiter ediderunt Barbara et Kurt ALAND, Johannes KARAVIDIPOULOS, Carlo M. MARTINI, Bruce M. METZGER, textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum editioni debetur, Stuttgart 1898, dernière révision 1993.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach P. SABATIER neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron, Friburg en Brisgau, depuis 1949.

Vg = *Biblia sacra iuxta Vulgatam Versionem*, recensuit et breui apparatu instruxit Robertus WEBER OSB, Stuttgart 1969, 2 vol.

TOB = *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris 1972 (Nouveau Testament) et 1975 (Ancien Testament), nouvelle édition revue 1996.

Nos références aux livres bibliques utilisent pour ceux-ci les abréviations communes à la *Traduction œcuménique de la Bible* et à la *Bible de Jérusalem*. Pour le *Livre d'Isaïe* ou *Ésaïe* (Es dans la TOB, Is dans *Jérusalem*), nous avons retenu Is. La numérotation des psaumes est celle de LXX, base de la traduction latine qu'utilise Cyprien, et non pas celle de l'hébreu, qu'on trouve dans la plupart des traductions modernes : pour la plupart des psaumes (de 10 à 147) il y a ainsi un décalage, par exemple le *Psaume 33* LXX est le 34 hébreu.

Les *Écrits intertestamentaires* sont facilement accessibles en traduction française, avec introduction et notes, dans la collection de *La Bibliothèque de la Pléiade*, un volume publié sous la direction d'A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO, Paris 1987.

Cyprien

Ep. = SAINT CYPRIEN, *Correspondance*, citée d'après SANCTI CYPRIANI EPISCOPI *Epistularium*, éd. G.F. DIERCKX (CCL 3B et 3C) Turnhout 1994 et 1996. Comme traduction française complète, on ne dispose toujours que de celle du chanoine BAYARD (CUF), Paris 1961-1962, 2 volumes. S. DELÉANI a entrepris une traduction nouvelle (*Lettres* 1 à 20 à paraître à l'Institut d'Études Augustiniennes). Pour une traduction anglaise accompagnée d'un riche commentaire, voir infra CLARKE.

Les traités : dans la collection des *Sources Chrétiennes* sont parus *A Donat* et *La vertu de patience* (SC 291, éd. J. MOLAGER, 1982), *La bienfaisance et les aumônes* (SC 440, éd. M. POIRIER, 1999), *A Démétrien* (SC 467, éd. J.-C. FREDOUILLE, 2003) et *L'Unité de l'Église* (SC 500, éd. P. SINISCALCO, P. MATTEI et M. POIRIER, 2006). Les autres traités sont cités en général d'après l'édition du CCL 3 et 3A (1972 et 1976). Le *De habitu uirginum* manque encore dans cette collection, on devra consulter l'édition procurée en 1932 par A. KENNAN (Washington, Catholic University of America), qui reprend le texte d'Hartel (1868) amélioré par quelques corrections de Von Soden. HARTEL avait édité l'ensemble des écrits de Cyprien dans le CSEL 3, 1-3 (1868-1871). Voir également BÉVENOT 1971.

Vita : pour la *Vita* de Cyprien, du diacre Pontius, voir PELLEGRINO 1955 et BASTIAENSEN 1975.

Auteurs modernes

BASTIAENSEN 1975 = « *Pontii Vita Cypriani* », testo critico a cura di A.A.R. BASTIAENSEN, traduzioni di L. CANALI, dans *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, testo critico e commento a cura di A.A.R. BASTIAENSEN, Coll. *Scrittori greci e latini, Vite dei Santi* 3, Milan.

BÉVENOT 1961 = BÉVENOT, M., *The Tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St Cyprian's Treatises*, Oxford.

BÉVENOT 1971 = CYPRIAN, *De Lapsis and De Ecclesiae Catholicae Unitate*, Text and Translation by M. BÉVENOT S.J., Oxford.

Biblia patristica = *Biblia patristica*. Index des citations et des allusions bibliques dans la littérature patristique, t. 1 (Des origines à Clément d'Alexandrie et à Tertullien), Paris 1975 ; t. 2 (Le III^e siècle, Origène excepté), Paris 1977.

BLAISE 1954 = BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954 (addenda et corrigenda 1962).

BLAISE 1955 = BLAISE, A., *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg.

BOBERTZ 1991 = BOBERTZ, Ch., « For the Vineyard of the Lord of Hosts was the House of Israël », Cyprian of Carthage and the Jews », *The Jewish Quarterly Review* 82/1-2, p. 1-15.

CHANTRAINE 1968-1980 = CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.

Chronica 1999 = *Chronica Tertulliana et Cypriana 1975-1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne*, éd. R. BRAUN, F. CHAPOT, S. DELÉANI, F. DOLBEAU, J.-C. FREDOUILLE, P. PETITMENGIN, Paris.

CLARKE 1984-1, 1984-2, 1986, 1989 = CLARKE G.W., *The Letters of Cyprian of Carthage*, trad. angl. et notes, 4 vol., New York.

Concordance 1986 = CYPRIEN, *Traité* : concordance, documentation lexicale et grammaticale, éd. P. BOUET, Ph. FLEURY, A. GOULON, M. ZUINGHEDAU, avec la collaboration de P. DUFRAIGNE, 2 vol., Hildesheim - Zurich - New York.

DANGEL 1984 = DANGEL, J., « Le mot, support de lecture des clausules cicéroniennes et liviennes », *Revue des Études Latines* 62, p. 386-415.

DANGEL 1985 = DANGEL, J., « Une lecture verbale des clausules latines : essai méthodologique », *L'Information littéraire* 3, p. 114-118.

DE JONGE 1905 = DE JONGE, Ed., *Les clausules métriques dans saint Cyprien*, Louvain - Paris.

DE JONGE 1978 = DE JONGE, M., *The Testaments of the Twelve Patriarchs, A Critical Edition of the Greek Text*, Leiden.

DELÉANI 1979 = DELÉANI, S., « *Christum sequi* ». Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien, Paris.

- DELÉANI 1997 = DELÉANI, S., « Les titres des traités de saint Cyprien : forme et fonction », dans J.-C. FREDOUILLE et al. (éd.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, Actes du Colloque international de Chantilly, 13-15 décembre 1994, Paris, p. 397-425.
- DUNN 2004 = DUNN G.D., « Heresy and Schism according to Cyprian of Carthage », *Journal of Theological Studies* 55/2, p. 551-574.
- DUQUENNE 1972 = DUQUENNE, L., *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles.
- DUVAL 2001 = DUVAL, Y., « La plebs chrétienne au "siècle de Cyprien" jusqu'à la paix de l'Église (1) », *Revue des Études Augustiniennes* 47/2, p. 251-282.
- DUVAL 2002 = DUVAL, Y., « La plebs chrétienne au "siècle de Cyprien" jusqu'à la paix de l'Église (3) », *Revue des Études Augustiniennes* 48/1, p. 43-78.
- DUVAL 2005 = DUVAL, Y., *Les chrétientés d'Occident et leur évêque au III^e siècle*, Paris.
- ELFASSI, J., « La réception de l'envie dans la pensée médiévale à travers l'œuvre d'Isidore de Séville », à paraître dans *Le Théâtre de l'Envie (1315-1640)*, Actes du Colloque de Metz (5-7 octobre 2006).
- ERNOUT 1945 = ERNOUT, A., *Morphologie historique du latin*, nouvelle édition revue et corrigée, Paris.
- FAHEY 1971 = FAHEY, M.A., *Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen.
- FONTAINE 1968 = FONTAINE, J., *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle ; la genèse des styles chrétiens*, Turin.
- FREDOUILLE 1992 = FREDOUILLE, J.-C., « Niveau de langue et niveau de style : note sur l'alternance A.c.I./Quod dans Cyprien, *Ad Demetrianum* », dans *De Tertullien aux Mozarabes*, t. 1, *Antiquité tardive et christianisme ancien (III^e-VI^e siècles)*, Mélanges offerts à Jacques Fontaine, Paris, p. 517-523.
- FREDOUILLE 2003 = CYPRIEN DE CARTHAGE, *A Démétrien*, introduction et commentaire de J.-C. FREDOUILLE, SC 467, Paris.

- HARL et al. 1988 = HARL, M., DORIVAL, G., MUNNICH, O., *La Bible grecque des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris.
- JANSSEN 1938 = JANSSEN, H., *Kultur und Sprache : Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nimègue.
- KASTER 2003 = KASTER, R.A., « *Invidia*, νέμεσις, φθόνος, and the Roman Emotional Economy », dans KONSTAN, D., RUTTER, K., (éd.), *Envy, Spite and Jealousy : The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edimbourg, p. 253-276.
- KOCH 1926 = KOCH, H., *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn.
- KONSTAN - RUTTER 2003 = KONSTAN, D., RUTTER, K., (éd.), *Envy, Spite and Jealousy : The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edimbourg.
- MARIN 1983 = MARIN, M., « Problemi di ecdotica ciprianea. Per un'edizione critica dello pseudociprianeo 'de alcatoribus' », *Vetera Christianorum* 20, p. 141-237.
- MATTEI 2006 = notes de CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'Unité de l'Église*, SC 500, Paris.
- MOHRMANN 1958, 1961, 1965, 1977 = MOHRMANN, Chr., *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1 à 4, Rome.
- MOLAGER 1981 = MOLAGER, J., « La prose métrique de Cyprien. Ses rapports avec la prose rythmique et le 'cursus' », *Revue des Études Augustiniennes* 27, p. 226-244.
- MONCEAUX 1902 = MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne des origines jusqu'à l'invasion arabe*, vol. 2, Paris.
- MONTEIL 1970 = MONTEIL, P., *Éléments de phonétique et de morphologie du latin*, Paris.
- PAPINI 1954 = PAPINI, G., *Le diable*, traduit de l'italien par René PATRIS, Paris.
- PELLEGRINO 1955 = PONZIO, *Vita e martirio di San Cipriano*, Introduzione, testo critico, versione e note a cura di M. PELLEGRINO, Alba (Cuneo).

- PETITMENGIN 1968 = PETITMENGIN, P., « Le codex *Veronensis* de saint Cyprien. Philologie et histoire de la philologie », *Revue des Études Latines* 46, p. 330-378.
- PETITMENGIN 1972 = PETITMENGIN, P., « Cinq manuscrits de saint Cyprien et leur ancêtre (*Parisinus Lat.* 1647 A, *Mettensis* 224, *Monacensis Lat.* 14430, *Cusani* 28 et 29) », *Revue d'Histoire des Textes* 2, p. 197-230.
- PETITMENGIN 1974 = PETITMENGIN, P., « Notes sur des manuscrits patristiques latins, II : Un Cyprien de Cluny et la lettre apocryphe du pape Corneille (Clavis n° 63) », *Revue des Études Augustiniennes* 20, p. 15-35.
- PETITMENGIN 1975 = PETITMENGIN, P., « Un monument controversé, le "Saint Cyprien" de Baluze et dom Maran (1726) », *Revue d'Histoire des Textes* 5, p. 97-136.
- PÉTRÉ 1937 = PÉTRÉ, H., « *Haeresis, schisma* et leurs synonymes latins », *Revue des Études Latines* 15, p. 316-325.
- POIRIER 1997 = POIRIER, M., « Évolution du vocabulaire latin du sacerdoce et du presbytérat des origines à saint Augustin », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, année 1997, p. 230-245.
- POIRIER 1999 = CYPRIEN DE CARTHAGE, *La Bienfaisance et les Aumônes*, introduction et notes de M. POIRIER, SC 440, Paris.
- POIRIER 2001 = POIRIER, M., « *Dum, donec, quoad* en latin tardif et patristique : la mutation d'un système », dans Cl. MOUSSY (éd.), *De lingua Latina nouae quaestiones*, Actes du X^e Colloque international de linguistique latine, Paris-Sèvres, 19-23 avril 1999, p. 555-568, Louvain – Paris – Sterling (Virginia).
- SAGE 1975 = SAGE, M., *Cyprian*, Philadelphie.
- SAUMAGNE 1975 = SAUMAGNE, Ch., *Saint Cyprien, évêque de Carthage, « pape » d'Afrique*, Paris.
- SCHRIJNEN – MOHRMANN 1936 (vol. 1) et 1937 (vol. 2) = SCHRIJNEN, J., MOHRMANN, Chr., *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, coll. *Latinitas Christianorum Primaeva* 5 et 6, Nimègue.

- SIMON 1964 = SIMON, M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain*, 2^e éd. augmentée d'un post-scriptum, Paris.
- SIMON 1984 = SIMON, M., « La Bible dans les premières controverses entre juifs et chrétiens », dans Cl. MONDÉSERT (éd.), *Le Monde grec ancien et la Bible*, Paris.
- SIMONETTI 2003 = SIMONETTI, M., « L'origine dell'esegesi cristiana in occidente », *Vetera Christianorum* 40/1, p. 117-131.
- SINISCALCO 2006 = CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'Unité de l'Église*, introduction de P. SINISCALCO, SC 500, Paris.
- SPANNEUT 1969 = SPANNEUT, M., *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux – Paris.
- STEIN 1959 = STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, t. 1, *De l'État romain à l'État byzantin (284-476)*, éd. française par J.-R. PALANQUE, [Paris] Desclée de Brouwer.
- TOSO 1980 = *Opere di San Cipriano*, a cura di G. TOSO (trad. italienne de la correspondance et des traités), Turin.
- VERMEULEN 1956 = VERMEULEN, A.J., *The Semantic Development of Gloria in Early-Christian Latin*, coll. *Latinitas Christianorum Primaeva* 12, Nimègue.

**TEXTE
ET
TRADUCTION**

CONSPECTVS SIGLORVM

Manuscripts

- P* Parisinus 1647 A, s. IX, f. 81-86v.
W Wirceburgensis Vniu. Th. f. 145, s. IX, f. 121-126v.
Y Monacensis 4597, s. IX, f. 145-151v.
D Oxoniensis Bodl. Laud. Misc. 451, s. IX, f. 49-52v.
R Vaticanus Regin. Lat. 116, s. IX, f. 9-12.
B Bambergensis Patr. 63, s. IX, f. 38v-42.
M Monacensis 208, s. IX, f. 75-80v.
J Andegavensis Bibl. mun. 148, s. IX, f. 70-80.
h Leidensis Vossianus lat. oct. 7, s. XI, f. 61-66v.
m Mantuanus Bibl. Com. B III 18, s. XI, f. 52-55v.
p Vaticanus Lat. 202, s. XI, f. 70-75.
e Londiniensis Br. Mus. Roy. Ms. 6 B XVI, s. XII, f. 49-52v.
a Admontanus Bibl. abbat. 587, s. XII, f. 30v-39.
V fragmenta codicis Veronensis deperditi, ex L. Latini collatione
 (Napoli, Biblioteca Nazionale Napolitana, fondo Brancacciano
 Rari A 19, t. I, p. 289-299).

Éditeurs

- Har* Hartel (1868)
Sim Simonetti (1976)

Témoin

Aug. AUGUSTIN, *De baptismo contra donatistas*, 4, 8, 11
 (Bibliothèque Augustinienne, vol. 29).

*P*¹, *W*¹, etc. = leçon de *P*, *W*, etc. avant une correction (ces fautes corrigées sur le manuscrit même n'ont été en règle générale mentionnées que si elles coïncident ou manifestent quelque rapport avec une leçon définitive d'un autre manuscrit). Si *P*², *W*², etc. n'est pas indiqué, c'est que la correction est identique à notre texte.

*P*², *W*², etc. = correction portée sur *P*, *W*, etc. Si *P*¹, *W*¹, etc. n'est pas indiqué, c'est que le texte avant correction était identique au nôtre.

* = lettre(s) effacée(s) ou illisible(s).

/ = lettre(s) grattée(s).

> = *omisit*.

~ = inversion de l'ordre des mots du lemme (lorsque le lemme comporte trois mots ou plus, le signe ~ est placé aussi dans le lemme, entre les deux groupes de mots intervertis par le manuscrit).

+ = mot(s) supplémentaire(s) à la suite du lemme.

DE ZELO ET LIVORE

1. Zelare quod bonum uideas et inuidere melioribus leue apud quosdam et modicum crimen uidetur, fratres dilectissimi, dumque existimatur leue esse et modicum non timetur, dum non timetur contemnitur, dum contemnitur non facile uitatur, et fit caeca et occulta pernicies quae dum minus perspicitur ut cauere a prouidentibus possit, inprouidas mentes latenter adfligit. Porro autem Dominus prudentes esse nos iussit^a et cauta sollicitudine uigilare praecepit^b, ne aduersarius uigilans semper ipse et semper insidians ubi

de : incipit de *WYDRBMMp* || de zelo et liuore > e

1. *PWYDRBMMJhmp eaV*

I Zelare — dilectissimi *Aug.* || inuidere : inuideri *W* inuide *J*¹ || 3 dumque : dum quae *Y* || existimatur : -metur *R*¹ || et : apud *R* || 4 dum non timetur > *D*¹ *m p* || dum contemnitur > *R* || 5 fit : sic *D* || dum minus : dominus *a* || 6 perspicitur : -cit *a* || prouidentibus : prud- *b m e* || 7 dominus > *e* || 8 esse > *B* || esse nos ~ *PM a* || 9 ipse *V* : > *PR m p e*

1. a. Cf. Mt 10, 16 b. Cf. Mt 24, 42 ; Mc 13, 33 et 35 ; Lc 21, 26

1. Ou : « ce qui va mieux ailleurs ». Certes, le neutre *quod bonum* inviterait à considérer *melioribus* comme un autre neutre, mais *melioribus* est masculin au chapitre 17, l. 16, et là, presque à la fin du texte, *gratulare melioribus* (« félicite ceux qui valent mieux que toi ») semble bien se présenter au sein de la conclusion comme une réponse à cet *inuidere melioribus* qui ouvrirait l'œuvre. ~ La langue latine n'obligeait pas ici l'écrivain, ni son lecteur, à choisir entre le neutre et le masculin. La même ambivalence est possible dans ce vers de Plaute (*Cap.* 583) : *Est miserorum ut maleuolentes sint atque inuideant bonis*, « le malheur rend l'homme malveillant et envieux du bien d'autrui » (trad. Ernout).

LA JALOUSIE ET L'ENVIE

**En garde contre tous
les pièges du diable,
et d'abord la jalousie**

1. Jalouser le bien que l'on voit et envier ceux qui valent mieux que soi¹ passe auprès de certains pour une faute légère et sans gravité, frères bien-aimés², et en la jugeant légère et sans gravité on ne la craint pas, en ne la craignant pas on s'en désintéresse, en s'en désintéressant on l'évite difficilement³, et cela produit des dégâts invisibles et cachés qui, loin de se faire voir de sorte qu'en les prévoyant on pourrait s'en garder, frappent en secret des esprits qui n'avaient rien vu venir. Pourtant le Seigneur nous a dit de nous montrer prudents^a, et il nous a ordonné de veiller^b avec un soin méfiant, de peur que l'Adversaire, toujours pour sa part en éveil et toujours

2. Dans le *De opere et eleemosynis* et dans quelques lettres un peu longues, Cyprien alterne plus ou moins régulièrement *fratres carissimi* et *fratres dilectissimi*. Ici, comme dans tous les traités, autres que le *De opere*, où il s'adresse à l'ensemble des fidèles, il n'utilise que le second, tandis que dans la correspondance le premier est de loin majoritaire, et que *carissima* est seul présent dans les traités dédiés à une personne (*Ad Donatum, Ad Quirinum, Ad Fortunatum*). Nous n'avons pas d'explication à proposer pour ces différences.

3. Pour le style « en escalier » (*climax*) de cette phrase depuis « une faute légère et sans gravité », cf. Rm 5, 3-5 : « La tribulation produit la persévérance, la persévérance la fidélité éprouvée, la fidélité éprouvée l'espérance, et l'espérance ne trompe pas », et aussi 2 P 1, 5-7. Dans la littérature classique, un exemple parmi d'autres : « En ville se crée le luxe, du luxe procède fatalement l'avidité, de l'avidité sort l'audace, d'où naissent tous les crimes et tous les forfaits » (CICÉRON, *Amer.* XXVII, 75 : *In urbe luxuries creatur, ex luxurie existat auaritia necesse est, ex auaritia erumpat audacia, inde omnia scelera ac maleficia gignuntur*).

10 in pectus obrepsit de scintillis conflēt incendia, de paruis
 maxima exaggeret et dum remissis et incautis leniore aura
 et flatu molliore blanditur, procellis ac turbinibus exci-
 tatis ruinas fidei et salutis ac uitae naufragia moliat. Excubandum est itaque, fratres dilectissimi, atque omnibus
 15 uiribus elaborandum, ut inimico saeuienti et iacula sua in
 omnes corporis partes quibus percuti et uulnerari possumus
 dirigenti sollicita et plena uigilantia repugnemus secundum
 quod Petrus apostolus in epistula sua praemonet et docet
 20 *tamquam leo rugiens aliquid deuorare quaerens circuit*^c.

10 obrepsit *V*: obrepsit *D*² *Rb* obresit *m* || 11 exaggeret: -erat *YB*
 || et¹: ut *M* || dum: cum *a* || remissis: remissa *e* || remissis et: remisisset
*D*¹ remisisset *D*² || et²: aut *M* || leniore: -ioris *p*² || aura et: aurae *mp* || 12
 molliore: meliore *Y* mollire *P*¹ *D* || blanditur + et *a* || ac: sic *m* sic et *p*
 || 13 ruinas: ruina *p* || 14 itaque > *a* || fratres dilectissimi ~ *e* || 15 saeuienti:
 seuienti *WYBMBhmp ea* seruienti *D* saeuiente *J* || et + mittenti *M*² ||
 sua + mittenti *m*² || 16 omnes: omnis *R* || partes + iacienti *a* || possumus:
 possimus *RMpa* || 17 dirigenti: dirigente *J* diligenti *PRMpa* + et
P + ac *M*² || plena: plana *R* || uigilantia: repugnancia *a* || repugnemus:
 resistemus *a* + uigilemus *a* || 18 apostolus > *D* *a*¹ || in epistula sua ~
 praemonet *M* || 19 estote + et *P*² *YB* *M*² *J*² *ea*

c. I P 5, 8

1. Dans tous ses traités ou presque, Cyprien met en garde contre le diable toujours aux aguets pour surprendre l'homme, comme l'avait déjà remarqué SPANNEUT 1969, p. 70.

2. L'image du naufrage de la foi est présente dans 1 Tm 1, 19 et aussi, selon le texte biblique de Cyprien, dans une version de 1 Tm 6, 10 où *naufragauerunt* s'est substitué à *errauerunt* conforme au texte grec (discussion dans POIRIER 1999, p. 106, n. 1). Il est intéressant de noter qu'ici l'écrivain, qui s'inspire certainement de cette image scripturaire, en dissocie les deux termes en l'amplifiant.

3. Le thème du combat du chrétien, du chrétien soldat de Dieu, apparaît dès les origines du christianisme. Certes, « j'ai combattu le bon combat », en 2 Tm 4, 7, utilise en grec un verbe (ἀγωνίζομαι) qui fait allusion aux joutes sportives plus qu'aux affrontements de soldats, mais les métaphores militaires sont présentes dès le texte le plus ancien du Nouveau Testament, en 1 Th 5, 8 (« la cuirasse de la foi et de la charité, le casque du salut »),

en embuscade¹, après s'être glissé dans un cœur n'y souffle sur des étincelles pour en faire un incendie, ne fasse avec de petits manquements un tas immense, et qu'en caressant des gens indolents et sans méfiance sous une bien douce brise et un souffle délicat il ne soulève des tempêtes et des ouragans qui provoquent l'effondrement de la foi, le naufrage² du salut et de la vie. C'est pourquoi il faut monter la garde³, frères bien-aimés, et travailler de toutes nos forces à repousser avec une vigilance attentive et soutenue l'Ennemi qui s'acharne et qui dirige ses traits sur toutes les parties de notre personne où nous pouvons être atteints et blessés, ainsi que l'apôtre Pierre nous en avertit et nous en instruit dans sa lettre⁴, où il dit: « *Soyez sobres, veillez, car votre adversaire, le diable, tourne autour de vous comme un lion rugissant, en cherchant quelque chose⁵ à dévorer* ». »

et elles sont largement développées dans Ep 6, 11-17 (« revêtez l'armure de Dieu ... la vérité pour ceinturon, la justice pour cuirasse ... le bouclier de la foi ... le casque du salut et le glaive de l'Esprit »). Ce thème est partout présent chez Cyprien (SPANNEUT 1969, p. 70-72). Le terme *statio*, utilisé dès Tertullien (*Vx.* 2, 4, 4) pour désigner l'assemblée chrétienne, ne fait pas allusion seulement au fait que les fidèles se tiennent debout (seuls l'évêque et les prêtres s'assoient), il évoque le poste militaire et la garde de la sentinelle en faction.

4. La valeur du possessif latin permettrait tout aussi légitimement de traduire *in epistula sua* par « une lettre de lui » (c'est le cas en Ep. 17, 1, 1 pour une citation de 1 Co), mais il semble que Cyprien ignore, ou délaisse en doutant de sa canonicité, la seconde épître attribuée à Pierre. *Biblia patristica* ne relève aucune citation ou allusion dans son œuvre. Cf. FAHEY 1971, p. 519.

5. Que les traductions latines de 1 P puissent hésiter entre l'interrogatif (*quaerens quem deuoret* dans la Vulgate) et l'indéfini n'est pas pour étonner, car seul l'accent différencie en grec les accusatifs masculins τῖνα interrogatif et τινά (enclitique) indéfini. *Aliquem* ne choquerait pas, et avait d'ailleurs été adopté par Baluze. Le neutre de notre texte surprend plus. Le traducteur de la vieille version africaine avait-il sous les yeux τῖ (absent cependant de l'apparat de Nestle-Aland), ou bien a-t-il interprété τινά comme un neutre pluriel suffisamment vague pour être rendu par un singulier? Ou encore, puisque certains manuscrits grecs n'ont pas τινά du tout, a-t-il pourvu *deuorare quaerens* d'un complément absent de son modèle?

2. Circuit ille nos singulos et tamquam hostis clausos
 obsidens muros explorat et temptat an sit pars aliqua
 membrorum minus stabilis et minus fida, cuius aditu ad
 interiora penetretur. Offert oculis formas inlices et faciles
 5 uoluptates, ut uisu destruat castitatem. Aures per canora
 musica temptat, ut soni dulcioris auditu soluat et molliat
 christianum uigorem. Linguam conuicio prouocat, manum
 iniuriis lacessentibus ad petulantiam caedis instigat. Vt
 fraudatorem faciat lucra opponit iniusta: ut animam
 10 pecunia capiat ingerit perniciose compendia: honores
 terrenos promittit ut caelestes adimat: ostentat falsa ut uera
 subripiat, et cum latenter non potest fallere, exerte atque
 aperte minatur, terrorem turbidae persecutionis intentans,
 ad debellandos seruos Dei inquietus semper et semper
 15 infestus, in pace subdolos, in persecutione uiolentus.

3. Quamobrem, fratres dilectissimi, contra omnes
 diaboli uel fallaces insidias uel apertas minas stare debet
 instructus animus et armatus, tam paratus semper ad
 repugnandum quam est ad inpugnandum semper paratus
 5 inimicus. Et quoniam frequentiora sunt tela eius quae

2. *PWYDRBMJhmp ea V*

1 hostis *deleuit m*² || 2 an sit: si *R* || pars aliqua ~ *a* || 3 et > *M* || aditu:
 aditus *B* || 4 interiora: inferiora *W a* || penetretur: -trentur *Y* -tret *a* ||
 inlices: illic esse *m* illices *h p e a* || et > *p* || 5 uoluptates: uoluntates *W*
Y R J h e a || canora: -rem *M*¹ -ram *D M*² || 6 musica: -cam *D M* || ut
 + in *b* || soni dulcioris *V*: sono dulciore *m p* || auditu: auditum *m p* || 7
 manum *V*: manus *R m p* || 10 ingerit: ostendit *D* || 11 ostentat *V*: ostendit
a || 13 intentans: intemptans *R e* intentat *m p* || 14 debellandos: -ndum *P*
Y debellandus: *M* (*non dilucide correctum*) || seruos dei ~ *a* || inquietus:
 -tos *B* || semper² > *R a* || 15 infestus: infectus *m*

3. *PWYDRBMJhmp ea V*

2 uel¹ > *e* || minas: m^{*}nas *D* || stare: instare *R a* || 3 instructus: structus
m p || armatus + sit *b* || 4 quam > *D*¹ *B* || est > *D B* || ad inpugnandum > *D*
R B || 5 inimicus + ad expugnandum *D*²

2. Il tourne autour de chacun d'entre nous, et comme un
 ennemi qui fait le siège d'une place forte il tâte le terrain et
 tente de trouver quelque partie des fortifications¹ qui soit
 moins solide et moins fiable, pour pénétrer par cet accès
 à l'intérieur. Il présente aux yeux des formes séduisantes
 et des plaisirs faciles, pour que cette vue mette à mal la
 chasteté. Il tente les oreilles par une musique mélodieuse²,
 pour qu'entendre des sons si suaves relâche et amollisse la
 vigueur du chrétien. Il lui lance des injures pour provoquer
 sa langue³, il le harcèle d'outrages pour inciter son bras à la
 frénésie du meurtre. Pour rendre malhonnête il propose des
 gains injustes, pour rendre l'âme captive de l'argent il offre
 des profits perniciose. Il promet des honneurs sur terre
 pour faire perdre ceux du ciel, il fait miroiter de faux biens
 pour dérober les vrais, et quand il ne peut pas tromper dans
 l'ombre il menace explicitement et ouvertement, brandissant
 la terreur d'une persécution furieuse, toujours impatient de
 triompher des serviteurs de Dieu et toujours porté à nuire,
 fourbe dans la paix et brutal dans la persécution⁴.

3. C'est pourquoi, frères bien-aimés, face à tous les pièges
 insidieux du diable aussi bien qu'à toutes ses menaces expli-
 cites notre esprit doit se tenir ferme, bien équipé et armé,
 toujours aussi prêt à repousser l'assaut que l'Ennemi est
 toujours prêt à le lancer. Et puisqu'il est plus fréquent que

1. Littéralement: des éléments (de l'enceinte).

2. Littéralement: par la musique au moyen de (sons) mélodieux.

3. Littéralement: par des injures il provoque la langue. Il s'agit bien sûr
 non d'injures que le diable proférerait lui-même, mais de celles qui sont lan-
 cées dans les disputes qu'il excite parmi les hommes. On ne peut comprendre
 non plus: « il pousse sa langue à l'injure », car en ce sens *prouoco* se construit
 avec *ad*, non avec le datif.

4. L'exorde du traité de Cyprien sur *L'Unité de l'Église* met en garde lui
 aussi contre les pièges du diable qui, quand il ne recourt plus à une franche
 persécution, s'insinue dans les cœurs et les tente en se dissimulant.

latenter obrepunt magisque occulta et clandestina iaculatio quo minus perspicitur hoc et grauius et crebrius in uulnera nostra grassatur, ad haec quoque intellegenda et depellenda uigilemus.

- 10 Ex quibus est zeli et liuoris malum. Quod si qui penitus inspiciat, inueniet nihil magis christiano cauendum, nihil cautiùs prouidendum, quam ne quis inuidia et liuore capiatur, ne quis fallentis inimici caecis laqueis implicatus, dum zelo frater in fratris odia conuertitur, gladio suo nescius
15 ipse perimatur. Quod ut colligere plenius et manifestius perspicere possimus, ad caput eius atque ad originem recurramus. Videamus unde zelus et quando et quomodo coeperit. Facilius enim a nobis malum tam perniciosum uitabitur, si eiusdem mali et origo et magnitudo noscatur.

4. Hinc diabolus inter initia statim mundi et perit primus et perdidit. Ille angelica maiestate subnixus, ille Deo acceptus

6 obrepunt : + magis *M* obripiunt *R* || magisque *V* : magis ac magis *J* || 7 perspicitur : percipitur *D* || et ¹ *V* : > *R* || 8 grassatur : cr-*D B p* -antur *D h* ¹ || intellegenda : Alig-*R e* || depellenda : pellenda *e* debellanda *a* || 10 qui *V* : quis *B M* ² *e a* || penitus : interius *D* ² || 12 quam : quia *e* || inuidia et : inuidiae *M J* || liuore : libore *W J* ¹ || 13 fallentis > *b* || implicatus : infligatus *a* || 14 dum + se *B* || zelo > *D* || odia : odio *D* odium *a* || 15 ipse : nescius *D* ¹ > *D* ² || perimatur : perematur *W Y m* || 16 caput : -ud *M* || ad > *D M* || recurramus : curramus *m p* || 18 malum + istud *P* ²

4. *P W Y D R B M J h m p e a V*

1 hinc — perdidit *Aug.* || statim > *D* || et > *B* || perit : periit *Y* ² *D M p e Aug.* || 2 perdidit + et perit *a* || deo : domino *D* + ac *m*

1. Cf. *De ecclesiae catholicae unitate* 1, 10, où Cyprien recommande de se garder d'autant plus du diable *cum latenter obrepat*. Baluze a noté ce rapprochement.

2. Deux valeurs courantes de *grassari*, « s'avancer, s'acheminer » et « mener une attaque, faire des ravages », semblent s'additionner ici.

3. Il y a peut-être ici une influence de Ps 36 [37], 15 : parlant des pécheurs qui ont dégainé leur épée et tendu leur arc pour s'en prendre au pauvre et au

ses attaques se glissent dans l'ombre¹, que ses traits jetés en secret et dissimulés s'enfoncent dans nos blessures en faisant un ravage² d'autant plus grave et plus important qu'on les voit moins, soyons vigilants pour reconnaître et rejeter ceux-là aussi.

De ce nombre est le mal de la jalousie et de l'envie. Si l'on considère à fond ce mal, on trouvera qu'un chrétien doit ne prendre garde à rien, ne pourvoir à rien avec plus de précaution, qu'à éviter de succomber à l'animosité et à l'envie, qu'à éviter qu'enveloppé dans les filets invisibles de l'Ennemi trompeur il ne se trouve, frère que la jalousie fait tomber dans la haine du frère, périr de son propre poignard³ sans s'en rendre compte. Afin de pouvoir comprendre ce mal plus à fond et le repérer avec plus de clarté, remontons à sa source et à son origine. Regardons d'où est venue la jalousie, à quel moment et de quelle manière elle a commencé. Car il nous sera plus facile d'échapper à un mal si pernicieux, si nous connaissons l'origine et l'importance de ce même mal.

Satan perdu
par
la jalousie

4. C'est par là que le diable, dès l'époque où commençait le monde, s'est perdu⁴ le premier et a perdu autrui⁵. Lui qui était fort de sa dignité d'ange,

lui qui avait la faveur et l'amitié de Dieu, quand il eut vu

nécessiteux et pour tuer les gens dont le cœur est fidèle au bien, le psalmiste ajoute : « Que leur épée (*gladius* dans les traductions latines) s'enfonce dans leur cœur ! »

4. *Perit* est ici un parfait. Selon la doctrine courante, dans la conjugaison des parfaits en -ii, la langue classique ne contracte les deux *i* que devant un *s* (*peristi, perisse*), et *perit* serait en ce cas poétique et postclassique. Les divergences des manuscrits (plusieurs portent ici *peritit*, et la citation que fait Augustin du passage est créditée de la même graphie) rendent assez illusoire les certitudes trop tranchées.

5. Voir la note complémentaire 2, p. 119.

et carus postquam hominem ad imaginem Dei factum^a
 conspexit, in zelum maliuolo liuore prorupit, non prius
 5 alterum deiciens instinctu zeli quam ipse zelo ante deiectus,
 captius ante quam capiens, perditus ante quam perdens,
 dum stimulante liuore homini gratiam datae immortalitatis
 eripit^b, ipse quoque id quod prius fuerat amisit. Quale
 malum est, fratres dilectissimi, quo angelus cecidit, quo
 10 circumueniri et subuerti alta illa et praeclara sublimitas
 potuit, quo deceptus est ipse qui decepit. Exinde inuidia
 grassatur in terris, dum liuore periturus magistro perditionis
 obsequitur, dum diabolum qui zelat imitatur, sicut scriptum
 est : *inuidia autem diaboli mors introiuit in orbem terrarum.*
 15 *Imitantur ergo illum qui sunt ex parte eius*^c.

4 maliuolo : -uoli *m* maleu-*h* || prorupit : -rumpit *a* || 6 capiens : + ipse
*M*² || capiens perditus ante quam > *m p* || perdens + et *h* || 8 eripit : eripuit
J || id > *m p* || quale — ex parte eius (15) *Aug.* || quale : quod *m p* || 9 quo¹ :
 quod *W*¹ *R* || 10 et subuerti > *a* || 11 est ipse *V* : ille est *a* || decepit *V* : decipit
*P*² *W*¹ *Y M*² *h* || exinde : ex *W*¹ || 12 grassatur : gransantur *D*¹ grasatur
*D*² crassatur *R B p* || periturus *V* : -uro *a* || 14 autem > *a* || introiuit :
 intrauit *D Aug.* introibit *R M* introuit *B* introi/iuit *m* || orbem : orbe
B || terrarum : terrae *a* || 15 ergo : autem *R* || illum : eum *R J V* || eius : illius
*R M*² *J a V* + iustorum autem animae in manu dei sunt *M*

4. a. Cf. Gn 1, 26-27 b. Cf. Gn 3, 1 s. c. Sg 2, 24

1. Il est préférable de reconnaître au présent *eripit* une valeur conative, car la chute du diable est présentée ici comme antérieure à celle de l'homme : elle résulte de sa tentative, et précède son succès.

2. *Imitantur illum* de la vieille traduction latine africaine ne traduit pas correctement le texte de l'original grec *πειράζουσιν αὐτόν* (*πειράζειν* signifie « faire l'expérience de » ou « tenter », et *αὐτόν* ne peut guère représenter alors que *θάνατος*, la mort, de la phrase précédente, d'où la traduction de la

l'homme fait à l'image de Dieu^a, il s'est livré à la jalousie avec une malveillance envieuse : il n'a précipité autrui sous l'impulsion de la jalousie qu'après avoir été lui-même précipité préalablement par sa jalousie, et captif avant de pratiquer la capture, perdu avant de causer une perte, tandis que sous l'aiguillon de l'envie il tentait d'arracher^{b1} à l'homme la grâce de l'immortalité qui lui avait été donnée, il a vu lui aussi disparaître ce qu'il avait d'abord été. Quel mal pernicieux, frères bien-aimés, que celui par lequel un ange est tombé, par lequel cette haute et illustre grandeur a pu être investie et ruinée, par lequel a été dupé celui qui a dupé ! Depuis lors l'envie étend ses ravages sur la terre, lorsque prêt à se perdre par le ressentiment on se soumet au maître de la perdition, lorsque en jalousant on imite le diable, selon qu'il est écrit : *C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. Ils imitent² ainsi le diable, ceux qui sont de son parti*^c.

TOB : « ils la subissent, ceux qui se rangent dans son parti »). La Vulgate a elle aussi *imitantur illum*. On sait que Jérôme n'a pas traduit les livres grecs dépourvus d'original hébreu, auxquels il refusait la consécration canonique tout en les jugeant utiles pour l'édification, et que pour constituer la Vulgate de l'Ancien Testament l'Église occidentale a pour ces livres recouru à des traductions déjà existantes et les a ajoutées aux traductions de Jérôme ; et de fait la *Vetus Latina* n'atteste ici pas d'autre leçon qu'*imitantur illum* ou *eum* dans les manuscrits bibliques et les citations d'auteurs latins. La discordance avec le texte grec a conduit M. Simonetti à considérer dans son édition, à tort à notre avis, que cette seconde phrase ne faisait pas partie de la citation et à l'interpréter comme un commentaire ou une paraphrase de Cyprien. ~ Cela dit, le texte latin étonne, car il n'existe aucune trace d'un texte grec autre que *πειράζουσιν αὐτόν*. Faut-il penser que les premiers traducteurs latins ont rendu mécaniquement l'accusatif masculin *αὐτόν* par *illum* ou *eum*, et qu'ensuite, *mors* étant féminin (tandis que *θάνατος* est masculin), ils ont été contraints de faire du diable le complément d'objet, et d'inventer pour le verbe une traduction vraisemblable, loin de la signification authentique de *πειράζουσιν* ?

5. Hinc denique nouae fraternitatis prima odia, hinc parricidia nefanda coeperunt, dum Abel iustum Cain zelat iniustus^a, dum bonum malus inuidia et liuore persequitur. Tantum ualuit ad consummationem facinoris aemulationis furor, ut nec caritas fratris nec sceleris immanitas nec timor Dei nec poena delicti cogitaretur. Iniuste oppressus est qui iustitiam primus ostenderat, odia perpeusus est qui odisse non nouerat, occisus est impie qui moriens non repugnabat. Et quod Esau fratri suo Iacob inimicus extitit zelus fuit : nam quia ille benedictionem patris acceperat^b, hic in odium persecutionis facibus liuoris exarsit. Et quod Ioseph fratres sui uendiderunt^c, causa uendendi de aemulatione descendit : postquam id quod sibi in uisionibus prosperum fuerat ostensum simpliciter ut fratribus frater exposuit^d, in inuidiam maliuolus animus erupit. Saul quoque rex ut Dauid odisset, ut persecutionibus saepe repetitis innocentem, misericordem, miti lenitate patientem necare cuperet^e, quid aliud quam zeli stimulus prouocauit ? Quia Goliath interfecto et ope ac dignatione diuina tanto hoste deleto populus admirans

5. P W Y D R B M J h m p e a V

1 hinc¹ + ergo discissae a || denique + postmodum J || fraternitatis : -tates m || prima odia : ~ M primordia a || 2 parricidia : paricidia P¹ D || dum abel iustum : iustum abel dum a || zelat : zelasset R odit a || 3 iniustus : -stum R -ste M || bonum : bonus B p bonums m || malus : malum p || malus inuidia ~ R || liuore : libore J¹ || 4 facinoris : facinorum R || 5 nec¹ > Y¹ R || caritas fratris > R || 6 delicti : dilecti W¹ || qui iustitiam — perpeusus est > m¹ V || 7 primus : > m¹ prius m² || 8 nouerat : norat a || 9 extitit : existit m || 10 nam quia : namque dum a || quia : quod V || hic : hinc M¹ h inc a || 11 persecutionis + et m p || facibus : facinus m p faucibus M¹ e¹ a || exarsit : -serit m || 14 in > R¹ M¹ || 15 maliuolus : maleuolus h m || 16 ut : et J || 17 necare : negare m || 18 goliath : golia P R M a V goliat D golian B goliad e || et + dei W J

5. a. Cf. Gn 4, 3-8 b. Cf. Gn 27 c. Cf. Gn 37, 27 d. Cf. Gn 37, 5-11 e. Cf. 1 S 18 à 26, passim

La jalousie
dans l'Ancien
Testament

5. De là dès lors naquirent les premières haines entre les premiers frères, de là les assassinats abominables, quand Caïn¹ jalousait injustement Abel qui était juste^a, et que le mauvais poursuivait le bon de son envie et de son ressentiment. Il s'est trouvé tant de force, pour consommer le forfait, dans la fureur née de la rivalité, que ni l'affection pour un frère, ni l'énormité du crime, ni la crainte de Dieu, ni le châtement promis à la faute n'ont été pris en considération. On a vu injustement terrassé celui qui le premier avait montré de la justice, accablé par la haine celui qui ne savait pas haïr, tué de manière impie celui qui en mourant ne rendait pas les coups. Et ce qui fit d'Ésaü l'ennemi de son frère Jacob fut la jalousie : parce que celui-ci avait reçu la bénédiction de leur père^b, celui-là en est venu à une persécution haineuse en s'enflammant aux brandons de l'envie. Et si ses frères ont vendu Joseph^c, ce qui motiva cette vente découla de leur rivalité avec lui : après qu'il eut dans sa simplicité, en frère parlant à des frères, raconté la prospérité qui lui avait été annoncée dans ses visions^d, l'hostilité jaillit de leur cœur malveillant. Et le roi Saül à son tour, sa haine envers David, son désir de provoquer par des persécutions maintes fois renouvelées la mort d'un homme innocent, compatissant, qui supportait son sort avec calme et douceur^e, quelle autre cause les a excités sinon l'aiguillon de la jalousie ? Parce qu'après la mise à mort de Goliath et la destruction d'un ennemi si dangereux obtenue grâce à l'aide et à la bonté de Dieu

1. Déjà Irénée avait pu écrire à propos de Caïn : « ... de sorte qu'en tuant son frère Abel, il a le premier fait apparaître la jalousie et la mort » (*Aduersus haereses* I, 30, 9 : *ita ut et dum fratrem suum Abel occideret primus zelum et mortem ostenderit* — puisque ce texte grec ne nous est parvenu qu'en traduction latine).

20 in laudes Dauid praedicationis suffragio prosiliit^f, Saul
 simultatis atque insectationis furias de liuore concepit. Et
 ne longum faciam singulos recensendo, pereuntis semel
 populi adtendamus interitum. Iudaei nonne inde perierunt,
 dum Christo malunt inuidere quam credere? Obtrectantes
 25 magnalibus quae ille faciebat zelo excaecante^g decepti sunt
 nec ad diuina noscenda cordis oculos aperire potuerunt.

6. Quae nunc considerantes, fratres dilectissimi, contra
 tantam mali perniciem uigilanter et fortiter dicata Deo
 pectora muniamus. Aliorum mors proficiat ad nostram
 salutem, imprudentium poena prouidentibus conferat sani-
 5 tatem. Non est autem quod aliquis existimet malum istud
 una specie contineri aut breuibis terminis et angusto fine
 concludi. Late patet zeli multiplex et fecunda pernici-
 Radix est malorum omnium, fons cladium, seminarium

20 laudes: -dem *D* || suffragio: officio *D* || prosiliit: -siliuit *PDRBJh*
 || saul + rex *h* || 21 simultatis: simulatis *B* || insectationis: praedicationis
R || concepit + et pertulit *W* || 22 singulos: -la *a* || recensendo: -ndos
e regenerando *B* || pereuntis semel ~ *a* || semel *V*: simul *W²J* || 26 nec:
 ne *M¹*

6. *PWYDRBMJhmp eaV*

1 nunc *V*: nos *PWYmp* || 2 mali perniciem ~ *a* || dicata: data *R* || deo:
 domino *D* || 4 imprudentium: inprouidentium *R* || prouidentibus: prud-
 5 autem > *D* || quod: quid *D* || istud: illud *m* || 7 fecunda: facunda *B* ||
 8 est + enim *B* || malorum omnium ~ *DJa* || cladium: gladium *D¹RM*
m gladius *p* gladiorum *e* || seminarium: semina *mp*

f. Cf. 1 S 18, 6-8 g. Cf. Mt 12, 24; Mc 3, 22; Lc 11, 15

l'admiration du peuple se donna libre cours pour louer David
 en manifestant une approbation élogieuse^f, Saül en conçut,
 par envie, les fureurs d'un rival acharné¹. Et pour ne pas
 prolonger en passant chaque cas en revue, observons quelle
 fut la ruine d'un peuple allant d'un coup à sa perte. Les juifs²
 ne se sont-ils pas perdus ainsi, en préférant jalouser le Christ
 plutôt que de croire en lui? En dénigrant les merveilles qu'il
 accomplissait^g, ils se sont laissé duper par une jalousie qui
 les aveuglait et ils ont été incapables d'ouvrir les yeux du
 cœur pour reconnaître la présence du divin.

La jalousie,
 source de
 mille maux

6. Avec ces faits maintenant à l'esprit,
 frères bien-aimés, combattons un fléau
 si nuisible en fortifiant avec vigilance et
 fermeté nos cœurs tout attachés à Dieu.

Que la mort d'autrui serve à notre salut, que le châtement
 d'imprudents apporte la santé à qui sait prévoir. On ne doit
 pas estimer que ce mal consiste en une seule espèce, qu'il
 s'enferme dans des limites réduites et un périmètre étroit.
 Elle se déploie largement, la multiple et fertile nocivité de
 la jalousie. Elle est la racine de toutes sortes de maux, une

1. De Caïn à Saül, tous les exemples de jalousie recensés depuis le début
 de ce chapitre sont déjà présents dans la *Lettre* de Clément de Rome aux
Corinthiens, au chapitre 4, en compagnie de quelques autres concernant les
 ennemis de Moïse, que Cyprien n'a pas repris. En *Patient*, 10, Cyprien a eu
 recours aux mêmes épisodes qu'ici pour exalter la patience d'Abel, Jacob,
 Joseph et David, en joignant à eux Abraham, Isaac et Moïse.

2. A propos du rejet de Jésus par « les juifs », voir la note complé-
 mentaire 3, p. 123.

3. Ce dénigrement se manifeste notamment lorsque Jésus est accusé de
 n'être capable de chasser les démons que par une connivence avec Béel-
 zéboul, leur chef, accusation attribuée par les évangélistes aux scribes (Mc 3,
 22), aux pharisiens (Mt 12, 24) ou à « des gens » (Lc 11, 15).

delictorum, materia culparum. Inde odium surgit, animositas
 10 inde procedit. Auaritiam zelus inflammat, dum quis suo non
 potest esse contentus uidens alterum ditioem. Ambitionem
 zelus excitat, dum cernit quis alium in honoribus auctioem.
 Zelo excaecante sensus nostros atque in ditionem suam
 15 mentis arcana redigente Dei timor spernitur, magisterium
 Christi negligitur, iudicii dies non prouidetur. Inflatur
 superbia, exacerbatur saeuitia, perfidia praeuaricatur, impa-
 tientia concutit, furit discordia, ira feruescit, nec se iam
 potest cohibere uel regere qui factus est potestatis alienae.
 20 Hinc dominicae pacis uinculum rumpitur, hinc caritas
 fraterna uiolatur, hinc adulteratur ueritas, unitas scinditur,

10 auaritiam : -tiae uel -tiet *M* || inflammat : inflat *R* || suo non ~ *m p* ||
 11 ditioem + e (= esse ?) *Y* || 12 auctioem : ditioem *m p* altioem *e* || 13
 ditionem : condicionem *D* dicionem *M J b V* ditioe *e* || suam : sua *e* ||
 14 arcana *P W R M J* : archana *Y D B h m p e a Sim* || redigente : -ntem *W D* ||
 15 negligitur : negligitur *J² h e* || prouidetur : cogitatur *J* || inflatur *V* : inflat
D || 16 exacerbatur *V* : -bat *D* exaceruatur *R a* || perfidia praeuaricatur > *a*
 || 17 furit discordia ~ *e* || se + ita *R* || iam + non *W¹ Y m p* || 18 cohibere :
 co ibe *h¹* cohibe *h²* || potestatis : potestati *B* || 19 hinc¹ : hic *R* || 20 hinc :
 hic *m*

1. Racine, source, pépinière, aliment (au sens de : matière première), Cyprien a multiplié les métaphores fournies par des domaines différents de la réalité, afin de varier rhétoriquement une seule idée : la jalousie est à l'origine de nombreux maux et de nombreuses fautes. Et, dans les phrases suivantes, quand intervient la liste de ces maux et de ces fautes (haine, irritation, cupidité, ambition, etc., et la fin du chapitre en ajoutera encore qui concernent plus particulièrement la vie de l'Église), cette liste est préservée de la monotonie que pourrait produire sa longueur par des variations portant sur la présentation syntaxique : les maux ainsi provoqués sont d'abord, dans le texte latin dont la structure n'a pu être reproduite que partiellement dans la traduction, sujets de verbes intransitifs, puis objets de verbes ayant la jalousie pour sujet, puis de nouveaux sujets mais cette fois de passifs, et ces passifs arrivent pendant un temps en fin de proposition, mais ensuite

source de désastres, une pépinière de manquements, un aliment pour les fautes¹. Elle donne naissance à la haine, elle ouvre la porte à l'irritation. La jalousie enflamme la cupidité, quand quelqu'un ne se satisfait pas de ce qu'il a en voyant un autre plus riche. Elle excite l'ambition, quand il aperçoit un autre plus avancé dans les honneurs. Quand la jalousie aveugle notre sentiment et soumet à sa puissance le secret² de nos pensées, on rejette la crainte de Dieu, on néglige l'enseignement du Christ, on ne prévoit pas le jour du jugement. L'orgueil s'enfle, la cruauté s'exaspère, la perfidie trahit³, l'impatience jette le trouble, la discorde devient furieuse, la colère bouillonne, et l'on ne peut plus se contenir ni se gouverner une fois au pouvoir d'une force qui nous dépasse. Alors le lien de la paix du Seigneur est rompu, alors l'affection entre frères est mise à mal, alors la vérité est

en tête ; pour finir ce seront des mots désignant des biens qui apparaîtront comme sujets de verbes passifs exprimant les ravages opérés par la jalousie (exemple : *pacis uinculum rumpitur*). A l'intérieur de ces sous-ensembles, de subtiles variations de détail peuvent encore s'ajouter, comme celle qui affecte la position d'*inde* dans *Inde odium surgit, animositas inde procedit*, ou encore l'accélération que produit à la ligne 20 le renoncement à continuer de rythmer l'énumération par *hinc* après trois occurrences de l'adverbe. Le caractère systématique, un peu forcé, de cette énumération interminable est cassé et masqué par la virtuosité des variations.

2. Nous n'avons pas suivi ici Simonetti qui, contre Hartel et déjà Baluze, a préféré la graphie médiévale *archana*, dominante dans les manuscrits du XII^e siècle mais encore minoritaire dans ceux du IX^e, à la graphie normale du latin *arcana*.

3. *Praeuaricari*, au sens propre « dévier de la ligne droite en labourant », s'est spécialisé en langue classique dans un emploi juridique, où il exprime la déviance qui consiste pour un juge à être de connivence avec une des parties, ou pour un avocat avec la partie adverse. Chez les chrétiens, le verbe reprend une valeur générale pour signifier « dévier de la voie droite », « pécher », « transgresser », mais signale assez souvent (comme le nom *praeuaricatio*) une transgression particulière : la tromperie, la trahison.

ad haereses atque ad schismata prosilitur, dum obtrectatur sacerdotibus, dum episcopis inuidetur, dum quis aut queritur non se potius ordinatum aut dedignatur alterum ferre praepositum. Hinc recalcitrat, hinc rebellat de zelo superbus, de aemulatione peruersus, animositate et liuore non hominis sed honoris inimicus.

7. Qualis uero est animae tinea, quae cogitationum tabes, pectoris quanta rubigo zelare in altero uel uirtutem eius uel felicitatem, id est odisse in eo uel merita propria uel beneficia diuina, in malum proprium bona aliena conuertere, inlustrium prosperitate torqueri, aliorum gloriam faceres uam poenam, uelut quosdam pectori suo admouere carnifices, cogitationibus et sensibus suis adhibere tortores qui se intes-

21 haereses : hereses *P W Y D R B M J h² m p e a* ereses *h¹* || ad² *V* : > *J m* || schismata : scismata *P W Y D R B M h m p e a* scisma *J* || dum > *R* || obtrectatur : -ctat *m* || 23 ferre : praeferre *B* || 24 recalcitrat : recalcitat *P¹ W Y V* recaltitrat *a*

7. *P W Y D R B M J h m p e a V*

I animae tinea : anima et in ea || tinea : tenia *P* tinia *B* etinea *J¹* || tinea quae : iniquae *R M h* et iniqua *e* || 2 quanta + est *M²* || rubigo : robigo *P¹ B M V* rouigo *m* + animae *M²* || 5 torqueri : -ere *m p¹* || gloriam : -ria *V* || 6 poenam *V* : + et *h* || uelut > *R* || quosdam > *R*

1. Le contexte n'évoque pas des falsifications dans l'énoncé de la doctrine de foi, mais les contrevérités mises en avant pour contester la légitimité de l'élection ou de la conduite des évêques attaqués.

2. Voir la note complémentaire 4, p. 129 : « *Haeresis* : seulement l'hérésie, ou toute dissidence ? ». ~ Exceptionnellement, on a noté ici dans l'apparat critique des variantes purement orthographiques, pour faire remarquer que les graphies *heresis* et *scisma* sont générales à l'époque de nos manuscrits.

3. C'est-à-dire les évêques. Dans ce passage *sacerdos*, *episcopus* et *praepositus* désignent un seul personnage en faisant appel à des aspects différents de sa fonction. La traduction par « prêtre » aurait occulté le fait que, chez Cyprien, l'évêque seul est normalement appelé *sacerdos*, et les simples prêtres

falsifiée¹, l'unité est brisée, on se jette dans les dissidences² et les schismes, quand on dénigre ceux qui sont revêtus du sacerdoce³, qu'on veut du mal aux évêques, qu'on se plaint de n'avoir pas été préféré pour l'ordination et que l'on refuse de supporter un autre à la tête de la communauté⁴. Alors on regimbe, alors on se révolte, orgueilleux par jalousie, dévoyé par esprit de rivalité, hostile dans l'irritation et l'envie non à un homme, mais à l'honneur qu'il a reçu.

7. Quelle sorte de teigne pour l'âme est-ce là, quelle pourriture pour les pensées, quelle rouille rongant le cœur, que de jalouser chez un autre ou sa vertu ou son bonheur, autrement dit haïr en lui ses mérites personnels ou les bienfaits de Dieu, changer le bien d'autrui en mal pour soi, se torturer avec la prospérité des gens en vue⁵, faire de la gloire des autres un supplice pour soi-même, livrer en quelque sorte son cœur à des bourreaux⁶, offrir ses pensées et ses

seulement *presbyteri*. De même *sacerdotium* est réservé à l'épiscopat, il n'est reconnu aux prêtres qu'une participation à « l'honneur sacerdotal » (*Ep.* 61, 3, 1) de l'évêque auquel ils sont unis. Le problème est traité en détail dans POIRIER 1997, cf. CLARKE 1984-2, p. 198-199 et CLARKE 1989, p. 148. Selon Y. DUVAL (2002, p. 70 ; 2005, p. 225 et 231 – mais non p. 170) l'emploi du vocabulaire sacerdotal au bénéfice des simples prêtres serait moins restreint chez Cyprien que nous ne le pensons nous-même.

4. Cyprien a été jaloux dès les lendemains de son élévation à l'épiscopat, mais ce n'est qu'après l'épreuve de la persécution de Dèce que cette hostilité a abouti à un schisme, et que l'unité de l'Église de Carthage a été pour quelque temps brisée. Ce fait invite à placer le *De zelo* après le printemps 251. ~ Tertullien écrivait déjà : *Episcopatus aemulatio scismatum mater est (De baptismo 17, 2)*, « la jalousie à l'égard de l'épiscopat est la mère des schismes ».

5. Ce n'est qu'à la fin du IV^e siècle qu'*illustris* deviendra un terme officiel désignant une catégorie, la plus élevée, parmi les membres de la classe sénatoriale ou *clarissimi*. Voir STEIN 1959, p. 219.

6. Sur le thème, classique, du bourreau intérieur, voir la note complémentaire 5, p. 134.

tinis cruciatibus lacerent, qui cordis secreta maliuolentiae
 unguis pulsant. Non cibus talibus laetus, non potus potest
 10 esse iocundus. Suspiratur semper et ingemescitur et doletur,
 dumque ab inuidis numquam liuor exponitur, diebus ac
 noctibus pectus obsessum sine intermissione laniatur. Mala
 cetera habent terminum et quodcumque delinquitur delicti
 consummatione finitur. In adultero cessat facinus perpetrato
 15 stupro, in latrone conquiescit scelus homicidio admissio et
 praedonis rapacitatem statuit possessa praeda et falsario
 modum ponit impleta fallacia. Zelus terminum non habet,
 permanens iugiter malum et sine fine peccatum, quantoque
 ille cui inuidetur successu meliore profecerit tanto inuidus in
 20 maius incendium liuoris ignibus inardescit.

8. Hinc uultus minax, toruus aspectus, pallor in facie,
 in labiis tremor, stridor in dentibus, uerba rabida, effrenata

9 potus > m¹ p || potus potest ~ B || 10 iocundus : iuc- P Y D R M¹ J¹ ||
 et¹ > R || ingemescitur V : ingemiscitur J h p e || 11 ab inuidis : ad inuidos m
 p || inuidis : -diis P B a || liuor : libore m liuore p || 12 laniatur : laceratur P
 || 16 praedonis V : -ni a Har || 17 modum : modus R || ponit V : imponitur
 R inponit J imponit p || 18 permanens : permanet R || quantoque :
 quanto Y || 19 successu : suscessu D || profecerit : proficere Y J¹ || 20 liuoris
 ignibus > e

8. P W Y D R B M J h m p e a V

I hinc : hic R || 2 rabida : + et P a + atque h rapida M || effrenata : et
 frenata Y¹ M¹ R et effrenata (uel effrenata ?) Y² et infrenata M²

1. Se renvoie évidemment ici au sujet indéfini et non exprimé d'*adhibere*.
 Cet emploi étendu du réfléchi, dans une relative qui n'exprime pas la pensée
 du sujet d'*adhibere*, est probablement ici favorisé par *cogitationibus et sensibus*
suis, dont *se est* en quelque sorte une reprise. Il est vrai qu'aucune forme de
 non réfléchi n'aurait pu renvoyer de manière claire à l'indéfini non exprimé
 dont il s'agit ici, un écrivain soumis à la syntaxe la plus classique aurait
 probablement écrit *qui intestinis cruciatibus lacerent*, sans complément
 d'objet.

2. On sait que les *ungulae* de fer, appliquées aux chairs des suspects,
 faisaient partie des supplices en usage dans la justice romaine.

sentiments à des tortionnaires qui vous¹ déchirent avec des
 tourments intérieurs, qui s'acharnent sur vos fibres secrètes
 avec les griffes² de la malveillance. Pour de telles gens il ne
 peut y avoir de joie dans la nourriture, ni d'agrément dans la
 boisson³. On ne cesse de soupirer, de gémir, d'avoir mal, et
 comme les envieux ne quittent jamais leur ressentiment, leur
 cœur nuit et jour assiégé souffre sans relâche sous le couteau⁴.
 Les autres maux ont un terme, et tout acte délictueux prend
 fin avec la consommation du délit : chez l'adultère le forfait
 s'interrompt une fois l'infamie perpétrée, chez le bandit le
 crime prend du repos une fois le meurtre commis et la rapacité
 du brigand s'arrête avec la saisie⁵ du butin, l'achèvement de
 la falsification borne l'activité du faussaire. La jalousie n'a pas
 de terme, c'est un mal qui persiste continûment et un péché
 sans fin, et plus la personne enviée améliore sa réussite, plus
 l'envieux s'embrase aux feux du ressentiment, qui étendent
 l'incendie.

8. Alors viennent la physionomie menaçante⁶, le regard
 de travers, un teint blême sur le visage, un tremblement sur
 les lèvres, un grincement entre les dents, la parole rageuse, les

3. Cf. *Testament de Siméon* 3, 2, dans DE JONGE 1978, p. 16.

4. La métaphore induite par le verbe *laniare* est celle de la carcasse
 découpée par le couteau du boucher (*lanius* en latin).

5. Le participe *possessa* doit être ici rapporté non au verbe *possideo* (être en
 possession de) mais à *possido* (prendre possession de).

6. Cf. SÉNÈQUE, *De ira* 1, 1, 3 : « une physionomie hardie et menaçante » (*audax et minax uultus*). Ensuite c'est le visage qui est de travers chez
 Sénèque (*torua facies*), non le regard ; le tremblement des lèvres est rendu par
quatiuntur, les dents se serrent (*comprimuntur*) quand elles grincent chez
 Cyprien, et là où celui-ci notera le teint blême, Sénèque se contente d'abord
 de marquer le changement de couleur (*color uersus*) avant de décrire le rouge
 qui monte au visage quand se déclenche la crise de colère. D'autres traits
 diffèrent complètement d'un texte à l'autre. On peut parler d'une reprise
 partielle avec variations. La référence au *De ira* est déjà chez Baluze et a été
 reprise par TOSO 1980.

conuicia, manus ad caedis uiolentiam prompta, etiamsi a
 5 Et idcirco Spiritus sanctus dicit in Psalmis : *noli zelare bene
 ambulantem in uia sua*^a. Et iterum : *obseruabit peccator
 iustum et stridet ad eum dentes suos. Deus autem inridebit
 eum, quoniam prouidet quia ueniet dies eius*^b. Hos beatus
 10 apostolus Paulus designat et denotat dicens : *uenenum
 aspidum sub labiis eorum et os eorum maledicto et amaritudine
 plenum est. Veloces ad effundendum sanguinem pedes eorum,
 contribulatio et calamitas in uiis eorum, qui uiam pacis non
 agnouerunt, nec est timor Dei ante oculos eorum*^c.

9. Multo malum leuius et periculum minus est cum mem-
 bra gladio uulnerantur. Facilis cura est ubi plaga perspicua
 est, et cito ad sanitatem medela subueniente perducitur quod

3 caedis : -des *Ma* + et ad *M* + et *a* || prompta *V* : -tae *PM*¹ properat
m properata *p* || etiamsi : et si *B* || *a* > *M* || a gladio *V* : ad gladium *m p* ||
 4 interim : interitum *m p* || uacua *V* : uacuae *P* || furiosae *V* : furiosae *b* ||
 armata *V* : -tae *P* arma^{**} *J* || 5 spiritus sanctus ~ dicit ~ *M* || dicit : loquitur
J || noli *V* : nolite *P m p* || 6 ambulantem : -nte^{*} *M* || obseruabit : -auit *D R*
M || 7 stridet *V* : -debit *e* || dentes suos *V* : dentibus suis *P B J h e* || deus :
 dominus *R* || 8 eum > *Y* || prouidet : -dit *m p* || quia : quod *J h* || ueniet :
 uenit *P R m a* uenient *J* || 9 apostolus paulus : propheta dauid *m p* || et
 denotat > *M* || 10 aspidum > *B* || et¹ > *h* || et os eorum : quorum os *D R M*
 || maledicto *V* : maledictione *D R*² *M J h m p* (= *Vg*) || et amaritudine > *m p*
 || 11 ad effundendum sanguinem ~ pedes eorum ~ *R J m p* || eorum + qui
 adnuntiant bona *a* || 12 contribulatio *V* : contritio *P W Y M J h m p Har*
 (= *Vg*) || calamitas : infelicitas *M J* (= *Vg*) || eorum : ipsorum *J* || qui : quia
B m p et *M* || qui uiam pacis ~ non agnouerunt ~ *a* || 13 agnouerunt *V* :
 cognou- *R M J m p* || nec : non *J m p*

9. *P W Y D R B M J h m p e a V*

1 est : et *W* || cum : dum *R* || 2 facilis *V* : -lior *M* || 3 medela : medella *P*¹
*W Y D M*¹ *Har* uenena *R* || medela subueniente > *J* || subueniente : -ntem
R || quod : quo *R*

8. a. Ps 36, 7b b. Ps 36, 12-13 c. Rm 3, 13c-18

invectives déchaînées, le bras prêt à faire violence en versant
 le sang¹, et qui même provisoirement sans épée en main
 s'arme pourtant de la haine que montre un esprit en fureur.
 Voilà pourquoi l'Esprit Saint dit dans les Psaumes : « *Ne va
 pas jalouser celui qui fait bonne route² sur son chemin*^a », et
 encore : « *Le pécheur épiera le juste et il grincera des dents³
 contre lui, mais Dieu se rira de lui, car il prévoit que viendra
 son jour*^b4. » Le bienheureux apôtre Paul signale et flétrit
 ces gens-là en ces termes : « *Le venin des aspics est sous
 leurs lèvres, et leur bouche est pleine de propos malfaisants et
 d'aigreur. Leurs pieds vont vite pour répandre le sang, c'est
 désastre et malheur sur leur chemin, car ils n'ont pas connu le
 chemin de la paix, et la crainte de Dieu n'est pas devant leurs
 yeux*^c. »

Un mal secret
 et difficilement
 curable

9. Bien plus léger est le dommage et
 moindre le danger lors d'une blessure
 physique causée par une arme. Il est
 facile de soigner quand la plaie est
 apparente, et on a vite fait avec le secours d'un traitement de
 ramener à la santé ce qui se voit. Les blessures de la jalousie

1. « La jalousie l'incite à tuer celui qu'il jalouse » (*Testament de Siméon* 3, 3, dans DE JONGE 1978, p. 16). En 4, 8-9, ce même *Testament* décrit lui aussi l'altération physique et mentale produite par l'envie, mais sans que les termes employés par Cyprien apparaissent en dériver directement.

2. *Bene ambulantem* traduit en τῷ κατευοδομένῳ du texte grec du psaume, et le passif κατευοδοῦσθαι signifie : être mis en bon chemin, prospérer. *Bene* désigne donc ici le succès, plutôt que la valeur morale. Le verbe κατευοδοῦν ne se rencontre que dans la Septante, mais εὐοδοῦν existait dès Hérodote (6, 73).

3. *Dentes suos* calque l'accusatif de relation τοῦς ὀδόντας αὐτοῦ du texte grec, mais plusieurs copistes ont préféré l'ablatif de point de vue *dentibus suis*, plus conforme aux habitudes de la prose latine.

4. Je comprends : le jour où il (le pécheur) sera jugé. L'ambiguïté de la phrase française ne fait que refléter celle de la phrase latine, car le jour où les pécheurs seront jugés est aussi le jour qui appartient à Dieu, celui où il jugera.

uidetur. Zeli uulnera abstrusa sunt et occulta, nec remedium
 5 curae medentis admittunt quae se intra conscientiae latebram
 caeco dolore cluserunt. Quicumque es inuidus et malignus,
 uideris quam sis eis quos odisti insidiosus, perniciosus, in-
 festus. Nullius magis quam tuae salutis inimicus es. Quis-
 que ille est quem zelo persequeris subterfugere et uitare te
 10 poterit. Tu te non potes fugere. Vbicumque fueris, aduer-
 sarius tuus tecum est, hostis semper in pectore est, perniciosus
 intus inclusa est, ineluctabili catenarum nexu ligatus et
 uinctus es, zelo dominante captiuus es, nec solacia tibi ulla
 subueniunt. Perseuerans malum est hominem persequi ad
 15 Dei gratiam pertinentem, calamitas sine remedio est odisse
 felicem.

4 uidetur : cluditur *R*¹ cluduntur *R*² || abstrusa *V* : obstrusa *R m p* ||
 5 curae *V* : cura *D* || quae *V* : qui *Erasmus* || latebram : -as *D M f a V* || 6
 cluserunt : clauserunt *Y² M² a¹* clusae sunt *m* || es > *m p V* || inuidus :
 liuidus *R* || 7 quam sis : quasi *M²* || odisti : audisti *D* || perniciosus + et *D* ||
 8 quisque : quisquis *a* || 9 ille est ~ *a* || est : es *Y* || subterfugere : -gire *m* || te
 > *Y R m p* || 10 potes : poteris *m p* + uitare nec *h V* || fugere + et uitare *M*
 || 11 tuus > *R* || pectore *V* : + tuo *B m p* || est > *m p*

1. A moins qu'il ne faille lire : *caeco dolo recluserunt* (même clause d'un double trochée suivi d'un crétique), ce qui amènerait à traduire : et un mal qui s'est retranché frauduleusement sans se faire voir (littéralement : par une ruse dérobée à la vue) dans les profondeurs de la conscience ne permet pas aux soins d'opérer la guérison. La ruse à laquelle recourt la jalousie pour se tapir secrètement au fond de la conscience serait alors à mettre au compte du diable, de l'Adversaire dénoncé par l'auteur dans les premiers chapitres, et auquel il sera de nouveau fait allusion quelques phrases après celle-ci.

2. Cyprien invite l'interlocuteur fictif à mesurer jusqu'où peut aller sa capacité de nuire à autrui, et ce qui la limite par rapport à sa nocivité envers lui-même, comme vont l'expliquer les trois phrases qui suivent.

3. Nous transportons partout la cause de notre mal : on retrouve ici un thème déjà traité avec force par Sénèque dans les *Lettres à Lucilius* (Ep. 28, 1-2), mais à propos d'un mal différent, une « lourde tristesse du cœur »

sont dissimulées et secrètes, et un mal qui s'est retranché dans les profondeurs de la conscience en faisant souffrir sans qu'on voie d'où cela vient ne permet pas aux soins d'opérer la guérison¹. Qui que tu sois, qui es envieux et malveillant, vois donc toi-même jusqu'où peuvent aller² tes menées insidieuses, ta capacité de nuire, ton acharnement à l'égard de ceux que tu hais : tu n'es hostile au salut de personne plus qu'au tien propre. Quel que soit celui que tu poursuis de ta jalousie, il se pourra qu'il se dérobe et t'échappe, mais tu ne peux pas te fuir toi-même. Partout où tu te trouves, ton adversaire est avec toi, l'ennemi est toujours dans ton cœur³, ce qui te nuit est enfermé à l'intérieur de toi, tu es lié et ligoté par des entraves qui t'enchaînent inéluctablement, la jalousie est ton maître et te tient prisonnier, aucun soulagement ne vient à ton secours. C'est un malheur sans fin que de s'en prendre à une personne qui bénéficie de la faveur⁴ de Dieu, une calamité sans remède que de haïr celui qui est heureux.

(*tristitiam grauitatemque mentis*), un malaise moral en lequel peut-être on verrait aujourd'hui un état dépressif. *Tu te non potes fugere*, écrit Cyprien, comme en écho à *Tecum fugis* de Sénèque, mais là où le philosophe stoïcien notait simplement « tu seras, où que tu abordes, suivi de tes vices » (*sequentur te, quocumque perueneris, uitia*), l'évêque mentionne l'adversaire, l'ennemi tapi dans le cœur, et ce vocabulaire fait allusion, derrière le vice qui nous accompagne partout, aux entreprises de l'Adversaire par excellence. Le thème philosophique prend des couleurs chrétiennes. ~ Cf. JÉRÔME, Ep. 22, 8 à Eustochium : *Hic hostis intus inclusus est. Quocumque pergimus nobiscum portamus inimicum*, « Ici l'ennemi est incrusté à l'intérieur. Partout où nous allons, nous transportons l'adversaire avec nous » (chez Jérôme il ne s'agit pas de l'envie, mais des tentations charnelles).

4. *Gratia* n'est pas à prendre ici avec sa valeur théologique (la grâce opérant le salut de l'homme pécheur), mais désigne simplement la faveur divine dans les réussites de sa vie, du moins dans le cas général. Dans un cas particulier, celui de l'évêque jaloux par ceux qui ambitionnent sa place, la grâce de Dieu au sens strict serait également à prendre en compte.

10. Et idcirco, fratres dilectissimi, huic periculo consulens Dominus ne quis zelo fratris in laqueum mortis incurreret, cum eum discipuli interrogarent quis inter illos maior esset, *qui fuerit*, inquit, *minimus in omnibus uobis, hic erit magnus*^a. Amputauit omnem aemulationem responso suo, omnem causam et materiam mordacis inuidiae eruit et abscidit. Discipulo Christi zelare non licet, non licet inuidere. Exaltationis apud nos non potest esse contentio. De humilitate ad summa crescimus^b, didicimus unde placeamus.

10 Denique et apostolus Paulus instruens et monens, ut qui inluminati Christi lumine tenebras nocturnae conuersationis euasimus in factis atque in operibus luminis ambulemus, scribit et dicit : *nox transiuit, dies autem adpropinquauit*.

10. P W Y D R B M J h m p e a V

1 dilectissimi : -issime P || huic > V || consulens + deus et e || 3 incurreret : incurrat e || cum : enim p || inter illos : eorum B || 4 esset + respondit DJ || omnibus > V || 5 magnus : maior p || 6 et : aut m p || mordacis inuidiae ~ M || 7 discipulo : -lum e || christi > Y || 8 exaltationis : -tatio e exult- M J¹ || potest + uel debet a || contentio : contemptio B || 9 summa : summam p || didicimus > h dedicimus m || 10 et¹ > M h || 11 christi + sumus M² || 12 operibus : opibus R || 13 nox + inquit M || transiuit : -sibit R¹ -siit m p a || adpropinquauit : -abit M² h¹

10. a. Lc 9, 48c b. Cf. Lc 14, 10-11

1. « Grand », conformément au grec μέγας, et non pas « le plus grand », comme on le lit malheureusement dans plusieurs traductions récentes de Luc (TOB, Bible en français courant) ni « plus grand » (Vulgate : maior). L'emploi de la forme positive de l'adjectif élimine toute velléité de se comparer. ~ Le futur *erit* ne correspond qu'à une partie des manuscrits grecs, l'édition Nestle-Aland adopte εστιν.

2. S'agit-il d'*abscidit*, du verbe *abscindere*, ou d'*abscidit*, d'*abscidere*? La nuance est minime, et la traduction semblable. Avec *abscidit*, nous avons vu dans *eruit et abscidit* un double crétisme dont le premier pied est remplacé par un péon premier équivalent ; avec *abscidit* DE JONGE (1905, p. 57) a diagnostiqué un péon quatrième devant un trochée, la clausule ne

Les avertissements
du Christ
et des apôtres

10. C'est pourquoi le Seigneur, frères bien-aimés, avisant à ce danger qu'en jalousant un frère on ne tombe dans les filets de la mort, a dit aux disciples qui lui demandaient lequel d'entre eux était le plus grand : « *Celui qui aura été le plus petit parmi vous tous, c'est lui qui sera grand*^{a1}. » Il a coupé court à toute rivalité par sa réponse, il a extirpé et arraché² tout prétexte donnant matière aux morsures de l'envie. Au disciple du Christ la jalousie n'est pas permise, il n'est pas permis d'envier. Monter plus haut ne peut pas chez nous faire l'objet d'une lutte. C'est en nous abaissant³ que nous progressons vers les sommets^b, et nous avons appris d'où nous devons partir pour plaire. Après cela, l'apôtre Paul nous a lui aussi avertis et instruits : pour que, nous qui avons été illuminés de la lumière du Christ et sommes sortis des ténèbres d'une vie plongée dans la nuit, nous nous comportions⁴ avec les actes et les œuvres de la lumière, il écrit ces paroles : « *La nuit s'est écoulée, le jour est devenu proche. Rejetons donc les œuvres des ténèbres et*

commençant qu'avec le *u* d'*eruit*. L'avantage de notre scansion est peut-être de faire coïncider les deux temps marqués (première syllabe de chaque pied) avec un accent de mot, ce qui est fréquent chez Cyprien.

3. Opposé à *summa*, de *humilitate* ne peut être privé d'un certain caractère concret, même si la vertu d'humilité est aussi évoquée par ce mot. Cf. Lc 14, 10.

4. Littéralement : nous marchions. Ce développement du sens du verbe *ambulare* ne se rencontre que dans les textes chrétiens. Il en est de même pour le verbe grec qu'il traduit, περιπατεῖν. L'origine de cette évolution est à chercher du côté de textes bibliques tels que ceux que Cyprien va citer au chapitre suivant : « marcher dans les ténèbres », c'est ne pas savoir se conduire. De même « marcher dans les jugements du Seigneur » (Ps 88 [87], 31), c'est se comporter selon ce que le Seigneur juge bon. Ou encore : « marcher selon la vérité de l'évangile » (Ga 2, 14 Vg), « marcher selon la chair » (Rm 8, 4). Cela recoupe la métaphore qui fait de l'engagement chrétien une « voie », un chemin sur lequel on suit le Seigneur, comme dans le texte de Jean (Jn 8, 12) cité ici au chapitre 11. Sur « suivre le Christ », voir DELÉANI 1979.

Abiciamus ergo opera tenebrarum et induamus arma lucis.
 15 *Tamquam in die decenter ambulemus, non in comessationibus*
et in ebrietatibus, non in concupiscentiis et impudiciis, non in
certaminibus et zelo^c. Si recesserunt de pectore tuo tenebrae,
 si nox inde discussa est, si caligo detersa est, si luminavit
 20 sensus tuos splendor diei, si homo lucis esse coepisti, quae
 sunt Christi gere, quia lux et dies Christus est.

11. Quid in zeli tenebras ruis, quid te nubilo lioris
 inuoluis, quid inuidiae caecitate omne pacis et caritatis lumen
 extinguis, quid ad diabolum cui renuntiaueras redis, quid
 Cain similis existis? Homicidii namque facinore constringi
 5 eum quisque zelauerit et odio habuerit fratrem suum declarat
 Iohannes apostolus in epistula sua dicens: *qui fratrem suum*
odit homicida est: et scitis quia omnis homicida non habet
in se uitam manentem^a. Et iterum: qui dicit se in luce esse et

14 ergo: itaque a nobis *R* + a nobis *M* a nobis *J* || induamus *V*: + nos
YJ induamur *R m p* || arma: armis *R* || 15 tamquam in die: tam quasi *a*
 || die: diem *W Y* || decenter: + honeste *B* licenter *e* || comessationibus:
 commisa- *P J*¹ commesa- *Y m p a* commessa- *R B e* comesa-
*M*¹ comisa- *J*² *V* commissa- *b* || 16 et¹ > *J* || in¹ *V*: > *P M e a Har* ||
 impudiciis: impuditiis *Y* || 17 recesserunt: -erint *a* || 18 inde: in die *R* ||
 est² > *B* || luminavit: inlu- *Y*² *R M*² *b p a* || 19 tuos: tuus *m* || coepisti:
 cepisti *Y B b m*² concepisti *m*¹ || quae: que *Y D* + lucis *Y* || 20 christi
 > *Y* || quia + et *D* || lux et dies: dies et lux *R*

11. *P W Y D R B M J h m p e a V*

I tenebras — inuidiae (2) > *D* || te > *a* || 2 omne: omnem *p* || pacis: pacem
m p || 4 similis: similis *D*² || existis > *D* || homicidii: -di *B* || constringi: -git
m perstringi *a* || 5 quisque: qui *Y D m p* quibus *M* || 6 apostolus > *D* ||
 7 odit: odiit *Y* > *B* || et scitis quia omnis homicida > *a* || quia: quoniam *R*
e || 8 in se uitam: uitam aeternam in se *B* || manentem: aeternam *M* || luce:
 lucem *B* lumine *m p*

c. Rm 13, 12-13

11. a. 1 Jn 3, 15

revêtons les armes de la lumière. Comme il sied en plein jour,
comportons-nous dignement, sans orgies¹ ni beuveries, sans
passions indécentes ni débauches, sans querelles ni jalousie^c. »
 Si les ténèbres se sont retirées de ton cœur, si la nuit s'y est
 dissipée, si l'obscurité en a été balayée, si la splendeur du jour
 a illuminé tes sentiments, si tu es désormais² un homme de
 lumière, alors pratique ce qui appartient au Christ, car le
 Christ est lumière et plein jour.

11. Pourquoi te jettes-tu dans les ténèbres de la jalousie,
 pourquoi t'enfonces-tu dans les nuages du ressentiment, pour-
 quoi l'aveuglement de l'envie éteint-il en toi toute lumière de
 la paix et de la charité, pourquoi retournes-tu au diable auquel
 tu avais renoncé³, pourquoi te montres-tu semblable à Caïn ?
 Que ce soit en effet se rendre coupable du crime de meurtre
 que de jalouser et prendre en haine son frère, c'est ce que
 proclame Jean dans sa lettre⁴ en ces termes: *Celui qui hait*
son frère est un meurtrier, et vous savez qu'aucun meurtrier
ne garde la vie en lui^a. Et encore: Celui qui prétend être dans

1. *Comissatio*, qui est la graphie classique selon Gaffiot et Ernout-Meillet, ne se lit sur aucun de nos manuscrits. *Comessatio*, adopté par M. Simonetti, se lit en *W, D* et *M*².

2. BLAISE, dans son *Dictionnaire* (1954), note que *coepi* est souvent devenu redondant dans le latin tardif, et propose de ne pas le traduire en ce cas, par exemple chez Cyprien en *Ep.* 59, 18, où Bayard rend *cum uenire coeperit* par « quand il viendra ». Il reste peut-être une nuance: certes, *coepi* n'indique plus alors qu'un procès a commencé sans être encore achevé, mais plutôt qu'il s'est mis à exister, qu'il a inauguré son existence. Le sens serait: « si tu as inauguré ton existence d'homme de lumière ». Il n'y a probablement pas ici à comprendre « tu as commencé à être un homme de lumière », en insistant sur l'idée que ce ne sera achevé qu'au ciel, car le début de la phrase déclare que les ténèbres et la nuit ont effectivement quitté le cœur de celui que Cyprien interpelle.

3. On voit que dès cette époque le candidat au baptême était appelé à renoncer publiquement à Satan.

4. Comme Tertullien, Cyprien semble ne connaître qu'une seule lettre de Jean, la première, la seule qu'il cite (*Biblia patristica* 1, p. 536 et 2, p. 448; FAHEY 1971, p. 40).

10 *fratrem suum odit in tenebris est usque adhuc et in tenebris
ambulat et non scit quo eat, quoniam tenebrae excaecauerunt
oculos eius^b. Qui odit, inquit, fratrem suum in tenebris
ambulat et non scit quo eat. It enim nescius in gehennam,
ignarus et caecus praecipitatur in poenam, recedens scilicet a
15 *Christi lumine monentis et dicentis : ego sum lumen mundi.
Qui me secutus fuerit non ambulabit in tenebris, sed habebit
lumen vitae^c. Sequitur autem Christum qui praeceptis eius
insistit, qui per magisterii eius uiam graditur, qui uestigia
eius atque itinera sectatur, qui id quod Christus et docuit
20 et fecit imitatur, secundum quod Petrus quoque hortatur et
monet dicens : Christus passus est pro uobis relinquens uobis
exemplum, ut sequamini uestigia eius^d.**

12. Meminisse debemus quo uocabulo plebem suam
Christus appelleret, quo titulo gregem suum nuncupet. Oues

9 odit + homicida est et *M* || in tenebris¹ > *Y* || est : et *Y* || est ~ usque
adhuc *M* || est usque adhuc et in tenebris > *m p* || 10 non scit : nescit *P B J*
m || 12 non scit : nescit *P J e* || it *V* : it *W* id *Y m p* et *a* || enim + itineris
*W*² || nescius ~ in gehennam *M* || 13 praecipitatur : praecep- *Y* || 18 qui id
V : quid *Y*¹ *M*¹ qui *Y*² *M*² *m p* id *D* || qui id quod : quicquid *R* || et > *m*
p || 20 uobis² > *D a*

12. *P W Y D R B M J h m p e a V*

1 plebem : plebe *D* || 2 appelleret : -llat *R e* || nuncupet : -pat *R*

b. 1 Jn 2, 9.11 c. Jn 8, 12 d. 1 P 2, 21

1. Cyprien amalgame ici en une seule phrase le contenu des versets 9 et 11 de 1 Jn 2.

2. Le verbe simple *gradior* appartient dans le latin classique au domaine de l'épopée et de la tragédie, son emploi en prose y est exceptionnel (DELÉANI 1979, p. 145, n. 663).

3. L'expression *uestigia sectari* était déjà présente chez Cyprien dans *De habitu uirginum* 7, sous la forme suivante : *ut Domini nostri uestigia et magisteria sectemur*. Selon un procédé de réécriture qu'on a déjà décelé

la lumière et qui hait son frère n'a pas cessé d'être dans les ténèbres, il marche dans les ténèbres et ne sait pas où il va, car les ténèbres ont aveuglé ses yeux^{b1}. Jean dit : « celui qui hait son frère marche dans les ténèbres et ne sait pas où il va ». Il ignore en effet qu'il va dans la géhenne, il se précipite sans savoir et à l'aveuglette dans le châtement, puisqu'il se sépare de la lumière du Christ, qui nous avertit en ces termes : *Je suis la lumière du monde. Celui qui m'aura suivi ne marchera pas dans les ténèbres, mais il possédera la lumière de la vie^c*. Il suit le Christ celui qui s'attache à ses préceptes, qui s'avance² sur la voie que tracent ses leçons, qui met ses pas dans les siens³ et sur ses chemins, qui se conforme à ce que le Christ a enseigné et a fait, en accord avec les exhortations et les avertissements que Pierre lui aussi nous donne en ces termes : *Le Christ a souffert pour vous en vous laissant un exemple, pour que vous suiviez ses pas^d*.

12. Nous devons nous rappeler quel mot le Christ utilise pour nommer son peuple⁴, sous quel nom il désigne

ailleurs (POIRIER 1999, p. 22), Cyprien ne reprend pas textuellement le texte plus ancien, il en expulse un des termes coordonnés (ici *magisteria*) pour le remplacer par un autre (*itinera*) tout en le réutilisant à quelques mots de distance (*per magisterii eius uiam*). En associant *uestigia* à *sectari*, Cyprien réactive la valeur concrète et imagée du verbe, qui s'était estompée dans le sens de « rechercher activement, se conformer à » (DELÉANI 1979, p. 114, n. 525). Cyprien ne cite nulle part Rm 4, 12, où la Vulgate traduit τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἔχουσιν τῆς ... πιστεως par *qui sectantur uestigia eius ... fidei*. ~ Tout ce chapitre, avec ses citations scripturaires, est l'objet de plus de vingt renvois dans les notes de DELÉANI 1979.

4. Le peuple de Dieu que constituent les disciples du Christ, c'est chez Cyprien presque exclusivement *plebs*, plutôt que *populus*, réservé au peuple juif et aux peuples païens. A l'époque, le terme plus courant à Rome est au contraire *populus* aussi bien chez Novatien (MOHRMANN 1965, p. 120) que chez Cornille (SCHRIJNEN-MOHRMANN 1936, p. 57-58). Voir DUVAL 2001, p. 270 s. et 2005, p. 159-160.

nominat^a, ut innocentia christiana ouibus aequetur : agnos
 uocat^b, ut agnorum naturam simplicem simplicitas mentis
 5 imitetur. Quid sub uestitu ouium lupus latitat, quid gregem
 Christi qui christianum se mentitur infamat ? Christi nomen
 induere et non per Christi uiam pergere quid aliud quam
 praeuaricatio est diuini nominis, quam desertio itineris
 10 salutaris ? Quando ipse doceat et dicat eum ad uitam uenire
 qui mandata seruauerit^c et eum esse sapientem qui uerba eius
 audierit et fecerit^d, doctorem quoque eum maximum in regno
 caelorum uocari qui fecerit et sic docuerit^e, tunc praedicanti
 profuturum quod bene atque utiliter praedicatum fuerit,
 si id quod ore promitur factis sequentibus impleatur. Quid
 15 uero insinuauit crebrius discipulis suis Dominus, quid
 inter monita salutaria et praecepta caelestia custodiendum
 magis seruandumque mandauit quam ut eadem dilectione
 qua discipulos ipse dilexit nos quoque inuicem diligamus^f ?
 Quomodo autem uel pacem Domini uel caritatem tenet qui
 20 intercedente zelo nec pacificus potest esse nec carus ?

3 nominat : -nauit *P m p* -net *W*¹ || 4 simplicem > *R* || simplicem
 simplicitas ~ *a* || simplicitas : simplitas *W* || mentis : -tes *P* || 5 quid : qui
*M*¹ || 6 se + esse *BJ* || 7 induere + christum *R* || non ~ per christi uiam *a* ||
 christi uiam ~ *e* || 8 desertio + est *b* || 9 doceat : moncat *a* || eum — et (10)
 > *a* || 10 mandata *V* : + eius *R e* || eum esse ~ *a* || 11 eum > *W* || maximum
 > *D a* || regno : -num *P* || 12 qui : si qui *R* || fecerit et sic docuerit : docuerit
 et sic fecerit *Har* || tunc praedicanti : ~ *B* tunc praedicabit *P p* tunc
 praedicant *R* christus praedicauit *m* || 13 bene : bel *e*¹ belle *e*² (*sed*
non dilucide legitur) || 14 promitur : promittitur *Y D*¹ || quid : quae *P m*
p || 15 insinuauit : -abit *a* || crebrius : crebrius *D* || dominus > *R* || quid : qui
P quod *m p* || 17 magis *V* : magister *e* || seruandumque *V* : seruandum quae
WR seruari dumque *Y*¹ seruanti dumque *Y*² || eadem : ad eam *R*¹ ea
*R*² eadem *e* || 18 discipulos + suos *b* || quoque : + nos *P W Y J e* + ut
 nos *D* || 20 potest esse ~ *b*

12. a. Cf. Mt 26, 31 ; Mc 14, 27 ; Jn 10, 11 ; 21, 16 et 17 b. Cf. Jn 21,
 15 c. Cf. Mt 19, 17b d. Cf. Mt 7, 24a e. Cf. Mt 5, 19 f. Cf. Jn 13, 34 ;
 15, 12

son troupeau. Il les appelle brebis^a, pour que l'innocence
 chrétienne égale celle des brebis, il les nomme agneaux^b,
 pour que chez eux un esprit sans malice imite la nature sans
 malice des agneaux. Pourquoi le loup se cache-t-il sous le
 manteau des brebis, pourquoi celui qui usurpe la qualité de
 chrétien salit-il la réputation du troupeau du Christ ? Revêtir
 le nom du Christ et ne pas continuer d'aller sur le chemin
 du Christ, qu'est-ce d'autre qu'abuser de ce nom divin,
 qu'abandonner la route du salut ? Alors que le Christ lui-
 même enseigne et déclare qu'on vient à la vie si on observe ses
 commandements^c, qu'on est sage si on écoute et si on met en
 acte ce qu'il dit^d, qu'on mérite le titre de plus grand docteur^e
 dans le royaume des cieux si on agit et enseigne de la même
 manière^f, qu'il ne sera profitable au prédicateur² d'avoir
 bien et utilement prêché que si ce qu'il met en avant dans
 son discours est suivi d'actes qui l'accomplissent ! Qu'est-ce
 que le Seigneur a plus fréquemment inculqué à ses disciples,
 et parmi ses avertissements salutaires et ses préceptes divins
 qu'a-t-il prescrit de garder et observer davantage que de nous
 aimer nous aussi les uns les autres du même amour dont lui-
 même a aimé ses disciples^f ? Mais comment peut-il avoir en
 lui la paix ou la charité du Seigneur celui que l'intervention
 de la jalousie empêche de pratiquer la paix et la charité ?

1. Ni le mot *doctor* ni le superlatif *maximus* (grec : οὗτος μέγας κληθή-
 σεται) ne se trouvent dans le verset de Mt 5, 19 apparemment rapporté ici
 en discours indirect, en fait paraphrasé.

2. La nécessité de conformer les actes aux paroles est mise en avant par le
 Christ en Mt 7, 21 et Mt 21, 28-31, mais sans qu'il l'applique plus spéciale-
 ment au prédicateur de l'Évangile.

13. Ideo et apostolus Paulus cum pacis et caritatis merita
depromeret cumque adseueraret firmiter et doceret nec fidem
sibi nec eleemosynas nec passionem quoque ipsam confessoris
et martyris profuturam, nisi caritatis foedera integra atque
5 inuiolata seruasset, adiecit et dixit : *caritas magnanima est,*
caritas benigna est, caritas non zelat^a, docens scilicet et ostenden-
dens eum posse caritatem tenere quisque magnanimus fuerit
et benignus et zeli ac liuoris alienus. Item alio loco cum
moneret ut homo iam sancto Spiritu plenus et natiuitate
10 caelesti Dei filius factus non nisi spiritalia et diuina sectetur,
ponit et dicit : *et ego quidem, fratres, non potui uobis loqui*
quasi spiritalibus sed quasi carnalibus, quasi infantibus in
Christo. Lacte uos potaui, non cibo. Nondum enim poteratis,
sed neque nunc potestis. Adhuc enim estis carnales. Vbi enim
15 *in uobis zelus et contentio et dissensiones, nonne carnales estis*
et secundum hominem ambulatis^b ?

13. P W Y D R B M J b m p e a V

I ideo : et ideo J M || et ¹ > M || apostolus paulus ~ P || pacis et caritatis :
caritatis et pacis M || merita depromeret : promeret merita m p || 3
eleemosynas : -nam R b || confessoris : confessionem R confessionis a ||
4 martyris : martyriis R martyrii a || profuturam : -rum J || 5 seruasset :
seruentur a || adiecit et dixit : addidit dicens V || magnanima : -mis B || 6 est
+ et e || 7 caritatem : -tate P || magnanimus : -mis B M || 8 cum moneret :
commoneret P e || 9 ut : et P > R ¹ || iam : tam e || 10 sectetur : sectari // J ||
11 quidem : quidam Y || fratres + dilectissimi a || 12 infantibus : instantibus
B paruulis J || 13 lacte V : lac R M J m ¹ p || uos V : uobis B M J m || potaui
V : cybau D potum dedi M J || cibo V : cybo D escam M cibum J
|| 14 sed : et a || nunc V : + quidem M adhuc usque J || enim ² : autem a
|| 15 in uobis : inter uos e || contentio : contemptio B contentiones V ||
dissensiones + sunt R b || 16 ambulatis : ambulastis a

13. a. 1 Co 13, 4 b. 1 Co 3, 1-3

13. C'est pourquoi aussi, quand l'apôtre Paul exposait les
mérites de la paix et de la charité et qu'il assurait avec force
et enseignait que ni sa foi ni ses aumônes ni non plus une
passion de confesseur et de martyr ne lui seraient d'aucun
profit s'il ne conservait¹ pas intact et inviolé le pacte de la
charité, il a ajouté ces paroles : *La charité est généreuse, la*
charité est bienveillante, la charité ne jalouse pas^{a2}. Comme
on le voit, il enseignait et expliquait que pour avoir la charité
il importe d'être généreux, bienveillant, exempt de jalousie
et d'envie. Ailleurs de la même manière, avertissant que
l'homme désormais habité par le Saint Esprit et devenu fils
de Dieu par une naissance céleste ne doit attacher ses pas
qu'à ce qui relève de l'Esprit et de Dieu, il déclare ceci : *Pour*
ma part, frères, je n'ai pas pu vous parler comme à des êtres
mus par l'Esprit, mais comme à des êtres charnels, comme à
de petits enfants dans le Christ. Je vous ai fait boire du lait,
sans nourriture solide. Vous n'étiez pas encore capables d'en
recevoir, et maintenant non plus vous ne l'êtes pas, vous êtes
encore charnels. Car lorsqu'il y a parmi vous de la jalousie, de
la rivalité, des discordes, n'est-il pas vrai que vous êtes charnels
et que vous vous comportez de façon toute humaine^b ?

1. *Seruasset* transpose dans un discours indirect du passé un futur antérieur. Discours direct : *nec fides mihi ... nec passio ... proderit, nisi ... seu auero*. Cyprien résume ainsi 1 Co 13, 2-3.

2. Par rapport au même texte tel qu'il est reproduit dans *Ad Quirinum* III, 3 d'après la traduction latine en usage dans sa communauté, Cyprien a opéré deux modifications. Il a remplacé *agape*, transcrit du grec, par le mot authentiquement latin *caritas*, et au verbe *aemulatur* il a préféré *zelat* qui consonne avec le titre qu'il a donné au traité. De même, dans la citation de 1 Co 3, 1-3 qui suit, il a substitué *zelus* à *aemulatio*. Commentaire de cette substitution dans DELÉANI 1997, p. 411-413. Dans les chapitres 13 et 14, les citations bibliques sont toutes tirées du florilège *Ad Quirinum*, ce qui est loin d'être toujours le cas dans les citations et les allusions du reste de l'ouvrage.

14. Obterenda sunt, fratres dilectissimi, uitia et peccata carnalia et terreni corporis infesta labes spiritali uigore calcanda, ne dum iterum ad ueteris hominis conuersationem reuoluimur letalibus laqueis implicemur, apostolo hoc idem
 5 prouidenter et salubriter praemonente. *Itaque*, inquit, *fratres, non secundum carnem uiuamus. Si enim secundum carnem uiuistis, incipietis mori : si autem Spiritu opera carnis mortificatis, uiuetis. Quotquot enim Spiritu Dei aguntur hi sunt filii Dei*^a. Si filii Dei sumus, si templa eius esse iam
 10 coepimus, si accepto Spiritu sancto sancte et spiritaliter uiuimus, si de terris oculos ad caelum sustulimus, si ad superna et diuina plenum Deo et Christo pectus ereximus, non nisi quae sunt Deo et Christo digna faciamus, sicut apostolus excitat et hortatur. *Si consurrexistis*, inquit,
 15 *Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens : quae sursum sunt sapite, non quae terrena sunt. Mortui enim estis, et uita uestra abscondita est cum Christo in Deo. Cum autem Christus apparuerit uita uestra, tunc et uos apparebitis cum eo in gloria*^b. Qui ergo in baptismo secundum

14. P W Y D R B M J h m p e a V

1 obterenda : temperanda M || 2 et + de M || terreni : -na P e a¹ || labes : labe M clades R || 4 apostolo : -lus M || 5 prouidenter : -nte R B e || praemonente : -ntem m praemonte Y praemonet M || 6 fratres : > B + karissimi a || 7 uiuistis V : uixeritis D uiuatis B || opera : facta J || 8 mortificatis V : -caueritis D e || uiuetis : uiuistis J¹ m p || quotquot : quodquod P Y J¹ || 9 hi : hii W Y B h p e || sunt filii ~ e || sunt ~ filii dei ~ D || 10 sancto > m p || sancte : > m p sancti Y || 11 uiuimus : uimus Y || 12 deo : domino D || 13 deo : domino D || digna > D || 14 excitat V : admonet R || hortatur V : + dicens J h || consurrexistis : conresurrexistis P Y J V || inquit + cum B M m p a || 15 quaerite : quetitae Y sapite R || ubi christus — sapite (16) > m || est > p || 16 sursum : susum P¹ W¹ sur Y¹ || sapite : quaerite p || 18 deo : domino D || autem > W || et uos apparebitis ~ cum eo ~ R || 19 apparebitis ~ cum eo ~ B M || cum eo secl. Har || eo V : ipso h p || gloria : -iam J¹ + sempiterna M²

14. a. Rm 8, 12-14 b. Col 3, 1-4

Vivre
en vrais fils
de Dieu

14. Il nous faut en effet, frères bien-aimés, briser les vices et les péchés de notre nature charnelle, et fouler aux pieds la déchéance pernicieuse d'un corps¹ tout terrestre avec l'énergie de l'esprit, pour éviter qu'en retournant aux mœurs du vieil homme nous ne nous retrouvions pris dans des pièges mortels, exactement comme l'Apôtre nous en a prévenus avec une prévoyance salutaire, en disant : *Pour ces raisons, frères, ne vivons pas selon la chair*². *Car si vous vivez selon la chair, ce sera le début de votre mort ; si au contraire vous faites mourir par l'esprit les œuvres de la chair, vous vivrez. Car tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu*^a. Si nous sommes fils de Dieu, si désormais nous sommes devenus ses temples, si ayant reçu l'Esprit Saint nous vivons saintement et selon l'esprit, si nous avons fait monter notre regard de la terre vers le ciel, si nous avons élevé vers les réalités supérieures et divines des cœurs pleins de Dieu et du Christ, alors ne faisons que ce qui est digne de Dieu et du Christ, comme l'Apôtre nous y engage et nous y exhorte en disant : *Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez ce qui est en haut, là où le Christ est assis à la droite de Dieu ; attachez vos pensées à ce qui est en haut, non à ce qui est terrestre. Car vous êtes passés par la mort, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Mais quand le Christ, votre vie, apparaîtra, alors vous aussi vous apparaîtrez avec lui dans la gloire*^b. Ainsi donc, nous

1. On sait que l'opposition paulinienne de la chair et de l'esprit ne vise pas à opposer le corps à l'âme, mais oppose la nature portée au péché de l'homme rivé à ce monde-ci et l'ouverture aux inspirations de l'Esprit de Dieu qu'on doit trouver chez le croyant racheté. L'apparition du corps dans ce développement inspiré de Paul trahit l'influence diffuse d'une philosophie antique, notamment platonicienne, pour laquelle l'âme doit s'affranchir du corps pour monter vers le bien.

2. *Itaque, fratres, non secundum carnem uiuamus* traduit la substance, mais non le texte littéral de Rm 8, 12. La Vulgate porte, conformément au grec : *Ergo, fratres, debitores sumus non carni ut secundum carnem uiuamus*.

20 hominis antiqui peccata carnalia et mortui et sepulti sumus,
qui regeneratione caelesti Christo consurreximus, quae sunt
Christi et cogitemus pariter et geramus, sicut idem apostolus
docet rursus et monet dicens : *primus homo de terrae limo,*
25 *secundus homo de caelo. Qualis ille e limo, tales et qui de limo :*
et qualis caelestis, tales et caelestes. Quomodo portauimus
imaginem eius qui de limo est, portemus et imaginem eius
qui de caelo est^c. Imaginem autem caelestem portare non
possumus, nisi in eo quod esse nunc coepimus Christi simili-
tudinem praebeamus.

15. Hoc est enim mutasse quod fueras et coepisse esse
quod non eras, ut in te diuina natiuitas luceat, ut ad patrem
Deum deifica disciplina respondeat, ut honore et laude
uiuendi Deus in homine clarescat ipso exhortante et monente

20 antiqui : -qua Y || et¹ V : e Y || et mortui : emortui W e || 21 caelesti
+ cum a || christo : spiritu P m p || consurreximus : conresurreximus P J h e ||
22 et¹ > B M h m p V || pariter > a || et geramus : egeramus D¹ et rogemus
m p || idem > M || 23 docet rursus et monet : rursus monet et docet M ||
rursus : rursus J || de terrae limo : de terra terrenus M e terra e limo a de
terrae et limo p¹ || 24 de : e J || caelo + caelestis M || qualis — limo² : qualis
terrenus tales et terreni M || c : qui de R de h || tales : talis P m || 25 qualis :
quales Y + ille J || quomodo : sicut R || 26 est + ita a || portemus : port (in
fine paginae) a || 27 caelestem > J || portare non ~ m p || 28 nunc V : iam M

15. P W Y D R B M J h m p e a V

2 diuina natiuitas ~ a || 3 deum : dominum D m p || respondeat : -deas D²
|| 4 homine : -nem m p

c. 1 Co 15, 47-49

1. La phrase nominale du texte latin dispense de préciser le temps. Pour
qualis ille de limo, où il s'agissait d'Adam, l'imparfait s'imposait. Pour *qualis*
caelestis, « était » ne renverrait qu'à la vie terrestre et maintenant passée du
Christ, « s'est montré » présente les choses de manière plus ouverte. ~ La
même citation de 1 Co appuie dans le *De habitu uirginum* (ch. 22) un éloge
de la virginité choisie et fidèlement gardée.

qui par le baptême sommes morts et avons été ensevelis pour
ce qui regarde les péchés charnels de l'homme ancien, qui
sommes ressuscités avec le Christ par une renaissance céleste,
conformons tout ensemble nos pensées et notre conduite à ce
que veut le Christ, comme le même Apôtre nous l'enseigne
encore et nous en avertit en ces termes : *Le premier homme*
est né du limon de la terre, le second homme du ciel. Comme
était l'homme fait de limon, ainsi sont ceux qui sont nés du
limon ; et comme s'est montré¹ l'homme céleste, ainsi sont les
célestes. Nous avons présenté en nous l'image de celui qui est
né du limon, présentons de même l'image de celui qui est né
du ciel^c. Or nous ne pouvons pas présenter une image céleste
si nous n'offrons pas la ressemblance du Christ dans ce que
nous avons maintenant commencé à être.

15. Tu as en effet changé ce que tu étais², et tu t'es mis à
être ce que tu n'étais pas, dès lors qu'en toi brille ta naissance
divine, qu'en toi la règle de vie venant de Dieu³ renvoie à Dieu
comme père, que par la noblesse et les mérites de ta vie Dieu
est glorifié en un homme ; c'est lui-même qui nous exhorte

2. Littéralement : c'est avoir changé ce que tu avais été, c'est avoir com-
mencé à être ce que tu n'étais pas, que brille en toi une naissance divine etc.
Hoc annonce *ut*. Une autre interprétation, moins probable à mes yeux mais
adoptée par Toso, serait de dissocier *ut*, auquel on donnerait alors un sens
final, de *hoc*. En ce cas, *hoc* devrait renvoyer à ce qui précède, mais ce à quoi
il renverrait précisément n'est pas clair. La traduction serait alors : Ceci,
c'est en effet avoir changé, avoir commencé à être ce que tu n'étais pas, pour
que brille en toi ..., pour qu'en toi une règle de vie ..., pour que ... Dieu soit
glorifié ... etc.

3. Dans *deificus* le suffixe *-ficus* peut présenter une valeur active (qui fait
dieu, divinisant) ou passive (fait par Dieu). Ici la valeur est passive, comme
le confirme *Ep. 52, 2, 4 : deificam et ecclesiasticam disciplinam*, « la disci-
pline divine et ecclésiastique ». Mais la nuance active n'est pas totalement
absente, tant il est vrai que la fidélité à cette règle de vie rapproche de Dieu,
aide à être fils de Dieu, comme la suite du chapitre le met en avant. *Dei-*
ficus et *deificare* n'apparaissent dans la langue latine qu'avec les écrivains
ecclésiastiques (TERTULLIEN, *Apol.* 11, avec le sens actif).

5 et eis qui se clarificant uicem mutuam pollicente. *Eos*, inquit, qui clarificant me clarificabo, et qui spernit me spernetur^a. Ad quam clarificationem formans nos ac praeparans Dominus et Filius Dei similitudinem Dei Patris insinuans in euangelio suo dicit : *audistis quia dictum est : diliges proximum tibi et odibus inimicum tibi. Ego autem dico uobis : diligite inimicos uestros et orate pro his qui uos persecuntur, ut sitis similes patris uestri qui in caelis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos*^b. Si hominibus laetum est et gloriosum filios habere consimiles et tunc magis generasse delectat, si ad patrem liniamentis paribus suboles subsiciua respondeat, quanto maior in Deo patre laetitia est, cum quis sic spiritaliter nascitur, ut in actibus eius et laudibus diuina generositas praedicetur. Quae iustitiae palma est, quae corona esse te talem, de quo Deus non dicat : *filios generauit*

5 et > a || et eis > Y¹ || et eis qui — pollicente > R || eis : ei P m p || clarificant : -cent P Y D B M J e -cet m p || uicem : lucem M || pollicente : -ntem P Y D B M m p¹ a || 6 clarificant : -cat B || clarificant me ~ R || et > a || spernit me ~ R e a || spernit : -nent a || spernetur V : sperno a || 7 formans : conformans D || ac : et J || praeparans : corroborans W Y || dominus et filius : deus et dominus e || 8 et : ut m p || filius : fidelis P filios m p filii V || filius dei : ~ a + et R || dei² : > B p et P || 10 odibus : odebis Y odies D M² h odii M¹ odio habebis J m p e || 11 his V : eis D iis e || persecuntur : persequuntur P R M² (-quentur M¹) J² (-quntur J¹) h || similes : filii R h² a (quod scripsit h¹ erasum est) || patris uestri : patri uestro P M || 13 si + hoc a || 14 generasse : + se e generauisse (non dilucide legitur) M² || 15 patrem : patris R¹ patrum M² || liniamentis : -nta R¹ M coliniamentis Y || paribus : paria M || suboles : > a soboles W Y² B J² h e suboli M¹ soboli M² sobolis m p || subsiciua V : > m subciua D¹ subsiciba R¹ subsiciua B¹ subseciua M² subserciua a || 16 respondeat : -deant M possideat m resposideat p¹ || maior : magis R || deo : domino D || cum : dum R || 17 spiritaliter : -tual- J² || 18 generositas : generatio e || iustitiae : iustitia et B || 19 corona + est || esse > a || te > P D R¹ B M J a || talem + non generatum esse a || deus non > a || generauit : genui e

15. a. 1 S 2, 30b b. Mt 5, 43-45

ainsi et nous avertit, et qui promet la réciprocité à ceux qui le glorifient¹, en disant : *Ceux qui me glorifient, je les glorifierai, et qui me méprise sera méprisé*^a. Pour nous former et nous préparer à cette glorification, le Seigneur, le Fils de Dieu, nous explique en quoi consiste ressembler à Dieu, qui est père, quand il dit dans son évangile : *Vous avez entendu qu'il a été dit : « Tu aimeras celui qui t'est proche et tu haïras² celui qui se montre ton ennemi. » Mais moi je vous dis : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin de ressembler³ à votre père qui est dans les cieux, qui fait se lever son soleil sur les bons et sur les méchants et qui fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes*^b. » Si pour les humains c'est une joie et un sujet de gloire d'avoir des fils qui leur ressemblent, et s'il est plus gratifiant d'avoir donné le jour à des enfants quand cette descendance pourtant imparfaite renvoie au père par la similitude de ses traits, combien plus grande chez Dieu notre Père est la joie, quand quelqu'un naît selon l'Esprit de telle sorte que dans ses actes et ses mérites la générosité divine se trouve célébrée. Quelle palme attestant ta justice, quelle couronne est-ce pour toi que d'être tel que Dieu n'ait pas à dire à ton sujet : *J'ai donné le jour à des fils et je les ai fait*

1. Le verbe *clarificare* n'apparaît dans les textes latins qui nous ont été transmis qu'avec les premières traductions de la Bible. Voir la note complémentaire 6, p. 136.

2. Pour le commentaire de la forme *odibus*, voir la note complémentaire 7, p. 139.

3. Quelques manuscrits ont corrigé *similes* en *filii*, conformément à la Vulgate et au texte grec. Cyprien lui-même atteste *filii* dans son florilège biblique (*Ad Quirinum* III, 49) et dans *De bono patientiae* 5. Il a peut-être été influencé ici par le verset 48 du même chapitre de Matthieu : « vous serez parfaits (selon le grec) / soyez parfaits (latin de la Vulgate) comme votre père céleste est parfait ». En *De dominica oratione* 17 on lit de même : *nos qui esse debemus patri Deo similes, qui solem suum oriri facit super bonos et malos*.

20 *et exaltaui, ipsi autem me spreuerunt*^c. Conlaudet te potius
Christus et inuitet ad praemium dicens: *uenite, benedicti*
Patris mei, percipite regnum quod uobis paratum est ab ori-
gine mundi^d.

16. His meditationibus corroborandus est animus, fratres
dilectissimi, eiusmodi exercitationibus contra omnia diaboli
iacula firmandus. Sit in manibus diuina lectio, in sensibus
dominica cogitatio, oratio iugis omnino non cesset, salu-
5 *taris operatio perseueret. Spiritualibus semper actibus occupa-*
mur, ut quotienscumque inimicus accesserit, quotiens adire
temptauerit, et clausum aduersum se pectus inueniat et
armatum.

10 *Non enim christiani hominis corona una est quae tempore*
persecutionis accipitur. Habet et pax coronas suas quibus de
uaria et multiplici congressione uictores prostrato et subacto
aduersario coronamur. Libidinem subegisse continentiae

20 spreuerunt: speuerunt *D* sperauerunt *M*¹ || te > a || 21 inuitet:
inuitat *e* || mei > a

16. *PWYDRBMJhmp ea V*

1 his: hiis *Y* || meditationibus + diuina lectio *R*¹ || corroborandus:
conr- *J a Sim* || 2 dilectissimi: + et *W* karissimi *a* || exercitationibus:
exhortationibus *a* || 3 iacula: piacula *Y* laquea *J* || manibus: animo *M* ||
4 dominica: diuina *R M* || iugis: > *R* lucis *m p* || 5 spiritualibus: -tual- *e*
|| spiritualibus — occupemur > *p* || actibus: actionibus *a* || 7 temptauerit:
temta- *V* || et¹ > *R M J h e a* || aduersum *V*: -sus *P D* contra *B* || 9 una > *M*
(+ sola ante corona *M*²) || 11 uaria: uario *M* || uictores: -re *e* || prostrato:
frustrato *a* || et²: ac *m p* || 12 subegisse: subigisse *m p*²

c. Is 1, 2b d. Mt 25, 34b

1. *Exercitatio* désigne l'exercice d'une activité par le corps ou l'esprit.
Chez les auteurs chrétiens, cela peut aboutir à des emplois plus particuliers,
et désigner l'ascèse, les épreuves qui « exercent » notre patience, l'étude
d'une question, ou encore, comme ici, la méditation d'un thème spirituel
particulier.

grandir, mais eux ils m'ont méprisé^c. Que plutôt le Christ te
donne ses louanges et t'invite à la récompense en ces termes:
Venez, les bénis de mon Père, recevez la royauté qui vous a été
préparée dès l'origine du monde^d.

Méditer ces leçons,
et accéder
à la gloire du ciel

16. Méditer ces leçons doit revigorer
notre âme, frères bien-aimés, et prati-
quer ce genre de considérations¹ doit
l'affermir contre tous les traits que

lance le diable. Ayons en main les Écritures divines, ayons à
l'esprit la pensée du Seigneur, n'interrompons ni ne relâchons
jamais la prière², persévérons dans la bienfaisance qui nous
sauve³. Soyons toujours occupés aux œuvres de l'Esprit, en
sorte que lors de toutes les approches de l'Ennemi, lors de
toutes ses tentatives pour nous aborder, il trouve notre cœur
barricadé contre lui et sous les armes.

Au chrétien en effet n'est pas réservée uniquement la cou-
ronne qu'on reçoit en temps de persécution. La paix aussi a
des couronnes qui lui sont propres⁴, qui viennent couronner
notre victoire dans un combat multiforme et répété où nous
avons terrassé et soumis l'Adversaire. Avoir dompté ses désirs

2. Littéralement: que la prière, ininterrompue, ne fasse pas du tout
relâche.

3. La bienfaisance, source de salut pour celui qui la pratique, est un
thème essentiel du *De opere et eleemosynis* de Cyprien.

4. Cyprien a toujours soutenu cette thèse. Dans une lettre datant des
début de la persécution de Dèce (*Ep.* 10, 5, 2) il exalte la gloire des martyrs,
mais il exhorte aussi les fidèles à la persévérance dans les vertus chrétiennes:
accipiant coronas uel de opere candidas uel de passione purpureas, « que
chacun reçoive des couronnes, ou blanches pour ses bonnes œuvres, ou
rouges pour ses souffrances » (trad. Bayard). Le thème est repris dans la
conclusion (ch. 26) du *De opere et eleemosynis*. Voir POIRIER 1999, p. 192-
194, ainsi que DELÉANI 1979, p. 95 et 97, qui met en relief le caractère de
« martyr continué » que prend ainsi la vie chrétienne fidèle. CÉSAIRE
D'ARLES (*Sermo* 104, 2) reprendra l'idée sous la forme *habet et pax martyris*
suos, tandis que JÉRÔME en fait une application plus restreinte en écrivant:
Habet et seruata pudicitia martyrium suum (*Ep.* 130, 5 à Démétrias).

palma est. Contra iram, contra iniuriam repugnasse corona
 patientiae est. De auaritia triumphus est pecuniam spernere.
 15 Laus est fidei fiducia futurorum mundi aduersa tolerare.
 Et qui superbus in prosperis non est gloriam de humilitate
 consequitur. Et qui ad pauperum fouendorum misericordiam
 pronus est retributionem thesauri caelestis adipiscitur. Et qui
 zelare non nouit quique unanimes et mitis fratres suos diligit
 20 dilectionis et pacis praemio honoratur. In hoc uirtutum
 stadio cotidie currimus, ad has iustitiae palmas et coronas
 sine intermissione temporis peruenimus.

17. Ad quas ut peruenire tu etiam possis qui fueras zelo et
 liuore possessus, omnem illam malitiam qua prius tenebaris
 abice, ad uiam uitae aeternae uestigiis salutaribus reformare.
 Euelle de pectore tuo spinas^a et tribulos, ut te dominicum
 5 semen fertili fruge locupletet, ut diuina et spiritalis seges

13 iram + et J || 14 est ¹ > m p || de auaritia : contempnere auaritiam R || 15
 fidei > M || futurorum + bonorum B a || mundi aduersa ~ a || 16 superbus :
 proteruus J || de : dei m p || 17 qui ad : quia m || misericordiam : -rdia W Y R
 || 18 thesauri : thensauri Y¹ M¹ Sim || 19 zelare : -ri m p || quique : quicque
 P qui quo m qui co (co iunctum cum unanimes) p || unanimes : unianimes
 B unanimes M² J¹ || mitis : -tes M² || 20 honoratur : -rabitur R || 21
 cotidie : quotidie Y R cottidie D M² a || 22 temporis > m p || peruenimus :
 perueniamus P¹ uenimus m p

17. P W Y D R B M J h m p e a V

1 fueras > e || 2 qua : quam R || 3 abice : abige e || uestigiis : uestigis a
 || reformare + et a || 4 tribulos : tribolos V || 5 ut : et J et ut h a || seges :
 segis m

17. a. Cf. Mt 13, 7 ; Mc 4, 7 ; Lc 8, 7

1. La violence qu'on est tenté d'exercer contre autrui, évidemment.

2. Ainsi se trouve résumé ici en une phrase le thème, largement déve-
 loppé au chapitre 7 du *De opere et eleemosynis*, des trésors célestes acquis
 au bienfaisant par ses aumônes. Sur l'expression même de « trésor(s)
 céleste(s) », qui semble bien être une innovation de Cyprien à partir des

dérégles confère la palme de la tempérance. Avoir résisté à
 la colère et à la violence¹ donne la couronne de la patience.
 On célèbre un triomphe sur l'avarice quand on méprise
 l'argent. On a le mérite de la foi quand on supporte les revers
 de ce monde grâce à la confiance dans les biens futurs. Qui
 s'abstient de l'orgueil dans la prospérité acquiert la gloire que
 procure l'humilité. Qui se dévoue à la miséricorde dans le
 réconfort des pauvres se procure en retour un trésor au ciel².
 Et celui qui ne sait pas ce que c'est que jalouser, qui aime ses
 frères dans la concorde et la douceur, est honoré du prix de
 l'amour et de la paix. Dans le stade où se mesurent les vertus
 nous courons chaque jour, nous avons accès sans interruption
 à ces palmes et ces couronnes de la vie juste.

17. Afin de pouvoir toi aussi avoir accès à ces récompenses
 après avoir été la proie de la jalousie et de l'envie, rejette
 toute cette malice qui jusqu'ici t'arrêtait, laisse-toi remettre³
 sur la voie de la vie éternelle en t'acheminant vers le salut.
 Arrache de ton cœur épines^a et chardons⁴, afin que le grain
 semé par le Seigneur te comble d'une riche récolte, et que

passages évangéliques où il est question de trésor(s) dans le ciel ou dans les
 cieux (Mt 6, 20 et 19, 21, et parallèles), voir POIRIER 1999, p. 94, n. 3.

3. *Reformare*, remettre quelque chose ou quelqu'un dans sa première
 forme, le rétablir, le restaurer, d'où chez Sénèque améliorer, corriger, voit ses
 emplois encore élargis ensuite : chez Tertullien il exprime la transformation
 opérée dans l'homme par le salut chrétien à travers le baptême ou la
 pénitence, avec des traductions diverses selon les contextes. Ici, à partir
 du sens de restaurer, corriger, le complément *ad uiam* invite à interpréter
 l'impératif passif *reformare* en « laisse-toi rediriger » (dans la direction que
 tu avais abandonnée).

4. *Tribulus* est un emprunt au grec τριβόλος, « à trois pointes » (étymo-
 logiquement : à trois jets). Le mot peut désigner aussi bien une chausse-
 traie destinée à arrêter la cavalerie ennemie qu'un harpon à trois dents, et
 par extension tout ensemble de pointes, herse de l'agriculteur, laine brute
 hérissée de poils durs, enfin les plantes à piquants, chardon ou châtaigne
 d'eau. Aux épines de la parabole du semeur, Cyprien ajoute les chardons, et
 donne ainsi plus d'ampleur à sa phrase.

in copiam fecundae messis exuberet. Venena fellis euome,
 discordiarum uirus exclude, purgetur mens quam serpentinus
 liuor infecerat, amaritudo omnis quae intus insederat
 Christi dulcedine leniatur. De sacramento crucis et cibum
 10 sumis et potum, lignum quod apud Merrham^b profecit in
 imagine ad saporis dulcedinem tibi in ueritate proficiat ad
 mulcendi pectoris lenitatem, nec ad medelam prosperandae
 ualitudinis laborabis. Vnde uulneratus fueras inde curare.
 Ama eos quos ante oderas, dilige illos quibus iniustus
 15 obtrectationibus inuidebas. Bonos imitare, si sectari potes :
 si sectari non potes, conlaetare certe et gratulare melioribus.
 Fac te illis adunata dilectione participem, fac te consortio

6 fecundae : -nde P Y B > a || 7 discordiarum : praecordiarum M || 8
 infecerat : inficerat m || insederat : sederat W insidebat R || 9 de : si de P
 D V || 10 sumis : sumitur R || merrham : merram W Y V myrram R M
 J myrra.... m mirram p e maram a¹ marram a² || profecit : proficit P
 D R B M m e a || in : ad R || 11 imagine : -nem P D R B m (dubium) p || 12
 mulcendi : -ndam h mulgendi Y M || pectoris lenitatem ~ a || medelam :
 medellam P W Y D¹ R J¹ Har || 13 ualitudinis : ualet- M || laborabis V :
 laboris W¹ Y + et a || fueras : eras a || 14 illos : eos W Y m p || 15 imitare :
 -ri R || si sectari¹ V : sectare si M || potes : potest Y D¹ (non dilucide
 emendatum) || 16 sectari > M || potes : potest Y || conlaetare : conlectare m
 || et > p || gratulare : congr- h a || 17 te² + eis

b. Cf. Ex 15, 25

1. L'envie « serpentine », c'est l'envie primordiale du diable jaloux de l'homme et acharné à le perdre (on a là un rappel du chapitre 4) et c'est l'envie que, dès la première faute, il a jetée dans le cœur des hommes (transition du chapitre 4 au chapitre 5).

2. Épisode de la marche des Israélites dans le désert (Ex 15, 23-25) : après trois jours de soif, ils arrivent à un point d'eau, mais l'eau est imbuvable, trop amère. Moïse implore le Seigneur, qui lui montre un morceau de bois, Moïse le jette dans l'eau, elle est rendue douce. ~ *Merrha* transcrit *Meppa* de la Septante. Mara, habituel dans les traductions françaises de la Bible, est tiré de l'hébreu.

la glèbe fécondée par Dieu et par l'Esprit répandue à foison l'abondance d'une moisson fertile. Vomis le poison du fiel, jette dehors le venin des discordes, que se nettoie ton esprit qu'avait souillé l'envie inspirée par le serpent¹, et que grâce à la douceur du Christ se calment toutes les amertumes installées en toi. Le mystère de la croix est ce dont tu reçois nourriture et boisson : que le bois qui à Mara^{b2} a fait du bien en figure³ pour rendre sa douceur au goût de l'eau te fasse du bien en vérité pour adoucir ton cœur en l'apaisant⁴, et tu n'auras pas de peine à trouver le remède favorable à ta santé. Va chercher la guérison là où tu as été blessé. Chéris ceux qu'auparavant tu haïssais, aime ceux que ta jalousie dénigrait injustement. Imite les gens vertueux, si tu peux te mettre à leur suite ; si tu ne peux pas les suivre, réjouis-toi du moins avec eux, et félicite ceux qui valent mieux que toi. Fais de toi leur associé par l'union de l'amour⁵, fais-toi leur cohéritier

3. In *imagine*. Voir la note complémentaire 8, p. 140.

4. Littéralement : pour l'adoucissement consistant à apaiser le cœur. Cyprien semble montrer ici un attrait particulier pour cette construction, où le contenu d'un nom est développé et précisé par le génitif d'une construction nom + adjectif verbal. A la ligne suivante, ce sera *medelam prosperandae ualitudinis*, le remède aboutissant à faire prospérer la santé ; à la fin du chapitre précédent, on avait *pauperum fouendorum misericordiam*, la miséricorde consistant à reconforter les pauvres.

5. Littéralement : par un amour étroitement uni. Le simple *unare* n'apparaissant que plus tard (le grammairien Priscien le mentionne), il faut probablement considérer *adunare* non comme un composé, mais comme un délocutif dérivant de la locution *ad unum*, « sans exception, unanimement ». *Adunare*, absent du vocabulaire latin antérieur, apparaît chez Tertullien, en *Pud.* 5, où il s'agit cependant non de l'union entre les fidèles, mais de la connexion étroite entre plusieurs crimes. Le mot ne semble donc pas avoir une origine spécifiquement chrétienne. Ceci est confirmé par le fait que chez Cyprien (4 occurrences dans les traités, 19, plus 5 de l'abstrait *adunatio*, dans la correspondance) il ne se trouve dans aucune citation scripturaire, le mot n'a pas été créé pour les besoins de la traduction de l'Écriture.

caritatis et fraternitatis uinculo coheredem. Dimittentur tibi debita, quando ipse dimiseris^c: accipientur sacrificia tua, cum pacificus ad Deum ueneris^d. Sensus atque actus tui diuinitus dirigentur, quando ea quae diuina et iusta sunt cogitaueris, sicut scriptum est: *cor uiri cogitet iusta, ut a Deo dirigantur gressus eius*^c.

18. Habes autem multa quae cogites. Paradisum cogita, quo Cain non redit qui zelo fratrem peremit. Cogita caeleste regnum, ad quod non nisi concordēs atque unanimes Dominus admittit. Cogita quod filii Dei hi soli possint uocari qui sint pacifici^a, qui natiuitate et lege diuina ad similitudinem

18 dimittentur: dimitentur *Y* demittentur *m*¹ demittentur *m*² (*non dilucide emendatum*) || 19 debita: delicta *V* || quando *V*: + et *RB* || 20 cum: dum *m p* || deum: dominum *P D V* || 21 dirigentur: -gantur *B* || et iusta ~ sunt ~ *R* || 22 cogitet *V*: cogitat *m p* || ut > *b* || a deo: a domino *P D R* ad deum *m p* || 23 dirigantur: -gantur *b*

18. *P W Y D R B M J h m p e a V*

2 redit: ingredit *m* ingreditur *p* rediit *b V* || 3 non > *W Y m p* || concordēs > *B* unanimes *a* || atque > *B* || unanimes: unianimes *R* concordēs *a* || dominus + non *p* || 4 filii: filii *W M¹ b¹* || hi: hii *P Y D R B M J p* ii *e* || possint *V*: possunt *P R a* || 5 sint: sunt *R¹ M a*

c. Cf. Mt 6, 12 et 14 d. Cf. Mt 5, 23-24 e. Pr 15, 29b LXX

18. a. Cf. Mt 5, 9.

1. *Consortium*, c'est, en langage juridique, la participation indivise à une même propriété ou à un même pouvoir. C'est ce terme qu'utilisait Cyprien au chapitre 4 du *De ecclesiae catholicae unitate*, dans la version longue, pour affirmer que tous les apôtres, et les évêques leurs successeurs, possèdent solidairement un égal pouvoir et un honneur égal (*pari consortio praediti et honoris et potestatis*). Ici *consortio* reprend en un seul mot les deux idées d'unité et de participation qui dans le membre de phrase précédent étaient énoncées successivement par *adunata* et *participem*, tandis que *caritatis*

par la communauté¹ de la charité et le lien de la fraternité. Tes dettes te seront remises quand tu auras remis toi-même ce qu'on te doit^c, tes sacrifices seront agréés lorsque tu auras fait la paix avant de venir trouver Dieu^d. Tes sentiments et tes actes seront dirigés selon Dieu quand tes pensées seront pour Dieu et pour la justice, selon qu'il est écrit: *Que le cœur de l'homme forme des pensées conformes à la justice, afin que Dieu dirige sa marche*^c.

18. Voici pour toi de quoi réfléchir abondamment. Pense au paradis, où ne peut revenir² Caïn qui a tué son frère par jalousie. Pense au royaume céleste, que le Seigneur ouvre seulement à ceux qui n'ont qu'un cœur et qu'une âme. Pense à ceci que seuls peuvent être appelés fils de Dieu ceux qui font la paix^{a3}, ceux qui, nés de Dieu⁴ et vivant sous sa Loi,

reprend *dilectione*. La métaphore tirée du vocabulaire juridique se poursuit avec *coheredem* (cf. Rm 8, 17; Ep 3, 6).

2. Pour Cyprien le paradis promis aux justes est substantiellement identique au paradis d'où Adam a été chassé après la faute. Il ne cesse dans ses écrits d'associer *paradisus* à des verbes ou expressions désignant un retour: *nos istinc ... paradiso restituit* (*Mort.* 26), *uicto diabolo ad paradisum triumphantem redire et unde Adam peccator eiectus est ... tropaea uictricia reportare* (*Fort.* 13), *ad paradisum reduces facit* (*Dem.* 26), *nec ad paradisum restitua immortalitate denuo reuoco* – c'est ici le diable qui parle (*Op.* 22), *reduces ad paradisum denuo facere* (*Op.* 26). Dans tous ces textes, ceux dont le « retour » au paradis est considéré sont des contemporains de l'écrivain, qui n'ont pas été chassés personnellement du paradis, mais l'ont été en Adam leur ancêtre. Dans ces conditions il n'y a pas lieu de préférer à *redit* la leçon *ingreditur* de quelques rares manuscrits, comme l'a fait Baluze, au motif que pour Caïn, né après l'expulsion de ses parents, on ne saurait parler de retour sans commettre une impropriété.

3. C'est la septième béatitude. Mais « seuls peuvent » est un ajout de Cyprien.

4. (Re)naissance divine conférée par le baptême. Cette conception du baptême comme une nouvelle naissance s'appuie sur le discours de Jésus à Nicodème (Jn 3, 3) et sur saint Paul (Rm 6, 3-4).

Dei Patris et Christi respondeant adunati. Cogita sub oculis
 nos Dei stare, spectante ac iudicante ipso conuersationis ac
 uitae nostrae curricula decurrere, peruenire nos tunc demum
 posse, ut eum uidere contingat, si ipsum nunc uidentem
 10 delectemus actibus nostris, si nos dignos gratiae eius et
 indulgentiae praebeamus, si placituri semper in regno in hoc
 mundo ante placeamus.

6 cogita : cogitate *R* || 7 nos > *a* || nos dei ~ *M* || nos ~ dei stare ~ *B* || dei
 + te *a* || spectante : expectante *J m p* || 8 decurrere : decurre *Y* || 9 si ipsum
erasum uel dilutum a || uidentem : uidentem *R* || 10 dignos > *m* || gratiae :
 -tia *P Y D B h a* || et indulgentiae > *M*¹ || 11 indulgentiae : -ntia *P Y D B h a*
 || si : sic *R M*² || regno + si *R M*² || 12 placeamus + amen *e*

de zelo et liuore explicit *W* de caelo et liuore explicit *Y* explicit
D caecilii cypriani de zelo et liuore explicit *R B m p V* caecilii cypriani de
 zelo et liuore finit *J*, *deest in reliquis*.

renvoient par leur union à la ressemblance de Dieu le Père
 et du Christ¹. Et pense que nous nous tenons sous les yeux
 de Dieu, que sous son regard de juge se déroule tout le cours
 de notre conduite et de notre vie, que nous ne pourrions en
 définitive avoir accès au bonheur de le voir que si tandis qu'il
 nous voit maintenant nous le réjouissons lui-même par nos
 actes, que si nous nous montrons dignes de sa grâce² et de
 son indulgence, et si avant de lui plaire pour toujours dans le
 Royaume nous lui plaisons déjà en ce monde.

1. L'union du Père et du Fils est ainsi le modèle de l'union entre les
 fidèles. Tout en donnant dans ses écrits une grande importance à l'Esprit
 Saint, notamment en tant qu'auteur ultime de l'Écriture et qu'opérateur de
 notre sanctification, Cyprien semble ne pas avoir encore l'idée de l'intégrer
 comme une troisième vraie personne dans la relation d'amour qui unit le
 Père et le Fils. La théologie de la Trinité est encore loin d'avoir atteint son
 plein développement.

2. Dignes de la grâce, c'est-à-dire fidèles à la grâce reçue auparavant
 gratuitement dans le baptême, et dignes par notre persévérance des faveurs
 promises par Dieu pour l'avenir.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

La jalousie et l'envie dans la typologie des passions chez Cicéron (*Tusculanes IV, 16-17*)

La réflexion de Cicéron sur la jalousie n'est qu'une petite partie d'un exposé sur les passions (*perturbationes*), dans lequel il se rallie, comme à la plus valable selon la vraisemblance, à la théorie que les stoiciens, dès Zénon, ont élaborée sur le sujet. Selon cette présentation, les passions sont un ébranlement de l'âme opposé à la droite raison et contraire à la nature (*Tusc. IV, 11 : auersa a recta ratione contra naturam animi commotio*). Fondamentalement il en existe quatre, au croisement de deux considérations, selon que l'ébranlement trop peu rationnel de l'âme intervient en considération du présent ou de l'avenir, et selon qu'il intervient à propos de choses considérées comme des biens (*opinatis bonis*) ou comme des maux (*opinatis malis*). L'allégresse (*laetitia*), qui est une joie exultante et excessive, se réfère à des biens présents, la convoitise (*libido*) à des biens futurs ; le chagrin (*aegritudo*) réagit à des maux présents, la peur (*metus*) à des maux futurs. Notons qu'à partir de IV, 16 Cicéron emploiera *uoluptas*, le plaisir ou la jouissance, en lieu et place de *laetitia*, sans s'en expliquer autrement. Ces passions qui contredisent la raison ne doivent pas être confondues avec les états normaux de l'âme que sont, face à un bien réel et raisonnable le contentement modéré (*gaudium*) si le bien est présent, la volonté (*uoluntas*) s'il est futur, face à un mal futur la prudence ou précaution (*cautio*), tandis que face à un mal présent l'âme du sage reste impassible, sans émotion, et qu'aucun état d'âme particulier ne peut ainsi être défini comme positif en opposition au chagrin (IV, 12-14).

C'est au sein du chagrin, qui peut prendre bien d'autres aspects (quatorze mots désignant des formes du chagrin sont énoncés en tout !), que Cicéron situe la jalousie ou l'envie, sous trois mots : *inuidia*, *aemulatio*, *obrectatio*. Il ne fait appel ni à *zelus*, probablement parce que dans tout ce développement il prend

soin de proposer pour tous les mots grecs un équivalent authentiquement latin, ni *liuor*, marqué à son époque comme poétique.

Au mot courant *invidia*, il substitue aussitôt pour la précision de la démonstration philosophique un mot forgé pour l'occasion, *inuidentia*, parce qu' « *invidia* ne s'applique pas seulement à celui qui envie, mais aussi à celui qui est l'objet de l'envie » (IV, 16), alors qu'*inuidentia*, formé sur le participe actif, ne présente aucune ambiguïté de cette sorte. *Invidia* ou *inuidentia*, l'envie, selon les stoïciens, est « un chagrin que l'on éprouve à cause de la prospérité d'un autre, mais sans que cette prospérité fasse tort à l'envieux » (IV, 16 : *inuidentiam esse dicunt aegritudinem susceptam propter alterius res secundas, quae nihil noceant inuidenti*). *Aemulatio* crée une difficulté, car il peut s'employer dans deux sens, favorable ou défavorable, il peut désigner une émulation dans la vertu, qui est une qualité, aussi bien qu' « une jalousie qui est chagrin de voir aux mains d'un autre un bien que nous avons vivement désiré, tandis que ce bien nous manque à nous-mêmes » (IV, 17 : *est aemulatio aegritudo si eo quod concupierit alius potiat, ipse careat*). Enfin *obtrectatio* est « le chagrin de voir qu'un autre aussi a en mains un bien que nous avons désiré vivement pour notre compte » (IV, 17 : *aegritudo ex eo quod alter quoque potiat eo quod ipse concupiuerit*). On voit que les descriptions d'*aemulatio* et *obtrectatio* se recouvrent partiellement, et Cicéron lui-même avoue qu'il « veut » (*uolo*) avec *obtrectatio* traduire le grec ζήλοστυπία. De fait dans *obtrectare*, dénigrer, la jalousie est plus inférée que nettement mise en avant, tandis que le mot grec paraît plus explicite.

La difficulté de cerner les sentiments en cause apparaîtra mieux encore si l'on remarque qu'une des subdivisions de la *uoluptas* est « la malveillance qui prend plaisir au malheur d'autrui » (IV, 16 : *subiecta sunt ... uoluptati maliuolentia laetans malo alieno*), et que de la *libido* procèdent notamment la haine (*odium*) et l'inimitié (*inimicitia*). Or ce sont là des attitudes dont le traité de Cyprien montre bien qu'elles interviennent inévitablement dans le déroulement d'un comportement jaloux. La typologie stoïcienne acceptée par Cicéron ne peut être utilisée ici que si l'on admet qu'il existe des passions complexes qui mettent en jeu et nouent plusieurs des passions élémentaires décrites par la théorie. La jalousie et l'envie sont plus qu'un simple chagrin lié aux réussites

d'autrui et aux frustrations du sujet. On s'étonnera moins dès lors qu'il ait fallu du temps pour que la langue latine élabore le vocabulaire de ces sentiments et de ces comportements, et que les développements consacrés par Cicéron au sujet aient abouti moins à des définitions strictes qu'à une description à multiples facettes abondant de plusieurs côtés une réalité ainsi progressivement cernée sans être totalement élucidée.

2

La jalousie envers l'homme, cause de la chute du diable (ch. 4)

Cyprien n'est pas le premier auteur chrétien à avoir professé qu'une attitude de jalousie envers l'homme, quand celui-ci eut été créé à l'image de Dieu, est ce qui a causé la chute d'un ange qui est devenu de ce fait Satan, le diable, et les efforts de celui-ci pour perdre l'homme¹.

Dans son livre *Contre les hérésies*, à la fin du I^{er} siècle, Irénée écrit, dans un passage où il commente la parabole de l'ivraie et du bon grain : « Car cet ange fut apostat et ennemi, du jour où il jaloua l'ouvrage modelé par Dieu et entreprit d'en faire un ennemi de Dieu. C'est pourquoi aussi Dieu retrancha de sa société celui qui, de son propre mouvement, avait secrètement semé l'ivraie, c'est-à-dire introduit la transgression². » Irénée écrit encore : « Le diable ... se prit à envier l'homme et devint, par là-même, apostat à l'égard de la loi de Dieu : car l'envie est étrangère à Dieu. Et comme son apostasie avait été mise au jour par le moyen de l'homme et que l'homme avait été la pierre de touche de ses dispositions intimes, il

1. Plusieurs des textes intervenant dans cette note nous ont été suggérés par PAPINI 1954, un livre déjà ancien mais riche de références aux textes.

2. *Adv. haer.* IV, 40, 3 : Ἐκτοτε γὰρ ἀποστάτης ὁ ἄγγελος οὗτος καὶ ἐχθρός, ἀφ' ὅτε ἐβήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ καὶ ἐχθροποίησαι αὐτὸν πρὸς τὸν θεὸν ἐπεχείρησε. Διὸ καὶ ὁ θεὸς τὸν μὲν παρ' αὐτοῦ τὸ ζιζάνιον λάθρα ἐπισπείραντα, τούτῃστι τὴν παράβασιν εἰσενεγκόντα, ἀφώρισε τῆς ἰδίας μετουσίας. La tradition indirecte nous a conservé ce passage en grec, alors que pour la plus grande partie de l'œuvre nous ne possédons qu'une traduction latine.

se dressa de plus en plus violemment contre l'homme, envieux qu'il était de la vie de celui-ci et résolu à l'enfermer sous sa puissance apostate¹. »

Tertullien, un peu plus tard, écrit dans son traité *Sur la patience* : « Examinons donc à propos de l'impatience si, comme la patience l'a été en Dieu, son ennemie n'est pas née et n'a pas été découverte chez notre ennemi, de manière à mettre en évidence par là à quel point elle est le principal ennemi de la foi (...) Je trouve donc l'origine de l'impatience dans le diable lui-même, et dès le moment où il ne supporta pas avec patience que le Seigneur Dieu eût soumis à son image, c'est-à-dire à l'homme, toute les œuvres qu'il avait créées. Car il ne se serait pas affligé s'il l'avait supporté, et il n'aurait pas pris l'homme en haine s'il ne s'était pas affligé². » Tertullien ne nomme pas explicitement la jalousie, mais il en décrit le mécanisme psychologique en la rattachant à son sujet, l'incapacité de supporter ce qui est pénible, l'*impatientia*. Chemin faisant, il rencontre le verbe *inuidere*, rendu par « prendre en haine » dans la traduction de J.-C. Fredouille, mais dont nous savons que la signification oscille entre l'hostilité en général et de manière plus spécifique l'envie.

Entre Cyprien et ses prédécesseurs (il a lu Tertullien, on peut douter qu'il ait connu Irénée), il existe des nuances. Chez Irénée, la faute et la chute du diable sont consommées dès qu'il a conçu un sentiment de jalousie dont le motif n'est pas plus précisément donné, et cela indépendamment de ce qu'il tentera ensuite pour corrompre l'homme : c'est la rancœur née de cette catastrophe dont l'homme a été l'occasion qui le dressera contre celui-ci. Chez Tertullien, ce n'est pas exactement que l'homme ait été créé

1. *Adu. haer.* V, 24, 4 : *Diabolus ... inuidens homini apostata a diuina factus est lege : inuidia enim aliena est a Deo. Et quoniam per hominem traducta est apostasia eius et examinatio sententiae eius homo factus est, adhuc magis magisque semetipsum contrarium constituit homini, inuidens uitae eius et in sua potestate apostatica uolens concludere eam.*

2. *Pat.* V, 3,5-6 : *Consideremus igitur de impatientia, an sicut patientia in Deo ita aduersaria eius in aduersario nostro nata atque comperta sit, ut ex isto appareat quam principaliter fidei aduersetur... Igitur natales impatientiae in ipso diabolo deprehendo, iam tunc cum Dominum Deum uniuersa opera quae fecisset imagini suae, id est homini, subiecisse impatienter tulit. Nec enim doluisset si sustinuisset, nec inuidisset homini si non doluisset.*

à l'image de Dieu qui suscite la jalousie de Satan, c'est que cette image de Dieu ait reçu pouvoir sur les créatures de ce monde (Gn 1, 28-29), le frustrant ainsi d'une régence qu'il s'attendait à exercer et que, ajouterons-nous, le péché d'Adam lui redonnera effectivement, au moins en partie, puisque l'Évangile le nomme « prince de ce monde ».

Pour Cyprien, c'est le fait même que l'homme a été créé à l'image de Dieu qui provoque chez le diable, en un unique mouvement, le sentiment de jalousie (*zelum*) et la volonté de nuire à l'homme par envie (*maliuolo liuore*). L'attitude intérieure et le passage à l'acte mauvais ne sont pas dissociés, comme ils le sont chez Irénée, et il ne s'agit pas simplement d'une compétition de pouvoir sur la création, comme chez Tertullien, mais bien de la nature même des êtres : l'ange est le plus élevé des êtres créés par Dieu pour son service, l'homme « à l'image de Dieu » est, Satan le pressent, destiné à prendre place dans la famille même de Dieu – en la personne de Jésus Christ, dira la théologie chrétienne, mais bien sûr rien de tel n'est explicité ici. Chez Cyprien, la jalousie de Satan vise en l'homme ce qu'il y a de plus essentiel, son hostilité envers les humains n'en est que plus acharnée.

Dans le *De bono patientiae*, au chapitre 19, Cyprien a écrit un passage tout à fait parallèle, mais, sujet du traité oblige, la réaction du diable est présentée là, sur le modèle de ce qui se lit chez Tertullien, comme une *impatientia*, une incapacité de supporter ce qui déplaît. Comme ici, il s'agit de remonter aux origines (*exordia denique ipsa uideamus*) : « le diable n'eut pas la patience de supporter l'homme créé à l'image de Dieu, aussi du même coup le premier il périt et perdit l'homme » (*diabolus hominem ad imaginem Dei factum impatienter tulit, inde et perit primus et perdidit* – on a souligné les expressions rigoureusement semblables dans les deux textes, mais l'ordre de leur apparition est inverse). Il est significatif que, malgré l'influence directe que le *De patientia* de Tertullien a évidemment exercée sur la réflexion de Cyprien, aucun conflit de pouvoir n'est évoqué là non plus, et comme dans notre traité la seule cause de la jalousie du diable est que l'homme ait été fait « à l'image de Dieu ».

L'idée que la jalousie a été à l'origine de la chute de Satan et de sa volonté de pervertir l'homme a continué à être développée par

la suite, et l'une des analyses les plus fouillées sur le sujet se lit chez Grégoire de Nysse, au chapitre 6 du *Discours catéchétique*. Mais parallèlement, et très tôt également, d'autres penseurs chrétiens ont vu dans l'orgueil la source de la déchéance de celui qui avait été un ange chéri de Dieu. C'est le cas en premier lieu d'Origène qui, en *Περὶ ἀρχῶν* I, 5, 5 s'appuie sur Is 14, 12-15. En Is 14, 4-23 il s'agit au sens littéral d'un oracle annonçant la chute et la mort d'un roi puissant et oppresseur, mais en s'adressant à lui au verset 12 dans des termes qui l'assimilent à l'astre du matin et qui furent traduits en grec par Ἑωσφόρος et en latin par *Lucifer*, en lui reprochant d'avoir voulu hausser son trône au-dessus des étoiles de Dieu et d'avoir proclamé qu'il monterait au sommet des nuages et qu'il serait comme le Très-Haut, le prophète a rendu aisée l'application de son texte au cas d'une puissance céleste, comme on imaginait les anges, cherchant à se hisser au niveau de Dieu. Dans ses *Homélie sur le livre des Nombres*, en XII, 4, 4, Origène invoque le même texte, mais aussi Is 10, 13-14, pour la même dénonciation de l'orgueil de Satan. On sait que cette interprétation de la chute du diable fondée sur l'orgueil est celle qui a prévalu dans la théologie courante.

Ces débats sur le péché de Satan et l'origine de son désir de perdre Adam supposent que le serpent de la Genèse n'est autre que Satan lui-même. Cela ne va pas de soi, même si une habitude séculaire nous le rend évident. Le récit de la chute d'Adam, en Gn 3, introduit le tentateur simplement ainsi : « le serpent était le plus rusé des animaux sauvages (« de la terre », ajoute la Septante) que le Seigneur Dieu avait faits ». Il s'agit d'un animal comme les autres, simplement un peu plus astucieux, comme dans maint récit folklorique. La présentation que Cyprien fait ici de l'épisode et tous les débats dont nous venons de faire état impliquent qu'a eu lieu dans la communauté croyante chrétienne et, déjà, juive toute une élaboration aboutissant à cette assimilation.

On ne décrira pas ici en détail les étapes (Za 3, 1 ; Jb 1, 6 ; 1 Ch 21, 1) par lesquelles est passée la Bible hébraïque avant qu'un nom commun désignant « l'adversaire » (*satan* en hébreu, rendu par διάβολος en grec) soit devenu un nom propre désignant un être mystérieux adversaire du salut des hommes, leur accusateur auprès de Dieu, le tentateur. Il faut attendre le *Livre de la Sagesse*, écrit en

grec et absent du canon juif tel qu'il a été délimité par les rabbins autour de l'an 100 de notre ère, pour que soit affirmée (Sg 2, 24) l'identité du diable et du serpent de la Genèse : « Dieu a créé l'homme pour qu'il soit incorruptible, et il l'a fait image de ce qu'il possède en propre. Mais par la jalousie¹ du diable la mort est entrée dans le monde » (trad. *TOB*). Comme les *Livres des Chroniques* et la *Sagesse* (les indications contenues dans *Job* et *Zacharie* ne présentent pas une évolution achevée de la personnalité du diable) datent respectivement, pense-t-on en général, du début de l'époque grecque et du début de la domination romaine, on voit que les croyances qui sont à la base de la réflexion des premiers Pères ne se sont précisées qu'assez tard dans l'histoire du peuple juif.

3

Cyprien et les juifs (ch. 5)

A propos du rejet de Jésus, il est devenu heureusement courant aujourd'hui de bien distinguer les chefs de l'aristocratie du Temple, par ailleurs collaborateurs volontaires ou forcés des Romains, et leurs affidés, de l'ensemble du peuple juif d'alors, qui n'a guère eu à donner son avis, et duquel furent issus les disciples de Jésus, puis les premiers chrétiens d'après la Pentecôte. Les Pères ne font pas ces distinctions, et la raideur de leur condamnation globale a favorisé la forme chrétienne de l'antisémitisme².

La position de Cyprien à l'égard du judaïsme ressort assez bien de ce qu'il a écrit, dans la brève préface de son florilège biblique

1. Ou : « la malveillance ». Φθόνος, comme ses équivalents latins, n'est pas totalement réservé à la jalousie ou à l'envie, il peut s'appliquer à toute forme de mauvais vouloir non provoqué. C'est ainsi que, lorsque Plutarque utilise le mot dans le chapitre de ses *Propos de table* (5, 7) qui traite de « ceux dont on dit qu'ils jettent un sort », Fr. Fuhrmann dans la *CUF* est amené par le contexte à traduire tantôt par jalousie ou envie, tantôt par malveillance.

2. Ou plus exactement de l'antijudaïsme, car le terme antisémitisme prête à confusion, puisque pour la Bible comme pour la linguistique le monde arabe est tout aussi sémite que le monde juif. On l'oublie trop souvent. ~ Un livre essentiel pour les études sur les rapports entre judaïsme et christianisme aux premiers siècles de notre ère est *Verus Israel* de Marcel SIMON (1964).

Ad Quirinum, pour présenter le contenu du premier livre de l'ouvrage : « Nous nous sommes efforcé de montrer que les juifs, conformément à ce qui avait été prédit, se sont séparés de Dieu, et que la faveur du Seigneur dont ils avaient bénéficié autrefois et qui leur était promise pour la suite, ils l'ont perdue, mais que sont venus prendre leur place les chrétiens¹, qui par la foi trouvent la bienveillance du Seigneur et qui proviennent de toutes les nations et du monde entier². »

Mais quand il écrit « les juifs », de qui parle-t-il exactement ? Il y avait certainement des juifs à Carthage³, sont-ils visés ? Ou bien faut-il entendre « les juifs » de la manière la plus générale, ou même dans une perspective purement historique, restreignant l'intérêt pour le peuple juif à ce qui en est dit dans la Bible ?

Dans un article utile⁴ Charles A. Bobertz a montré de manière à notre avis convaincante que les quelques textes qui ont pu être invoqués pour soutenir la thèse d'une polémique de Cyprien contre les juifs de son voisinage ne sont pas réellement probants, et que c'est dans la Bible, l'Ancien Testament comme le Nouveau, qu'il trouve la matière de ses condamnations. Sans reprendre toutes les démonstrations de Bobertz, nous examinerons un seul exemple, celui pour lequel la thèse de la polémique contemporaine se présentait avec le plus de vraisemblance.

Il s'agit d'un passage de la lettre 59, adressée au pape Corneille, que des émissaires des schismatiques carthaginois hostiles à Cyprien avaient quelque peu intimidé en le menaçant de perturber l'assemblée des fidèles s'il ne les recevait pas. « Nous ne pouvons pas plus longtemps demeurer chrétiens, lui écrit Cyprien, si les choses

1. La même idée est reprise en *Ep.* 63, 12, 2, à partir d'une interprétation symbolique du changement de l'eau en vin à Cana.

2. *Ostendere enisi sumus Iudaeos secundum quae fuerant ante praedicta a Deo recessisse et indulgentiam Domini, quae sibi et pridem data et in posterum promissa fuerat, perdidisse, successisse uero in eorum locum Christianos fide Dominum promerentes et de omnibus gentibus ac de toto orbe uenientes.*

3. *L'Aduersus Iudaeos* de Tertullien s'ouvre sur le rappel d'un événement récent : un débat public entre un chrétien et un prosélyte juif (*Proxime accidit : disputatio habita est christiano et proselyto Iudaeo*) qui s'était prolongé jusqu'au soir.

4. BOBERTZ 1991. Compte rendu de S. DELÉANI dans *Chronica* 1999, n° C.71a, p. 508.

en sont venues à ce point, que nous craignons les embûches et les menaces de gens perdus de scélératesse. Les gentils nous menacent, et les juifs, et les hérétiques, et tous ceux dont le diable possède les cœurs et les âmes ; chaque jour leur rage se manifeste par des clameurs furieuses¹. » Il était d'autant plus tentant de voir là une allusion à des menées contemporaines que déjà Tertullien avait écrit que les synagogues des juifs sont à l'origine des persécutions².

En fait, à l'époque de cette lettre (été 252) il y a plus d'un an que Dèce a renoncé à exiger des chrétiens qu'ils sacrifient, puis il est mort, et l'empereur Gallus ne menace pas encore d'une nouvelle persécution. La menace des gentils et des juifs a donc un caractère très général, ce qui est vraiment actuel c'est la mise en garde contre les *haeretici*, terme qui chez Cyprien englobe dans la même réprobation schismatiques et réels hérétiques. Pour ce qui est des gentils et des juifs, Ch. Bobertz a eu le mérite de remarquer qu'ils sont conjointement persécuteurs, dans les textes chrétiens, depuis que les *Actes des Apôtres* ont raconté que Paul et Barnabé durent fuir Iconium, « lorsque les gentils et les juifs, avec leurs chefs, décidèrent de recourir à la violence et de lapider les apôtres³ » (Ac 14, 5). Cyprien a repris le groupe de mots, et a ajouté l'indication réellement contemporaine, les *haeretici* perturbateurs. Cela se voit bien lorsque quelques lignes plus loin il reprend : « Ce ne sont pas seulement en effet aux menaces des gentils et des juifs que nous devons penser et nous attendre, quand Notre-Seigneur lui-même a été arrêté par ses frères, et trahi par celui-là même qu'il avait choisi pour en faire un de ses apôtres⁴. » Les menaces des gentils et des

1. *Nam et Gentiles et Iudaei minantur et haeretici atque omnes quorum pectora et mentes diabolus obsedit uenenatam rabiem suam cotidie furiosa uoce testantur* (*Ep.* 59, 2, 3 – trad. Bayard).

2. *synagogas Iudaeorum fontes persecutionum* (*Scorpiace* 10). Mais nulle part la correspondance ni les traités de Cyprien n'apportent le moindre témoignage que les juifs de Carthage soient intervenus contre les chrétiens à l'occasion des persécutions contemporaines, seuls les païens sont en cause (SAGE 1975, p. 145).

3. Vulgate : *Cum factus esset impetus Gentilium et Iudaeorum cum principibus suis ut contumeliis afficerent et lapidarent eos.*

4. *Neque enim solas Gentilium uel Iudaeorum minas cogitare et spectare debemus, cum uideamus ipsum Dominum a fratribus esse detentum et ab eo quem inter apostolos delegerat proditum* (*Ep.* 59, 2, 4).

juifs sont en quelque sorte mentionnées pour mémoire, l'important en 252 ce sont les menées des frères rebelles.

Une lecture naïve d'un autre texte, que Ch. Bobertz ne cite pas, pourrait faire penser que Cyprien s'en prend aux juifs contemporains. Dans la lettre 13 il écrit : « En vérité, si les juifs sont séparés de Dieu, eux par qui le nom de Dieu est blasphémé parmi les nations, en revanche sont chers à Dieu ceux qui par leur respect de la discipline annoncent le nom du Seigneur en un noble témoignage, conformément aux Écritures¹. » La lettre exhorte les confesseurs, à qui leur courage devant la persécution a valu de l'honneur, à ne pas souiller cet honneur par une mauvaise tenue morale ; c'est donc dans le présent que le respect de la discipline doit porter un noble témoignage, et il est tentant de penser que la conduite des juifs contemporains est de même accusée de donner aux païens l'occasion de blasphémer le nom de Dieu, l'appel aux Écritures servirait seulement à conforter l'exhortation. Or S. Deléani, dans une note à sa traduction de ce passage, remarque que « eux par qui le nom de Dieu est blasphémé parmi les nations » vient directement d'Is 52, 5b, dans le texte de la Septante : (c'est Dieu qui parle) « à cause de vous mon nom est blasphémé parmi les nations² », texte repris par Paul en Rm 2, 24.

Donc, chaque fois que Cyprien mentionne et condamne les juifs, c'est à partir de l'Ancien Testament ou du Nouveau. Ch. Bobertz ne fait pas appel au *De zelo*, mais le passage auquel s'accroche cette note le prouverait lui aussi s'il en était besoin. Les juifs qui pouvaient vivre à Carthage, que l'évêque a pu croiser dans sa ville, sont absents de cette œuvre. On ne trouvera pas chez Cyprien d'antisémitisme dirigé contre des personnes de son voisinage et de son temps.

Mais sa réprobation globale du judaïsme demeure évidente. Il suffit de passer en revue les thèmes traités dans le livre I de l'*Ad Quirinum*. Les sept premiers chapitres s'emploient à recenser les offenses du peuple juif envers Dieu d'après l'Ancien Testament, et

1. *Nam sicut Iudaei a Deo alienati sunt, propter quos nomen Dei blasphematur in gentibus, ita contra Deo cari sunt per quorum disciplinam nomen Domini laudabili testimonio praedicatur, sicut scriptum est (Ep. 13, 3, 2 - trad. S. Deléani).*

2. Δι' ἡμᾶς ... τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

proclamer son incapacité à accueillir le Seigneur et à comprendre le sens réel des Écritures, incapacité annoncée selon l'auteur dans l'Ancien Testament et constatée dans le Nouveau. Les chapitres 8 et suivants veulent établir que la loi juive, ses institutions, ses responsables, son Temple, étaient destinés à laisser la place à des dispositions nouvelles, et que cela s'est effectivement produit. Le chapitre 18 et ceux qui suivent, sans abandonner ce thème, ajoutent une insistance sur l'émergence d'un prophète nouveau, le Christ, et d'un peuple nouveau, issu des païens et plus enclin à donner sa foi. Cyprien, on le sait, continue à faire grand cas des textes de la Bible juive, mais une Bible en quelque sorte retirée des mains des juifs, devenue propriété des chrétiens, et interprétée dans le cadre de la foi au Christ.

Ainsi, le peuple juif, comme bénéficiaire des promesses de Dieu, n'existe plus pour lui, tout a été transféré à l'Église¹. Il y a comme une déchéance définitive d'Israël. La conviction qu'a saint Paul que les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance (Rm 11, 29) et que l'éloignement d'Israël n'est que provisoire, n'effleure jamais Cyprien, ni en général les autres Pères. Cette manière de prendre les choses ne peut que contribuer à dénier toute valeur au juif rencontré dans la vie quotidienne, même si aucun mot de l'évêque ne l'a visé directement.

D'autant plus que l'expression « les juifs » est utilisée de la même façon que sous la plume de l'auteur de l'*Évangile selon saint Jean*, dans lequel seuls les ennemis de Jésus, ceux qui lui tendaient des pièges, ceux qui allaient le condamner, sont ainsi dénommés, tandis que l'identité juive des apôtres et des disciples est comme effacée au profit de leur identité nouvelle d'amis du Christ, et que la grande masse des juifs du temps reste hors de vue.

Les juifs sont dès lors mis dans le même sac que les païens, par exemple en *De mortalitate* 15 : « Pour les juifs, les païens et les

1. Deux phrases du *De dominica oratione*, au chapitre 10, sont ponctuées par un *iam*, « désormais », qui met bien en relief cette substitution : il y est dit que les juifs « ne peuvent plus désormais donner à Dieu le nom de père » (*iam non possunt patrem Deum uocare*), et que lorsque la prière chrétienne dit « Notre Père », cela constitue un blâme pour les juifs « parce que désormais il est devenu le nôtre et a cessé d'être celui des juifs qui l'ont abandonné » (*quia noster esse iam coepit et Iudaeorum qui eum dereliquerunt esse desiuit*).

ennemis du Christ cette épidémie est un fléau, pour les serviteurs de Dieu elle est une porte ouverte sur le salut¹. » On a vu plus haut qu'il les associait aussi aux *haeretici* et à « tous ceux dont le diable possède les cœurs et les âmes ». Pour lui, tout ce qui est en dehors de l'unique Église du Christ est sous la coupe du diable. A propos des dissidents qui se sont mis hors de la communauté, Cyprien écrira : « Hors de l'Église point de salut² », cela vaut tout autant selon lui pour les juifs.

La seule perspective positive qu'il offre aux juifs, comme d'ailleurs aux païens³, c'est la conversion : « Il est prophétisé et prédit que les juifs, s'ils ont soif et cherchent le Christ, boiront chez nous, c'est-à-dire obtiendront la grâce du baptême⁴. » Telle est aussi la conclusion du premier livre de l'*Ad Quirinum*, dont le dernier chapitre a pour titre : « Le seul moyen pour les juifs de recevoir le pardon de leurs fautes, c'est de laver dans le baptême du Christ le sang de son exécution⁵, et en passant à l'Église d'obéir à ses commandements⁶. »

Résumons : aucune attaque explicitement dirigée contre les juifs contemporains, mais un antijudaïsme global fondé d'une part spécifiquement sur une appropriation et une interprétation uniquement chrétiennes de la Bible, d'autre part généralement sur une ecclésiologie exclusiviste⁷ qui condamne indifféremment les

1. *Mortalitas ista iudaeis et gentibus et Christi hostibus pestis est, Dei servus salutis excessus est.*

2. *Salus extra ecclesiam non est* – Ep. 73, 21, 2.

3. *Ad Demetrianum* 23.

4. *Praecantur et ante praedicitur Iudaeos, si sitierint et Christum quaesierint, apud nos esse poturos, id est baptismi gratiam consecuturos* (Ep. 63, 8, 2 – trad. Bayard).

5. Sans professer explicitement la thèse de la responsabilité collective de tous les juifs, et de chaque juif jusqu'à la fin des temps, dans la mort du Christ, une telle phrase l'accrédite plus ou moins, et ouvre la voie aux dérives d'un antijudaïsme fondé sur l'accusation de déicide. Pour Tertullien déjà les mains d'Israël ne pouvaient cesser d'être impures, « tachées qu'elles sont du sang des prophètes et de celui du Seigneur lui-même pour l'éternité » (*sanguine prophetarum et ipsius Domini incrustatae in aeternum* – *De oratione* 14).

6. *Quod solo hoc Iudaei accipere ueniam possint delictorum suorum, si sanguinem Christi occisi baptismo eius abluerint et in ecclesiam transeuntes praeceptis eius obtemperauerint* (*Ad Quirinum* I, 23).

7. J'emprunte cette expression à P. MATTEI (2006, p. 279).

païens, les juifs, les chrétiens dissidents, tous considérés comme placés sous l'emprise de Satan, et qu'on voudrait sauver en les amenant ou les ramenant au sein de l'Église.

4

Haeresis : seulement l'hérésie, ou toute dissidence ?

(ch. 6)

Hérésie : « doctrine, opinion émise au sein de l'Église catholique et condamnée par elle comme corrompant les dogmes » (dictionnaire Robert), « opinion fautive, en matière de foi, condamnée dans les formes prescrites par l'Église » (Littré). Tel est le sens du mot français. S'agit-il de cela quand Cyprien utilise ici *haeresis* ?

Haeresis est la transcription du grec αἵρεσις, choix, préférence. C'est apparemment chez Polybe (5, 93, 8) qu'on voit se dégager le sens plus particulier de préférence pour une doctrine, d'où école philosophique, mais aussi plus tard école littéraire ou médicale. C'est au sens d'école ou secte philosophique que Cicéron fait entrer le mot dans le vocabulaire latin (*Parad.* 2).

Le mot grec apparaît dans le vocabulaire religieux à propos des groupes juifs dans les *Actes des Apôtres* : en 5, 17, il désigne le parti juif des sadducéens ; en 15, 5 il est question de quelques-uns de la mouvance des pharisiens qui avaient cru au Christ. Flavien Josèphe se servira lui aussi du mot, ainsi en *B.J.* 2, 8, 1 : κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἵρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, en ce temps-là il y avait trois sectes des juifs (il les nomme plus loin, ce sont les pharisiens, les sadducéens et les esséniens). Voir aussi *A.J.* 13, 5, 9. Saint Paul s'en sert pour fustiger les divisions et les ruptures de la solidarité entre chrétiens en 1 Co 11, 19, il ne s'agit cependant que de querelles de clans à l'intérieur d'une unique assemblée chrétienne¹.

1. C'est ce qui justifie qu'en 1 Co 1, 10 ou 11, 18 les traductions françaises rendent en général σχίσμα par « division » et non « schisme », et que les mêmes évitent « hérésie » en 11, 19 pour αἵρεσις.

Haeresis est adopté par les chrétiens de langue latine¹. Chez Cyprien il est souvent comme ici coordonné avec *schisma*, mais le vocabulaire des déchirures de l'Église n'a pas encore à cette époque la précision qui assigne à « hérésie » le sens d'une divergence séparatrice sur le dogme, à « schisme » celui d'une rupture institutionnelle fondée sur un conflit d'autorité, sans que les dogmes essentiels de l'Église soient en jeu. *Adulteratur ueritas* pourrait ici faire croire à un conflit dogmatique, en fait les dissidences auxquelles Cyprien avait dû faire face, dans sa propre communauté et dans celle de Rome, consistaient en un refus de reconnaître l'évêque en place et de respecter les pouvoirs que lui conférait sa charge, et la falsification de la vérité portait sur les griefs formulés par les dissidents contre cet évêque et contre le caractère authentique et régulier de son élection². Ce n'est qu'avec la controverse entre le pape Étienne et l'épiscopat africain sur la validité (reconnue à Rome et niée à Carthage) du baptême conféré par des dissidents que sera posée une question qui nous apparaît d'ordre dogmatique, mais ce conflit est probablement postérieur

1. JANSSEN 1938, p. 112-115. L'auteur note que dans certains textes de Tertullien *haeresis* s'oppose à la vraie doctrine (*Praescr.* 4 et 6) tandis qu'ailleurs *haeresis* contredit avant tout *unitas* (*Praescr.* 5), ou même a un sens plus vague et s'applique à tout choix qui met à l'écart, comme celui d'Adam lors du premier péché (*Prax.* II, 2, 7 ; III, 18, 5). ~ H. PÉTRÉ (1937) accorde dès le début de son article une place essentielle aux emplois d'*haeresis* chez Tertullien dans lesquels il s'agit de doctrines fausses, et ensuite, face aux emplois du mot où (y compris chez Tertullien) il s'agit de divisions d'un autre type, elle relègue ces emplois au rang d'un laxisme d'expression, d'une confusion excusable, et minimise ainsi la portée de l'incertitude qui se manifeste encore dans les écrits d'Augustin.

2. Croire que la vérité dogmatique est en jeu (et donc qu'il y a risque d'hérésie au sens du mot français) chaque fois que le mot *ueritas* apparaît dans un texte serait téméraire. Je m'écarte ici de l'interprétation de ce passage du *De zelo* donnée par P. Mattei dans une note du *De ecclesiae catholicae unitate* (MATTEI 2006, p. 268). De même je ne puis souscrire aux conclusions qu'il tire au même endroit de la lettre 55 et du chapitre III, 86 de l'*Ad Quirinum*. J'espère démontrer plus loin que, si ces textes prouvent que Cyprien savait fort bien distinguer dans la réalité ce que le français appelle respectivement hérésie et schisme, ils montrent aussi qu'il refusait d'exprimer cette distinction par l'opposition des deux mots *haeresis* et *schisma*.

au *De zelo*, et de toute façon pour Cyprien, malgré les arguments de nature doctrinale qu'il jette dans le débat, le conflit reste d'ordre disciplinaire, puisqu'il n'entend pas exiger de l'Église de Rome qu'elle accepte pour elle-même la pratique africaine de rebaptiser¹ les fidèles devenus chrétiens dans la dissidence et venant à l'Église légitime, mais demande seulement que Rome ne prétende pas imposer ses règles à ceux qui ne sont pas d'accord. L'emploi du mot « hérésie » dans la traduction française pourrait ici suggérer des idées inexactes.

Un autre signe qu'*haeresis* et *haereticus* peuvent alors renvoyer à des ruptures qui mettent en cause la légitimité des personnes plutôt que la doctrine nous est donné par la lettre 51 de Cyprien à Corneille : Cyprien s'y réjouit d'avoir appris le retour à l'Église authentique de confesseurs romains dont le courage dans la persécution avait grandement honoré l'Église, mais qui s'étaient fourvoyés, de bonne foi semble-t-il, dans le schisme de Novatien, élu évêque de Rome après Corneille et contre lui par une faction. Ils sont revenus à l'Église, écrit-il, « renonçant à leur erreur et sortant de leur égarement schismatique ou plutôt hérétique » (trad. Bayard – *errore deposito et schismatico immo haeretico furore deserto*). Ainsi *haereticus* est certes tenu ici pour plus grave² que *schismaticus*, mais il ne s'agit que de ce que nous appelons un schisme.

1. Ou plutôt de baptiser, le baptême des dissidents étant en Afrique considéré comme nul.

2. En quoi cette plus grande gravité consiste-t-elle aux yeux de Cyprien ? Nulle part ce n'est énoncé par notre auteur, qui d'ailleurs ne fait état de cette différence que très rarement. On pourrait peut-être conjecturer que *schisma* s'applique dès qu'il y a séparation ou division grave avec refus de reconnaître l'autorité légitime, et qu'*haeresis* implique le choix positif de constituer une contre-Église. Si fragile que soit cette hypothèse, elle permettrait de rendre compte d'une particularité des citations faites par Cyprien, dans son traité sur *L'Unité de l'Église*, de la 1^{re} Épître de Paul aux Corinthiens. Lorsqu'au chapitre 8 il cite 1 Co 1, 10, où se lit *schismata*, il ne gomme pas le contexte, qui indique clairement que les divisions à Corinthe ne vont pas jusqu'à la constitution d'assemblées étrangères l'une à l'autre, tandis qu'au chapitre 10, citant 1 Co 11, 19, il se borne à écrire *oportet haeresis esse ut probati manifesti sint in uobis*, sans prolonger le texte, qui montrerait là encore qu'il s'agit d'une unique assemblée. En Ep. 59, 18, 1, les *haeretici* sont présentés comme *extra ecclesiam constituti*, constitués en groupe hors de l'Église.

Il est particulièrement instructif d'examiner la lettre 55. Cyprien y répond à un de ses collègues, un certain Antonianus, qui, sans vouloir entrer en communion avec le schismatique Novatien, avait cependant été un peu ébranlé par sa propagande, et avait par un courrier demandé à Cyprien « quelle hérésie Novatien avait introduite » (*quam haeresim introduxisset*) (*Ep.* 55, 2, 1 et 55, 24, 1). Antonianus semble bien ici donner à *haeresis* le sens d'hérésie, et ceci est confirmé par la suite, où Cyprien, toujours en 24, 1, reprend la question de son correspondant sous la forme « ce qu'il enseigne » (*quid ille doceat*). Or Cyprien refuse de se placer sur ce terrain-là. Savoir ce qu'enseigne Novatien est à ses yeux sans importance, parce que Novatien n'est plus chrétien : « n'est pas chrétien celui qui n'est pas dans l'Église du Christ ... celui qui n'a gardé ni la charité entre frères ni l'unité de l'Église a perdu en même temps ce qu'il avait été auparavant » (*qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit etiam quod prius fuerat amisit*). Dans ce qui fait que Novatien, selon Cyprien, n'appartient plus à l'Église et n'est pas réellement évêque, son enseignement sur les vérités à croire ne joue aucun rôle, seule est mentionnée la rupture de la charité et de l'unité ; ce n'est donc pas ce que la langue française appelle hérésie qui l'a séparé de l'Église. Et pourtant, un peu plus loin (*Ep.* 55, 27, 1) Cyprien va qualifier Novatien et ses partisans de *noui haeretici*, peu de temps après les avoir qualifiés de *schismatici*. Le simple fait que Cyprien, lorsqu'il reprend la question posée par Antonianus, *quam haeresim introduxisset*, évite le mot *haeresis* et formule la même idée avec *quid ille doceat* montre combien il est réticent devant le sens que lui donne son correspondant.

On voit bien ce qui pousse Cyprien à maintenir une signification large d'*haeresis*. Si, comme Antonianus, on tend à réserver *haeresis* à la dissidence qui a pour motif une divergence doctrinale, les autres types de dissidence paraîtront moins graves. C'est ce que Cyprien veut éviter à tout prix, car à ses yeux le péché contre la concorde et contre l'unité compte parmi les plus répréhensibles et les plus dommageables pour la vie de foi, au moins autant que le péché contre la justesse de la doctrine professée et de l'enseignement dispensé. Dès lors il ne peut y avoir pour lui de frontière nette entre *schisma* et *haeresis*, et ce dernier mot couvre toutes les dissidences et les affecte toutes d'une égale gravité, bien au-delà du sens précis

et plus restreint que l'évolution ultérieure finira par réserver à *haeresis*¹.

Certes, dès avant Cyprien, ce sens technique du mot *αἵρεσις*, conforme à la définition qui est aujourd'hui celle de l'hérésie, s'était esquissé chez Irénée en *Adu. haer.* IV, 26, 2, sans pourtant que cela soit présenté sous la forme d'une opposition entre *αἵρεσις* et *σχίσμα*. On trouve la même tendance en latin, nous venons de le voir, chez Antonianus. Ce n'est pas alors la position générale. Dans son étude sur « Les origines de la latinité chrétienne à Rome », Chr. MOHRMANN (1965, p. 121) estime que « la différenciation technique entre *haeresis* et *schisma* n'existe sans doute pas encore pour Corneille, comme, d'ailleurs, elle ne s'est pas encore fixée pour saint Augustin² ».

Bien sûr, Cyprien était parfaitement capable de se rendre compte que certaines ruptures reposent sur un différend concernant l'énoncé de la foi tandis que d'autres relèvent d'autres motifs, bref de distinguer dans la réalité vécue ce que notre langue appelle hérésie et ce qu'elle appelle schisme³, par exemple lorsqu'il donne pour titre au paragraphe III, 86 de son florilège biblique *Ad Quirinum* « Il ne faut pas faire de schisme, même si celui qui se sépare demeure fidèle à la foi unique et au même enseignement » (*Schisma non faciendum, etiamsi in una fide et in eadem traditione permaneat qui recedit*). Reste que le terme *schisma* est ici employé pour l'ensemble, et qu'*haeresis* est absent ; Cyprien ne se sert pas de

1. Cela, bien sûr, ne l'empêche pas d'employer aussi le mot pour des dissidences dont la nature correspond à ce sens plus précis et plus restreint, et où l'énoncé même de la foi est en cause, comme on le voit en *Ep.* 73, 4 ; il s'en prend là à d'authentiques hérésies, mais se garde alors de joindre les novatianistes à la liste.

2. Pour Augustin, elle renvoie à son livre *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, Amsterdam 1965, p. 152 s.

3. Même si pour lui la déviance doctrinale ne peut que favoriser la rupture institutionnelle, et l'inverse : les deux réalités se chevauchent (DUNN 2004, p. 573). ~ JANSSEN (1938, p. 120-135) montre bien d'une part que chez Cyprien *haeresis* est en plusieurs endroits considéré comme plus grave que *schisma*, d'autre part que Cyprien sait déterminer les cas où une rupture avec l'Église implique ou non la doctrine, mais il ne peut tirer des textes qu'il cite une coïncidence habituelle entre ces deux distinctions.

l'opposition entre les deux mots pour exprimer la différence entre les deux réalités, il serait donc abusif de tirer de ce passage qu'il prend à son compte le sens technique que certains (Antonianus par exemple) commencent à donner à *haeresis*. Nulle part Cyprien ne présente *haeresis* comme spécifique, face à *schisma*, du différend sur la doctrine. Comme le note très exactement G.D. DUNN (2004, p. 573), *haeresis* et *schisma* sont interchangeable chez Cyprien et la plupart de ses contemporains. On risquerait donc d'abuser le lecteur d'aujourd'hui si on les traduisait par deux mots qui, en français, désignent des réalités bien distinctes l'une de l'autre, il faut recourir à des mots plus ou moins synonymes.

C'est seulement au IV^e siècle, avec l'ampleur de la crise doctrinale provoquée par la diffusion des opinions d'Arius, que les mots *haeresis* et *schisma* vont progressivement se différencier nettement et prendre chez beaucoup (mais non chez tous, si l'on en croit Chr. Mohrmann) le sens plus précis et plus restreint qui est resté celui de leurs héritiers dans la langue française.

Dès lors on peut lire chez Jérôme (*In Tit.* 3, 10-11) : *inter haeresim et schisma ... : quod haeresis peruersum dogma habeat, schisma propter episcopalem dissensionem ab ecclesia separetur*. D'un côté la corruption de la doctrine, de l'autre une rupture causée par une dissension « épiscopale » (entre évêques, ou d'une partie d'une communauté avec son évêque ? Probablement l'un ou l'autre selon les cas). La distinction qui a prévalu est acquise.

5

Le bourreau intérieur (ch. 7)

Le thème du bourreau intérieur, qui fouette et déchire le cœur ou l'âme du méchant (du pécheur, dira le chrétien), trouve sa source dans la littérature classique.

Sur ce sujet Baluze déjà renvoyait à un passage des *Annales* de Tacite : « Et ce n'est pas en vain que le prince de la sagesse avait coutume d'affirmer que, si l'on ouvrait le cœur des tyrans, on pourrait le voir déchiré et transpercé, car, de même que le corps par les coups, l'âme est lacérée par la cruauté, la jouissance et les mauvais desseins. De fait, ni la haute fortune ni la solitude ne

préservait Tibère d'avouer les tourments de sa conscience et ses propres châtiments » (trad. WUILLEUMIER) (*Ann.* VI, 6 : *Neque frustra praestantissimus sapientiae firmare solitus est, si recludantur tyrannorum mentes, posse aspici laniatus et ictus, quando, ut corpora uerberibus, ita saeuitia, libidine, malis consiliis animus dilaceretur. Quippe Tiberius non fortuna, non solitudines protegebant quin tormenta pectoris suasque ipse poenas fateretur*). On a souligné dans le latin quelques rencontres de vocabulaire entre ce chapitre de Cyprien et le texte de Tacite, sans prétendre par là démontrer une influence directe, tant ce vocabulaire s'impose dès lors que le thème est traité.

Praestantissimus sapientiae, nous dit P. WUILLEUMIER, fait allusion à Platon, qui décrit dans la *République* (IX, 579 b) le tourment des tyrans, ou dans le *Gorgias* (524 e) les stigmates et les cicatrices avec lesquels l'âme du tyran se présente devant le juge des Enfers. Encore faut-il noter que dans ce dernier cas il s'agit d'une difformité imprimée dans l'âme par les crimes commis plutôt que de tourments ressentis, et que dans la *République* le supplice est celui que provoque la peur chez un homme qui se défie de tout le monde, et Platon insiste là sur l'enfermement physique qui en résulte, sans s'attarder sur la souffrance morale. Même si ces textes de Platon (dans *Gorgias* l'âme porte les marque d'une flagellation, *διαμεαστριγωμένην*) ont en effet de son propre aveu inspiré Tacite, celui-ci innove en donnant nettement plus d'importance au tourment intérieur que sa conscience inflige au tyran.

Déjà Sénèque, dans les *Lettres à Lucilius* (*Ep.* 97, 15) accordait à Épicure « que les mauvaises actions trouvent leur bourreau dans une conscience qui est le siège de mille tourments parce qu'une perpétuelle inquiétude la talonne et la malmène » (trad. Noblot) – *mala facinora conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum esse eo quod perpetua illam sollicitudo urget ac uerberat*. On notera cependant que la personnification de la conscience en un bourreau n'est le fait que de la traduction, le latin dit seulement *conscientia flagellari*, et que la raison donnée aussitôt après à ces tourments, « parce qu'elle ne saurait accorder créance aux garants de sa sécurité » – *quod sponsoribus securitatis suae non potest credere*, renvoie comme chez Platon à la peur des conséquences. Et c'est encore la peur qui, d'après le *De clementia* (I, 13, 3), interdit au

tyran de renoncer à la cruauté, ce qui finit par lui rendre la vie insupportable.

Ainsi, chez plusieurs des prédécesseurs de Cyprien, la torture intérieure qui affecte les méchants procède de la considération des conséquences de leur conduite, non de cette conduite même. C'est seulement chez Tacite, dans l'analyse qu'il esquisse des tourments de Tibère, qu'est suggéré un rapport plus direct entre les cruautés du tyran, la conscience qu'il en prend (nous parlerions aujourd'hui de remords¹), et son mal-être.

L'originalité de ce chapitre de Cyprien, que l'analyse soit de lui ou qu'il l'ait empruntée à une source perdue, consiste en la remarque que dans le cas de l'envie, de la jalousie, le rapport entre la faute et le supplice est immédiat, sans même qu'entrent en jeu la conscience, un éventuel remords. L'envieux est son propre bourreau, du seul fait qu'il est envieux et que l'envie fait de lui un éternel malheureux, toujours en manque de ce dont il voit les autres jouir.

Le « bourreau de soi-même » que Térence mettait en scène était un bourreau volontaire et une victime volontaire, qui se punissait lui-même de la dureté dont il avait fait preuve à l'égard de son fils. Cyprien montre en la personne de l'envieux un « bourreau de soi-même » inconscient, abusé par son vice même.

6

Clarificare (ch. 15)

Le verbe *clarificare* n'apparaît, dans les textes latins qui nous ont été conservés, qu'avec les premières traductions de la Bible.

1. Il ne s'agit pas pour nous de suggérer que les latins n'éprouvaient pas de remords, mais simplement de remarquer que, comme pour la jalousie, la langue ne distinguait pas complètement ce sentiment d'attitudes voisines, le regret (*me paenitet*), la conscience d'avoir agi de manière condamnable (*conscientia*), même s'il arrive souvent qu'en fonction du contexte les traducteurs utilisent là le mot remords. Pour exprimer plus authentiquement ce que nous appelons remords le latin doit associer deux mots, dont l'un en emploi métaphorique : *conscientia morderi* ou *excruciari*.

Tertullien, dans l'*Aduersus Iudaeos* (5, 7) cite ainsi le prophète Malachie : *nomen meum clarificatum est in omnibus gentibus* (Ml 1, 11), mais ce n'est pas un verbe qu'il utilise pour son propre compte. *Clarificare* traduit ici le grec *δοξάζειν* de la Septante¹. Ceci n'est pas pour nous étonner. En effet les traductions latines de la Bible ont hésité pour *δόξα* entre *gloria*, qui s'est finalement imposé, *claritas* et *maiestas*. Les traductions africaines font prévaloir *claritas* (Voir POIRIER 1999, p. 173 ; MOHRMANN 1977, p. 198-203 ; VERMEULEN 1956, p. 19), et la création de *clarificare* pour rendre *δοξάζειν*, selon une dérivation latine courante, est naturelle. Comme *gloria* dont il est dérivé, *glorificare* s'imposera plus tard dans le vocabulaire ecclésiastique de l'Occident.

L'adjectif *clarificus*, dont on pourrait croire qu'il est à l'origine de *clarificare*, n'apparaît qu'au IV^e siècle, chez Paulin de Nole. Cette inversion apparente de la chronologie ne doit pas non plus étonner. Il est certes naturel de supposer qu'à l'origine les verbes en *-ficare* dérivent d'adjectifs en *-ficus*. Puisque le sens de base des verbes en *-are* dérivés d'adjectifs est : rendre quelqu'un ou quelque chose (dans la réalité ou dans ce qu'on en pense et dit) tel que le décrit l'adjectif (par exemple *mundus* = propre, pur, *mundare* = nettoyer, purifier), si *magnificus* signifie « qui a grande allure », *magnificare* voudra dire « faire que quelque chose ait grande allure » ou « considérer que quelque chose a grande allure, en faire cas, le célébrer ». On raisonnera de même pour *munificus* et *munificare*. Mais *magnificus* étant lui-même un dérivé de *magnus*, il s'établit aussi bien un rapport direct entre *magnus* et *magnificare*, et *-ficare* est apparu comme un suffixe signifiant « faire quelque chose ceci ou cela », apte dès lors à traduire les verbes grecs en *-άζειν* ou *-ίλειν*. *Clarificare* n'a pas besoin de l'intermédiaire de *clarificus* pour être appelé à traduire *δοξάζειν*, il lui suffit qu'existent *clarus* et *claritas* qui traduisent *δόξα*.

1. Rappelons que les Églises du monde gréco-latin des premiers siècles n'ont accès à l'Ancien Testament que dans la traduction grecque dite des Septante, élaborée à Alexandrie à partir du III^e siècle avant notre ère. Ce n'est qu'avec Jérôme, au tournant des III^e et IV^e siècles, qu'on recourt au texte hébreu pour traduire en latin, et la Vulgate issue de cette innovation mettra du temps pour s'imposer. Sur la Septante, voir HARL et al. 1988.

Ce sont *clarificans* et *clarificabo* du texte latin africain de 1 S 2, 30 qui amènent Cyprien à écrire pour son compte *clarificans* et *clarificationem*. Jérôme traduira le même texte ainsi : *quicumque glorificauerit me glorificabo eum*. Dans toute son œuvre, Cyprien n'a certes fait appel à *glorificare* qu'une fois, en *Ep.* 69, 3, 2, mais *clarificare* n'est fréquent dans ses traités qu'à cause des citations de l'Écriture. Le florilège biblique *Ad Quirinum* le fait apparaître dans onze des textes reproduits. Dans le *De dominica oratione*, au chapitre 11, on lit le même verset du 1^{er} livre de Samuel, suivi aussitôt par un autre de Paul : *clarificate* (δοξάζετε en grec, *glorificate* dans la Vulgate) et *portate Deum in corpore uestro* (1 Co 6, 20). Ce verset est cité en *Ad Fortunatum* 6, et dans le *De habitu uirginum*, au chapitre 2, où Cyprien reprend alors le verbe *clarificare* dans le commentaire qui prolonge la citation. Au total, Cyprien n'a utilisé le mot pour son compte dans ses traités qu'en lien avec une citation de l'Écriture qui le comprenait.

Dans la correspondance, cependant, *clarificare* et *clarificatio* apparaissent plusieurs fois sans lien avec un texte biblique. L'une de ces occurrences, en *Ep.* 76, 2, 3 donne lieu dans CLARKE 1989, p. 282 à une remarque que nous aimerions discuter. Cyprien écrit en 257 à des confesseurs, évêques clercs ou laïcs, envoyés par la persécution au travail forcé dans une mine. Leurs pieds sont chargés d'entraves : *ornamenta sunt ista, non uincula, nec christianorum pedes ad infamiam copulant sed clarificans ad coronam*, ces entraves « sont des ornements et non des liens ; en attachant les pieds des chrétiens elles ne les vouent pas à l'infamie, en les glorifiant elles les introduisent à la couronne du martyre » (traduit par nous). Rapprochant *clarifico* du verbe grec φωτίζω, lequel peut se trouver employé avec le sens de βαπτίζω, G.W. Clarke se demande s'il n'y aurait pas là une interprétation en quelque sorte baptismale des souffrances endurées par les prisonniers, d'autant que le martyre est « communément conçu comme un second baptême ». *Claritas* correspondant dans les traductions bibliques africaines à δόξα, et φωτίζω étant plus exactement traduit par *illumino*, le rapprochement proposé par Clarke paraît dans ce cas bien fragile.

Comme l'attestent *munificus* et *aedificare*, *-ficus* et *-ficare* peuvent s'adjoindre à une base nominale aussi bien qu'adjectivale, et *glorificare* ne pose de ce point de vue aucun problème particulier.

Contrairement à *clarificus*, *deificus*, présent dans le même chapitre 15, a été introduit dans la langue avant *deificare*, qu'on trouve chez les auteurs chrétiens du IV^e siècle. *Deificus* apparaît chez Tertullien (*Apol.* 11, 10), au sens de « rendant divin ». Voir notre note 3, p. 101.

7

La conjugaison du verbe *odi* en latin tardif (ch. 15)

Comment suppléer aux formes qui manquent à la conjugaison d'*odi*, ce parfait à sens de présent ? On sait que la solution classique est la périphrase *aliquem odio* (ou *in odio*) *habere*, et pour le passif *odit* (ou *in odio*) *esse alicui*. Mais il était tentant de tirer de la forme *odit* un verbe *odio*, *odire*, et Cicéron ne s'est pas privé de laisser malicieusement dans une citation qu'il fait d'Antoine (*Phil.* 13, 42) le barbarisme *odiuit*. Ce ne sera plus un barbarisme en latin tardif, tant le verbe *odire* sera devenu courant. Le futur devrait en être *odiam*, *odies*, mais on sait que dès les origines il y a eu pour la quatrième conjugaison concurrence entre le futur en *-iam*, *-ies*, qui a prévalu, et les formes en *-ibo*, *-ibis* semblables à celles du verbe *ire*. *Scibo* se rencontre plus d'une fois chez Plaute et Térence. La Vulgate, plus puriste que les vieilles traductions latines, propose ici *odio habebis inimicum tuum*.

Cyprien retranscrit fidèlement le texte biblique en usage dans son Église, mais il ne se permet pas personnellement de tels écarts avec la langue classique. Les autres occurrences du verbe *odire* chez lui sont toutes trois situées dans ses florilèges bibliques, en *Ad Quirinum* 3, 29 (*odiit* traduisant μετίσθηκεν en Jn 15, 8, certains manuscrits ayant *odit*, *odiuit*, ou *odibit* ; Vg : *odio habuit*) et 3, 102 (*odietur*, le grec et la Vulgate ayant un texte syntaxiquement différent pour ce verset de Pr 9, 8) et *Ad Fortunatum* 11 (*odient inuicem* traduisant μισήσουσιν ἀλλήλους en Mt 24, 10 ; Vg : *odio habebunt inuicem*). *Odibis* est un hapax non seulement chez Cyprien, mais aussi dans toute la littérature patristique actuellement disponible dans la *Library of Latin Texts*, CTLO, et d'un tel futur on ne relève que deux autres occurrences : *odibunt* chez Augustin (*Speculum* 7) et dans le texte de Pr 1, 22 selon la Vulgate.

8

Imago, figura, typus

In imagine. L'expression *typum Christi gerens* utilisée par Cyprien dans le *De opere et eleemosynis* nous avait offert l'occasion d'étudier (POIRIER 1999, p. 185) l'emploi de *typus* et de *figura* dans les passages où cet auteur présente des personnages et des événements de l'Ancien Testament comme la préfiguration du Christ et de ce qu'il est venu accomplir¹. Ici c'est à *imago* qu'est dévolue cette fonction, le bois de Mara qui adoucissait l'eau figurant la douceur du Christ capable d'apaiser nos amertumes. L'emploi d'*imago* à cette fin est plus délicat à manier que celui de *typus* ou *figura*, car *imago* peut désigner aussi une image idolâtrique (*Fort.* 7), une fausse image de paix par laquelle le démon entreprend de tromper (*Vnit. eccl.* 1), l'image de Dieu selon laquelle l'homme a été créé (*Zel.* 4 ; *Patient.* 19), ou l'image de Dieu dont on s'attend qu'elle soit donnée par les vierges fidèles à leur vocation (*Hab. uirg.* 3 et 17). *Imago* est associé à *figura* en *Patient.* 10, où il est question des patriarches, des prophètes et de tous les justes « qui portaient la préfiguration du Christ, son image marchant devant eux » (*qui figuram Christi imagine praeunte portabant*). Dans la lettre 63, *imago* intervient après *figura* et *typus* (*typum futurae ueritatis ostendens*) pour dire en quoi Noé préfigure le Christ (*Ep.* 63, 3), puis de même à propos de Melchisédech (*Ep.* 63, 4, 3) : en offrant le pain et le calice le Seigneur « a réalisé ce que cette figure annonçait », *ueritatem praefiguratae imaginis adimpleuit*. L'*Ad Demetrianum*, en 22, 4, propose comme ici l'opposition *imago – ueritas* : « Ce qui précède antérieurement en figure par le sacrifice de l'agneau est accompli postérieurement avec le Christ dans la réalité qui a suivi » (*quod ante occiso agno praecedat in imagine, impletur in Christo secuta postmodum ueritate*) ; cf. FREDOUILLE 2003, p. 191 et DELÉANI 1979, p. 136, n. 623. Cette opposition à *ueritas* met en relief que pour Cyprien l'Ancien Testament est par lui-même incomplet et insuffisant.

INDEX

1. On trouvera une analyse intéressante de la typologie chrétienne appliquée à l'Ancien Testament dans SIMON 1984, p. 117.

I. INDEX SCRIPTURAIRE

La référence au texte de Cyprien est donnée par le n° du chapitre, suivi du n° de la note en lettres minuscules.

L'astérisque * placé devant la référence au chapitre du *De zelo* signale une allusion.

Les signes placés entre parenthèses après la référence indiquent si le texte biblique est présent dans le florilège *Ad Quirinum* (édition du *CCL*) :

(-) = le texte est absent ;

(+) = le texte auquel il est fait allusion est présent ;

(++) = la citation du *De zelo* coïncide exactement avec celle de l'*Ad Quirinum* (texte du *CCL*) ;

(+~) = les textes édités de la citation ne coïncident pas exactement, mais la lecture des apparats permet de ne pas exclure la coïncidence ;

(+-) = pour au moins un mot les textes de la citation ne coïncident pas.

Genèse

1, 26-27	*4a (-)
3, 1 s.	*4b (-)
4, 3-8	*5a (-)
27	*5b (+)
37, 5-11	*5d (-)
37, 27	*5c (-)

Exode

15, 25	*17b (-)
--------	----------

1 Samuel

2, 30b	15a (-)
18-26, passim	*5e (-)
18, 6-8	*5f (-)

Psaumes

36, 7b	8a (-)
36, 12-13	8b (-)

Proverbes

15, 29b LXX	17e (-)
-------------	---------

Sagesse		14, 10-11	*10b (+)
2, 24	4c (-)	21, 26	*1b (-)
Isaïe		Jean	
1, 2b	15c (+~)	8, 12	11c (++)
Matthieu		10, 11	*12a (-)
5, 9	*18a (+)	13, 34	*12f (-)
5, 19	*12e (+)	15, 12	*12f (+)
5, 23-24	*17d (+)	21, 15	*12b (-)
5, 43-45	15b (+-)	21, 16 et 17	*12a (-)
6, 12 et 14	*17c (+)	Romains	
7, 24a	*12d (+)	3, 13c-18	8c (-)
10, 16	*1a (+)	8, 12-14	14a (-)
12, 24	*5g (-)	13, 12-13	10c (-)
13, 7	*17a (-)	1 Corinthiens	
19, 17b	*12c (+)	3, 1-3	13b (+-)
24, 42	*1b (-)	13, 4	13a (+-)
25, 34b	15d (+~)	15, 47-49	14c (++)
26, 31	*12a (-)	Colossiens	
Marc		3, 1-4	14b (+~)
3, 22	*5g (-)	1 Pierre	
4, 7	*17a (-)	2, 21	11d (++)
13, 33 et 35	*1b (-)	5, 8	1c (-)
14, 27	*12a (-)	1 Jean	
Luc		2, 9.11	11b (++)
8, 7	*17a (-)	3, 15	11a (++)
9, 48c	10a (+-)		
11, 15	*5g (-)		

II. INDEX VERBORVM NOTABILIVM

En raison de la remarquable *Concordance* de tous les traités de Cyprien procurée par les chercheurs de l'université de Caen (CYPRIEN, *traités : concordance, documentation lexicale et grammaticale*, éd. P. Bouet, Ph. Fleury, A. Goulon, M. Zuinghedau, avec la collaboration de P. Dufraigne, 2 vol., 1986, Hildesheim-Zurich-New York), un index complet des mots latins a paru de peu de profit. L'index qui suit présente uniquement les mots qui ont été l'objet d'un commentaire dans ce volume.

Les références se lisent ainsi :

46-47 pages 46-47
73, 4 page 73, note 4
188 (7) note complémentaire 7, page 188 et suivantes.

adunare 109, 5	deificus 101, 3; 139 (6)
aemulatio (aemulari) 26; 97, 2; 117 (1)	dum 32
agape 97, 2	epistula 12
ambulare 85, 2; 89, 4	exercitatio 104, 1
arcanum 79, 2	figura 140 (8)
carnifex 134 (5)	fratres dilectissimi 65, 2
clarificare 136 (6)	glorificare 136 (6)
coepi 91, 2	gradi 92, 2
comissatio 91, 1	grassari 70, 2
conscientia 136, 1	gratia 87, 4
consortium 110, 1	haeresis, haereticus 80, 2; 129 (4)
corona 105, 4	illustris 81, 5

imago 140 (8)	sacerdos 80, 3
impatientia 120 (2)	schisma, schismaticus 80, 2; 130 (4)
invidia (inuidere, inuidus, inuidiosus, inuisus) 21-24; 117 (1)	statio 67, 3
liuor 19-20; 23	thesaurus caelestis 106, 2
magnitudō 36, 2	tribulus 107, 4
obtrectatio (obtrectare) 26; 117 (1)	typus 140 (8)
odi, odibus 139 (7)	uestigia sectari 92, 3
paradisus 111, 2	ungulae 82, 2
perit / periit 71, 4	zelare 19; 27
plebs 93, 4	zelus 18
populus 93, 4	zelus sine liuore 42
praeuaricari 79, 3	ζήλος 18
quando 32	ζηλοτυπία 19, 1
quia, quod, quoniam 31	μῶλον 20
reformare 107, 3	φθόνος 18, 1; 123, 1

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
I. La date et les circonstances du <i>De zelo et liuore</i>	9
II. Le plan du <i>De zelo et liuore</i>	13
III. Le vocabulaire de la jalousie et de l'envie	18
IV. Le problème des sources	28
V. La technique rhétorique	31
VI. La survie du <i>De zelo et liuore</i> . Quelques jalons	38
VII. Le texte	44
VIII. La traduction et les notes	50
 BIBLIOGRAPHIE	 52
 TEXTE ET TRADUCTION	 61
<i>Conspectus siglorum</i>	62
 NOTES COMPLÉMENTAIRES	 115
1. La jalousie et l'envie dans la typologie des passions chez Cicéron (<i>Tusc.</i> IV, 16-17)	117
2. La jalousie envers l'homme, cause de la chute du diable (ch. 4)	119

3.	Cyprien et les juifs.....	123
4.	<i>Haeresis</i> : seulement l'hérésie, ou toute dissidence ? (ch. 6).....	129
5.	Le bourreau intérieur (ch. 7).....	134
6.	<i>Clarificare</i> (ch. 15).....	136
7.	La conjugaison du verbe <i>odi</i> en latin tardif (ch. 15).....	139
8.	<i>Imago, figura, typus</i>	140
INDEX.....		141
I.	Index scripturaire.....	143
II.	Index uerborum notabilium.....	145
TABLE DES MATIÈRES.....		147

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.
† J. Daniélou, s.j. ; † C. Mondésert, s.j.
Directeur : B. Meunier
Conseiller scientifique : P. Mattei

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par noms d'auteurs anciens et titres d'ouvrages anonymes, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection.

Pour une information plus complète, une « liste numérique » est téléchargeable sur le site Internet, à l'adresse suivante : www.sources-chretiennes.mom.fr. Elle présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique également les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.

On peut se la procurer aussi au secrétariat de l'Institut des « Sources chrétiennes », 29 rue du Plat, F-69002 Lyon (Tél. : 0472777350 et Courriel : sources.chretiennes@mom.fr).

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-519)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : <i>194, 195, 224 et 373</i>	APPONIUS Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I-III : 420 – IV-VIII : 421 – IX-XII : 430
ADAM DE PERSEIGNE Lettres, I : 66	ARISTÉE Lettre à Philocrate : 89
AELRED DE RIEVAULX Quand Jésus eut douze ans : 60 La Vie de recluse : 76	ARISTIDE Apologie : 470
AMBROISE DE MILAN Apologie de David : 239 Des mystères : 25 <i>bis</i> Des sacrements : 25 <i>bis</i> Explication du Symbole : 25 <i>bis</i> La Pénitence : 179 Sur S. Luc : 45 et 52	ATHANASE D'ALEXANDRIE Deux apologies : 56 <i>bis</i> Discours contre les païens : 18 <i>bis</i> <i>Voir</i> « Histoire acéphale » : 317 Lettres à Sérapion : 15 Sur l'incarnation du Verbe : 199 Vic d'Antoine : 400
AMBROSIASTER Contre les païens : 512 Sur le destin : 512	ATHÉNAGORE Supplique au sujet des chrétiens : 379 Sur la résurrection des morts : 379
AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélies mariales : 72	AUGUSTIN Commentaire de la Première Épître de S. Jean : 75 Sermons pour la Pâque : 116
ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91	AVIT DE VIENNE Histoire spirituelle, I-III : 444 – IV-V : 492
ANSELME DE HAVELBERG Dialogues, I : 118	
APHRAATE LE SAGE PERSAN Exposés : 349 et 359	
APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145	
APOPHTEGMES DES PÈRES, I : 387 – II : 474 – III : 498	

- BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172
- BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA
Correspondance, vol. I : 426 et 427
- vol. II : 450 et 451
- vol. III : 468
- BASILE DE CÉSARÉE
Contre Eunome : 299 et 305
Homélie sur l'Hexaéméron : 26 bis
Sur le Baptême : 357
Sur l'origine de l'homme : 160
Traité du Saint-Esprit : 17 bis
- BASILE DE SÉLEUCIE
Homélie pascale : 187
- BAUDOIN DE FORD
Le Sacrement de l'autel : 93 et 94
- BÈDE LE VÉNÉRABLE
Le Tabernacle : 475
Histoire ecclésiastique du peuple anglais,
- I-II : 489
- III-IV : 490
- V : 491
- BENOÎT DE NURSIE
La Règle : 181-186
- BERNARD DE CLAIRVAUX
Introduction aux Œuvres complètes : 380
A la louange de la Vierge Mère : 390
L'Amour de Dieu : 393
La Conversion : 457
Éloge de la nouvelle chevalerie : 367
La Grâce et le Libre Arbitre : 393
Lettres, 1-41 : 425
- 42-91 : 458
Le Précepte et la Dispense : 457
Sermons divers, 1-22 : 496
- 23-69 : 518
Sermons pour l'année, I.1 : 480
- I.2 : 481
Sermons sur le Cantique, 1-15 : 414
- 16-32 : 431
- 33-50 : 452
- 51-68 : 472
- 69-86 : 511
Vie de S. Malachie : 367
- CALLINICOS
Vie d'Hypatios : 177
- CASSIEN, voir JEAN CASSIEN
- CÉSAIRE D'ARLES
Œuvres monastiques,
- I. Œuvres pour les moniales : 345
- II. Œuvres pour les moines : 398
Sermons au peuple : 175, 243 et 330
Sermons sur l'Écriture, 81-105 : 447
- CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE Psaume
118 : 189 et 190
- CHARTREUX
Lettres des premiers chartreux : 88
et 274
- CHROMACE D'AQUILÉE
Sermons : 154 et 164
- CLAIRE D'ASSISE
Écrits : 325
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE
Extraits de Théodote : 23
Le Pédagogue : 70, 108 et 158
Protreptique : 2 bis
Stromate, I : 30
- II : 38
- IV : 463
- V : 278 et 279
- VI : 446
- VII : 428
- CLÉMENT DE ROME
Épître aux Corinthiens : 167
- CODE THÉODOSIEN, voir LOIS RELIGIEUSES...
- COMMENTAIRE SUR LA PARAPHRASE CHRÉTIENNE DU MANUEL D'ÉPICTÈTE : 503
- CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241
- CONCILES MÉROVINGIENS (CANONS DES) : 353 et 354
- CONSTANCE DE LYON
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112
- CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320, 329 et 336
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS
Topographie chrétienne : 141, 159
et 197
- CYPRIEN DE CARTHAGE
A Démétrien : 467
A Donat : 291
La Bienfaisance et les Aumônes : 440
La Jalousie et l'Envie : 519
L'Unité de l'Église : 500
La Vertu de patience : 291
- CYRILLE D'ALEXANDRIE
Contre Julien, I-II : 322
Deux dialogues christologiques : 97
Dialogues sur la Trinité : 231, 237
et 246
Lettres festales, I-VI : 372
- VII-XI : 392
- XII-XVI : 434
- CYRILLE DE JÉRUSALEM
Catéchèses mystagogiques : 126
- DÉFENSOR DE LIGUÉ
Livre d'étincelles : 77 et 86
- DENYS L'ARÉOPAGITE
La Hiérarchie céleste : 58 bis
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PÂQUES : 146
- DHUODA
Manuel pour mon fils : 225 bis
- DIADOQUE DE PHOTICÉ
Œuvres spirituelles : 5 bis
- DIDYME L'AVEUGLE
Sur la Genèse : 233 et 244
Sur Zacharie : 83, 84 et 85
Traité du Saint-Esprit : 386
- A DIOGNÈTE : 33 bis
- DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES (DIDACHÈ) : 248 bis
- DOROTHÉE DE GAZA
Œuvres spirituelles : 92
- ÉGÉRIE
Journal de voyage : 296
- ÉPHREM DE NISIBE
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121
Hymnes pascales : 502
Hymnes sur la Nativité : 459
Hymnes sur le Paradis : 137
- EUDOCIE, PATRICIUS, OPTIMUS, CÔME DE JÉRUSALEM
Centons homériques : 437
- EUGIPE
Vie de S. Séverin : 374
- EUNOME
Apologie : 305
- EUSÈBE DE CÉSARÉE
Voir PAMPHILE, Apologie pour Origène : 464 et 465
Contre Hiéroclès : 333
Histoire ecclésiastique,
Introduction et index : 73
- I-IV : 31
- V-VII : 41
- VIII-X : 55
- Préparation évangélique, I : 206
- II-III : 228
- IV-V, 17 : 262
- V, 18-VI : 266
- VII : 215
- VIII-X : 369
- XI : 292
- XII-XIII : 307
- XIV-XV : 338
- ÉVAGRE LE PONTIQUE
Le Gnostique : 356
Scholies à l'Écclésiaste : 397
Scholies aux Proverbes : 340
Sur les pensées : 438
Traité pratique : 170 et 171
[ÉVAGRE LE PONTIQUE]
Chapitres des disciples d'Évagre : 514
- ÉVANGILE DE PIERRE : 201
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124
- FACUNDUS D'HERMANNE
Défense des Trois Chapitres I : 471
- II.1 : 478
- II.2 : 479
- III : 484
- IV : 499
- FAUSTIN (et MARCELLIN)
Supplique aux empereurs : 504
- FIRMUS DE CÉSARÉE
Lettres : 350
- FRANÇOIS D'ASSISE
Écrits : 285
- FULGENCE DE RUSPE
Lettres ascétiques et morales : 487
- GALAND DE REIGNY
Parabolaire : 378
Petit livre de proverbes : 436
- GÉLASE I^{er}
Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes : 65
- GEOFFROY D'AUXERRE
Entretien de Simon-Pierre avec Jésus : 364
- GERTRUDE D'HELFTA
Les Exercices : 127
Le Héraut : 139, 143, 255 et 331
- GRÉGOIRE DE NAREK
Le Livre de prières : 78
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE
Discours, 1-3 : 247
- 4-5 : 309
- 6-12 : 405
- 20-23 : 270
- 24-26 : 284
- 27-31 : 250
- 32-37 : 318
- 38-41 : 358
- 42-43 : 384
Lettres théologiques : 208
La Passion du Christ : 149
- GRÉGOIRE DE NYSSE
La Création de l'homme : 6
Discours catéchétique : 453
Homélie sur l'Écclésiaste : 416
Lettres : 363
Sur les titres des psaumes : 466
Traité de la virginité : 119
Vie de Moïse : 1 bis
Vie de sainte Macrine : 178
- GRÉGOIRE LE GRAND
Commentaire sur le Cantique : 314
Dialogues : 251, 260 et 265
Homélie sur Ézéchiël : 327 et 360

- Homélies sur l'Évangile, I (1-20) : 485
- Morales sur Job, I-II : 32 bis
- XI-XIV : 212
- XV-XVI : 221
- XXVIII-XXIX : 476
- Registre des Lettres, I : 370
- II : 371
- Règle pastorale : 381 et 382
- GRÉGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA)
Commentaire sur le Premier Livre des Rois : 351, 391, 432, 449, 469 et 482
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
Remerciement à Origène : 148
- GUERRIC D'IGNY
Sermons : 166 et 202
- GUIGUES I^{er} LE CHARTREUX
Les Coutumes de Chartreux : 313
Méditations : 308
- GUIGUES II LE CHARTREUX
Lettre sur la vie contemplative : 163
Douze méditations : 163
- GUILLAUME DE BOURGES
Livre des guerres du Seigneur : 288
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY
Exposé sur le Cantique : 82
Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223
Le Miroir de la foi : 301
Oraisons méditatives : 324
Traité de la contemplation de Dieu : 61
- HERMAS
Le Pasteur : 53 bis
- HÉRMIAS
Satire des philosophes païens : 388
- HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM
Homélies pascales : 187
- HILAIRE D'ARLES
Vie de S. Honorat : 235
- HILAIRE DE POITIERS
Commentaire sur le Psaume 118 : 344 et 347
Commentaire sur les Psaumes, I : 515
Contre Constance : 334
Sur Matthieu : 254 et 258
Traité des Mystères : 19 bis
La Trinité : 443, 448 et 462
- HIPPOLYTE DE ROME
Commentaire sur Daniel : 14
La Tradition apostolique : 11 bis
- HISTOIRE « ACÉPHALE » ET INDEX SYRIAQUE DES LETTRES FESTALES D'ATHANASE D'ALEXANDRIE : 317
- HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48
- HONORAT DE MARSEILLE
Vie d'Hilaire d'Arles : 404
- HUGUES DE BALMA
Théologie mystique : 408 et 409
- HUGUES DE SAINT-VICTOR
Six opuscles spirituels : 155
- HYDACE
Chronique : 218 et 219
- IGNACE D'ANTIOCHE
Lettres : 10 bis
- IRÉNÉE DE LYON
Contre les hérésies, I : 263 et 264
- II : 293 et 294
- III : 210 et 211
- IV : 100 (2 vol.)
- V : 152 et 153
Démonstration de la prédication apostolique : 406
- ISAAC DE L'ÉTOILE
Sermons, 1-17 : 130
- 18-39 : 207
- 40-55 : 339
- ISIDORE DE PÉLUSE
Lettres, I : 422
- II : 454
- JEAN D'APAMÉE
Dialogues et traités : 311
- JEAN DE BÉRYTE
Homélie pascale : 187
- JEAN CASSIEN
Conférences : 42, 54 et 64
Institutions : 109
- JEAN CHRYSOSTOME
A Théodore : 117
A une jeune veuve : 138
Commentaire sur Isaïe : 304
Commentaire sur Job : 346 et 348
Homélies sur Ozias : 277
Huit catéchèses baptismales : 50
Lettre d'exil : 103
Lettres à Olympias : 13 bis
Panégyriques de S. Paul : 300
Sermons sur la Genèse : 433
Sur Babylas : 362
Sur l'égalité du Père et du Fils : 396
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28 bis
Sur la providence de Dieu : 79
Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants : 188
Sur le mariage unique : 138
Sur le sacerdoce : 272
Trois catéchèses baptismales : 366
La Virginité : 125

- PSEUDO-CHRYSOSTOME
Homélie pascale : 187
- JEAN DAMASCÈNE
Écrits sur l'islam : 383
Homélies sur la Nativité et la Dormition : 80
- JEAN MOSCHUS
Le Prê spirituel : 12
- JEAN SCOT
Commentaire sur l'Évangile de Jean : 180
Homélie sur le Prologue de Jean : 151
- JÉRÔME
Apologie contre Rufin : 303
Commentaire sur Jonas : 323
Commentaire sur S. Matthieu : 242 et 259
Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe : 473
Homélies sur Marc : 494
Trois vies de moines : 508
- JONAS D'ORLÉANS
Le Métier de roi : 407
- JULIEN DE VÉZELAY
Sermons : 192 et 193
- JUSTIN
Apologie pour les chrétiens : 507
- LACTANCE
La Colère de Dieu : 289
De la mort des persécuteurs : 39 (2 vol.)
Épitomé des Institutions divines : 335
Institutions divines, I : 326
- II : 337
- IV : 377
- V : 204 et 205
- VI : 509
L'Ouvrage du Dieu créateur : 213 et 214
- LÉON LE GRAND
Sermons, 1-19 : 22 bis
- 20-37 : 49 bis
- 38-64 : 74 bis
- 65-98 : 200
- LÉONCE DE CONSTANTINOPLE
Homélies pascales : 187
- LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198
- LIVRE D'HEURES DU SINAÏ : 486
- LOIS RELIGIEUSES DES EMPEREURS ROMAINS, DE CONSTANTIN À THÉODOSE II (312-438), Code Théodosien XVI : 497
- PSEUDO-MACAIRE
Œuvres spirituelles, I : 275
- MANUEL II PALÉOLOGUE
Entretien avec un musulman : 115
- MANUEL D'ÉPICTÈTE, voir COMMENTAIRE SUR LA PARAPHRASE CHRÉTIENNE...
- MARC LE MOINE
Traités : 445 et 455
- MARCELLIN, voir FAUSTIN
- 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 ŠNORHALI
Jésus, Fils unique du Père : 203
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS
Traités : 517
- NICÉTAS STÉTHATOS
Opuscles et Lettres : 81
- NICOLAS CABASILAS
Explication de la divine liturgie : 4 bis
La Vie en Christ : 355 et 361
- NIL D'ANCYRE
Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I : 403
- OPTAT DE MILÈVE
Traité contre les donatistes, I-II : 412
- III-VII : 413
- ORIGÈNE
Commentaire sur le Cantique : 375 et 376
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120 bis
- VI-X : 157
- XIII : 222
- XIX-XX : 290
- XXVIII et XXXII : 385
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162
Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et 227
Entretien avec Héraclide : 67
Homélies sur la Genèse : 7 bis
Homélies sur l'Exode : 321
Homélies sur le Lévitique : 286 et 287
Homélies sur les Nombres, I-X : 415
- XI-XIX : 442
- XX-XXXIII : 461
Homélies sur Josué : 71
Homélies sur les Juges : 389
Homélies sur Samuel : 328
Homélies sur les Psaumes 36 à 38 : 411
Homélies sur le Cantique : 37 bis

Homélies sur Jérémie : 232 et 238
 Homélies sur Ézéchiel : 352
 Homélies sur S. Luc : 87
 Lettre à Africanus : 302
 Lettre à Grégoire : 148
 Philocalie : 226 et 302
 Traité des principes : 252, 253, 268, 269 et 312

PACIEN DE BARCELONE
 Écrits : 410

PALLADIOS
 Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome : 341 et 342

PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉE
 Apologie pour Origène : 464 et 465

PASSION DE PÉRFÈTE ET DE FÉLICITÉ
suivi des ACTES : 417

PATRICK
 Confession : 249
 Lettre à Coroticus : 249

PAULIN DE PELLA
 Poème d'action de grâces : 209
 Prière : 209

PHILON D'ALEXANDRIE, voir LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE...

PSEUDO-PHILON
 Les Antiquités bibliques : 229 et 230
 Prédications synagogales : 435

PHILOXÈNE DE MABBOUG
 Homélies : 44 bis

PIERRE DAMIEN
 Lettre sur la toute-puissance divine : 191

PIERRE DE CAVA, voir GRÉGOIRE LE GRAND

PIERRE DE CELLE
 L'École du cloître : 240

POLYCARPE DE SMYRNE
 Lettres et Martyre : 10 bis

PTOLÉMÉE
 Lettre à Flora : 24 bis

QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161

QUESTIONS D'UN PAÏEN À UN CHRÉTIEN : 401 et 402

QUODVULTEUS
 Livre des promesses : 101 et 102

LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107

LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et 298

RICHARD DE SAINT-VICTOR
 Les Douze Patriarches : 419
 La Trinité : 63

RICHARD ROLLE
 Le Chant d'amour : 168 et 169

RITUELS
 Rituel cathare : 236
 Trois antiques rituels du Baptême : 59

ROMANOS LE MÉLODE
 Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283

RUFIN D'AQUILÉE
 Les Bénédiction des patriarches : 140

RUPERT DE DEUTZ
 Les Œuvres du Saint-Esprit, I-II : 131
 - III-IV : 165

SALVIEN DE MARSEILLE
 Œuvres : 176 et 220

SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE D'AQUILÉE : 267

SOCRATE DE CONSTANTINOPE
 Histoire ecclésiastique, I : 477
 - II-III : 493
 - IV-VI : 505
 - VII. Index : 506

SOZOMÈNE
 Histoire ecclésiastique, I-II : 306
 - III-IV : 418
 - V-VI : 495
 - VII-IX : 516

SULPICE SÈVÈRE
 Chroniques : 441
 Gallus : 510
 Vie de S. Martin : 133-135

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN
 Catéchèses : 96, 104 et 113
 Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : 51 bis
 Hymnes : 156, 174 et 196
 Traités théologiques et éthiques : 122 et 129

SYMÉON LE STUDITE
 Discours ascétique : 460

TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256, 261, 271 et 282

TERTULLIEN
 À son épouse : 273
 La Chair du Christ : 216 et 217
 Contre Hermogène : 439
 Contre les valentiniens : 280 et 281
 Contre Marcion, I : 365
 - II : 368
 - III : 399
 - IV : 456
 - V : 483

De la patience : 310
 De la prescription contre les hérétiques : 46
 Exhortation à la chasteté : 319
 Le Manteau : 513
 Le Mariage unique : 343
 La Pénitence : 316
 La Pudicité : 394 et 395

Les Spectacles : 332
 La Toilette des femmes : 173
 Traité du Baptême : 35
 Le Voile des vierges : 424

THÉODORET DE CYR
 Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et 315
 Correspondance : 40, 98, 111 et 429
 Histoire des moines de Syrie : 234 et 257
 Histoire ecclésiastique, Livres I-II : 501
 Thérapeutique des maladies helléniques : 57 (2 vol.)

THÉODOTE
 Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23

THÉOPHILE D'ANTIOCHE
 Trois livres à Autolycus : 20

TYCONIUS
 Livre des Règles : 488

VICTORIN DE POETOVIO
 Sur l'Apocalypse et autres écrits : 423

VIE D'OLYMPIAS : 13 bis

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90

VIE DES PÈRES DU JURA : 142

SOUS PRESSE

HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur les Psaumes*. Tome I. P. Descourtioux.

SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, VII-IX. Tome IV. A.-J. Festugière, B. Grillet, G. Sabbah.

PROCHAINES PUBLICATIONS

GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Contre Eunome*. Livre I. R. Winling.

GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*. Livre II. R. Etaix (†), B. Judic, C. Morel (†).

GRÉGOIRE LE GRAND, *Registre des lettres*, III-IV. M. Reydellet.

JEAN CHRYSOSTOME, *Discours contre les juifs*. R. Brandle, W. Pradels.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*. Tome I. J.-Cl. Larchet, F. Vinel.

NIL D'ANCYRE, *Commentaire sur le Cantique*. Tome II. M.-G. Guérard.

THÉODORET DE CYR, *Sur la Trinité et Sur l'Incarnation*. J.-N. Guinot.

RÉIMPRESSIONS PRÉVUES EN 2008

42. JEAN CASSIEN, *Conférences*. Tome I. E. Pichery.

54. JEAN CASSIEN, *Conférences*. Tome II. E. Pichery.

126bis. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*. A. Piédagnel, P. Paris.

279. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate V*, tome 2. A. Le Boulluc.

393. BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'Amour de Dieu. La Grâce et le Libre Arbitre*. F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille, P. Verdeyen.

Également aux Éditions du Cerf

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte original et traduction française

1. Introduction générale, De opificio mundi. R. Arnaldez.
2. Legum allegoriae. C. Mondésert.
3. De cherubim. J. Gorez.
4. De sacrificiis Abelis et Caini. A. Méasson.
5. Quod deterius potiori insidiari soleat. I. Feuer.
6. De posteritate Caini. R. Arnaldez.
- 7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès.
9. De agricultura. J. Pouilloux.
10. De plantatione. J. Pouilloux.
- 11-12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez.
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn.
14. De migratione Abrahami. J. Cazeaux.
15. Quis rerum divinarum heres sit. M. Harl.
16. De congressu eruditionis gratia. M. Alexandte.
17. De fuga et inventione. E. Starobinski-Safran.
18. De mutatione nominum. R. Arnaldez.
19. De somniis. P. Savinel.
20. De Abrahamo. J. Gorez.
21. De Iosepho. J. Laporte.
22. De vita Mosis. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. De Decalogo. V. Nikiprowetzky.
24. De specialibus legibus. Livres I-II. S. Daniel.
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès.
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vêrilhac, M.-R. Servel, P. Delobre.
27. De praemiis et poenis. De execrationibus. A. Beckaert.
28. Quod omnis probus liber sit. M. Petit.
29. De vita contemplativa. F. Daumas et P. Miquel.
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez et J. Pouilloux.
31. In Flaccum. A. Pelletier.
32. Legatio ad Caium. A. Pelletier.
33. Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca. F. Petit.
- 34 A. Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.). Ch. Mercier.
- 34 B. Quaestiones in Genesim, III-IV (e vers. armen.). Ch. Mercier et F. Petit.
- 34 C. Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.). A. Terian.
35. De Providentia, I-II. M. Hadas-Lebel.
36. Alexander *vel* De animalibus (e vers. armen.). A. Terian.

*Cet ouvrage
a été achevé d'imprimer
en janvier 2008
par l'Imprimerie Floch
53100 – Mayenne*

*Dépôt légal : janvier 2008
N° d'imprimeur : 70089
N° d'éditeur : 14395*