

## REMARQUES SUR L'APOLOGIE POUR LES CHRÉTIENS ET SUR LE DIALOGUE AVEC TRYPHON DE JUSTIN MARTYR

### Apologie

Les remarques suivantes portent sur le texte publié par Miroslav Marcovich<sup>1</sup>. La tradition manuscrite du texte de Justin se limite à un seul manuscrit tardif (14<sup>e</sup> siècle) et à quelques citations relevées chez Eusèbe et chez Jean Damascène. De ce fait, le texte a été beaucoup étudié et a donné lieu à beaucoup de conjectures, dont Marcovich a, selon moi, accepté un trop grand nombre. En outre, il fait de son côté bien des propositions qui me semblent peu fondées. Le plus souvent, je laisse au lecteur le soin de juger par lui-même et je me borne à discuter seulement quelques-unes de ces conjectures. En revanche, les textes parallèles d'auteurs païens et chrétiens qu'il fournit témoignent d'un important et remarquable travail et aident beaucoup à comprendre le texte de Justin. Les conjectures de ses prédécesseurs sont signalées de manière très complète, et l'*Index nominum* est d'une grande utilité. Le travail de M. Marcovich reste donc indispensable.

Une autre édition récente, d'importance égale, est celle de Charles Munier<sup>2</sup>. Ce texte s'éloigne beaucoup moins du manuscrit et l'éditeur est moins porté à la conjecture. De ce fait, le texte qui en résulte est à mon avis généralement meilleur. L'apparat critique est sélectif et ne retient que ce qui est absolument nécessaire. Il pourrait paraître inutile de discuter certaines propositions de Marcovich que Munier a raison de ne pas accepter, mais il se peut que, ça et là, une explication puisse servir à indiquer pourquoi l'un ou l'autre texte est préférable.

Comme celui du *Dialogue*, le texte de l'*Apologie* est souvent difficile. Il va sans dire que les remarques présentées ci-dessous sont seulement des propositions. Dans les deux ouvrages, beaucoup de passages difficiles attendent encore une solution ou du moins une solution meilleure. Bien que je veuille m'en tenir ici le plus possible au texte des manuscrits et renoncer à de nombreuses conjectures, cela ne m'empêchera pas, on le verra, d'en proposer à mon tour quelques-unes, sans prétendre pour autant avoir la solution définitive du problème.

I, 2, 2 Ὑμεῖς μὲν οὖν [ὅτι λέγεσθε] εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφοι καὶ φύλακες δικαιοσύνης καὶ ἐρασταὶ παιδείας ἀκούετε πανταχοῦ. Plusieurs éditeurs, dont Munier ne fait pas partie, ont rejeté ὅτι λέγεσθε ou seulement ὅτι, en raison de la difficulté qu'il y aurait à maintenir à la fois ὅτι λέγεσθε et ἀκούετε, qui semblent dire la même chose. Il faut bien sûr accepter cette redondance, si redondance il y a. Pour des *verba dicendi* pour ainsi dire « superflus », voir *infra* I, 9, 5.

I, 3, 2 τὴν εὐθύνην τοῦ ἑαυτῶν βίου καὶ λόγου ἄληπτον παρέχειν. Au lieu du difficile ἄληπτον, l'extrait transmis par Jean Damascène porte ἄμεμπτον, qui offre le bon sens. Mais je propose de lire ἄλειπτον : « sans faute », « parfait ».

I, 5, 4 ᾧ (sc. Ἰησοῦ Χριστοῦ) πεισθέντες ἡμεῖς τοὺς ταῦτα πράξαντας δαίμονας οὐ μόνον μὴ ὀρθοὺς εἶναι φαμεν, ἀλλὰ <καὶ> κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας. L'addition de <καὶ> ne semble pas nécessaire et ne figure pas chez Munier. En outre, on peut se demander si

---

<sup>1</sup> Iustini Martyris *Apologiae pro Christianis*. Edited by Miroslav Marcovich. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. (Patristische Texte und Studien 38). Tant Marcovich que Munier (voir ci-dessous) regardent ce qu'on appelle *Apologia maior* et *Apologia minor* comme une unité. Pour des raisons pratiques, il faut distinguer ; *Apologia maior* est citée comme I, *Apologia minor* comme II.

<sup>2</sup> Justin, *Apologie pour les chrétiens*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier. Paris: Les Éditions du Cerf 2006. (Sources Chrétiennes 507).

L'ancienne conjecture *θεούς* au lieu de la leçon *ὄρθους* du manuscrit n'est pas la bonne. Le contexte est le suivant : les démons se font adorer par les hommes qui croient avoir affaire à des dieux (I, 5, 2). En effet, loin de les appeler dieux (*οὐ μόνον μὴ θεούς*), il faut les appeler « mauvais démons », car ils ne valent même pas les hommes qui cherchent la vertu (voir la remarque suivante), et sous-entendre : « encore moins les dieux ». Pour Justin, des *ὄρθοι δαίμονες* n'existent pas.

I, 5, 4 οἱ οὐδὲ τοῖς ἀρετὴν ποθοῦσιν ἀνθρώποις τὰς πράξεις ὁμοίας <\*> ἔχουσιν. Marcovich propose *λόγω κρίνειν παρέχουσιν* au lieu de <\*> ἔχουσιν, en comparant I, 5, 2 οἱ λόγω τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον. La comparaison et la proposition me semblent inappropriées. Nous avons plutôt une *comparatio compendiaria* : leurs actions ne ressemblent pas à ceux qui aiment la vertu, c'est-à-dire : aux actions de ceux qui aiment la vertu. Ainsi Munier. Un de ces hommes vertueux est Socrate, mentionné peu avant. Cf. I, 24, 1 τὰ ὅμοια τοῖς Ἑλλησιν λέγοντες. Voici quelques exemples d'une telle comparaison chez Théodore de Mopsueste<sup>3</sup> et dans le Nouveau Testament<sup>4</sup> : Devr. 312, 7 ὡς ὁμοίας ταῖς τικτούσαις ἀφιέναι φωνάς, ibid. 517, 13 φυλάσσονται μὴ εἰς τὴν ὁμοίαν αὐτοῖς (sc. τοῖς πατράσιν) ἀπιστίαν καταπεσεῖν, Jude 7 (πόλεις) τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις (sc. Sodome et Gomorrhe) ἐκπορνεύσασαι.

I, 7, 2 Καὶ γὰρ πολλοὺς πολλακίς, ὅταν ἐκάστοτε τῶν κατηγορουμένων τὸν βίον ἐξετάζητε, ἀλλ' οὐ δι' ἄλλους προ<ε>λε<γ>χθέντας, καταδικάζετε. Les mots δι' ἄλλους sont une conjecture de l'éditeur au lieu du διὰ τοὺς du manuscrit ; quant à *προελεγχθέντας*, c'est une ancienne conjecture pour *προλεχθέντας*. Il faut, je crois, suivre le manuscrit. Dans ce passage, Justin veut dire qu'il faut juger d'après les faits, non d'après le nom suspect de chrétien. Il s'agit toujours du nom. Vous condamnez un grand nombre d'accusés après avoir examiné leur vie, et non à cause de ceux qui sont indiqués avant (*προλεχθέντας*), c'est-à-dire indiqués avant comme coupables. Justin veut dire : s'il s'agit des chrétiens, leur nom seul fait qu'ils sont regardés par avance comme coupables.

Il faut aussi peu après maintenir la leçon du manuscrit. On doit juger pour punir le coupable, non parce qu'il est chrétien mais parce qu'il est coupable : (I, 7, 4) ἵνα ὁ ἐλεγχθεὶς ὡς ἄδικος κολάζεται, ἀλλὰ μὴ ὡς Χριστιανός· ἐὰν δὲ τις ἀνελεγκτος φάνηται, ἀπολύεται ὡς [Χριστιανός] οὐδὲν ἀδικῶν. Avec Reinach, Marcovich veut rejeter le second *Χριστιανός*, mais, comme le fait Munier, il faut le maintenir. L'un sera puni comme coupable, non comme chrétien, l'autre absous comme un chrétien qui n'est coupable de rien. Tous les deux sont des chrétiens, mais ce nom n'a rien à voir avec la culpabilité.

I, 9, 5 Ὡ τῆς ἐμβροτησίας, ἀνθρώπους ἀκολάστους θεοὺς εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι πλάσσειν [λέγεσθε]. Étienne écrivait déjà *λέγεσθαι*, qu'il faut avec Munier accepter et non écarter. Un *verbum dicendi* « superflu » se trouve par exemple en I, 2, 2 (cf. *supra*).

I, 14, 1. Il faut faire commencer une nouvelle proposition avec *ἀγωνίζονται* et ne pas mettre *ἀγωνίζονται ... ἀγωνιζόμενοι* entre parenthèses. Après *ἀγωνιζόμενοι* suit immédiatement *ὃν τρόπον καὶ ἡμεῖς* etc., ce qui fait contraste avec ce qui précède : les démons s'efforcent (*ἀγωνίζονται*) de subjuguier ceux qui ne se débattent pas pour se

<sup>3</sup> *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX)*, éd. par Robert Devreesse. Città del Vaticano 1939. (Studi et testi 93)

<sup>4</sup> La construction fréquente *ταῦτά* suivi par un datif est du même type.

sauver (ὑπερ τῆς αὐτῶν σωτηρίας ἀγωνιζομένους) comme nous l'avons fait nous-mêmes en nous éloignant d'eux.

I, 14, 3 οἱ μισάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθνη <τραπέζας> καὶ ἐστίας κοινὰς μὴ ποιοῦμενοι. Sans doute traduire, comme le fait l'éditeur, διὰ τὰ ἔθνη par *propter instituta diversa* se comprend-il bien, mais καὶ avant ἐστίας est difficile et a entraîné l'addition de <τραπέζας>. Marcovich veut appuyer cette conjecture par *Dial.* 47, 2 *κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἐστίας*, ce qui n'est guère probant. Munier (sans <τραπέζας>) traduit : « nous qui, à cause de leurs coutumes, n'admettions pas d'étrangers à notre foyer », ce qui est acceptable, mais de justesse : καὶ reste difficile. Oserai-je proposer de lire *διαίτας* au lieu de *διὰ τὰ ἔθνη*, cf. peu après *ὁμοδαῖοι γινόμενοι* (les mêmes personnes) ?

I, 16, 4. Jésus veut que les chrétiens aident les hommes à abandonner une vie honteuse et pleine de désirs mauvais. Suit : “Ὁ γὰρ <τοι> καὶ ἐπὶ πολλῶν τῶν παρ’ ὑμῖν γεγενημένων ἀποδείξει ἔχομεν. L'insertion de *τοι*, qu'écarte Munier, ne semble pas nécessaire, et on ne comprend pas pourquoi les deux éditeurs ont accepté la conjecture *ὑμῖν* au lieu du *ἡμῖν* du manuscrit. C'est bien sûr chez les chrétiens qu'on peut constater que ce changement en bien se produit (voir I, 14, 2-3 et I, 39, 3). On a conjecturé “Ὁ ... ἐπὶ πολλῶν τῶν παρ’ ἡμῖν γεγενημένον, mais il n'est pas rare que *γίνεσθαι* avec une préposition désigne qu'on se trouve ou qu'on arrive à un endroit donné. Quelques exemples : Orig. *Comm. Joh.* XIII, § 455 ἐν Βηθαβαρᾷ παρὰ τῇ Ἰορδάνῃ βαπτιζόμενος γίνεται (sc. Jésus), *ibid.* ἐν Κανᾷ ... γίνεται, Orig. *Princ.* III, 1, 22 (21) πρὸ τοῦ εἰς τὴν κοιλίαν τῆς Ῥεβέκκας γενέσθαι (sc. Ésaü), souvent dans le Nouveau Testament, comme 1 Cor. 2, 3 *κἀγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῇ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς*.

I, 16, 4. Les hommes peuvent changer en mieux et devenir chrétiens : ἠττηθέντες ἢ γειτόνων καρτερίαν βίου παρακολουθήσαντες ἢ συνοδοιπόρων πλεονεκτουμένων ὑπομονὴν ξένην κατανοήσαντες ἢ συμπραγματευομένων πειραθέντες. Cela se comprend, mais on voudrait bien lire par exemple *συμπραγματευομένων <χρηστότητος>* pour avoir un parallèle avec *καρτερίαν βίου* et *ὑπομονήν* : on a fait l'expérience de leur honnêteté en affaires.

I, 21, 3 Καὶ τί γὰρ τοὺς ἀποθνήσκοντας παρ’ ὑμῖν αὐτοκράτορας, <οὺς> ἀεὶ ἀπαθανατίζεσθαι ἀξιοῦντες <λέγοντα> καὶ ὁμνύντα τινὰ προσάγετε ἑωρακέναι ἐκ τῆς πυρᾶς ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν τὸν κατακαέντα Καίσαρα; οὺς et λέγοντα sont des conjectures de Thirlby (18<sup>e</sup> siècle) et de Marcovich ; Munier accepte οὺς mais pas λέγοντα. Je crois qu'il faut lire *κατομνύντα* pour *καὶ ὁμνύντα*, faute très facile, et, pour le reste, conserver le texte du manuscrit, avec seulement le point-virgule placé après *αὐτοκράτορας*. L'accusatif *τοὺς ἀποθνήσκοντας* s'explique par le précédent *Τί γὰρ λέγομεν τὴν Ἀριάδνην ...*; « que dire d'Ariane ... ».

I, 23, 3. Déjà avant l'incarnation de Jésus-Christ, il y avait chez les païens des histoires semblables : φθάσαντές τινες διὰ τοὺς προειρημένους κακοὺς δαίμονας ὡς γεγόμενα εἶπον ἃ διὰ τῶν ποιητῶν μυθοποιήσαντες ἔφησαν. Dans le manuscrit, *διὰ τῶν ποιητῶν* se trouve après *δαίμονας*, où il faut le laisser au lieu d'accepter la conjecture de Colson et le déplacer. Munier suit le manuscrit, mais traduit selon le texte de Marcovich. Je proposerais de traduire : « il y a ceux qui à cause de mauvais démons, avec le secours des poètes, ont donné pour des réalités (ὡς γεγόμενα) ce qu'ils ont

présenté en fabulant ». Bien que la conjecture semble rendre le texte plus facile, je crois que ce double *διὰ* a une fonction : les démons sont à l'origine et ils sont la cause initiale, les poètes font ensuite le travail pratique.

I, 24, 3 Ὅτι γὰρ οὐκ ἐστὶν τὰ αὐτὰ παρ' οἷς μὲν θεοί, παρ' οἷς δὲ θηρία, παρ' οἷς δὲ ἱερεῖα<sup>5</sup> νομομισμένα ἐστίν, ἀκριβῶς ἐπίστασθε. οὖν est une conjecture de Maran (18<sup>e</sup> siècle) à la place du οὐ du manuscrit. La conjecture, à mon sens, ne se justifie pas. Le contexte est le suivant (I, 24, 1 s.) : on adore des arbres, des fleuves etc. ; les mêmes êtres ou phénomènes ne sont pas vénérés par tous (οὐ τῶν αὐτῶν ὑπὸ πάντων τιμωμένων, cf. notre passage) ; vous savez bien que ce ne sont pas les mêmes êtres qui sont considérés comme des dieux, comme des bêtes sauvages, comme des animaux destinés au sacrifice. Pensons, par exemple, à un taureau, que les uns considèrent comme un dieu, les autres comme une bête quelconque, d'autres encore comme une victime sacrifiée aux dieux.

I, 27, 5 ὡς ἀνατετραμμένου καὶ οὐ παρόντος φωτὸς θείου. Dans son édition, Pautigny (1904) veut omettre *θείου*. I, 26, 7 et les passages cités à titre d'information par Marcovich montrent qu'il s'agit des orgies imputées aux chrétiens : une fois le candélabre renversé, on se précipitait à toute sorte d'actions indécentes. Mais peut-on appeler « divine » (*θεῖος*) la lumière d'une lampe ? Ce mot convient mieux à la lumière du jour, ce qu'a vu Pautigny. Le mot *ἀνατετραμμένου* ne s'accorde pas bien non plus avec la lumière divine. Ce qui est renversé est un candélabre (cf. I, 26, 7 *λυχνίας ἀνατροπήν*). Je crois qu'il faut lire quelque chose comme <*λύχνου*> *ἀνατετραμμένου καὶ οὐ παρόντος φωτὸς θείου*.

I, 28, 4 Εἰ δὲ τις ἀπιστεῖ μέλειν τούτων τῷ θεῷ, ἢ μὴ εἶναι αὐτὸν διὰ τέχνης ὁμολογήσει, ἢ ὄντα χαίρειν κακία φήσει ἢ λίθη εἰκότα μένειν. διὰ τέχνης est surprenant, d'où des conjectures : *διακενής*, *ἀκριβῶς*, *δι' ἀνάγκης*. Munier traduit par « indirectement », ce qui ne me semble guère possible. On observe que dans l'*Apologie*, le mot *τέχνη* a le plus souvent une connotation négative : il s'agit presque toujours de *δαιμόνων τέχνη* ou de *μαγικὴ τέχνη*, voir l'index. L'unique exception figure en I, 9, 2-4, où Justin parle de l'art de ces artisans qui fabriquent des idoles. Mais ce métier est suspect, et il est bien connu, dit-il (I, 9,4), que ces gens sont dépravés. Il semble donc que *διὰ τέχνης* veuille dire quelque chose comme « d'une manière perfide ». Cf. Clément d'Alexandrie *Protreptikos* 3, 1, où il s'agit des chanteurs païens Orphée, Amphion et Arion : *ἐντέχνῳ τινὶ γοητεία δαιμονῶντες εἰς διαφθοράς*, *ibid.* II, 13, 3 *διαδοὺς τοῖς ὑποτεταγμένοις ἔντεχνον ἀπάτην*.

I, 32, 9-10. Il s'agit de la proposition Ἡ δὲ<sup>6</sup> πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν [καὶ] υἱὸς ὁ Λόγος ἐστίν· ὃς τίνα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν, ἐν οἷς ἐξῆς ἐροῦμεν. Thirlby veut l'omettre, Marcovich veut la placer après *ἄνθρωποι, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ Λόγος*, probablement parce qu'ainsi, on a une explication du *Λόγος* précédent. Si, avec Munier, on laisse la phrase où elle se trouve dans le manuscrit, à savoir après *θείας δυνάμεως*, on a d'abord (I, 32, 7-8) un commentaire sur *στολή* (le vêtement de Juda) de la citation de Gen. 49, 11, puis (n. 9 chez Munier, n. 10 chez Marcovich) une explication de *αἷμα σταφυλῆς* de la

<sup>5</sup> Pour *ἱερεῖα*, voir dans l'apparat de Marcovich un passage de Tatien : tu immoles un mouton, mais ce même animal, tu l'adores.

<sup>6</sup> Marcovich écrit *γὰρ* dans le texte, évidemment par méprise ; voir l'apparat critique et l'édition de Munier.

même citation. Cela va assez bien, car ce sang – celui de la grappe comme celui du Christ – provient de la *θεία δύναμις*, puis Justin indique la nature de ce pouvoir. L'explication de *αἷμα* est interrompue, il est vrai, par notre passage, car Justin revient à ce sang divin dans n. 11. Il s'agit donc d'une explication insérée, provoquée par *θείας δυνάμεως*.

A mon sens, on peut bien aussi, avec Munier, conserver le *καὶ* du manuscrit : la première puissance et fils, c'est *ὁ Λόγος*.

I, 33, 7 *Τὸ δὲ Ἰησοῦς ὄνομα <ἄνθρωπος> τῇ Ἑβραϊδὶ φωνῇ, σωτήρ τῇ Ἑλληνίδι διαλέκτῳ δηλοῖ.* On présente II, 6 (5)<sup>7</sup>, 4 comme appui pour la conjecture *<ἄνθρωπος>* : « Ἰησοῦς » δὲ καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτήρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει, mais on observera qu'à cet endroit la signification *σωτήρ* n'est pas attribuée à la langue grecque. Il se peut qu'on puisse faire dériver le nom de Jésus d'un mot hébreu signifiant homme (je laisse cela aux hébraïsants), mais d'autres auteurs – Eusèbe, Cyrille, Épiphane – rattachent le nom Jésus à un mot hébreu signifiant sauveur (*σωτήρ*) ou encore à des mots grecs signifiant guérir (*ἰᾶσθαι*, *ἴασις*). Justin partage lui aussi cette manière de voir, car il cite immédiatement Matth. 1, 21, où l'ange dit à Joseph : *Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ...* Je crois donc qu'il faut lire *Τὸ δὲ Ἰησοῦς ὄνομα τῇ Ἑβραϊδὶ φωνῇ σωτήρ.* Ensuite, à l'évidence, il y a une faute dans la tradition. Peut-être *τῇ Ἑβραϊδὶ φωνῇ σωτήρ, <ἴασις δὲ> τῇ Ἑλληνίδι διαλέκτῳ.* Ou bien *τῇ Ἑλληνίδι διαλέκτῳ* est-il originellement une glose marginale, partiellement introduite dans le texte ?

I, 35, 5 *Καὶ πάλιν ἐν ἄλλοις λόγοις δι' ἑτέρου προφήτου <τὸ προφητικὸν πνεῦμα> λέγει·* etc. L'adjonction semble superflue et n'a pas été retenue par Munier. *λέγει* peut vouloir dire : « la Saint Écriture dit ». Cf. AP<sup>8</sup> XII 25, l. 13 *καθὼς ἐν τῷ προφήτῃ λέγει,* « comme il est dit dans l'Écriture par le prophète », pareillement chez Grégoire de Nysse, *De sancta Trinitate*<sup>9</sup> 81 *Μεταὶ τοῦ δὲ θεοῦ ἡμῶν, φησί, βασιλεὺς προαιώνιος* (Ps. 73, 12). On trouve souvent cette construction chez Clément d'Alexandrie.

I, 37, 3 *ἀπὸ <προσώπου> τοῦ πατρὸς,* I, 37, 9 *ἀπὸ <προσώπου> τοῦ θεοῦ ;* I, 44, 2 *ἀπὸ <προσώπου> τοῦ πατρὸς.* Les leçons sans *προσώπου* sont donc bien attestées et il faut conserver en l'état le texte du manuscrit, même s'il offre aussi plusieurs exemples de *ἀπὸ προσώπου*. Munier n'a pas retenu les propositions de Marcovich.

I, 48, 6 *Ἀπὸ προσώπου ἀδικίας ἦρται ὁ δίκαιος καὶ ἔσται ἐν εἰρήνῃ· ἡ τάφη αὐτοῦ ἦρται ἐκ τοῦ μέσου.* On doit ponctuer ainsi et non après *αὐτοῦ*, car Justin cite par deux fois (Is. 57, 1-2) *ἡ τάφη αὐτοῦ ἦρται ἐκ τοῦ μέσου*, sans ce qui précède (*Dial.* 97, 2 ; 118, 1).

II, 2, 10 *ἀνερωτήσῃ αὐτὸ τοῦτο μόνον, εἰ Χριστιανός ἐστι.* L'épisode, qui ne se trouve pas dans le manuscrit de Justin, nous est transmis par Eusèbe, dont la tradition est la suivante : *ἀνερωτήσῃ εἰ αὐτὸ τοῦτο μόνον Χριστιανός ἐστι.* On a voulu changer l'ordre des mots, en partant de II, 2, 12 un peu plus loin : *ὁμοίως αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐξετάσθη, εἰ εἴη Χριστιανός.* Le changement est tentant, mais est-il pour autant nécessaire ?

<sup>7</sup> 5 (6) chez Munier.

<sup>8</sup> AP: *Les Apophthegmes des Pères*, collection systématique, chapitres X-XVI, introduction ... par Jean-Claude Guy. Paris 2003 (Sources Chrétiennes 474).

<sup>9</sup> Gregorii Nysseni *Opera dogmatica minora*. P. 1. Ed. Fridericus Mueller. Leiden 1958 (Gregorii Nysseni Opera, vol. 3, p. 1). P. 15, 26.

C'est un point capital chez Justin que le fait d'être chrétien (*αὐτὸ τοῦτο μόνον Χριστιανός ἐστι*) ne suffit pas pour conduire les fidèles à la mort et que les chrétiens sont des citoyens modèles.<sup>10</sup> Ainsi, dans ce qui suit (II, 2, 16), un spectateur s'écrie : ce n'est pas un meurtrier, ni un brigand, ni un malfaiteur d'aucune sorte ; tu le punis parce qu'il a confessé le nom de chrétien (*ὀνόματος δὲ Χριστιανοῦ προσωυμίαν ὁμολογοῦντα*). Au début de son œuvre, Justin souligne que ce qui compte, ce sont les faits et non le nom que l'on porte (I, 4, 1) : *Ὀνόματος μὲν οὖν προσωυμία οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν κρίνεται ἄνευ τῶν ὑποπιπτουσῶν τῇ ὀνόματι πράξεων*.

En II, 2, 12 (voir *supra*), Justin s'en tient à un tour de phrase plus naturel, mais moins frappant.

II, 11, 7 *Ἡ γὰρ κακία, περίβλημα ἐαυτῆς τῶν πράξεων τὰ προσόντα τῇ ἀρετῇ καὶ ὄντως ὄντα καλὰ διὰ μιμήσεως <ἀ>φθάρτων περιβαλλομένη (ἄφθαρτον γὰρ οὐδὲν ἔχει οὐδὲ ποιῆσαι δύναται), δουλαγωγεῖ τοὺς χαμαιπετεῖς τῶν ἀνθρώπων. περίβλημα est une conjecture, faite d'après II, 13, 1, au lieu de *πρόβλημα* qu'offrent le manuscrit et une citation chez Jean Damascène. Les mêmes témoins présentent *φθαρτῶν* au lieu de la conjecture *<ἀ>φθάρτων*. Je souhaite garder *πρόβλημα* avec Munier et *φθαρτῶν* contre les deux éditeurs, en paraphrasant : pour défendre ses actions (*πρόβλημα ἐαυτῆς τῶν πράξεων*), la femme représentant le vice imite par ce qui est périssable (vêtements, couleurs) ce qui appartient à la Vertu et ce qui est vraiment beau ; car de ce qui est impérissable, elle ne possède rien. Il faut souligner *διὰ μιμήσεως*, « elle imite ». Suit : *τὰ προσόντα ἐαυτῇ φαῦλα τῇ ἀρετῇ περιθεῖσα* : elle revêt la Vertu de sa propre laideur. Le Vice a belle apparence, la Vertu vilaine. S'agissant de la tenue de la Vertu, Justin s'éloigne de Xénophon (*Mem.* II, 1, 22) : chez Xénophon, la Vertu, vêtue de blanc, a l'air respectable, alors que, pour souligner ce qu'il veut dire, Justin la présente dans un état de pauvreté, voire de misère (*ἐν ἀλχημηρῷ τῷ προσώπῳ καὶ τῇ περιβολῇ οὔσαν*).*

On pourrait dire que *περίβλημα* s'accorde très bien avec *περιβαλλομένη* et que notre passage est le seul exemple de *πρόβλημα* ; mais *προβάλλομαι* se trouve bien souvent dans l'*Apologie*. Ce verbe indique ce que les adversaires présentent pour se défendre et pour rendre le christianisme suspect.

Ce qui suit (II, 11, 8) n'est pas clair. Il faut probablement lire quelque chose comme : *οἱ δὲ νενοηκότες* (avec le manuscrit et Munier) *τὰ προσόντα τῇ ὄντι καλὰ καὶ ἀφθάρτα τῇ ἀρετῇ* (ainsi Marcovich, *ἀφθαρτοι τῇ ἀρετῇ* le manuscrit et Munier) et ajouter par exemple *<περιτιθέασιν>* d'après *περιθεῖσα* (voir plus haut et II, 13, 1 *περιτεθειμένον*) ou *<περιβάλλουσιν>* d'après II, 12, 7 *περιβάλλοντες*. La Vertu se caractérise par ce qui est vraiment beau et impérissable.

---

<sup>10</sup> Voir pour la situation légale des chrétiens et le *nomen christianum* Munier, p. 43 suiv.

## Dialogue avec Tryphon

Ces remarques partent du texte publié par Philippe Bobichon<sup>11</sup>. Il existe du texte deux manuscrits, dont l'un, B, est une transcription de l'autre, A. Dans ce qui suit, je parle de *manuscripts*, au pluriel. Comme pour l'*Apologie*, on a au cours du temps fait sur ce texte des conjectures innombrables. Elles sont minutieusement répertoriées dans l'apparat critique de Bobichon, ce qui est très précieux. Il y a souvent à l'origine de ces conjectures une manière de procéder, à mon avis erronée, qui consiste à comparer les citations bibliques du *Dialogue* et de l'*Apologie* et à les corriger les unes d'après les autres. Il vaut mieux accepter les différences et se contenter de les signaler. Des passages similaires ou parallèles fournissent souvent d'utiles informations, voir par exemples les remarques sur 5, 2 et 23, 1, mais il ne faut pas se laisser trop influencer par ces ressemblances, voir par exemple les remarques sur 3, 3 et 3, 5.

Les notes de M. Bobichon témoignent d'une érudition admirable et resteront une mine d'informations. Si l'on s'intéresse avant tout à la critique de texte, on note avec reconnaissance qu'est donnée une liste de problèmes textuels (vol. 1, pp. 174-176).

Le texte du *Dialogue* est souvent difficile. Ici comme pour l'*Apologie*, les propositions présentées ci-dessous sont des tentatives. Certes demeurent beaucoup de passages difficiles qui n'ont pas trouvé de solution satisfaisante ou de *cruces desperationis*.

3, 3 Τί δ' ἂν, ἔφην ἐγώ, τούτου μείζον ἔργον ἂν τις ἐργάσαιτο, τοῦ δεῖξαι μὲν τὸν λόγον ἡγεμονεύοντα πάντων ... Ici, ἔργον est une vieille conjecture au lieu du ἀγαθὸν des manuscrits, leçon qu'il faut bien sûr garder. Comme souvent, tant dans cette édition que dans les anciennes, on a trop subi l'influence des passages similaires, comme dans ce cas celle de la phrase μέγιστον καὶ τιμιώτατον ἔργον qui suit.

3, 3. Pour l'homme, philosopher est ce qu'il y a de plus important. Justin poursuit : τὰ δὲ λοιπὰ δεύτερα καὶ τρίτα, καὶ φιλοσοφίας μὲν ἀπηρητημένα, μέτρια καὶ ἀποδοχῆς ἄξια, στερηθέντα δὲ ταύτης καὶ μὴ παρεπομένης τοῖς μεταχειριζομένοις αὐτὰ φορτικὰ καὶ βάνουσα. La proposition peut fonctionner comme elle est. On a proposé l'ordre des mots καὶ ταύτης pour ταύτης καὶ, mais on aimerait ne pas écarter ταύτης de στερηθέντα. Je voudrais proposer, au moins dans l'apparat, de lire παρεπόμενα. Ainsi on aurait les parallèles ἀπηρητημένα, στερηθέντα, παρεπόμενα.

3, 5 Τὸ ὄν δὲ σὺ τί καλεῖς; ἔφη (sc. le vieillard, l'interlocuteur de Justin). Τὸ ὄν est une vieille conjecture, les manuscrits donnent θεόν. La conjecture est provoquée par le fait que Justin vient de définir la philosophie comme ἐπιστήμη τοῦ ὄντος. Mais bien sûr, rien n'empêche le vieillard de poser une question qui regarde Dieu, et Justin répond immédiatement par une définition de Dieu : Τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ ἔχον καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δὴ ἐστὶν ὁ θεός.

4, 2. Le vieillard demande : Πᾶσαι δ' αὐτῷ διὰ πάντων αἰ ψυχαὶ χωροῦσι τῶν ζώων, ἡρώτα, ἢ ἄλλη μὲν ἀνθρώπου, ἄλλη δὲ ἵππου καὶ ὄνου; Cet αὐτῷ semble impossible ou presque, et on a fait des conjectures ou proposé différentes interprétations. Bobichon veut le comprendre comme « d'après lui », à savoir Platon, ce qui n'est guère

---

<sup>11</sup> Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique [par] Philippe Bobichon. Vol. 1: Introduction, Texte grec, Traduction. Vol. 2: Notes de la traduction, Appendices, Indices. Fribourg: Academic Press 2003. (Paradosis 47/1-2). Voir aussi l'édition de Miroslav Marcovich : *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*. Berlin, New York: de Gruyter 1997. (Patristische Texte und Studien 47).

satisfaisant. Le plus simple est à mon avis de lire *αὐταὶ*. Le problème est le suivant : les âmes, sont-elles les mêmes chez tous les êtres, ou sont-elles différentes ? Justin répond que les âmes sont les mêmes : *Οὐκ, ἀλλ' αἱ αὐταὶ ἐν πᾶσιν εἰσιν, ἀπεκρινάμην*. Le vieillard réduit immédiatement cette idée *ad absurdum* : avec ces âmes, les mêmes chez les hommes et les animaux, les chevaux et les ânes verront donc Dieu.

5, 2 *εἰ δὲ ὁ κόσμος γεννητός, ἀνάγκη καὶ τὰς ψυχὰς γεγονέναι καὶ οὐκ εἶναι ποι τάχα*. La question est de savoir si le monde et les âmes ont toujours existé. Le *ποι* des manuscrits est donc surprenant, et on voudrait bien avec Hyldahl<sup>12</sup> lire *ποτε*. Cf. 5, 4 *Ὅσα γὰρ ἐστὶ μετὰ τὸν θεὸν ἢ ἔσται ποτέ, ταῦτα φύσιν φθαρτὴν ἔχειν, καὶ οἶά τε ἐξαφανισθῆναι καὶ μὴ εἶναι ἔτι*, et la formule mise en campagne contre les ariens : *οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν*. Ces discussions concernent le temps, non pas le lieu.

5, 4 *λυτός*<sup>13</sup> (sc. ὁ κόσμος) *μὲν καὶ φθαρτός ἐστὶν ἢ γέγονεν*. Lire *ἢ γέγονεν*. On veut montrer que les théories et les affirmations sont toujours valables. Quelques exemples parmi beaucoup d'autres : 4, 3 *Ὅψονται ... καὶ ἵπποι καὶ ὄνοι ἢ εἰδόν ποτε τὸν θεόν*; 5, 4 *Ὅσα γὰρ ἐστὶ μετὰ τὸν θεὸν ἢ ἔσται ποτέ*, 67, 6 *Ὁμολόγησά τε καὶ ὁμολογῶ*, 76, 3 *τοὺς εὐαρέστους γενομένους αὐτῷ* (sc. τῷ θεῷ) *καὶ γενησομένους ἀθρίους*, 121, 2 *καὶ ὑπομείναντας καὶ ὑπομείνοντας πάντα πάσχειν*.

6, 2 *Οὐ γὰρ <ἰ>δικον> αὐτῆς* (sc. τῆς ψυχῆς) *ἐστὶ τὸ ζῆν ὡς τοῦ θεοῦ*. Les manuscrits donnent *δι' αὐτῆς*, qu'il faut absolument maintenir, en abandonnant *ἰδιον*, conjecturé par Maran et retenu après lui par les éditeurs. On discute de savoir (6, 1) si l'âme est la vie (*ζωή ἐστὶν*) ou si elle possède la vie (*ζωὴν ἔχει*). Si l'âme est la vie, elle donnerait la vie à d'autres (*ἄλλο τι ἂν ποιήσειε ζῆν*), ce qui n'est pas le cas ; la vie n'existe pas par les actions de l'âme (*δι' αὐτῆς*) comme la vie existe par les actions de Dieu, *ὡς (διὰ) τοῦ θεοῦ*.

19, 1 *<Καὶ> ὁ Τρύφων· Τοῦτό ἐστὶν ὃ ἀπορεῖν ἀξίον ἐστὶν, ὅτι τοιαῦτα ὑπομένοντες οὐχὶ καὶ τὰ ἄλλα πάντα, περὶ ὧν νῦν ζητοῦμεν, φυλάσσετε*. Les manuscrits portent *ὁ Τρύφων* et *φυλάσσομεν*. Des éditeurs ont conjecturé *<Καὶ> ὁ Τρύφων* ou quelque chose de tel et attribué ensuite ce qui suit à Tryphon. La conjecture *φυλάσσετε* a été acceptée par les éditeurs après Otto (1879).

Voici le contexte : Tryphon a demandé (ch. 10) pourquoi les chrétiens dans leur manière de vivre se conduisaient comme les autres, sans respecter l'Alliance de Dieu et sans mettre en pratique les prescriptions de la loi mosaïque. La réponse de Justin est que la nouvelle Alliance a remplacé l'ancienne. Pour nous, dit-il vers la fin du ch. 18, qui avons supporté tant d'atrocités pour notre foi, il aurait été très facile de supporter la circoncision et d'observer les sabbats et les fêtes, car cela ne nuit pas. Après notre passage : « Voilà ce qu'il faut discuter, à savoir que nous n'observons pas toutes les prescriptions », il poursuit en expliquant : « c'est parce que la circoncision n'est pas nécessaire pour tous, mais seulement pour vous comme un signe de ce que vous souffrez en toute justice maintenant » : *Οὐ γὰρ πᾶσιν ἀναγκαία αὕτη ἢ περιτομή, ἀλλ' ὑμῖν μόνοις* etc. Il faut donc garder les leçons des manuscrits ; Justin s'adresse à Tryphon (*ὁ Τρύφων*), le vocatif se rattachant plutôt au texte précédent, et c'est Justin qui parle (*φυλάσσομεν*). Noter la présence de *γὰρ* dans *Οὐ γὰρ πᾶσιν ἀναγκαία αὕτη ἢ περιτομή* : Justin explique ce qu'il vient de dire. Dans ce

<sup>12</sup> Pour Hyldahl, voir Bobichon, p. 3 n. 19 et p. 591 n. 8. Hyldahl voudrait aussi rejeter *τάχα* comme un *hapax* chez Justin et mal accordé avec *ἀνάγκη*, mais cela ne semble pas nécessaire.

<sup>13</sup> *λυτός* pour *αὐτός* est une conjecture brillante de Marcovich.

qui suit (19, 6 ; 20, 1), il indique que Dieu a donné ces prescriptions aux juifs afin qu'ils aient Dieu devant les yeux, car ils sont enclins à s'écarter de lui.

23, 1. Justin dit qu'on tombe dans des idées absurdes si l'on refuse de croire comme lui, *ὡς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ μὴ ὄντος τοῦ κατὰ τὸν Ἐνὸχ καὶ τοὺς ἄλλους πάντας, οἱ μὴτε περιτομὴν τὴν κατὰ σάρκα ἔχοντες μὴτε σάββατα ἐφύλαξαν μὴτε δὲ τὰ ἄλλα, Μωσέως ἐντειλαμένοι ταῦτα ποιεῖν, ἢ τὰ αὐτὰ αὐτῶν δίκαια μὴ αἰεὶ πᾶν γένος ἀνθρώπων βεβουλήσθαι πράσσειν.* Ainsi les manuscrits et l'éditeur, mais il y a une ancienne conjecture *αὐτὸν* au lieu de *αὐτῶν*, probablement correcte. D'après le contexte, c'est toujours le même Dieu qui veut la même justice chez tous les hommes, tandis que les commandements de la circoncision, etc. ne valent que pour les juifs et ont pour cause que Dieu juge nécessaire de punir et contrôler ce peuple. Voir en ce sens : *ὡς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ μὴ ὄντος* et peu après : *Δι' αἰτίας δὲ τῆν τῶν ἁμαρτωλῶν ἀνθρώπων, τὸν αὐτὸν ὄντα αἰεὶ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ἐντετάλθαι ὁμολογεῖν* : Dieu, toujours le même, a ordonné ces commandements à cause des pécheurs.

23, 3. La circoncision n'était pas nécessaire avant Abraham et elle n'est pas nécessaire maintenant : *οὐδὲ νῦν, μετὰ τὸν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ διὰ Μαρίας τῆς ἀπὸ γένους τοῦ Ἀβραάμ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν θεοῦ Ἰησοῦν Χριστόν.* Les manuscrits présentent *δίχα ἁμαρτίας* ; *διὰ Μαρίας* est une ancienne conjecture. Il faut bien sûr garder la leçon des manuscrits : « sans péché de la part de la vierge ... ». Marie était certes sans péché. Bien qu'elle appartînt elle aussi au peuple où la circoncision fut un jour introduite, à partir d'elle cet usage n'a plus de raison d'être.

27, 2. Comme Justin ne veut pas que les chrétiens observent les lois des juifs, Tryphon lui reproche de négliger des passages qui ordonnent expressément de respecter le sabbat. Justin répond : *Οὐκ ὡς ἐναντιούμενων μοι τῶν τοιούτων προφητειῶν, ὦ φίλοι, παρέλιπον αὐτάς, ἀλλὰ ὡς ὑμῶν νενοηκότων καὶ νοούντων ὅτι, κἂν διὰ πάντων τῶν προφητῶν κελεύη ὑμῖν τὰ αὐτὰ ποιεῖν ἃ καὶ διὰ Μωϋσέως ἐκέλευσε, διὰ τὸ σκληροκάριον ὑμῶν ... αἰεὶ τὰ αὐτὰ βῶθ, ἵνα κἂν οὕτως (à savoir : en observant les lois données aux juifs) ποτὲ μετανοήσαντες εὐαρεστήητε αὐτῷ ...* Marcovich a choisi d'écrire <μὴ> *νενοηκότων*, ce que n'accepte pas Bobichon mais qui donne le sens requis. Mieux vaut lire *ἡμῶν νενοηκότων* : c'est nous qui pensons ainsi, Justin présente le point de vue des chrétiens. Un thème qui revient toujours chez lui est que ce sont les chrétiens, et non les juifs, qui comprennent (*νοεῖν, συνιέναι*) le sens profond de l'Ancien Testament.

28, 1 *Καὶ οὐ μοι, <ὄ> τοῖς πολλοῖς, δοκεῖ λέγειν, ὅτι ἔδοξεν αὐτῷ· τοῦτο γὰρ ἐστὶ πρόφασις αἰεὶ τοῖς μὴ δυναμένοις ἀποκρίνασθαι πρὸς τὸ ζητούμενον.* Comme les manuscrits donnent *καὶ ὃ μοι τοῖς πολλοῖς δοκεῖ* au lieu de *Καὶ ... δοκεῖ*, on a fait des conjectures variées. Je propose de considérer ce passage comme une exclamation (noter le datif éthique *μοι*) : « voilà ce que beaucoup aiment dire, que c'est parce Dieu l'a voulu ; mauvaise explication, puisque ... ».

28, 5 *Παρέξω δὲ ὑμῖν, ἄνδρες φίλοι, καὶ αὐτοῦ ῥήματα τοῦ θεοῦ.* Les manuscrits portent *αὐτουργήματα τοῦ θεοῦ*. La conjecture a été acceptée par les éditeurs modernes, mais on a aussi proposé *τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ*, construction plus normale du grec. La raison du changement est due à la présence des citations de Malachie et des Psaumes qui suivent, donc des mots et non des faits. Il faut bien sûr retenir la leçon des manuscrits. Même si Dieu parle, ne peut-on pas considérer ses paroles comme des faits ? Justin pensait sans doute que ces citations faisaient beaucoup d'effet.

42, 1. On lit que les douze clochettes du vêtement du Grand Prêtre étaient un symbole. Voici le texte des manuscrits : τῆς τῶν δώδεκα ἀποστόλων τῶν ἐξαφθέντων ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ αἰωνίου ἱερέως Χριστοῦ, δι' ὧν τῆς φωνῆς ἡ πᾶσα γῆ τῆς δόξης καὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ ... ἐπληρώθη, σύμβολον ἦν. Les éditeurs rejettent le premier τῆς, mais je me demande si l'article n'annonce pas le mot φωνῆς dans δι' ὧν τῆς φωνῆς. Cela contrevient aux règles de la grammaire, mais ne peut-on pas permettre à Justin une anacoluthé<sup>14</sup> après la longue construction participiale τῶν ἐξαφθέντων etc. ?

48, 2 Ἦδη μέντοι, ὃ Τρύφων, εἶπον, οὐκ ἀπόλλυται τὸ τοῦτον εἶναι Χριστὸν τοῦ θεοῦ, ἐὰν ἀποδείξαι μὴ δύναμαι ὅτι καὶ προὔπηρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὄλων, θεὸς ὢν, καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου. Bobichon avec les éditeurs modernes écrit τοῦτον au lieu de τοιοῦτον des manuscrits ; je pense que c'est à tort. Tryphon vient de dire qu'il lui paraît difficile à prouver (ἀποδειχθῆναι) que le Christ soit au même temps Dieu et homme, et de surcroît, un homme qui n'est pas né de la manière commune. Justin retorque : même si je ne peux prouver (ἀποδείξαι) que le Christ est tel (τοιοῦτον, à savoir Dieu et homme), cela ne signifie pas que l'idée que le Christ est fils de Dieu et homme né de la vierge soit ruinée (ἀπόλλυται). Dans ce qui suit, Justin déclare que, malgré la difficulté d'apporter la preuve que Jésus est Dieu et homme (τοιοῦτον), il est sans aucun doute le Christ de Dieu. Il ne faut pas le nier, et il y a même certains juifs qui le confessent, en le regardant comme un homme (et pas comme un être divin). Il y a un contraste entre Jésus comme τοιοῦτος, Dieu et homme, ce qui est un problème difficile, et Jésus comme le Christ, position bien connue et acceptée même par des juifs.

48, 4 οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλείστοι ταῦτά μοι δοξάσαντες εἶποιεν. ταῦτά est une interprétation de ταῦτά des manuscrits, et je crois qu'elle est inévitable.

Comme le dit Bobichon, qui part de ταῦτά, il y a deux manières de traduire cette proposition, dont l'une est : « Je ne suis pas de leur avis, et un très grand nombre qui pense comme moi ne le dirait pas (ne consentirait pas à le dire) », l'autre : « Je ne suis pas de leur avis, même si un très grand nombre qui pense comme moi le dirait ». Le départ est qu'il y a ceux qui disent que Jésus est le Christ, mais qu'il est né comme un homme et provenant d'un être humain (à sous-entendre : il n'est pas divin). La première interprétation consisterait à dire que Justin ne partage pas cette idée et que la plupart des chrétiens ne pense pas comme ces gens-là. La leçon ταῦτά va bien avec cette interprétation. L'autre voudrait dire que Justin ne partage pas cette idée, même si (il faut donc comprendre ἂν comme ἐὰν) la plupart l'affirmait. À cette traduction, ταῦτά ne semble pas convenir : si ces gens sont du même avis que moi (ταῦτά μοι δοξάσαντες), comment peuvent-ils affirmer une idée qui est loin d'être celle de Justin ? Sur ce point, Bobichon qui part de la deuxième traduction éprouve des difficultés<sup>15</sup>. Pour soutenir cette interprétation il faudrait, je pense, lire ταῦτά μοι δοξάσαντες et combiner μοι avec εἶποιεν, chose peu probable. Bobichon pense que la proposition suivante, ἐπειδὴ etc. appuie son interprétation, car elle veut dire : parce qu'il faut obéir à ce que disent les prophètes et le Christ, et non aux enseignements humains ; donc, même si le grand nombre dit quelque chose, il ne faut pas y prêter attention au regard des paroles de Dieu. Mais je crois que ἐπειδὴ etc. peut très bien vouloir dire qu'il ne faut pas se laisser influencer par cette fausse idée de quelques-uns (que le Christ est seulement un homme) mais se fier à Dieu. οὐδέ désigne un

<sup>14</sup> Pour d'autres anacoluthes, voir les remarques sur 56, 1 ; 60, 3 ; 99, 1 ; 121, 3.

<sup>15</sup> Voici la traduction de Bobichon : « Avis que je ne partage pas avec eux, et ne partagerais pas davantage, quand bien même le plus grand nombre qui pense comme moi, affirmerait la même chose. »

renchérissement : « je ne le crois pas, et aussi, la plupart des hommes pensent comme moi et ne le dirait pas non plus ... ». Cela va bien avec la première interprétation. Ainsi n'aura-t-on pas besoin d'interpréter *ἄν* comme *ἐάν*, et de surcroît avec l'optatif, même s'il faut admettre qu'il y a une confusion entre les constructions possibles d'une proposition hypothétique.

49, 7 *ἴνα, ὡςπερ ὁ Χριστὸς τῇ πρώτῃ παρουσίᾳ ἄδοξος ἐφάνη, οὕτως καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐν Ἠλίᾳ πάντοτε καθαρεύοντος, <ὡς> τοῦ Χριστοῦ, ἄδοξος ἢ πρώτη παρουσία νοηθῆ.* Bobichon considère avec raison que le passage est difficile et pense qu'il est peut-être corrompu. L'addition *ὡς* est une conjecture d'Otto dont je crois qu'on peut se passer. Voici le contexte : la première parousie de l'esprit du Christ s'est faite sans gloire, comme la première parousie de Jésus-Christ en personne ; l'esprit est apparu en Moïse et en Élie, pur mais secret ; c'est d'une main secrète (49, 8 *κρυφία χειρί*) que Moïse combat Amalek, et il ne combat qu'Amalek ; aussi la première parousie du Verbe est sans gloire, idée développée en 49, 8 (voir la remarque ci-dessous) ; le Crucifié n'a qu'un pouvoir secret (*κρυφία δύναμις*) ; quand le pouvoir caché du Crucifié, qui est encore sans gloire, fera que les démons et les puissances de ce monde frémissent, quelle sera sa victoire (49, 8 *ποῖος καρπὸς*) une fois dans la gloire ? Dieu a donc agi afin que la première parousie de l'esprit du Christ soit aperçu sans gloire, comme la première parousie du Christ, mais pour autant, l'esprit reste partout pur en Élie. Justin fait mention d'Élie parce qu'il est, en Jean Baptiste, le précurseur du Christ dans la première parousie sans gloire, comme il sera le précurseur de l'autre parousie en gloire (49, 2).

49, 8 *Εἰ δὲ ἐν τῇ ἐνδόξῳ παρουσίᾳ τοῦ Χριστοῦ πολεμηθήσεται τὸν Ἀμαλήκ μόνον λέγεται, ποῖος καρπὸς ἔσται τοῦ Λόγου, ὃς φησὶ· Κρυφία χειρὶ ὁ θεὸς πολεμεῖ τὸν Ἀμαλήκ (Exod. 17, 16); νοῆσαι δύνασθε ὅτι κρυφία δύναμις τοῦ θεοῦ γέγονε τῇ σταυρωθέντι Χριστῷ, ὃν καὶ τὰ δαιμόνια φρίσσει καὶ πᾶσαι ἀπλῶς αἱ ἀρχαὶ ...* Je crois qu'il faut lire *ἐν τῇ ἀδόξῳ παρουσίᾳ*, voir la remarque précédente. Le Christ, dont l'esprit est présent en Moïse (voir plus haut), combat seulement Amalek dans sa présence sans gloire. Le Christ comme Verbe, quelle sera sa victoire ?

53, 6. (Nous sommes fermes dans la foi) *ἐπειδὴ καὶ ἀπὸ τῶν προφητῶν καὶ ἀπὸ τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην εἰς ὄνομα τοῦ ἐσταυρωμένου ἐκείνου ὀρωμένων καὶ γενομένων θεοσεβῶν τὴν πειθὴ ἔχομεν.* Mieux vaut omettre *καὶ* et lire *ὀρωμένων γενομένων θεοσεβῶν*. Comme on n'a pas compris la construction (*ὀρᾶν τινας γενομένους θεοσεβεῖς*), on a cru nécessaire d'unir les deux participes par la conjonction. La traduction de Bobichon est faite comme s'il s'agissait d'un texte sans *καὶ*.<sup>16</sup>

56, 10 *τοῦτον τὸν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ιδέα ἀνδρὸς ὁμοίως τοῖς σὺν αὐτῇ παραγενομένοις δυσὶν ἀγγέλοις φαινόμενον τῷ Ἀβραάμ τὸν καὶ πρὸ ποιήσεως κόσμου ὄντα θεὸν τοῦτον νοεῖν ὑμᾶς εὐλογον ἦν.* Tel est le texte des manuscrits. Selon les juifs, le Dieu qui apparaissait à Abraham à Mambré était le Dieu unique, le seul qu'ils acceptaient comme Dieu. Pour Justin, le Dieu de Mambré était le Fils, personne divine mais subordonnée au Créateur du monde et remplissant aussi l'office d'ange et de messenger. De nombreuses propositions ont été faites pour mieux articuler la phrase citée, mais je crois qu'on peut la laisser comme elle est. Justin raisonne comme suit : (56, 10 *Εἰ ... μὴ εἶχον ἀποδείξαι ...*) supposez que je ne puisse vous démontrer que l'un de ces trois est Dieu et dans le même temps messenger ; dans ce cas, celui qui se

<sup>16</sup> Pour *καὶ*, parfois ajouté erronément, voir les remarques sur 60, 3 ; 85, 5 ; 99, 1 ; 107, 3.

montre à Abraham (τοῦτον τὸν ... φαινόμενον τῷ Ἀβραάμ), vous pourriez très raisonnablement (εὐλογον ἦν) le considérer (τοῦτον νοεῖν) comme le Dieu qui existait aussi avant la création du monde (τὸν καὶ πρὸ ποιήσεως κόσμου ὄντα θεόν, c'est-à-dire comme votre seul Dieu et non comme une autre personne divine). Mais, veut dire Justin, je viens de démontrer que celui de Mambré est cette autre personne, et par conséquent votre théorie ne tient pas.

58, 2 ἐγὼ δὲ πέπεισμαι ἀληθῶς εἶναι. Plusieurs conjectures ont été faites : ἄλλως εἶναι, ἀληθῶς εἰπεῖν, ἀληθεύειν με. Il est plus simple d'écrire ἀληθῆς, cf. Jean 8, 26 : ὁ πέμψας με ἀληθῆς ἐστίν.

58, 6 ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ' αὐτοῦ. Les manuscrits donnent ἄγγελος, qu'il faut maintenir, en signalant la conjecture dans l'apparat. Le texte de la Septante (Gen. 32, 15) dit ἄνθρωπος, mais pour Justin il s'agit du Dieu serviteur du Père de l'univers, appelé aussi ἄγγελος (58, 3).

61, 1 ἔχει. Les manuscrits portent ἔχειν, mais on se demande s'il ne faudrait pas sous-entendre un *verbum dicendi*, en ce cas μαρτύριον ... ἀπὸ γραφῶν δόσω, comme aussi en 62, 2 où l'éditeur écrit θεὸν εἰρηκέναι avec les manuscrits, faisant dépendre la construction de λέγουσιν, malgré le fait que θεὸς εἶρηκε serait plus correct dans la proposition qui commence par ὅτι.<sup>17</sup>

62, 1 Καὶ τοῦτο αὐτό, ὦ φίλοι, εἶπε καὶ διὰ Μωσέως ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος, μηνύων ἡμῖν ὃν ἐδήλωσε τὸν θεὸν λέγειν τούτῳ αὐτῷ τῷ νοήματι ἐπὶ τῆς ποιήσεως τοῦ ἀνθρώπου. La construction de la proposition pose un problème ; on a aussi proposé la conjecture ἐδήλωσα. Une solution serait d'écrire ὃ au lieu de ὃν.

67, 9 Ἡ δὲ παλαιὰ διαθήκη, ἔφην, μετὰ φόβου καὶ τρόμου διατάγη τοῖς πατράσιν ὑμῶν, ὡς μηδὲ δύνασθαι αὐτοὺς ἐπαίειν τοῦ θεοῦ; Justin pose des questions, et Tryphon est obligé d'y répondre et de faire des concessions. Justin a souvent parlé de la dureté de cœur (σκληροκαρδία)<sup>18</sup> des juifs. Cette dureté a fait que Dieu a imposé les préceptes de l'ancienne Alliance, comme Justin vient de le dire et comme Tryphon l'admet. Cf. 46, 5 ἵνα διὰ πολλῶν τούτων (sc. τῶν ἐνταλμάτων) ἐν πάσῃ πράξει πρὸ ὀφθαλμῶν αἰεὶ ἔχητε τὸν θεὸν καὶ μήτε ἀδικεῖν μήτε ἀσεβεῖν ἄρχησθε. Pour autant, les juifs n'obéissent pas, et peu après (46, 6) Justin déclare : Οὐ δὲ μικρὰν μνήμην ἔχετε τοῦ θεοσεβεῖν, καὶ οὐδ' οὕτως ἐπίσθητε μὴ εἰδωλολατρεῖν. Comment Justin peut-il donc dire ὡς μηδὲ δύνασθαι αὐτοὺς ἐπαίειν τοῦ θεοῦ ? Veut-il dire : Dieu a donné ces préceptes afin que vous puissiez écouter Dieu ? ou bien : mais pour autant, vous n'écoutez pas Dieu ? Il y a à mon avis une corruption du texte. Peut-être veut-il dire l'un et l'autre : vous avez eu la possibilité, vous ne l'avez pas prise. Cependant, je ne prétends pas savoir comment rétablir le texte.

68, 8 ἂ δ' ἂν καὶ ἔλκειν πρὸς ἄ<ς> νομίζουσι δύνασθαι ἀρμόζειν πράξεις ἀνθρωπέους, ταῦτα οὐκ εἰς τοῦτον τὸν ἡμέτερον Ἰησοῦν Χριστὸν εἰρησθαι λέγουσιν, ἀλλ' εἰς ὃν αὐτοὶ ἐξηγηῖσθαι ἐπιχειροῦσιν. Les manuscrits ont ἂ, Otto et d'autres ont fait la conjecture ἄ<ς>, élégante mais probablement fautive. ἔλκειν est également problématique. On a voulu sous-entendre ou ajouter νομίζουσι, ce qui n'est pas nécessaire ; on peut sous-

<sup>17</sup> Je ne crois pas que l'explication de l'ancien éditeur Otto soit correct, à savoir que l'infinifit dépend du précédent τουτέστι ... γεγονέναι.

<sup>18</sup> Voir pour σκληροκαρδία Bobichon, vol. 2, p. 636 n. 8

entendre φαίνονται, emprunté à ce qui précède, préférablement avec ἔλκοντα au lieu de ἔλκειν ; cf. φαίνονται ἐλέγχοντα peu avant.

Je conserverais volontiers le texte en l'état, en comprenant πρὸς ἃ comme πρὸς ταῦτα, πρὸς ἃ, selon des constructions qui ne sont pas excessivement rares, cf. Blass-Debrunner § 294, 4-5. Un exemple bien connu est Matth. 7, 2 et Marc 4, 24 ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν. Voir aussi Origène *Comm. Joh.* XIII, § 280 εἶδεν πῶς καθ' οὓς γέγονεν ἕκαστον τῶν κτισμάτων λόγους ἐστὶν καλόν, = κατὰ τοὺς λόγους καθ' οὓς ... Un autre cas du même type est 46, 2 ἀψάμενόν τινος ὄν ἀπηγόρευται ὑπὸ Μωσέως = τούτων ἃ, où le pronom assimilé à l'antécédent est le sujet de la proposition relative, ce qui doit être rare. On devrait donc traduire ou paraphraser comme suit : « ils (les professeurs juifs) disent : ces faits semblent faire penser aux faits qui, selon eux, peuvent convenir aux actions humaines (πρὸς ἃ νομίζουσι δύνασθαι ἀρμόζειν πράξεις ἀνθρωπείους) ; ces faits (ταῦτα), ils veulent qu'ils soient dits non pas de notre Jésus-Christ mais de celui auquel il tâchent d'appliquer leur interprétation (à savoir : à Ἐζέχιας) ». Cf. la remarque suivante et celles sur 71, 4 ; 77, 1.

70, 1 (Δανιήλ) μεμιμῆσθαι αὐτοὺς ἐπίσταμαι, καὶ τὰ ὑπὸ Ἡσαίου ὁμοίως, οὗ καὶ τοὺς λόγους πάντας μιμήσασθαι ἐπεχείρησαν. D'après le contexte, les fables grecques ne sont qu'une imitation inspirée par le diable de ce que raconte l'Écriture. τὰ ὑπὸ Ἡσαίου est une ancienne et ingénieuse conjecture, acceptée par Bobichon et les éditeurs modernes, pour ταῦτα ποιῆσαι des manuscrits. On se demande si elle est nécessaire. Je serais porté à lire ταῦτα et à expliquer le passage comme un exemple de la construction bien connue ποιεῖν τινά τι, donc comme ταῦτα ποιῆσαι ὁμοίως τοῦτον, οὗ ... τοὺς λόγους : « traiter de la même manière celui, dont ils ont entrepris d'imiter toutes les paroles », avec l'antécédent pour ainsi dire contenu dans le pronom relatif. Cf. la remarque sur 68, 8. On verra sous peu que l'auteur imité est Isaïe.

71, 4. Tryphon dit : Πρῶτον ἀξιούμεν εἰπεῖν σε ἡμῖν καὶ τινος ὄν λέγεις τέλεον παραγεγράφθαι γραφῶν. On a aussi voulu lire τίνος, certes avec raison. Nous avons encore une fois une assimilation, voir plus haut la remarque sur 68, 8. Partons pour mieux comprendre de la construction τίνος τῶν γραφῶν ὡς λέγεις.

73, 4 Justin cite Ps. 95, 10 Εἶπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν· Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν. Tel est le texte des manuscrits, mais il faut bien sûr lire avec quelques éditeurs Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, car Justin vient de dire (73, 1) que c'est la bonne leçon, faussée par les juifs.

76, 1-2 τὸ γὰρ ἄνευ χειρῶν εἰπεῖν αὐτὸν ἐκτεμῆσθαι <δηλοῖ> ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνθρώπινον ἔργον, ἀλλὰ τῆς βουλῆς τοῦ προβάλλοντος αὐτὸν πατρὸς τῶν ὄλων θεοῦ. Καὶ τὸ Ἡσαίαν φάσαι· Τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται; ἀνεκδιήγητον ἔχοντα τὸ γένος αὐτὸν ἐδήλου. L'addition de δηλοῖ n'est pas nécessaire. La construction est la suivante : « les mots sans le secours de mains (Dan. 2, 34) autant que le passage d'Isaïe (53, 8) qui racontera sa génération ? montrent que son origine est ineffable ».

77, 1 Tryphon dit : ὅτι δὲ ἀπαιτῶ σε τὸν λόγον, ὃν πολλάκις προεβάλλου, ἀποδείξαι, εἰδέναι <σε> βούλομαι. ὃν est une conjecture pour ὃν des manuscrits, mais elle semble superflue. On a là une construction courante, équivalant à τὸν λόγον τούτων, ἃ πολλάκις προεβάλλου. Cf. la remarque sur 68, 8.

80, 2 πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι. Immédiatement après cette phrase, Justin parle de ces mêmes chrétiens et les appelle chrétiens de nom, athées, impies etc. Dans ce qui suit (80, 4), il dénonce encore ces gens comme des mécréants ; ils ne sont pas à considérer comme chrétiens, de même que les juifs ne doivent pas reconnaître comme juives des sectes dont les membres se disent juifs et enfants d'Abraham, mais sont loin de l'être. Il est donc clair qu'il n'a pas pu peu avant qualifier ces gens de chrétiens à la doctrine « pure et saine ». Il faut peut-être lire quelque chose comme : πολλοὺς δ' αὖ κατὰ (lire κατὰ au lieu de καὶ τῶν) τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς <τῶν><sup>19</sup> ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι.

84, 1. Nous avons deux protases qui commencent par εἰ γάρ. La première ne semble pas avoir de principale, mais en fait la principale qui suit la seconde, à savoir τί καὶ ὁ θεὸς σημεῖον ... ἔλεγε ποιεῖν; sert aux deux. Il faut donc ponctuer autrement, en mettant le point-virgule seulement après toute la période.

85, 5 γέλοιον μὲν γὰρ πρᾶγμα ἐστὶν ὄραν τὸν ἥλιον ... τὴν αὐτὴν ὁδὸν αἰεὶ ... ποιεῖσθαι, καὶ τὸν ψηφιστικὸν ἄνδρα, εἰ ἐξετάζοιτο τὰ δις δύο πόσα ἐστί, διὰ τὸ πολλάκις εἰρηκέναι ὅτι τέσσαρα, <οὐ> παύσεσθαι τοῦ πάλιν λέγειν ὅτι τέσσαρα, ... τὸν δὲ ἀπὸ τῶν γραφῶν τῶν ποιητικῶν ὁμιλίας ποιούμενον ἔαν καὶ μὴ τὰς αὐτὰς αἰεὶ λέγειν γραφάς ἀλλ' ἠγείσθαι ἑαυτὸν βέλτιον τῆς γραφῆς γεννήσαντα εἰπεῖν. Les manuscrits ne portent pas οὐ, qui est une conjecture acceptée par les éditeurs modernes. Le contexte me semble être : il serait ridicule de voir le soleil accomplir toujours son parcours de la même manière, et un mathématicien en avoir assez de répéter que deux fois deux font quatre, mais accepter qu'un prédicateur ne cite pas toujours les mêmes passages de l'Écriture ; il doit les répéter, car autrement il pense qu'il parle mieux que l'Écriture. Le soleil fait toujours la même chose, le mathématicien dit toujours la même chose, pourquoi un prédicateur ... ? Peut-être devrait-on retrancher le καὶ après ἔαν. La conjonction peut être ajoutée pour unir, mais faussement, deux infinitifs.<sup>20</sup>

86, 1 μετὰ χειρᾶς, voir la remarque sur 138, 2.

87, 5 Ἀνεπαύσατο οὖν, τουτέστιν ἐπαύσατο, ἐλθόντος ἐκείνου μεθ' ὃν, τῆς οἰκονομίας ταύτης τῆς ἐν ἀνθρώποις αὐτοῦ γενομένοις χρόνοις, παύσασθαι ἔδει αὐτὰ ἀφ' ἑμῶν. Après ταύτης, Bobichon a conjecturé τῆς à la place du τοῖς des manuscrits. Il signale beaucoup d'autres conjectures pour ce passage et pense qu'il est vraisemblablement corrompu. On pourrait peut-être s'en tirer en opérant un changement minime, consistant à rétablir τοῖς et à lire γενομένου au lieu de γενομένοις, avant χρόνοις. À mon avis, le texte signifie : « elle (sc. la puissance prophétique) s'est donc reposée, c'est-à-dire a cessé, quand fut venu celui après qui cela devait disparaître de chez vous ; (cela s'est passé) pendant le temps de l'économie (de Dieu) où il (le Christ) se trouvait parmi les hommes ». Pour ἐν ἀνθρώποις αὐτοῦ γενομένου cf. 88, 8 ἐν ἀνθρώποις ὢν. γίνεσθαι avec une préposition est parfaitement normal, au moins dans le grec tardif, pour indiquer qu'on arrive ou qu'on est arrivé quelque part. Dans le Nouveau Testament, de telles phrases se trouvent notamment dans les Actes, mais aussi par exemple en 2 Jean 12 ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς, où il y a tout de même la variante ἐλθεῖν. Cf. aussi Jean 6, 21 εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς (v. 1. τὴν γῆν) et v. 25 πότε ὠδε γέγονας;

<sup>19</sup> <τῶν> n'est pas nécessaire, si l'on comprend ὄντων au sens de « véritables », « vrais », une signification commune mais peut-être pas trouvée chez Justin.

<sup>20</sup> Pour καί, voir la remarque sur 53, 6.

89, 1 ἐνδο<τι>κῶς ἔχειν καὶ πρὸς τοῦτο. Les manuscrits donnent ἐκδότως, qui semble acceptable : il se résigne. Que Justin se serve de ἐνδοτικότερον en un autre endroit (79, 2) n'est pas un argument.

92, 2 ὅτι. Les manuscrits ont ὅτε, qu'il faut garder. Le contexte est celui-ci : si, à l'époque où ils ont plu à Dieu, Énoch et Noé n'étaient pas circoncis, on voudrait vous demander pour quelle raison Dieu a exigé plus tard la justification par la circoncision ; εἰ γὰρ τις ἐξετάζειν βούλοιτο ὑμᾶς, ὅτε Ἐνώχ καὶ Νῶε ... εὐηρέστησαν τῇ θεῷ, τίς ἢ αὐτία ... ἀξιῶσθαι τὸν θεὸν δικαιῶσθαι τοὺς μὲν ...

92, 5 Ἐπεὶ, εἰ μὴ τοῦτό ἐστι, συκοφαντηθήσεται ὁ θεός, ὡς μήτε πρόγνωσιν ἔχων μήτε τὰ αὐτὰ δίκαια πάντας διδάσκων καὶ εἰδέναι καὶ πράττειν (πολλαὶ γὰρ γενεαὶ ἀνθρώπων πρὸ Μωσέως φαίνονται γεγενημένοι), καὶ οὐκ ἔστι λόγος ὁ λέγων ὡς [οὐκ] Ἀληθῆς ὁ θεός καὶ δίκαιος καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κρίσεις, καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν αὐτῷ<sup>21</sup>. Les éditeurs modernes rejettent οὐκ avant Ἀληθῆς. Il faudrait plutôt faire commencer une nouvelle proposition par πολλαὶ γὰρ, continuée par καὶ οὐκ ἔστι λόγος ὁ λέγων ὡς οὐκ Ἀληθῆς : les accusations sont fausses, car pendant toutes ces générations, rien ne dit que Dieu n'est pas juste.

93, 2. Il y a des gens qui ne veulent pas subir ce qu'ils imposent aux autres : ἐν συνειδήσιν ἐχθραῖς ταῦτα ὀνειδίζοντας ἄλλοις ἄπερ ἐργάζονται. ἄλλοις est une conjecture pour ἀλλήλοις. Il faut évidemment conserver ἀλλήλοις, beaucoup plus expressif : « ils se reprochent l'un à l'autre ce qu'ils font ».

93, 5 ἡμᾶς ἀλογεῖν δύνασθαι ὑπολαμβάνοντες. Diverses solutions et traductions de cette phrase ont été proposées : par exemple lire ἀλόγους ποιεῖν au lieu de ἀλογεῖν ou comprendre ἀλογεῖν au sens de « réduire au silence ». Comparer avec *Apologia Maior* I, 61, 2 (Ὅσοι ἂν) βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται, οὐ δύνασθαι n'a presque aucune valeur propre<sup>22</sup>, et avec *Dial.* 124, 4 υἱοὶ ὑψίστου πάντες δύνασθαι λέγεσθαι, où ce δύνασθαι paraît superflu.

94, 2 σωτηρίαν δὲ (sc. ἐκήρυσσε) τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τοῦτον τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου, τουτέστι τοῦ σταυροῦ, θανατοῦσθαι μέλλοντα ἀπὸ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄψεως. L'éditeur a accepté la leçon τουτέστι τοῦ σταυροῦ, θανατοῦσθαι μέλλοντα, proposée par plusieurs prédécesseurs, les manuscrits portant τουτέστι τὸν σταυροῦσθαι μέλλοντα. A mon sens, il ne faut rien changer, mais mettre σωτηρίαν en relation avec ἀπὸ τῶν δηγμάτων. La difficulté tient à τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου. Je crois que ça veut dire « celui de ce signe », « celui qui est caractérisé par ce signe ». On a des exemples, notamment chez S. Paul, où διὰ signifie la situation, la condition ; le meilleur exemple est Rom. 2, 27 (κρινεῖ ἡ ἀκροβυστία) σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου : « toi qui avec la lettre et avec la circoncision es transgresseur de la loi »<sup>23</sup>. Voir aussi *ibid.* 4, 11 πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας et 2 Cor. 3, 11 εἰ γὰρ τὸ καταργούμενον διὰ δόξης, πολὺ μᾶλλον τὸ μένον ἐν δόξῃ : « si ce qui était passager s'est manifesté dans la gloire »<sup>24</sup> etc.

<sup>21</sup> Deut. 32, 4 ; Ps. 91, 16.

<sup>22</sup> Pour le latin tardif, Einar Löfstedt a montré qu'on se sert parfois d'un infinitif de *velle, posse* et d'autres verbes qui ne disent pas grand-chose dans le contexte, voir *Philologischer Kommentar zu Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala 1936, p. 207 *suiv.*

<sup>23</sup> La traduction de la Bible de Jérusalem.

<sup>24</sup> La traduction de la Bible de Jérusalem.

Dans ce cas, on ne peut guère sous-entendre le *δεδοξασται* du verset précédent, c'est plutôt le verbe *ἐστὶ* qu'il faudrait supposer. Une traduction de notre passage serait donc : « il (Moïse) proclamait la délivrance des morsures du serpent pour ceux qui croient en celui de ce signe, c'est-à-dire en celui qui devait être crucifié ».

94, 4. C'est un compagnon de Tryphon qui parle : *προσέχομεν γάρ σοι μυστήριον ἀποκαλύπτοντι, καὶ δι' ὧν τὰ τῶν προφητῶν διδάγματα συκοφαντητά ἐστὶ*. Au lieu de *καὶ δι' ὧν*, les manuscrits donnent *δι' ὧν καὶ*, qu'il faut conserver. Si l'on veut interpréter l'Écriture sans avoir le secours de la grâce reçue de Dieu, sa lecture ne sert à rien. On peut croire alors que l'Écriture se contredit ou même que Dieu a changé d'opinion et l'accuser ainsi fausement. Exemples (voir ch. 92 suiv.) de ces contradictions supposées : les saints anciens vivaient sans circoncision et sans avoir reçu les préceptes de la loi mosaïque, alors que, plus tard, l'obligation a été imposée de garder ces préceptes ; ou encore : après avoir interdit la confection de toute image, Dieu a tout de même accordé à Moïse la fabrication du serpent d'airain. Les mauvais interprètes pouvaient donc accuser Dieu, mais fausement : 92, 5 *συκοφαντηθήσεται ὁ θεός*. Ici, le compagnon de Tryphon dit suivre avec attention comment Justin explique un mystère, à savoir comment (*δι' ὧν*) même les prophètes (*καὶ τὰ τῶν προφητῶν*), qui doivent être hors de soupçon, peuvent être fausement accusés. *δι' ὧν* montre de quelle manière, comment, quelque chose se passe.

99, 3 *καὶ οὗτος ἐσήμαινεν* etc. *οὕτως* a été changé en *οὗτος* (à savoir le Christ), ce qui n'est guère admissible, car *οὕτως* correspond à un *Ὅνπερ τρόπον* précédent. On a proposé de lire *οὕτως καὶ*, phrase qui a des parallèles dans le *Dialogue*. Comme souvent, on peut se demander s'il y a une légère anacoluthie ou si l'on doit rejeter le *καὶ*.<sup>25</sup>

100, 4 *καὶ διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπον γεγονέναι*. Alors que les manuscrits donnent *ἄνθρωπος*, *ἄνθρωπον* est une conjecture entraînée par *νενοήκαμεν* qui précède. Néanmoins, il ne semble pas impossible de faire dépendre la phrase de *προηγόρευται* peu avant : ainsi le nominatif ne fait plus de difficulté. Il arrive aussi que Justin perde le fil de son discours et mette un nominatif quand un autre cas aurait été plus en accord avec la grammaire. Il semble que Justin revienne pour ainsi dire au nominatif pour désigner celui qui est en fait le sujet agissant. Voir en 103, 3 le nominatif *μὴ ἐπιστάμενος*, qui dépend de *Ἡρώδου*, le sujet agissant, mais bien éloigné du participe. Voir aussi en 110, 5 *συγχωροῦντες*, qui renvoie aux juifs et aux autres hommes (*ὑμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀνθρώποις*) qui persécutaient les chrétiens. Le changement de ces nominatifs relève de conjectures.

Plus étonnant est peut-être en 40, 4 *διασπῶντες στραγγαλιὰς βιαιῶν συναλλαγμάτων καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως τὰ κατηριθμημένα ὑπ' αὐτοῦ* (sc. Isaïe, voir Is. 58, 6, cité en 15, 4) ... *φυλάσσοντες, ἃ ποιοῦσιν οἱ τῷ Ἰησοῦ πιστεύοντες*. Cela semble se rapporter à *πάντων τῶν μετανοεῖν βουλομένων ἁμαρτωλῶν καὶ νηστευόντων ἣν καταλέγει Ἡσαίας νηστεῖαν* qui précède immédiatement. Mais il se peut en effet, que *διασπῶντες* suiv. soit plutôt une exhortation générale, adressée à tous : il faut défaire les contrats violents ...

Il est peut-être intéressant de noter que, chez Didyme l'Aveugle, le nominatif tend fortement à s'introduire après un verbe comme *τυγχάνειν* ou *γίνεσθαι*, où on s'attend à un autre cas. Deux exemples parmi tant d'autres : *In Zachariam I*, 157 *τῇ χαρᾷ τῇ τυγχανούση καρπὸς τοῦ ἁγίου Πνεύματος* ; *ibid.* 164 *τοῖς γενομένοις λαὸς Θεοῦ*.

<sup>25</sup> Sur l'anacoluthie, voir la remarque sur 42, 1, pour *καί*, voir la remarque sur 56, 3.

102, 7 ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀναμάρτητος εἶναι, ὡς Ἡσαΐας φησιν, μηδὲ μέχρι φωνῆς ἡμαρτηκέναι αὐτον. Lire τῷ : « outre qu'il était sans péché, il n'avait même pas péché en parole ».

103, 1 ὅτε ἀπὸ τοῦ Ὄρους τῶν Ἐλαιῶν ἐπήλθον αὐτῷ οἱ ἀπὸ τοῦ λαοῦ ὑμῶν ... ἐπιπεμφθέντες. Quoi qu'on en dise, le premier ἀπὸ est impossible. Justin savait très bien que qu'on ne venait pas attaquer Jésus « du » Mont des Oliviers, voir plus bas 103, 2 et 7. Le plus simple est de lire ἐπὶ.

103, 3 καὶ οὗτος (sc. Archélaüs) ἐτελεύτα πρὶν τὸν Χριστὸν τὴν οἰκονομίαν τὴν κατὰ τὸ βούλημα τοῦ πατρὸς γεγενημένην ὑπ' αὐτοῦ ἐπὶ τῷ σταυρωθῆναι ἐλθεῖν. Cette phrase n'offre pas une structure satisfaisante et comporte plus d'une difficulté. Comprendre τὴν οἰκονομίαν ... γεγενημένην comme un accusatif absolu, comme le veut Bobichon, est rude. ἐπὶ τῷ σταυρωθῆναι ἐλθεῖν entraîne la conjecture τὸ pour τῷ, proposée il y a environ quatre cent ans par Sylburg et acceptée par Marcovich, laquelle est à mon avis inévitable ; Marcovich a conjecturé <κατὰ> τὴν οἰκονομίαν. Il faut accepter cette proposition.

103, 7 Ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθη<ν> καὶ διεσκοπίσθη πάντα τὰ ὀστᾶ μου (Ps. 21, 15). L'éditeur a accepté, à tort selon moi, l'ancienne conjecture ἐξεχύθη<ν> au lieu de ἐξεχύθη des manuscrits, leçon qui se trouve deux fois auparavant, cité en 102, 1 et en 103, 1. L'explication de Bobichon, vol. 2, p. 836 n. 17, est à mon avis trop ingénieuse, qui fait une différence entre le cœur (évidemment « moi », ἐξεχύθη) d'une part et les os de l'autre. La longue citation en 102, 3 n'est probablement pas faite de mémoire, mais empruntée à un exemplaire qui donnait ἐξεχύθη. Cette leçon est représentée dans la tradition aussi bien grecque que latine (*effusa sunt*).

107, 2-3. (2) μετὰ τεσσαράκοντα ἡμέρας. Il s'agit de la prophétie du livre de Jonas annonçant la destruction de Ninive. Les manuscrits présentent le texte μετὰ ἐν ἄλλοις τεσσαρακονταπρεῖς, avec une lacune après ἄλλοις où figurait probablement γράφεται. Il est clair que la leçon originale était μετὰ τρεῖς ἡμέρας et que ἐν ἄλλοις τεσσαράκοντα (γράφεται, si l'on admet cette hypothèse) est une glose. Les copistes ont accepté ce texte contaminé et fautif, et, plus loin, en 107, 3, ils persistent, en écrivant τῇ τεσσαρακοστῇ τρίτῃ au lieu du correct τρίτῃ qui a disparu des manuscrits. Les quarante jours dérivent du texte hébreu.

107, 3 καὶ ἠλεγξεν. ἠλεγξεν est le verbe de la principale, après un long génitif absolu. καὶ est très suspect, car il n'a pas de fonction grammaticale et peut être introduit parce qu'on a simplement perdu le fil et voulu mettre en relation le précédent ἐλυπεῖτο Ἰωνᾶς avec ἠλεγξεν. Marcovich rejette καὶ, probablement avec raison.<sup>26</sup>

112, 4. La longue proposition qui commence par Ἐὰν δὲ est compliquée. On a voulu changer le ὡς οἱ des manuscrits en ὅσοι, à tort selon moi, et rejeter οὐ (voir plus bas), ce qui est très discutable. Ἐὰν δὲ semble introduire une proposition qui n'a pas de verbe. Rappelons le contexte : comme vos maîtres (ὡς οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν) expliquent, etc., à savoir d'une manière très terre-à-terre, n'entendront-ils pas avec raison les paroles du Seigneur (οὐχὶ δικαίως ἀκούσονται) : vous êtes des sépulcres

---

<sup>26</sup> Pour καί, voir la remarque sur 53, 6.

blanchis ? Ἐὰν δὲ semble disparaître, mais la construction est reprise par la proposition suivante : Ἐὰν οὖν μὴ τῶν διδαγμάτων τῶν ἑαυτοὺς ὑψούντων ... καταφρονήσητε ..., οὐ δύνασθε etc., construite tout à fait normalement.

Les maîtres des juifs, selon Justin, ne discutent que de trivialités : διὰ τί κάμηλοι μὲν θήλειαι ἐν τῷδε τῷ τόπῳ [οὐ] λέγονται, ἢ τί εἰσιν αἱ λεγόμεναι κάμηλοι θήλειαι. Je crois qu'il faut garder οὐ : çà et là on parle de chameaux sans dire qu'ils sont femelles, qu'est-ce qu'on veut dire en disant que là<sup>27</sup>, tout à coup il s'agit des femelles ?

114, 2 <ὡς> ἤδη γεγενημένων πραγμάτων ἐξαγγελίαν οἱ λόγοι σημαίνοντες λελεγμένοι εἰσί. <ὡς> est une conjecture sur le modèle de ὡς ἤδη τοῦ πάθους γενομένου λέγει qui précède. Les prophètes se servent de présents et d'imparfaits/de passés qui indiquent en fait le futur, voir 114, 1 λόγους ἐφθέγγαστο (sc. τὸ ἅγιον πνεῦμα) περὶ τῶν ἀποβαίνειν μελλόντων, φθεγγόμενον αὐτοὺς ὡς τότε γινομένων ἢ καὶ γεγενημένων. Je ne suis pas sûr que l'addition de <ὡς> soit nécessaire ; je traduirais : « ces mots sont formulés avec l'annonce d'événements déjà survenus », mais selon l'explication précédente, il faut sous-entendre : cependant, on sait que tel n'est pas le cas.

114, 5 Ἀλλὰ ταῦτα μὲν οὐ νοεῖτε λέγοντος. Nous avons là, semble-t-il, un génitif absolu sans sujet, et on a voulu sous-entendre ἐμοῦ. Pour un autre exemple d'un tel génitif, voir 132, 3 πραξάντων τοῦτο, où il est clair qu'il faut dans ce contexte sous-entendre αὐτῶν, à savoir les ennemis d'Israël. De même en 114, 5, il faut sous-entendre un sujet à partir du contexte. Cette section abonde en citations et en allusions empruntées à l'Écriture. Une allusion à Jérémie 2, 23 précède et le même passage du prophète se trouve un peu plus loin dans une citation. Il faut donc sous-entendre Ἱερεμίου comme sujet de λέγοντος.

115, 4 Νῦν δὲ λέγω ὅτι, ὄνπερ τρόπον διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος τῷ Ναυῆ υἱῷ καὶ δυνάμεις καὶ πράξεις τινὰς προκηρυσσούσας τὰ ὑπὸ τοῦ ἡμετέρου κυρίου μέλλοντα γίνεσθαι πεποιηκέναι ἔφη<ν>, οὕτω ... Il se peut bien que la conjecture ἔφη<ν> soit correcte, car c'est toujours Justin qui parle. Comme le note Bobichon, on attendrait τὸν Ναυῆ υἱὸν ... πεποιηκέναι ou τῷ Ναυῆ υἱῷ ... πεποιήσθαι. ποεῖν ne pourrait-il pas être ici employé absolument et signifier « agir », et agir pour Josué, au datif ? Un passage voisin du nôtre se rencontre chez Origène *Contre Celse* I, 22 πολλοὶ τῶν ἐπαδόντων δαίμονας χρῶνται ἐν τοῖς λόγοις αὐτῶν τῷ « Ὁ θεὸς Ἀβραάμ », ποιούντες μὲν <τινα> διὰ τὸ ὄνομα ...<sup>28</sup>, dans lequel la conjecture <τινα> ne paraît pas absolument nécessaire. Avec certes une différence notable, puisque ce sont, chez Origène, des personnes qui agissent, ce qu'on accepte plus facilement que d'actions miraculeuses.

117, 5 Οὐδὲ ἐν γὰρ ἄλλως ἐστὶ τι γένος ἀνθρώπων ..., ἐν οἷς ... Ici, τι est une conjecture au lieu du τὸ des manuscrits. Ce changement n'est pas nécessaire, car on trouve, peu avant, ἀλλ' ἔστι τὰ γένη, ἐν οἷς. Les articles montrent plus clairement la différence entre les chrétiens qui sont présents partout, et les juifs qui sont absents de beaucoup de nations.

117, 5. Au lieu du εἰδότες des manuscrits on a proposé Εἶτα δὲ pour avoir une correspondance avec πρῶτον μὲν (117, 4), mais probablement à tort. Après avoir établi que tout d'abord (πρῶτον μὲν), les juifs savent bien qu'il existe des nations où il n'y a pas aujourd'hui de juifs, Justin poursuit en constatant que les chrétiens se trouvent partout,

<sup>27</sup> Voir Gen. 32, 16. Le problème semble mince : elles ont des poulains. Ailleurs, il y a beaucoup de chameaux dans l'Ancien Testament, mais il n'est pas dit s'ils sont mâles ou femelles.

<sup>28</sup> Le nom du Dieu des patriarches est en lui-même puissant, même quand il est utilisé par ceux qui ne savent pas qui ils étaient. Voir aussi *Contre Celse* IV, 33 ; V, 45.

ce qui constitue une espèce de parenthèse. Il reprend ensuite son propos sur les juifs avec *εἰδότες. πρῶτον μὲν* n'a donc pas de correspondant explicite, mais la critique est appuyée : premièrement, même aujourd'hui les juifs ne sont pas présents partout, et vous savez bien qu'alors, au temps du prophète, c'était encore plus vrai. Avouons que le participe *εἰδότες* se trouve bien loin de la mention antérieure des juifs.

121, 3 *Εἰ δὲ ἐν τῇ ἀτίμῳ καὶ ... πρώτη παρουσίᾳ αὐτοῦ τοσοῦτον ἔλαμψε καὶ ἴσχυσεν, ὡς ... καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσονται αὐτοῦ τῷ ὀνόματι καὶ πάσας τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς βασιλείας τούτου τὸ ὄνομα παρά πάντας τοὺς ἀποθανόντας δεδοικέναι, οὐκ ἐκ παντὸς τρόπου ἐν τῇ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ καταλύσει πάντας τοὺς μισήσαντας αὐτὸν ..., τοὺς δὲ ἰδίους ἀναπασύσει;* Les manuscrits portent *οὐς*, *οὐκ* est une conjecture ; *πῶς οὐκ* en est une autre. Ces deux conjectures ont évidemment pour but de donner une apodose à la protase *Εἰ* etc. Elles offrent un sens satisfaisant et sont peut-être correctes. Je me demande toutefois s'il n'est pas possible de garder *οὐς*, en acceptant une anacoluthie<sup>29</sup>. Une autre solution serait de considérer la proposition suivante comme l'apodose : *ἡμῖν οὖν ἐδόθη καὶ ἀκοῦσαι καὶ συνεῖναι καὶ σωθῆναι διὰ τούτου τοῦ Χριστοῦ καὶ τὰ τοῦ πατρὸς ἐπιγινώσκειν πάντα*, donc : s'il va détruire tous les adversaires mais donner le repos aux siens, c'est donc nous qui ... J'imagine une pause rhétorique avant la conclusion *ἡμῖν οὖν*.

123, 2 *Πρὸς δὲ καὶ γελοῖον ἐστὶν ἠγεῖσθαι ὑμᾶς τῶν μὲν προσηλύτων αὐτῶν ἀνεῖχθαι τὰ ὄμματα, ὑμῶν δὲ οὐ, καὶ ὑμᾶς μὲν ἀκούειν τυφλοὺς καὶ κωφούς, ἐκείνους δὲ πεφωτισμένους.* Les manuscrits ont *ἡμῶν δὲ οὐ, καὶ ἡμᾶς μὲν ἀκούειν τυφλοὺς*, texte qu'il faut conserver. Justin indique ce que pensent les juifs : *ἠγεῖσθαι ὑμᾶς* ; ceux-là, à partir d'Is. 42, 6 cité en 122, 3, veulent que les éclairés soient les prosélytes, mais Justin applique le terme aux chrétiens. Les juifs ne peuvent guère penser qu'ils sont restés aveugles et sourds, tandis que les prosélytes auraient vu la lumière.

128, 4 *'Ἄλλ' ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἄγγελοι, καὶ αἰεὶ μένοντες καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὐπερ γέγονασιν, ἀποδέδεικται· καὶ ὅτι δύναμις αὕτη, ἣν καὶ θεὸν καλεῖ ὁ προφητικὸς λόγος, <ὡς> διὰ πολλῶν ὡσαύτως ἀποδέδεικται, καὶ ἄγγελον, οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῶ ἕτερον τί ἐστι, καὶ ἐν τοῖς προειρημένοις διὰ βραχέων τὸν λόγον ἐξήτασα.* Avant *διὰ*, les manuscrits ne donnent pas *ὡς*, une conjecture proposée ou acceptée par beaucoup d'éditeurs.

Les résumés de Justin peuvent aboutir, comme ici, à des propositions longues et difficiles à démêler. Je crois qu'il faut garder la construction d'une proposition qui commence avec *ὅτι* suivie d'une principale avec *ἀποδέδεικται*, ce qu'on trouve peu avant dans ce passage : 128, 1 *Καὶ ὅτι ... ἀποδέδεικται*, 128, 4 *'Ἄλλ' ὅτι ... ἀποδέδεικται*. Donc, *καὶ ὅτι ... ἀποδέδεικται* sans *<ὡς>*. *καὶ ἄγγελον* est une phrase très concentrée, à rattacher à *ἣν καὶ θεὸν καλεῖ ὁ προφητικὸς λόγος*.

130, 3 *πάντας τοὺς ἀνθρώπους ὁ θεὸς διεσκόρπισε καὶ τὰ γένη καὶ γλώσσας.* La conjecture *κατὰ γένη καὶ γλώσσας* au lieu de *καὶ τὰ γένη καὶ γλώσσας* est bonne et devrait être placée dans le texte. Les confusions *καί/κατὰ* sont légion.

138, 2 *καὶ γὰρ ῥάβδον ἔχων ὁ Μωσῆς μετὰ χεῖρα διὰ τῆς θαλάσσης διήγαγεν ὑμῶν τὸν λαόν.* En 86, 1 on lit (*Μωσῆς*) *ταύτην ἔχων μετὰ χεῖρας ... διέτεμε τὴν θάλασσαν*. Cela renvoie à Ex. 14, 16 et 21, où on trouve dans la Septante *ἔκτεινον τὴν χεῖρα σου* et *ἐξέτεινεν δὲ Μωσῆς τὴν χεῖρα*. Ni *μετὰ χεῖρα* ni *μετὰ χεῖρας* n'offre de sens. Il faut lire *μετὰ χειρὸς*, en rapprochant le tour de formules comparables dans le Nouveau Testament, par exemple *μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν* (1 Tim. 4, 14), *μετὰ δυνάμεως καὶ*

<sup>29</sup> Sur les anacoluthes, voir la remarque sur 42, 1.

δόξης πολλῆς (Matth. 24, 30, Marc 13, 26, Luc 21, 27), et notamment μετὰ βραχίονος ὑψηλοῦ ἐξήγαγεν αὐτοὺς ἐξ αὐτῆς (sc. τῆς Αἰγύπτου, Actes 13, 17).

138, 3 Ὑμεῖς δὲ ὑπολαμβάνετε ὅτι τῷ γένει ὑμῶν μόνον ἔλεγεν ἢ τῇ γῆ. Τί γάρ; πᾶσα ἡ γῆ, ὡς ἡ γραφὴ λέγει, κατεκλύσθη ... Les manuscrits donnent ὅτι γάρ. On ne comprend pas bien cet ὅτι. Il se peut que 136, 3 fournisse un éclaircissement : Οὐ γὰρ καὶ ὑμεῖς τῇ Βάαλ ἐθύετε ..., οὐδὲ ἐν συσκίοις ... πέμματα ἐποιεῖτε τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐδέξατε τὸν Χριστὸν αὐτοῦ : « mais que vous n'avez pas accepté son Christ », à sous-entendre : c'est inacceptable ! ὅτι γάρ, sans ponctuation après γάρ, est une sorte d'exclamation, indiquant surprise et indignation, qu'on pourrait rendre plus ou moins ainsi : (comment pouvez vous dire ça,) toute la terre fut submergée, n'est-ce pas !