

## La parution de l'ouvrage de Celse et la datation de quelques apologies

On peut assigner à la plupart des apologies grecques du second siècle une date précise ou, du moins, approximative<sup>1</sup>. La recherche peut donc tirer de ces ouvrages tout le parti désirable. Mais il n'en va pas de même, on le sait, pour quelques apologies obscures ou anonymes sur lesquelles les avis demeurent partagés.

Nous voudrions ici tenter de remédier, en partie, à cette situation, en proposant une date approximative pour quatre de ces écrits : l'*Irrisio Hermiae*, le *De monarchia*, la *Cohortatio ad Graecos*, et l'apologie syriaque dont Méliton de Sardes passe, parfois, pour l'auteur.

En nous référant à la parution du *Discours Véritable* de Celse en 178<sup>2</sup> et à ce que nous pouvons savoir des premières réactions chrétiennes à cet écrit<sup>3</sup>, nous diviserons la littérature apologétique en deux parties — l'une

---

1. Rappelons ces dates : Aristide écrit vers 140, Justin entre 146 et 161, Tatien vers 176, Athénagore vers 176-177, et Théophile en 180 (cf. R. M. GRANT, *The Chronology of the Greek Apologists* dans *Vigiliae christianae*, IX, 1955, pp. 25-34). Ce sont à peu près les mêmes dates que l'on trouve dans tous les manuels de patrologie, ainsi que dans l'ouvrage, bien connu, de J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, Berlin, 1907.

2. L'immense majorité des critiques penche pour cette date (cf., par exemple, J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, trad. de l'anglais, Paris, 1955, t. I, p. 211 et t. II, p. 67). Ajoutons à cela que ni Tatien ni Athénagore ne laissent percer le moindre souci de réfuter l'œuvre du païen : ce qui se serait sans doute produit si le *Discours Véritable* avait été publié entre 161 et 164 comme le voudrait J. SCHWARTZ (*Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles, 1965, p. 24).

3. Cf. J. SCHWARTZ, *L'Épître à Diognète* dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, XLVIII, 1968, pp. 46-53; J.-M. VERMANDER, *De quelques répliques à Celse dans l'Apologeticum de Tertullien* dans *Revue des Études Augustiniennes*, XVI, 1970, pp. 205-225; *Celse, source et adversaire de Minucius Felix*, *Ibid.*, XVII, 1971, pp. 13-25; *Théophile d'Antioche contre Celse*, *Ibid.*, XVII, 1971, pp. 203-225.

pré-, l'autre post-celsienne —, et tenterons, à partir de là, de résoudre les problèmes de chronologie qui se posent pour chacune de ces œuvres.

\* \* \*

Précisons d'abord ce que veulent dire exactement ces néologismes de pré- et de post-celsien, et, pour ce faire, revenons à l'*Autolykos* de Théophile d'Antioche. Comme il a été démontré précédemment<sup>4</sup>, il est clair que cette œuvre laisse, entre son livre II et son livre III, apparaître un brutal changement d'attitude et de préoccupations de la part de son auteur, et que ce changement est, à n'en pas douter, causé par l'influence du *Discours Véritable* sur le destinataire de l'apologie. On peut donc diviser l'apologie de Théophile en une partie susceptible d'être qualifiée de pré-celsienne et une autre susceptible d'être qualifiée de post-celsienne.

Une telle division vaut d'ailleurs également pour l'œuvre de Tertullien. En effet, il a été prouvé — nous osons le croire — que l'*Ad Nationes* fut écrit en dehors de toute référence à la pensée celsienne, alors que l'*Apologeticum*, de quelques mois postérieur au précédent ouvrage<sup>5</sup>, contient un nombre assez imposant de répliques au penseur païen<sup>6</sup>.

Bien entendu, la répartition s'applique aussi à l'ensemble des apologies dont la date nous est connue. Il va de soi, par exemple, que l'*Apologie* d'Aristide appartient à la période pré-celsienne et que l'*A Diognète* est à fixer dans la période post-celsienne<sup>7</sup>.

Toutefois, il faut ici tenir compte d'une objection non négligeable qui pourrait être formulée ainsi : est-il impensable qu'en 250, par exemple, un apologiste chrétien ait écrit comme si Celse n'avait jamais rien publié ? Et, dans ces conditions, votre terme de pré-celsien a-t-il encore un sens ?

Soyons tout d'abord reconnaissant à ce genre d'objection de nous faire préciser que la période que nous qualifions de pré-celsienne ne se termine pas partout à la même date. D'après ce que nous pouvons savoir, il faut en effet situer ce *terminus* en 180 à Antioche<sup>8</sup>, vers 190-200 à Alexandrie<sup>9</sup>, en 197 à Carthage<sup>10</sup>, et au début du III<sup>e</sup> siècle à Rome<sup>11</sup>. Ceci dit, notons

4. Voir mon article sur Théophile, p. 209 sqq.

5. Cf. A. SCHNEIDER, *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien*, Institut suisse de Rome, 1968, pp. 7-9.

6. Voir mon article sur Tertullien, notamment p. 221 sqq.

7. Aux arguments exposés par J. Schwartz dans l'article cité note 3, on peut ajouter qu'*A Diognète* VII, 10 semble précisément répondre à une objection celsienne qu'Origène a rapportée en *Contre Celse*, IV, 7.

8. Puisque c'est la date de l'*A Autolykos* (cf. note 1).

9. Puisque c'est la date de l'*A Diognète* (cf. H.-I. MARROU, *A Diognète*, Paris, 1965, Sources chrétiennes n° 33 bis, pp. 263-266).

10. Puisque c'est la date de l'*Apologeticum*.

11. Puisque c'est la date de l'*Octavius* de Minucius Felix (cf. J. BEAUJEU, *Minucius Felix, Octavius*, Paris, 1964, pp. XLIV-XCV) et aussi celle de l'*Elenchos*.

que le II<sup>e</sup> siècle connaissait, lui aussi, la réalité que nous appelons « échanges culturels » et qu'à voir le milieu dans lequel évolua l'auteur du *Discours Véritable*<sup>12</sup>, on se rend compte que l'œuvre dut se répandre assez rapidement dans tout l'empire. Quant aux intellectuels du parti adverse, il serait injuste de se les représenter comme incapables d'évoluer<sup>13</sup> et de s'adapter aux besoins d'un public païen influencé par Celse<sup>14</sup>. Et, dans ces conditions, il paraît tout à fait logique de passer outre l'objection et de maintenir l'existence de deux périodes dans la littérature apologétique qui va d'Aristide à Origène.

La voie étant ainsi ouverte à nos investigations, c'est maintenant le lieu de fixer, pour chacune des apologies citées en commençant, la période à laquelle il convient de la rattacher. Pour ce faire, nous déterminerons si le contenu de l'œuvre tombe sous le coup ou, au contraire, tient compte des objections antichrétiennes exposées dans le *Discours Véritable*.

### I. PÉRIODE PRÉ-CELSIENNE

Commençons par l'*Irrisio Hermiae*, sur la datation de laquelle on sait que les opinions divergent à l'extrême<sup>15</sup>. A. Puech penche pour une solution qui ferait de notre apologiste un contemporain de Lucien et de Tatien<sup>16</sup>,

---

d'Hippolyte de Rome (où Celse serait combattu : cf. C. ANDRÉSEN, *Logos und Nomos. Die polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin, 1955, pp. 387-392).

12. Celse est l'ami de Lucien de Samosate (cf. J. SCHWARTZ, *Biographie...*, passim, et notamment p. 21, où il est indiqué que l'*Alexandre* est dédié à Celse) ; Lucien de Samosate dédie ses *Portraits* à l'empereur Lucius Verus ; il a des amis communs avec Fronton (cf. J. SCHWARTZ, *ibid.*, p. 131), lequel Fronton a les rapports que l'on sait avec Marc-Aurèle. Selon M. SORDI (*La polemica in torno al cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la Chiesa* dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XVI, 1962, pp. 1-28), Celse aurait même été, dans son *Discours Véritable*, le porte-parole de Marc-Aurèle. On voit ainsi que le penseur païen ne manquait point de relations et avait donc toutes chances de voir son œuvre assez rapidement diffusée dans tout l'empire (certes, les publications n'allaient pas aussi rapidement qu'elles vont aujourd'hui, mais elles se répandaient tout de même).

13. Sur l'importance des apologistes dans l'histoire de la pensée chrétienne, cf. J. QUASTEN, *op. cit.*, t. I, p. 212. Renan lui-même (*Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, s. d., p. 503 sqq.) reconnaissait les progrès considérables que les intellectuels chrétiens de cette période avaient fait accomplir à la pensée chrétienne.

14. A qui ferait ici remarquer que le nom de Celse n'est cité par aucun de ses contemporains (sauf par Lucien de Samosate), on pourrait rétorquer que Plutarque connut le même sort, et que personne n'en a jamais conclu que cet auteur demeura ignoré au II<sup>e</sup> siècle. Pour Porphyre, il en est de même que pour Celse : son ouvrage contre les chrétiens n'est pas mentionné par les païens du temps. Doit-on en conclure que ceux-ci l'ignoraient, alors que certains auteurs chrétiens, tels Arnobe et Eusèbe, écrivent précisément pour combattre son influence sur les esprits ?

15. Cf. J. QUASTEN, *op. cit.*, t. I, p. 237.

16. A. PUECH, *Les Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris, 1912, p. 280.

tandis qu'A. von Harnack juge l'écrit postérieur à Constantin<sup>17</sup>, J. Quasten considérant, pour sa part, qu'il n'y a dans ce bref traité absolument aucun indice dont on puisse tirer parti<sup>18</sup>.

Or, c'est là une affirmation qu'un renvoi à l'œuvre de Celse permet de contester. Car il se trouve que l'exorde de l'apologie, en présentant de manière abrupte l'idée paulinienne de l'opposition entre la sagesse humaine et la sagesse divine<sup>19</sup>, illustre, à sa façon, ce que nous apprend le *Discours Véritable* d'une certaine forme de propagande chrétienne contemporaine. Origène nous révèle en effet que Celse soutenait que l'argumentation de certains chrétiens consistait essentiellement à affirmer : « *La sagesse dans ce siècle est un mal et la folie un bien*<sup>20</sup> ». Pour s'adresser aussi brutalement à ses auditeurs et à ses lecteurs, il faut donc qu'Hermias ou bien ait rédigé son ouvrage avant 178 ou bien se soit adressé à un public encore non touché par la critique celsienne de la sagesse chrétienne (ce qui nous mène, comme nous l'avons vu, au début du III<sup>e</sup> siècle, à l'extrême rigueur). Car il est invraisemblable que des lettrés païens, auxquels l'auteur prétend tout de même faire un cours de philosophie, aient pu supporter d'entendre un langage aussi simpliste après avoir pris connaissance des véhémentes attaques de l'auteur du *Discours Véritable*<sup>21</sup>. D'ailleurs, l'exemple d'Autolykos, le destinataire païen de Théophile d'Antioche, est là pour nous montrer, si besoin était, l'impact de cette polémique sur les contemporains<sup>22</sup>.

L'analyse du contenu même de l'argumentation d'Hermias fournit d'ailleurs, elle aussi, une indication qui va dans le même sens que ce que nous venons de découvrir. En effet, attaquer le paganisme en mettant, sans aucune explication, l'accent sur les contradictions entre les philosophies, c'est procéder d'une manière tout à fait semblable à celle de Tatien en 176<sup>23</sup>, d'une manière tout à fait semblable à celle de Théophile écrivant

17. A. von HARNACK, *Gesch. der altchrist. Lit.*, II<sup>a</sup>, Leipzig, 1904, p. 196.

18. *Op. cit.*, p. 287.

19. § 1 : « Paul, le bienheureux apôtre, écrivant aux Corinthiens, qui habitent la région laconienne de la Grèce, leur déclare avec raison : O mes bien-aimés, la sagesse de ce monde est folie auprès de Dieu ». Cf. I Cor. III, 19. Le texte grec est le même dans la P. G. (t. VI) et en DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin, 1965, 4<sup>e</sup> éd.

20. Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 9. Le texte qui nous servira pour l'ouvrage de Celse est celui mis au point par M. BORRET (*Origène, Contre Celse*, Paris, Sources chrétiennes, 1967-69).

21. Sur ces attaques, voir ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 12 : « Celse ne connaît même pas nos textes, mais, par suite de méprises, nous accuse de soutenir que la sagesse humaine est folie devant Dieu... Il ajoute : La raison de cette maxime a été dite depuis longtemps. D'après lui, la raison qui nous fait tenir ce langage est la volonté d'attirer les seuls gens incultes et stupides ». Un peu plus loin, Origène nous apprend que Celse accusait ses adversaires d'avoir emprunté leur théorie des deux sagesse à Héraclite. Voir aussi le chapitre 13, où reviennent les mêmes idées.

22. Théophile lui-même nous apprend (*A Autol.* III, 4) que son destinataire s'est laissé « entraîner hors du droit chemin ».

23. Cf. *Discours aux Grecs*, III, XXV, XXVI.

la partie pré-celsienne de son œuvre<sup>24</sup>, d'une manière tout à fait semblable à celle de Tertullien rédigeant son *Ad Nationes*<sup>25</sup> et ignorant encore tout de Celse. En revanche, quand ce que dit Celse de la *uarietas opinionum christianorum*<sup>26</sup> est parvenu à l'oreille d'un écrivain chrétien, celui-ci devient plus circonspect en la matière qu'expose Hermias. A preuve, l'attitude de ce même Tertullien, qui, dans l'*Apologeticum*, reprend, certes, l'argument de la *uarietas opinionum philosophorum*<sup>27</sup>, mais l'assortit de considérations visant à ruiner l'objection celsienne<sup>28</sup>. En conséquence de quoi il est sans doute permis d'affirmer que notre apologiste a toutes chances de s'adresser à un public qui ignore tout de Celse (parce qu'il ne l'a pas encore lu) pour ainsi argumenter à la façon de l'auteur du *Discours aux Grecs*, de l'auteur des livres I et II de l'*A Autolykos* et de l'auteur de l'*Ad Nationes*, et ne pas procéder à la façon de l'auteur de l'*Apologeticum*. Parlera-t-on alors de sectarisme et du refus d'observer ce qui se passe autour de soi ? Mais il est incontestable que des écrivains aussi sectaires que Tatien et Tertullien se tinrent à l'écoute des réactions de leurs contemporains païens<sup>29</sup>.

Nous sommes donc loin d'être démunis pour fixer une date approximative à notre traité. Il y a, en effet, deux indices qui nous montrent clairement que l'œuvre dut être écrite au moins avant que le *Discours Véritable* exerçât son influence dans tous les centres culturels de l'empire. Et ceci nous permet de rejoindre l'opinion d'un Di Pauli, qui assigne à l'*Irrisio* un *terminus ante quem* : 221<sup>30</sup>, tout en pensant, comme Puech, qu'Hermias

24. Cf. *A Autolykos*, II, 4, 5, 6, 8. Il ne reste de ces développements que des allusions dans le livre III (7 et 8).

25. *Ad Nat.* II, 2, 2 : *Auctoritas philosophorum ut mancipium sapientiae patrocinauer. Sane mira sapientia philosophorum, cuius infirmitatem prima haec contestatur uarietas opinionum, ueniens de ignorantia ueritatis.*

26. Rapporté par ORIGÈNE (*Contre Celse*, III, 10) : « A l'origine, ils étaient en petit nombre, animés de la même pensée ; à peine se propagent-ils en multitude, ils se divisent et se séparent, et chacun veut avoir sa propre faction » ; *ibid.* III, 12 : « Ils s'anathématisent les uns les autres ; ils n'ont plus de commun, pour ainsi dire, que le nom, si tant est qu'ils l'aient encore ! ».

27. XLVII, 5-8.

28. *Ibid.*, 9 : « *Quod ideo suggerimus ne cui nola uarietas sectae huius in hoc quoque nos philosophis aequare uideatur et ex uarietate defectionem uindicet ueritatis.* Sur ce passage, voir mon commentaire dans *De quelques répliques à Celse dans l'Apologeticum de Tertullien*, pp. 217-218.

29. Cf. *Discours aux Grecs*, xxxii (allusion au public dont se composent les auditeurs des chrétiens : des vieilles femmes et des adolescents) ; xxxv (allusion à l'étonnement que provoque la conversion de l'auteur au christianisme) ; xxv (allusion à l'accusation de cannibalisme). Un écrivain de la même trempe que Tatien, Tertullien, manifesta, lui aussi, ce souci d'écouter les propos de l'adversaire et va même jusqu'à écrire qu'il n'a voulu négliger aucune des rumeurs qu'on répand chez ses adversaires (*Apol.* xxvi, 14).

30. DI PAULI (*Die Irrisio des Hermias* dans *Theologische Quartalschrift*, XC, 1908, pp. 523-531) considère que la *Cohortatio ad Graecos* dépend de l'*Irrisio*, et, s'appuyant sur le fait que cette *Cohortatio* ne peut être postérieure à 221 (voir note 64), fait de cette date un *terminus ante quem* pour l'*Irrisio*.

est, probablement, un contemporain, voire un compatriote, de Tatien.

Deux indices nous permettront également de fixer l'ouvrage intitulé *De monarchia* — et longtemps attribué à Justin — dans la partie pré-celsienne de l'apologétique.

Tout d'abord, nous voyons notre apologiste chercher à démontrer à des païens la vérité du monothéisme en insistant sur les concordances qu'il décèle entre le témoignage des écrivains profanes et celui des écrivains sacrés<sup>31</sup>, et ne pas éprouver le moindre besoin de fournir à ses lecteurs quelques explications sur une telle méthode : ce qui permet de conclure qu'il s'adresse là à un public non encore touché par l'influence du *Discours Véritable*. Il est clair, en effet, que tout païen « averti » trouverait ici ample matière à crier au plagiat, à l'exemple de Celse<sup>32</sup>, et qu'il se monterait donc tout à fait insensible au genre d'argumentation utilisé par notre apologiste. Il est d'ailleurs significatif que Théophile d'Antioche recourt à de tels arguments en son livre II *A Autolykos*<sup>33</sup> mais cesse d'y recourir en son livre III.

En outre, il va de soi que, présenté sans aucune nuance comme il l'est par l'auteur du *De monarchia*, le dogme de l'unicité divine attirerait immédiatement les répliques de tout païen ayant eu connaissance des objections exposées dans le *Discours Véritable*. Car véhémentes sont ici les attaques de Celse, lequel n'hésite point à accuser ses adversaires de professer le dualisme et d'adorer, en réalité, deux dieux<sup>34</sup>.

Par ailleurs, le caractère extrêmement élémentaire de la polémique antipolythéistique contenue dans l'ouvrage plaide en faveur d'une data-

31. Ce développement occupe les quatre cinquièmes de l'ouvrage (chap. II à V). Les auteurs païens mentionnés par l'apologiste sont : Eschyle, Sophocle, Orphée, Euripide, Platon, Ménandre, Homère. Pour le texte, voir ORTO, *Corpus apolog. christ. saec. sec.*, Iéna, 1879, t. II, pp. 127-159.

32. Le thème du plagiat est l'un des plus fréquents du *Discours Véritable* : cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, VI, 12, 13, 15, 16, 17, 19 (christianisme = contrefaçon de platonisme), 23 (emprunts aux mystères de Mithra et des Cabires), 71 (emprunts aux stoïciens) ; IV, 21 (emprunt à la légende des Aloïdes), 41 (emprunt au mythe de Phaéon) ; VII, 28 (emprunts aux « hommes des anciens temps »).

33. Au chapitre 37, où l'auteur insiste sur l'accord de la révélation chrétienne avec nombre de textes poétiques.

34. Cf. *Contre Celse*, VIII, 11, où sont rapportés les propos que tient Celse en la matière : « En vérité, celui qui affirme qu'un seul être a été appelé Seigneur, en parlant de Dieu, commet une impiété : il DIVISE le Royaume de Dieu et y introduit la révolte, comme s'il y avait une faction et un autre dieu son adversaire » (c'est nous qui soulignons) ; voir aussi au chapitre suivant : « Encore, si ces gens-là ne rendaient un culte à nul autre que Dieu seul, ils auraient peut-être une raison valable à opposer aux autres. Mais non, ils rendent un culte excessif à Celui qui vient d'apparaître, et pourtant ne croient point offenser Dieu en rendant aussi un culte à son ministre ». A vrai dire, le païen met ici en lumière une des principales difficultés auxquelles s'est heurtée la pensée chrétienne et que J. MOINGT (*Le Dieu unique chez Tertullien dans Revue des Sciences religieuses*, 44, 1970, p. 342) présente ainsi : « L'unicité de Dieu est déduite de l'existence d'une seule seigneurie, qui ne peut appartenir qu'à un seul : *unicus Dominus*. Mais qu'en est-il, si un autre que le Créateur, le Christ, est lui aussi reconnu Seigneur ? »

tion haute. Et l'on ne peut pas ne pas songer ici à l'époque d'Aristide, avec lequel notre anonyme a en commun le ton sec et brutal ainsi que les *exempla* qui lui servent à combattre les divinités païennes<sup>35</sup>. A la rigueur, on peut aussi songer à l'époque de Justin. Car l'idée d'un accord profond entre le christianisme et la pensée païenne apparaît à ce moment-là, alors que la pensée chrétienne des années 180 à 200 est, en revanche, plus « intégriste » en la matière<sup>36</sup>.

L'idée d'accord, d'entente, revient aussi dans l'écrit syriaque retrouvé par Cureton en 1851 et traduit en latin par Renan<sup>37</sup>. Y est en effet envisagée, avec le plus grand sérieux, la possibilité d'une conversion au christianisme de l'impérial destinataire — Antonin César, comme l'appelle l'auteur<sup>38</sup> — ainsi que l'adhésion de tous les sujets de l'empire à la religion nouvelle : « Pourquoi, raisonne notre apologiste, le souverain n'aurait-il pas l'initiative de tout ce qui est bien, ne pousserait-il pas le peuple qui lui est soumis à bien faire, à connaître Dieu selon la vérité, et n'offrirait-il pas en lui l'exemple de toutes les bonnes actions<sup>39</sup> ? ». Et de brosser un tableau idyllique d'un royaume devenu entièrement chrétien : « Pour moi, je pense qu'un État ne saurait être bien gouverné que lorsque le souverain, connaissant et craignant le Dieu véritable, juge toute chose en homme qui sait qu'il sera jugé à son tour devant Dieu, et que les sujets, craignant Dieu de leur côté, se font scrupule de se donner des torts envers leur souverain et les uns envers les autres. Ainsi, grâce à la connaissance et à la crainte de Dieu, *tout le mal* peut-être supprimé de l'État<sup>40</sup> ».

Or, bien qu'une conception aussi optimiste ressemble à ce qu'on peut lire dans tel fragment de l'apologie grecque de Méliton de Sardes<sup>41</sup>,

35. Cette argumentation se trouve au chapitre VI et comprend les trois exemples suivants : la folie de Dionysos (cf. ARISTIDE, *Apol.* x, 8, où se trouve aussi le terme de *μαϊώμενος* employé par notre apologiste) ; la méchanceté d'Héraklès (cf. ARISTIDE, *Apol.* x, 9) ; l'adultère d'Arès et d'Aphrodite (cf. ARISTIDE, *Apol.* x, 7).

36. Cf. les réflexions de J. SCHWARTZ dans l'*Épître à Diognète...*, p. 53. Noter aussi l'esprit polémique qui anime un Théophile d'Antioche, un Tertullien et même un Clément d'Alexandrie.

37. Le texte syriaque et sa traduction se trouvent dans J.B. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. II, pp. XXXVIII-LIII.

38. *Ibid.*, p. LII, l. 28 : *o Antonine Caesar.*

39. *Ibid.*, p. XLIX, l. 7-11 : *Cur enim rex non sit inceptor omnis boni, nec impellat populum sibi subiectum ad pure conuersandum et ad cognoscendum Deum in ueritate, nec proponat in se exempla omnium bonorum ?*

40. *Ibid.*, l. 14-25 : *Ego uero opinor regnum tunc demum posse in pace gubernari, quum rex cognoscit Deum uerum et timet eum, ut intelligentes reddat subiectos suos, et iudicet omne negotium recte sicut homo qui scit se ipsum etiam iudicatum iri coram Deo. Tunc etiam subiecti eius timent propter Deum ne iniuriam inferant regi suo, et timent ne sibi inuicem iniuriam faciant. Ita per cognitionem et timorem Dei, omne malum potest tolli de regno.* C'est nous qui soulignons.

41. En particulier, dans EUSÈBE, *Hist. eccl.* IV, 26, 7-8, où on lit notamment : « C'est une très grande preuve de son excellence que notre doctrine ait fleuri en même temps que l'heureux commencement de l'empire... ». Méliton de Sardes est

nombre de critiques — tels Harnack, Renan, Quasten, Casamassa et Garba — préfèrent situer la parution de notre écrit durant le règne de Caracalla ou même celui d'Élagabal<sup>42</sup>. Il se trouve donc là aussi qu'un recours à Celse n'est pas inutile pour débrouiller la question.

A ce sujet, une constatation s'impose d'ailleurs dès l'abord : c'est que l'intellectuel païen n'a pas été non plus sans avoir sa théorie à lui sur les conséquences d'une conversion de l'empire à la religion nouvelle. Et nul ne sera étonné d'apprendre que cette théorie se situe précisément aux antipodes de celle que l'on trouve dans l'écrit syriaque : « Que tous les hommes fassent comme toi, lance Celse à l'adresse d'un adversaire fictif, rien n'empêchera que l'empereur ne reste seul et abandonné, que tous les biens de la terre ne deviennent la proie des barbares très iniques et très sauvages, et qu'on n'entende plus parler sur la terre ni de ta religion ni de la véritable sagesse<sup>43</sup> ». Ainsi donc, dans ce texte, ce n'est plus d'unanimité autour du souverain qu'il est question, mais d'abandon et de solitude ; ce n'est plus d'extirpation du mal qu'il s'agit, mais d'une irruption de celui-ci, par l'intermédiaire des peuples barbares. Et d'ailleurs, allant jusqu'à envisager l'hypothèse d'une conversion massive au christianisme, Celse prononce cette sentence : « Si tous les hommes voulaient être chrétiens, les chrétiens ne le voudraient plus<sup>44</sup> ». Or, il faut bien avouer que notre apologiste n'a pas la moindre idée de ce genre d'objections et en conclure que son destinataire ne se trouve donc pas sous l'influence de la pensée celsienne.

De la même manière, la brusquerie avec laquelle le chrétien annonce un prochain jugement du monde par le feu<sup>4</sup>, manifeste qu'il ignore totalement la vigoureuse attaque lancée par le païen contre une conception qui veut que Dieu descende sur terre « en bourreau armé de feu<sup>46</sup> ».

Il y a plus. On dirait qu'un passage de l'apologie syriaque est précisément visé par Celse dans son *Discours Véritable*. On lit en effet dans cet ouvrage : « Il est venu aux chrétiens l'idée qu'après des cycles de longues

---

d'ailleurs le premier défenseur de la solidarité du christianisme et de l'empire (J. QUASTEN, *op. cit.*, t. I, p. 273). Rappelons que l'apologie grecque de Méliton paraît vers 170 (*ibid.*).

42. J. QUASTEN, *op. cit.*, t. I, p. 279 ; RENAN, *Marc-Aurèle...*, p. 184 ; E. GARBA, *L'apologia di Melitone da Sardai* dans *Critica storica*, t. I, 1962, p. 469 ; A. CASAMASSA, *Gli apologisti greci* dans *Lateranum*, n. s., Rome, 1944, t. IX-X, p. 258. HARNACK (*op. cit.*, p. 524) est du même avis que les précédents mais reconnaît que la mention des fils du destinataire (l. 29, p. LII) va contre son hypothèse.

43. Rapporté par ORIGÈNE, *Contre Celse*, VIII, 68.

44. *Ibid.* III, 9.

45. *Spic. Solesm.*, p. LII : *Et ardebit terra cum montibus suis, et ardebunt homines cum idolis quas fecerunt, et cum stautis quas adorauerunt ; et ardebit mare cum insulis suis, et seruabuntur iusti a furore... Et tunc euanescent ii qui non cognoscunt Deum, et ii qui faciunt sibi idola, quum uidebunt idola sua ardentia cum ipsis ; nec ullo modo adiuuari poterunt.*

46. Rapporté par ORIGÈNE, *Contre Celse*, IV, 11.



durées et des retours et des conjonctions d'étoiles ont lieu des embrasements et des déluges, et qu'après le dernier déluge au temps de *Deucalion*, le retour périodique selon l'alternance de l'univers exige un *embrasement* »<sup>47</sup>. Or, telle est bien la doctrine exposée par l'auteur chrétien. A regarder de près son texte, on y trouve en effet l'idée de plusieurs déluges<sup>48</sup>, l'évocation du même personnage que chez Celse : Noé<sup>49</sup> — pour l'auteur païen, Noé et Deucalion représentent le même personnage<sup>50</sup> —, l'annonce que le prochain déluge sera un déluge de feu<sup>51</sup>.

Quant aux menaces proférées par le chrétien à l'adresse des impies et relatives à ce déluge de feu<sup>52</sup>, on dirait que c'est à elles précisément que songe Celse en parlant de « contes terrifiants<sup>53</sup> » et d'« initiations bacchiques évoquant spectres et fantômes<sup>54</sup> ». Et là aussi, le simplisme dont fait preuve l'auteur de l'apologie syriaque est révélateur de la période à laquelle appartient son œuvre.

De telle sorte qu'il semble tout à fait impossible de parler ici du règne de Caracalla (211-217) ou d'Élagabal (218-222). A la vérité, il ne reste plus, dans ces conditions, que deux possibilités : Antonin le pieux ou Marc-Aurèle, le qualificatif d'« Antonin César » convenant à l'un et à l'autre de ces souverains<sup>55</sup>. Mais il y a, dans le texte, une nette indication qui permet de trancher en faveur du second, et c'est la mention *des* fils du destinataire du traité : *o Antonine Caesar et filii tui tecum*, dit la traduction latine. En effet, à la mort de son associé Lucius Verus, vers la fin janvier de l'année 169<sup>56</sup>, l'auteur des *Pensées* se retrouve seul à la tête de l'empire mais sera, jusqu'au mois d'octobre de la même année<sup>57</sup>, entouré de deux fils — le futur empereur Commode et Annitius Verus — qui portent le titre de César depuis l'année 166<sup>58</sup>. Il y a donc là un intervalle de huit mois

47. *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

48. *Spic. Solesm.*, p. LII, où il est question (l. 11) d'un déluge de vent, (l. 14) d'un déluge d'eau, (l. 18) d'un déluge de feu.

49. *Ibid.*, l. 16-17 : *Et servati sunt iusti in arca lignea mandato Dei*. Voir aussi ligne 23.

50. Cf. la définition donnée par Celse du récit biblique du déluge : « démarquage sans scrupule de l'histoire de Deucalion » (*Contre Celse*, IV, 41).

51. *Spic. Solesm.* p. LII, l. 17 : *Atque ita tempore futuro erit diluuium ignis*.

52. Voir note 45 (*et tunc evanescent... poterunt*).

53. Rapporté par ORIGÈNE, *Contre Celse*, III, 16.

54. *Ibid.* IV, 10.

55. Ainsi que l'indique Casamassa, *loc. cit.* note 42.

56. Voir P. W., I, 2, col. 2.297, ou encore W. GÖRLITZ, *Marc-Aurèle empereur et philosophe* (trad. de l'allemand), Paris, 1962, p. 133.

57. C'est à cette date (précisément à la mi-octobre, selon D. MAGIE, *The scriptores historiae augustae*, Londres, 1960, t. I, p. 184) que meurt le second fils qui reste à Marc-Aurèle, Annitius Verus. Voir *Vit. Marc.* XXI, 3-5. L'empereur est alors à Préneste.

58. Précisément depuis le 12 octobre 166 (cf. *Vita Comm.* I, 10 et XI, 13).

durant lequel, quoi qu'en pense Renan<sup>59</sup>, un apologiste a très bien pu s'adresser à « Antonin César et à ses fils », et il est d'autant plus vraisemblable que cet « Antonin César » ait été Marc-Aurèle qu'il s'agissait, pour notre apologiste, de traiter d'un problème hautement philosophique : la vérité<sup>60</sup>.

Observons enfin que, durant les années qui avoisinent cette date, l'évhémérisme vient influencer, pour la première fois, les écrivains chrétiens<sup>61</sup>, et que l'apologie syriaque contient précisément un passage qui, comme l'a bien vu Renan<sup>62</sup>, semble ressusciter le vieil évhémérisme de Philon de Byblos.

L'obscur ouvrage découvert en 1851 fait donc également partie des œuvres à ranger dans la partie pré-celsienne de l'apologétique et se trouve même pouvoir être fixé avant la parution du *Discours Véritable*. A la limite, on finit même par se demander s'il ne tomba point entre les mains de l'intellectuel païen.

## II. PÉRIODE POST-CELSIENNE

Second volet du diptyque : ce qui vient nécessairement après Celse, c'est-à-dire en l'occurrence, la *Cohortatio ad Graecos*<sup>63</sup>. Précisons toutefois qu'une presque unanimité s'étant faite parmi les critiques pour situer cette œuvre après 180<sup>64</sup>, notre tâche, ici, consistera surtout à montrer les liens

59. Lequel (*Marc-Aurèle...*, p. 184) place la mort de Lucius Verus à la fin de 169. Il écrit à propos de la mention des fils du destinataire : « Une telle expression peut être admise jusqu'en 170, date à partir de laquelle Marc-Aurèle n'a plus qu'un fils ; mais, jusqu'à la fin de 169, Marc-Aurèle a pour collègue Lucius Verus, qui n'aurait pas dû être omis ». On voit que l'erreur de Renan porte sur la date de la mort de Lucius Verus.

60. Nous n'abordons pas ici la question de savoir si cette œuvre n'est pas, en réalité, le *De Veritate* de Méliton de Sardes (ouvrage mentionné par EUSÈBE, *Hist. eccl.* IV, 26, 2 et par JÉRÔME, *Viv. illustr.* XXIV). Renan (*ibid.*, p. 184) le pensait, et il nous semble avoir raison (le nombre élevé de termes relatifs à la vérité et à l'erreur n'est pas sans signification). La présentation de l'ouvrage par le copiste ne s'oppose d'ailleurs pas à une telle identification : *Sermo Melitonis philosophi, qui factus est coram Antonino Caesare. Et locutus est Caesari ut hic cognosceret Deum, et indicavit ei viam VERITATIS* (c'est nous qui soulignons).

61. Tatien et Athénagore. Ces deux auteurs en appellent en effet au témoignage de Léon de Pella, évhémériste notoire (cf. J. W. SCHIPPERS, *De ontwikkeling der Euhemeristische Godencritiek in de christelijke latijnse literatuur*, Groningen, 1952, pp. 5-7). Le nom de Léon figure dans le *Discours aux Grecs* de Tatien (chap. XXVII) et celui de son ouvrage dans la *Supplique* d'Athénagore (chap. XXVIII).

62. *Marc. Aurèle...*, p. 185.

63. Texte dans OTTO, *op. cit.*, pp. 19-127.

64. J. QUASTEN, *op. cit.*, p. 233 ; HARNACK, *op. cit.*, p. 158 sqq. (Jules l'Africain, qui publie ses *Chroniques* en 221, dépend de la *Cohortatio* ; en conséquence, nous avons pour cet ouvrage un *terminus ante quem* : 221) ; A. CASAMASSA, *op. cit.*, p. 97 ; J. GEFFCKEN, *op. cit.*, p. 267.

qui unissent l'apologie à l'ouvrage celsien, et, ce faisant, à donner tort à ceux qui, comme Puech<sup>65</sup>, s'empressent de rejeter l'écrit chrétien dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle.

A qui reconnaît que l'originalité de l'auteur de la *Cohortatio* consiste, ainsi que l'a noté Pellegrino<sup>66</sup>, à polémiquer contre les manifestations littéraires du paganisme<sup>67</sup>, une évidence s'impose immédiatement : c'est qu'il y a là une intention diamétralement opposée à celle qui guide Celse tout au long de son œuvre. En effet, alors que ce dernier ne cesse de proclamer l'excellence des « maîtres en théologie » que sont, d'après lui, les poètes, les sages et les philosophes païens<sup>68</sup>, l'apologiste entreprend de démontrer l'inanité de tels « maîtres<sup>69</sup> ». Et le parallélisme des expressions utilisées de part et d'autre pour désigner ces écrivains a de quoi surprendre<sup>70</sup>.

Second point de rencontre entre nos deux auteurs : l'attention accordée aux oracles païens : Celse prononce, comme on sait, un vibrant éloge de la mantique<sup>71</sup>, tandis que le chrétien constate le retour de ses contemporains païens vers de telles pratiques<sup>72</sup>. Et point n'est besoin pour cela

65. A. PUECH, *op. cit.*, p. 247 (note 1) et 249.

66. M. PELLEGRINO, *Gli apologeti greci del II secolo*, Rome, 1947, p. 204.

67. Cf. le chapitre I, où l'apologiste annonce son intention de comparer les « maîtres à penser » du paganisme et du christianisme.

68. Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 41 : « Mais qui donc Celse veut-il nous voir suivre pour ne point manquer de guides anciens et de saints personnages, il faut l'examiner. Il nous renvoie aux poètes, inspirés selon lui, aux sages, aux philosophes, sans donner leurs noms » ; VII, 42 : « Il nous renvoie ensuite à Platon comme à un maître plus efficace en matière de théologie » (c'est nous qui soulignons).

69. En son chapitre II, il tente de démontrer le ridicule de la théologie d'un Homère (en énumérant les discordes, les passions, les souffrances que cet auteur prête aux dieux dans ses poèmes). Il affirme, pour conclure, qu'il en est de même chez Hésiode. Puis, aux chapitres III à VII, il cherche à mettre en lumière les contradictions entre philosophes (c'est d'ailleurs ce qui permet à Di Pauli — voir note 30 — de prétendre que la *Cohortatio* dépend de l'*Irrisio*).

70. Celse parlait des poètes, des sages et des philosophes (voir note 68). Or, au chapitre I, l'apologiste indique, pour commencer, qu'il sait très bien que les païens considèrent les poètes comme τῆς θεοσεβείας διδασκάλους, et, au chapitre III, il indique, également dès le début, qu'il sait que ses adversaires rangent encore les sages et les philosophes dans cette catégorie. Notons aussi que ce sont les mêmes termes de ποιητάς, σοφούς, φιλοσόφους que l'on retrouve chez le païen et chez le chrétien. On comparera aussi διδάσκαλον τῶν θεολογίας πραγμάτων (*Contre Celse*, VII, 42) et l'expression que l'on trouve dans les premières lignes des chapitres II et III de la *Cohortatio* (deux manuscrits sur neuf ont même λογίας au-dessus de σεβείας).

71. Rapporté par ORIGÈNE (*Contre Celse*, VIII, 45) : « Faut-il énumérer tous les oracles rendus dans les sanctuaires d'une voix divine par les prophètes et prophétesses et d'autres inspirés, hommes et femmes ; toutes les merveilles qu'on a entendues au fond de leurs sanctuaires ?... Combien de cités ont été bâties grâce aux oracles ou délivrées d'épidémies ou de famines ! Combien, pour les avoir méprisés ou négligés, ont misérablement péri !, etc... ». C'est nous qui soulignons.

72. Cf. la remarque du chapitre XI, où l'apologiste note que certains païens, se détournant des poètes, des sages et des philosophes, se tournent vers la divination, et où il avoue avoir même entendu des contemporains tenir des propos en ce sens.

qu'il ait été un contemporain de Porphyre, ainsi que le veut Puech<sup>73</sup>.

Il est, en outre, assez significatif que nos deux auteurs aient sur Platon des idées exactement opposées. Ainsi, le chrétien dénonce-t-il la dissimulation dont le philosophe fit preuve dans l'exposé de sa doctrine<sup>74</sup>, alors que le païen insiste au contraire sur sa sincérité<sup>75</sup>; ainsi, le chrétien dénonce-t-il les emprunts du Grec à la littérature hébraïque, alors que le païen affirme que le Grec a été pillé. Mais voyons ce dernier point de plus près.

On sait que Celse considérait la doctrine chrétienne de l'humilité et la sentence de Jésus contre les riches comme des contrefaçons de ce que Platon écrivait dans ses *Lois*<sup>76</sup>. Or, de son chapitre xxii à son chapitre xxxiii, l'auteur de la *Cohortatio* tente, pour sa part, de faire du Grec un imitateur des Hébreux, et, pour ce faire, se livre à nombre de rapprochements : il prétend, en effet, aux chapitres xxi-xxii, que *Timée* 27d-28a reprend à *Exode* III, 14 sa définition de Dieu ; au chapitre xxvi, que *République* I, 330de-331a évoque, d'après Moïse (passage non précisé), la peur qu'ont les méchants d'un jugement après la mort ; au chapitre xxvii, que *République* X, 615de-616ab trahit un emprunt aux prophètes (passage non précisé) à propos de la notion de la résurrection de la chair ; au chapitre xxix, que la conception platonicienne de forme préexistante provient d'*Exode* xxv, 9 et xxvi, 30 ; au chapitre xxxi, que *Phèdre* 246e constitue une reprise, pour l'adapter à Zeus, de l'image de Dieu qu'on lit chez Ézéchiel (x, 18-19) ; au chapitre xxxii, que *Ménon* 99e et 100b est la copie de certaines affirmations des prophètes sur le Saint-Esprit (passage non précisé) ; au chapitre xxxiii, que *Timée* 38b dépend de *Genèse* I, 1 et 5. On le voit, l'apologiste manifeste une ferme volonté de faire de Platon un imitateur des Écritures chrétiennes.

Et cela lui tient tellement à cœur qu'il l'accuse même d'avoir appelé νόμος ce que Moïse appelait λόγος<sup>77</sup> : ce qui ne devrait pas manquer de retenir l'attention de tous ceux qui ont appris que λόγος et νόμος sont précisément les deux termes principaux autour desquels tourne le débat soulevé par l'auteur du *Discours Véritable*<sup>78</sup>.

73. *Op. cit.*, p. 247 : « Tout cela nous donne le droit de supposer que, chez les païens aussi, le problème de la divination, au temps où il écrit, est passé au premier plan » ; voir aussi la note 1 au bas de cette même page 247 : « Mon sentiment est que l'auteur est un contemporain de Porphyre ».

74. Telle est la thèse qui court tout au long du chapitre xxxii de la *Cohortatio*. Le grief est également exprimé au chapitre xxv, où cette dissimulation est expliquée par le fait que Platon craignait de devoir subir le même supplice que Socrate s'il indiquait aux Grecs sa dépendance par rapport à Moïse.

75. Cf. ce que dit Celse de l'attitude du philosophe : « Platon ne se vante ni ne ment, prétendant trouver du neuf ou venir du ciel nous l'annoncer : il avoue la source de cette connaissance » (*Contre Celse*, VII, 10). C'est nous qui soulignons.

76. Cf. *Contre Celse*, VI, 15 et 16.

77. XXV : ὁ Πλάτων σαφῶς καὶ φανερώς τὸν παλαιὸν λόγον Μωυσεῶς ὀνομάζει νόμον.

78. On connaît le titre du beau livre de C. ANDRESEN (voir note 11) : *Logos und Nomos*.

Mais l'accusation de plagiat n'est pas seulement adressée à Platon. Elle vise aussi Homère et doit entrer, à ce titre, dans le déroulement du « challenge » Homère-Moïse, naguère si bien décrit par J. Pépin<sup>79</sup>. On sait que l'auteur du *Discours Véritable* accusait les Juifs d'avoir emprunté leur récit de la création de l'homme (*Genèse*, II, 5 sqq.) à « Hésiode et mille autres auteurs inspirés<sup>80</sup> ». Or, voici que notre apologiste dénonce, lui, un emprunt inverse, et fait grief à Homère de s'être inspiré de Moïse : « Que l'homme ait été façonné avec de la terre, écrit-il, Homère l'avait appris de l'antique histoire divine qui dit : *Tu es terre et tu retourneras à la terre*. C'est pourquoi il appelle *argile insensible* le corps inanimé d'Hector... Et encore ailleurs il fait parler ainsi Ménélas à tous ceux qui ont accueilli sans empressement la provocation d'Hector à un combat singulier : *Mais redevenez donc tous ici terre et eau*<sup>81</sup> ».

De la même manière, et plus précisément encore, alors que Celse avait présenté le récit biblique de la tour de Babel comme une copie de la légende des Aloïdes<sup>82</sup>, notre apologiste entreprend, une nouvelle fois, de démontrer, textes à l'appui, la dépendance d'Homère par rapport à Moïse : « Et si, écrit-il, on veut jeter les yeux sur la construction de la tour, grâce à laquelle les hommes d'alors s'imaginaient pouvoir se procurer l'accès au ciel, l'on en découvrira aussi sous la plume du poète une *imitation*, satisfaisante à travers l'allégorie, dans l'épisode d'Otos et d'Éphialte. Car voici ce qu'il dit d'eux : Ils menaçaient les dieux de porter leurs assauts et leurs cris dans l'Olympe : pour monter jusqu'au ciel, ils voulaient entasser sur l'Olympe l'Ossa et, sur l'Ossa, le Pélion aux bois tremblants<sup>83</sup> ».

À qui voudrait nous objecter ici que la précision des liens entre les deux œuvres ne fournit pas nécessairement la preuve de la postériorité de l'apologie, il faudrait rétorquer que ce n'est pas seulement le contenu de l'argumentation qui est à considérer mais aussi la place de notre auteur dans le déroulement du « challenge » Homère-Moïse. Celui-ci, rappelons-le, comprend, tout d'abord, les affirmations de Justin et de Tatien concernant l'ancienneté de Moïse<sup>84</sup>. Et c'est là, en quelque sorte, une argumen-

79. J. PÉPIN, *Le « challenge » Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens* dans *Revue des sciences religieuses*, XXIX, 1955, pp. 105-122.

80. Rapporté par ORIGÈNE, *Contre Celse*, IV, 36.

81. XXX (c'est nous qui soulignons). Citations homériques tirées d'*Illiade* XXIV, 54 et VII, 99. De la même manière, en son chapitre xxviii, l'auteur de la *Cohortatio* voit dans le personnage homérique d'Até une réplique de Lucifer (*Isaïe*, xiv, 12-14).

82. Cf. ce que dit Origène de Celse en *Contre Celse*, IV, 21 : « Il croit que Moïse, qui a raconté l'histoire de la tour et de la confusion des langues, a démarqué pour ce récit la légende des Aloïdes ».

83. xxviii (c'est nous qui soulignons ; le texte grec présente le terme de μῦθος). La citation provient d'*Odyssée*, XI, 313-316.

84. Cf. JUSTIN, *Ière Apol.*, 44, 9, et 59, 1 (aux chapitres 59 et 60, Platon est accusé de s'être inspiré de Moïse, mais il n'y a pratiquement pas de comparaison entre les textes, seul Moïse étant cité) ; l'argumentation de type historique appartient

tation de type historique. Vient ensuite Celse, qui argumente de manière essentiellement littéraire en utilisant à plein le thème du plagiat. Reste l'auteur de la *Cohortatio*. Faut-il le mettre avant ou après Celse ? Certes, dans son œuvre aussi nous trouvons le thème du plagiat, et cela pourrait avoir amené Celse à argumenter comme il l'a fait ; mais nous trouvons ÉGALEMENT une argumentation de type historique, nouvelle de surcroît, ainsi que le signale J. Pépin<sup>85</sup> : elle précise en effet ce que l'on ne trouvait pas chez Justin et chez Tatien, à savoir le canal par lequel s'est exercée l'influence de Moïse sur Homère et sur Platon<sup>86</sup>. Ayant ainsi utilisé l'UNE ET L'AUTRE argumentation et ayant apporté du neuf au débat, l'auteur de la *Cohortatio* a donc toutes chances d'avoir écrit après un auteur qui n'a utilisé que l'UNE DES DEUX argumentations. Il est en effet tout à fait exclu que, dans un pareil « challenge », il ait pu y avoir régression.

Dans le déroulement de la controverse pagano-chrétienne sur le culte des images, J. Geffcken faisait d'ailleurs, lui aussi, intervenir notre apologiste après Celse<sup>87</sup>. Rappelant en effet la surprise manifestée par le païen devant l'attitude de ses adversaires — « Ils ne peuvent tolérer la vue des temples, des autels, des statues<sup>88</sup> » — ainsi que la polémique dans laquelle il se lançait à ce sujet — « A leur insu, ils se réfutent eux-mêmes quand ils disent : Dieu a fait l'homme à son image<sup>89</sup> » —, l'auteur de *Zwei griechische Apologeten* remarquait que la réponse à l'objection celsienne se trouvait, en fait, au chapitre xxxiv de la *Cohortatio*<sup>90</sup>.

Il n'est pas non plus sans intérêt de comparer notre écrit au reste de la littérature apologétique et de noter l'existence de réactions semblables chez notre apologiste et les auteurs chrétiens qui polémiquent contre Celse à la fin du second au ou début du troisième siècle : comme Théophile

---

surtout à TATIEN, *Discours aux Grecs*, qui écrit : « Homère et Moïse sont deux points de repère au-delà desquels il n'y a rien et qui commandent chacun toute une descendance » (xxxv), et qui, dans les chapitres xxxvi à xxxix, s'efforce d'argumenter de façon rigoureuse pour démontrer l'antériorité du Juif.

85. *Op. cit.*, p. 110 (cette argumentation est qualifiée de « notation nouvelle propre à cet auteur »).

86. Au chapitre xxviii notamment, où on lit : « Qu'Homère ait été en Égypte et y ait appris beaucoup de vérités qu'il a transportées dans ses propres poèmes, c'est ce que nous enseigne suffisamment Diodore, le plus fameux des historiens » (cf. *Bibl. Hist.* I, 96-98). Il est dit la même chose de Platon à la fin du chapitre xxx. Voir aussi la fin du chapitre xiv.

87. *Op. cit.*, p. 272, note 1.

88. Rapporté par ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 62.

89. *Ibid.* Allusion à *Genèse*, I, 26-27.

90. « Si quelqu'un se pose le problème des statues et se demande ce qui a poussé les premiers fabricateurs de vos dieux à donner à ceux-ci une forme humaine, il trouvera que ces gens se sont inspirés de l'Écriture sainte. En effet, ils ont commencé à donner forme à leurs dieux parce que Moïse fait dire à Dieu dans son récit : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*, et qu'ils ont cru que cela voulait dire que les hommes étaient d'une forme semblable à celle de la divinité ».

d'Antioche en son livre III *A Autolykos*<sup>91</sup>, notre anonyme insiste sur la filiation des chrétiens par rapport aux personnages de l'Ancien Testament et sur l'ascendance chaldéenne du peuple juif<sup>92</sup>; comme Tertullien et Minucius Felix<sup>93</sup>, il croit utile de dire quelques mots sur le problème du nom de Dieu<sup>94</sup>, manifestant d'ailleurs à cette occasion le même rigorisme que ses coreligionnaires latins : ce en quoi il s'oppose formellement, lui aussi, à l'auteur du *Discours Véritable*, dont le libéralisme en la matière est extrême<sup>95</sup>.

Bref, pour prendre ainsi, une nouvelle fois, le contre-pied de la théorie celsienne, ne faut-il point que l'apologiste ait écrit après la publication de l'ouvrage païen ?

\* \* \*

Ainsi donc la répartition de l'apologétique en deux parties (pré- et post-celsienne) nous a permis de résoudre, de manière satisfaisante, certains problèmes de chronologie que l'on soulevait depuis longtemps : la *Cohortatio ad Graecos* doit être située après 178 (pas trop loin toutefois, car elle fait, à sa manière, échec au *Discours Véritable*) ; l'*Irrisio Hermiae* et le *De monarchia* ont, à coup sûr, été publiés avant 220, et, probablement, entre 140 et 178 ; l'apologie syriaque a paru entre la fin janvier et la mi-octobre 169.

Compte tenu des liens qui ont été décelés, ailleurs, entre la polémique antichrétienne de Celse et les ouvrages d'Aristide et de Justin<sup>96</sup>, compte

91. Au chapitre XVIII, Moïse est qualifié de l'expression « notre prophète » ; au chapitre XXIV, Abraham, de l'expression « notre patriarche ». Sur le rapport des Juifs avec la Chaldée, voir chapitre X.

92. Au chapitre X, l'auteur de la *Cohortatio* qualifie Moïse de « premier maître de notre religion » ; il ajoute que ce rôle de « maître » fut ensuite tenu par les prophètes. Puech croit voir dans cette affirmation une preuve que le traité ne peut avoir été écrit au II<sup>e</sup> siècle (*op. cit.*, p. 241). Mais la comparaison avec Théophile d'Antioche montre qu'il n'en est rien... Sur le rapport des Juifs avec la Chaldée, voir que Moïse est présenté comme issu de la race des Chaldéens (cf. chap. X).

93. *Apol.* XVII, 5 : *Anima... Deum nominat hoc solo nomine* ; Oct. XVIII, 10 : *Nec nomen Deo quaeras : Deus nomen est.*

94. Cf. la première phrase du chapitre XXI : Οὐδὲν ὄνομα ἐπὶ θεοῦ κυριολογεῖσθαι δυνατόν.

95. Rapporté par ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 24 : « Il n'importe en rien qu'on appelle le Dieu suprême « Zeus » du nom qu'il a chez les Grecs, ou « un tel » comme par exemple chez les Indiens, ou « un tel » comme chez les Égyptiens » ; voir aussi V, 45, où Origène s'exprime ainsi : « Et puisque Celse pense qu'il est indifférent d'appeler Zeus Très-Haut, Zen, Adonaï, Sabaoth, Amon comme les Égyptiens, Papaeos comme les Scythes... ».

96. J. PÉPIN, *op. cit.*, p. 105 ; C. ANDRESEN, *op. cit.*, pp. 357-372 ; A. D. NOCK dans *Journal of Theolog. Stud.*, 1956, p. 316 sqq. Selon tous ces critiques, Celse a connu et combattu Justin. Pensez que Celse a lu Aristide : J. H. WASZINCK dans *Vigiliae christianae*, XII, 1958, p. 176, et, surtout, J. RENDEL HARRIS et J. ARMITAGE ROBINSON (*The Apology of Aristide* dans *Texts and Studies*, I, 1, Cambridge, 1891, pp. 19-23) ; on notera, parmi les parallèles textuels qu'il est possible

tenu des rapports qui semblent avoir existé entre le *Discours Véritable* et l'apologie syriaque, compte tenu de la réaction anticelsienne qui caractérise la *Cohortatio* et d'autres ouvrages parus entre 180 et 220, admettrait-on désormais que, d'Aristide à Origène, il est impossible d'expliquer un seul ouvrage apologétique en dehors de toute référence à Celse ?

Jean-Marie VERMANDER  
Nanterre

---

d'établir entre l'écrit du païen et l'apologie, que l'attaque de Celse contre Jésus (*Contre Celse*, I, 54) correspond, mot pour mot, à celle d'Aristide (x, 8) contre Dionysos. De là à conclure qu'il y a rétorsion de la part du païen, on voit qu'il n'y a qu'un pas. Notons enfin que, selon M. SORDI (voir note 12), Celse aurait cherché à combattre Athénagore.