

281
PSE

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 435

PSEUDO-PHILON

PRÉDICATIONS

SYNAGOGALES



TRADUCTION, NOTES ET COMMENTAIRE

PAR

Folker SIEGERT et Jacques DE ROULET

avec la collaboration de

Jean-Jacques AUBERT et Nicolas COCHAND

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

1999

AVANT-PROPOS

*La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(UPRES A 5035 du Centre National de la Recherche Scientifique)*

Les prédications juives antiques contenues dans ce volume sont les seules de leur genre à avoir subsisté jusqu'à nos jours. Les originaux grecs sont introuvables, mais une traduction arménienne très littérale a été publiée, en 1826 déjà, par les Pères Mékitaristes de Venise. Elle a été suivie, à de longs intervalles, par les travaux de Hans Lewy et par les nôtres.

Jusqu'à présent, ces deux prédications (et une troisième dont nous n'avons qu'un fragment) n'ont pas suscité l'intérêt qu'elles méritent. Pourtant, elles démontrent que l'art homilétique fondé sur des textes bibliques ne fut pas une innovation chrétienne, pas plus qu'une invention des sophistes antiques. Il s'agit d'une des créations majeures du judaïsme hellénistique.

On sait que l'héritage de ce dernier, qui comprend la Bible des Septante et les œuvres de Philon, de Josèphe et de nombreux autres auteurs conservés de manière fragmentaire, fut laissé aux chrétiens. A partir du II^e siècle après J.-C., le judaïsme s'est redéfini à l'aide de ses traditions hébraïques, et en écartant toute une littérature qui lui rappelait la parenté d'esprit entre la synagogue hellénistique et Paul de Tarse.

L'initiative de cette publication française est due à Jacques de Roulet, qui a traduit le volume I (texte) et un condensé du volume II (commentaire) de l'édition allemande. Folker Siegert a contrôlé la traduction des prédications sur la base de l'arménien, sans vouloir refaire le travail philologique tout entier. Repenser chaque restitution grecque de phrases bizarres dont la structure ne pourrait être rendue en français, a paru un effort non seulement interminable, mais inutile. Nous nous flattons quand même d'avoir éclairci davantage les passages les plus obscurs de ces textes extrêmement difficiles.



Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Les Éditions du Cerf, 1999
ISBN 2-204-06262-6
ISSN 0750-1978

Le commentaire, quant à lui, a été abrégé, mais aussi révisé à maints endroits, si bien que le présent volume constitue une sorte d'*editio minor correctior*. Jean-Jacques Aubert et Nicolas Cochand ont résolu d'innombrables problèmes informatiques et éditoriaux, et ont servi de conseillers de style. De nombreuses corrections, enfin, sont dues à la vigilance des lecteurs anonymes qui ont bien voulu accepter des éditeurs des *Sources Chrétiennes* la charge ingrate de réviser le manuscrit de ce volume. Que leurs *noctes Atticae* ou plutôt *Alexandrinae* soient récompensées par la parution d'un recueil digne de voir le jour.

Ce volume paraît avec l'aimable autorisation de la maison éditrice Mohr Siebeck, à Tübingen. Les quatre collaborateurs remercient les éditeurs des *Sources Chrétiennes* d'avoir accordé à ce travail une place dans leur série prestigieuse.

Université de Neuchâtel
Faculté de théologie
Faculté des lettres

Universität Münster
Institutum Judaicum
Delitzschianum

décembre 1997

J. de R.
J.-J. A.
N. C.

F. S.

BIBLIOGRAPHIE

A) Textes arméniens et principaux instruments de travail

Les références sont précédées des sigles utilisés dans ce volume.
Pour d'autres sigles, voir *infra*, B.

- ASA = G. AWETIK'EAN, X. SIWRMELEAN, M. AWGEREAN, *Nor bargirk' haykazean lezowi*, 2 vol., Venise (S. Lazare) 1836 et 1837.
- AUCHER = J.B. AUCHER, *Philonis Judaei paralipomena Armena* [sic], *libri videlicet quatuor in Genesin, libri duo in Exodum, sermo unus de Sampsonē, alter de Jona, ex Armena* [sic] *versione... per Jo. Baptistam Aucher* (sur le titre arménien : *Awgereanc'*), Venise (S. Lazare) 1826, p. 549-577 (*De Sampsonē*); 578-611 (*De Jona*); 612 (fragment *De Jona*).
- BAUER-ALAND = *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von W. Bauer*, 6^e éd. par K. ALAND et B. ALAND, Berlin et New York 1988.
- DENIS, *Concordance = Concordance grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, corpus des textes, indices* par A.-M. DENIS avec la collaboration d'Y. JANSSENS et le concours du CETEDOC, Louvain-la-Neuve 1987.
- ISSAVERDENS = *The Uncanonical Writings of the Old Testament Found in the Armenian mss. of the Library of St. Lazarus*, transl. into Engl. by Jacques ISSAVERDENS [Yakovbos Isavertenc'], Venise (S. Lazare) 1901.
- LAMPE, *Lexicon = G.W.H. LAMPE (éd.), A Patristic Greek Lexicon*, Londres 1961.

- Lewy = H. LEWY, *The Pseudo-Philonian De Jona, part I : The Armenian Text with a critical introduction*, Londres 1936 (*Studies and documents*, éd. K. LAKE et S. LAKE, 7) (seul volume paru).
- LSJ = H.G. LIDDELL, R. SCOTT and H.S. JONES (éd.) : *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940; IDEM, *Supplement*, éd. E.A. BARBER, Oxford 1968.
- SIEGERT I = F. SIEGERT, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps. Philon, « Über Jona », « Über Simson » und « Über die Gottesbezeichnung 'wohlthätig verzehrendes Feuer' »*, t. 1 : *Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen* (WUNT 20), Tübingen 1980.
- SIEGERT II = F. SIEGERT, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps. Philon, « Über Jona », « Über Jona-Fragment » und « Über Simson »*, t. 2 : *Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistischen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik* (WUNT 61), Tübingen 1992.
- SPICQ, *Lexique* = C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris 1991.
- ThWNT = G. KITTEL und G. FRIEDRICH (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 tomes en 11, Stuttgart 1933-1979.
- YOVSEP'EAN = *Ankanon girk' hin ktakaranac'* [Livres non canoniques de l'Ancien Testament], Venise (S. Lazare) 1896 [publication anonyme ; voir *infra*, p. 45, n. 1].

B) Autres ouvrages cités dans l'introduction et dans le commentaire

Les titres des ouvrages qui se trouvent sur cette liste seront cités de manière abrégée dans le cours du livre. Sont exclus de cette liste tous les ouvrages cités une seule fois, avec références complètes.

Pour les auteurs classiques, grecs et latins, on consultera les éditions de la *Collection des Universités de France* (*Collection Budé*). Ci-dessous, on se bornera à indiquer quelques cas à part. Les romans grecs, dont on citera surtout CHARITON, (*Chéréas et Callirhoé*), sont aisément accessibles, en traduction française, dans P. GRIMAL (éd.), *Romans grecs et latins. Textes présentés, traduits et annotés* (*Bibliothèque de la Pléiade*), Paris 1958.

La Bible est citée d'après les textes grecs (Septante, Nouveau Testament), soit directement, soit en les traduisant. Ces traductions sont indépendantes de celles de *La Bible d'Alexandrie*, sous la direction de M. HARL, Paris 1986 s. (parus *Genèse-Deutéronome, Josué / Jésus, 1^{er} Règnes*), qu'on recommande pour consultation supplémentaire.

La littérature dite intertestamentaire (notamment III et IV Maccabées, III et IV Esdras, Joseph et Aséneth) peut être consultée, en grande partie, dans le recueil français : *La Bible. Écrits intertestamentaires* (*Bible de la Pléiade*), éd. M. PHILONENKO, Paris 1987, et surtout dans CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha*, avec bibliographies.

Pour la littérature patristique, on se référera aux grands corpus, surtout aux *Sources chrétiennes* ; pour les écrits gnostiques de Nag Hammadi, aux séries et recueils qui leur sont consacrés (*Bibliothèque copte de Nag Hammadi*, etc.).

Dans les citations traduites, c'est nous qui traduisons, sauf avis contraire.

Sigles :

Pour les écrits de PHILON, on retient les sigles utilisés dans l'édition « de Lyon » (voir *infra*). Les ouvrages de Flavius Josèphe sont cités : *Ant*(iquités), *Bell*(um), *C*(ontra) *Ap*(ionem), *Vita*. D'autres sigles (comme HOMÈRE, *Il.* et *Od.*) n'ont pas besoin d'être expliqués ici. Le plus souvent, les ouvrages des auteurs anciens sont cités par leurs titres latins.

Les écrits philosophiques de PLUTARQUE transmis comme *Œuvres morales* ne sont cités que par le sigle *Mor.*, en précisant les pages de l'édition de Francfort, 1599, indiquées aussi dans l'édition de la *Collection Budé*.

BT = *Bibliotheca Teubneriana*.

Budé = *Collection des Universités de France*, éd. sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.

CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

GCS = *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*.

SC = *Sources Chrétiennes*.

WUNT = *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*.

- J. ALLENBACH, « La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens », dans A. BENOÎT et P. PRIGENT (éd.), *La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg 1-3 oct. 1969*, Paris 1971, p. 97-112.
- (AMBROSIASIER) *Pseudo-Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*, éd. A. SOUTER (CSEL 50), Vienne 1908 [texte aujourd'hui attribué à l'Ambrosiaster].
- APOLLODORÉ : voir *Mythographi Graeci*.
- (V. ARNIM) *Stoicorum veterum fragmenta*, collegit I. ab [H. von] ARNIM, 3 tomes, Leipzig 1905, 1903, 1903 ; t. 4 : *Indices*, éd. M. ADLER, Leipzig 1924.
- (ARTÉMIDORE) *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V [quinque] (BT)*, éd. R.A. PACK, Leipzig 1963.
- E.-J. BICKERMAN, « Les deux erreurs du prophète Jonas », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 45, 1965, p. 232-264.
- (P. BILLERBECK) *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* von H.L. STRACK und P. BILLERBECK, 6 tomes, Munich 1926-1956 [L'auteur est P. Billerbeck. Les index, numérotés t. 5 et 6, éd. J. JEREMIAS].
- G. BÜCHMANN (éd.), *Geflügelte Worte*, 32^e éd., préparée par G. HAUPT et W. HOFMANN, Berlin 1972.
- Carmen de Iona* : voir CYPRIANUS GALLUS.
- J. CHARLESWORTH (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 tomes, Londres 1983 (et réimpr.).
- (CORNUTUS) *Cornuti Theologiae Graecae compendium (BT)*, éd. C. Lang, Leipzig 1881.
- P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, t. 1, Paris 1974.
- J.L. CRENSHAW, *Samson. A Secret Betrayed. A Vow Ignored*, Atlanta (Ga.) 1978.
- (CYPRIANUS GALLUS) *Cypriani Galli poetae Heptateuchos*, éd. R. PEIPER (CSEL 23), Vienne 1881 (recte 1891) [inclut aux p. 297-301 un *Carmen de Iona*. Cet auteur se retrouve comme Ps.-Tertullien dans *PL* 2, 1165-1172].
- E. DASSMANN, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst*, Münster 1973.

- G. DELLING, *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*, Berlin 1987.
- (DIELS-KRANZ) H. DIELS (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, 3 tomes, 8^e éd. par W. KRANZ, Berlin 1956.
- Y.-M. DUVAL, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, 2 tomes, Paris 1973.
- (ÉPHREM) *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones*, 2 tomes, éd. E. BECK (CSCO 311 et 312 [= *Scriptores Syri*, tome 134 et 135]), Louvain 1970.
- ÉSOPE, *Fables*, éd. E. CHAMBRÉ (Budé), 2^e éd., Paris 1960.
- H. ESTIENNE (éd.), *Thesaurus Graecae linguae*, éd. C.B. HASE et al., 8 tomes (en 9), Paris 1831-1865 (et réimpr.).
- A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 tomes, Paris 1943-1954.
- J. FREUDENTHAL, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, untersucht*, Breslau 1869.
- PS.-GALIEN : voir PORPHYRE.
- L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 6 tomes, Philadelphia 1909-1928 (et réimpr.).
- O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft 5, 2)*, Munich 1906.
- M. HENGEL et C. MARKSCHIES (collab.), *The « Hellenization » of Judaea in the First Century after Christ*, London 1989.
- M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. (WUNT 10)*, Tübingen, 1969.
- HÉRACLITE : voir DIELS-KRANZ.
- PS.-HÉRACLITE : voir MALHERBE.
- (HÉRACLITE LE STOÏCIEN) *Héraclite, Allégories d'Homère*, éd. F. BUFFIÈRE (Budé), Paris 1962.
- De Homero* : voir PS.-PLUTARQUE.
- (JÉRÔME) *Saint Jérôme, Sur Jonas*, éd. P. ANTIN (SC 43), Paris 1956 ; éd. Y.-M. DUVAL (SC 323), Paris 1985.

- K.H. KAISER, *Das Bild des Steuermannes in der antiken Literatur*, diss. (Dr. phil.), Erlangen 1954.
- (LEISEGANG) *Indices ad Philonis Alexandrini opera*, éd. I.[H.]. LEISEGANG (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 7, 1-2), Berlin 1926.1930.
- (*Liber Antiquitatum biblicarum*) *Pseudo-Philon, Les Antiquités bibliques*, 2 tomes (SC 229 et 230), éd. D.J. HARRINGTON, J. CAZEAUX *et al.*, Paris 1976
- A. MALHERBE (éd.) : *The Cynic Epistles. A Study Edition*, Missoula (Mont.) 1977.
- H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 2^e éd. augmentée, Paris 1950.
- R. MEYER, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie. Rabbinische Vorstellungen vom Werden des Menschen*, Stuttgart 1937.
- (*Midraš... Rabbā*) *Sefer Midraš Rabbā*, 2 tomes, Jérusalem 1970 [réimpr. de l'éd. de Wilna].
- Miqrā'ot gedolot*, éd. Y. LEBENZAHN, réimpr., Jérusalem 1961 [Bible rabbinique, contient les commentaires de Rashi, Ibn 'Ezrā, Qimḥi *et al.*].
- Mythographi Graeci*, t. 1 : APOLLODORI *Bibliotheca* (etc.), éd. R. WAGNER (BT), Stuttgart 1926 (et réimpr.).
- Mythographi Graeci*, t. 3, fasc. 2 : PALAEPHATI ΠΕΡΙ ΑΠΙΣΤΩΝ (etc.), éd. N. FESTA (BT), Leipzig 1902.
- E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 tomes, Darmstadt 1974 (réimpr. des éd. de 1909 et 1915).
- PALAEPHATUS : voir *Mythographi Graeci*, t. 3.
- J. PARKES, *The Foundations of Judaism and Christianity*, Londres 1960.
- (PHILON) *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, éd. L. COHN et P. WENDLAND, 6 tomes (t. 6 : éd. P. WENDLAND et S. REITER), Berlin 1896-1915 (et réimpr.).
- *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'université de Lyon par R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX et C. MONDÉSERT, 37 tomes (t. 34 en 3 ; t. 37 à paraître), Paris 1961 s.

- *De Deo* : voir SIEGERT, *Philon*.
- PS.-PHILON : voir *Liber Antiquitatum Biblicarum*.
- (*Pirqé Rabbi Eli'ezer*) *Sefer Pirqé Rabbi Eli'ezer*, Jérusalem 1970 [réimpr. de l'éd. Warsovie, 1859].
- (PS.-PLUTARQUE) [*Plutarchi*] *De Homero*, éd. J.F. KINDSTRAND (BT), Leipzig 1990.
- (PORPHYRE) *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῖον*, éd. K. KALBFLEISCH (*Abhandlungen der Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin vom Jahre 1895, Anhang*), Berlin 1895.
- P. PRIGENT, *Le judaïsme et l'image (Texte und Studien zum antiken Judentum 24)*, Tübingen 1990.
- QIMḤI (= David Qimḥi) : voir *Miqrā'ot gedolot*
- RASHI (= Rabbi Šelomo Yiḥāqī) : voir *Miqrā'ot gedolot*.
- J.R. ROYSE, *The Spurious Texts of Philo of Alexandria*, Leyde 1991.
- B. SARGISEAN, « Anania t'argmanič'n ew iwr grakan gorcoc' mēk nmoyšn » [Anania le traducteur, avec un spécimen de son travail littéraire], *Bazmavēp*, 57, Venise 1899, col. 18b-24a et 49a-53a.
- E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135)*, a new English version revised and edited by G. VERMES *et al.*, 3 tomes en 4, Edimbourg 1979-1987.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, éd. A. RAHLFS, 2 tomes, Stuttgart 1935 (et réimpr.).
- F. SIEGERT, *Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi (WUNT 26)*, Tübingen 1982.
- F. SIEGERT, *Philon von Alexandrien, Über die Gottesbezeichnung « wohlthätig verzehrendes Feuer » (De Deo). Rückübersetzung aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar (WUNT 46)*, Tübingen 1988.
- M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948, 2^e éd. 1964 [pour les p. 477-518] (et réimpr.).

- M. STERN (éd.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, ed. with Introductions, Translations and Commentary*, 3 tomes, Jérusalem 1976-1984.
- (STOBÉE) *Joannis Stobaei Anthologium*, éd. C. WACHSMUTH et O. HENSE, 5 tomes, Berlin 1884 (et réimpr.).
- A. TERIAN (éd.), *Philonis Alexandrini De Animalibus. The Armenian Text with an Introduction, Translation, and Commentary*, Chico (California) 1981.
- A. TERIAN, *Alexander vel de ratione quam habere etiam bruta animalia (de animalibus) e versione armeniaca* (*Œuvres de Philon d'Alexandrie* 36), Paris 1988.
- Thesaurus* : voir ESTIENNE.
- (*Vitae prophetarum*) A.M. SCHWEMER (éd.) : *Vitae prophetarum (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, t. 1 : Historische und legendarische Erzählungen, fasc. 7)*, Gütersloh 1997.
- voir aussi DENIS, *Concordance*, p. 868 a – 871 a [texte grec], et CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha*, t. 2, p. 379-399 [trad. angl.].

INTRODUCTION

Les textes arméniens des panégyriques *Sur Jonas* et *Sur Samson* ont été préservés comme partie du *corpus Philoneum* arménien. Les originaux grecs sont perdus, mais la structure syntaxique en est toujours perceptible dans la traduction arménienne. Souvent on ne comprend le texte qu'en devinant les formes et les mots grecs sous-jacents. C'est ce qui a posé de graves problèmes aux chercheurs, peu nombreux, qui se sont occupés de ces documents pourtant uniques.

L'édition princeps a été faite, en 1826, par le père mékitariste Mkrtič' Awgereanc' (ou Awgerean, romanisé en Aucher) dans son *Philonis Judaei paralipomena Armena*, p. 549-612, avec une traduction latine. Malgré le mérite d'un travail de pionnier, la colonne latine de l'édition du Père Aucher manque d'exactitude et de clarté, si bien que ces textes n'ont pas été appréciés à leur juste valeur, comme l'atteste le peu d'attention qu'on leur a accordé jusqu'ici. Cependant, la ponctuation du texte arménien prouve que le premier éditeur le comprenait mieux qu'il n'a su le rendre en latin.

En 1936, Hans Lewy a réédité la prédication *Sur Jonas*, et restauré ainsi le plus corrompu de nos textes. Il a parfois fait preuve d'un trop grand zèle et évacué dans la critique textuelle des figures de style qu'il n'a pas reconnues. Il faut néanmoins convenir que de nombreux passages ne sont devenus compréhensibles que grâce aux intuitions de ce savant trop tôt disparu¹.

1. Lewy est décédé en 1945. Un deuxième volume, qui devait contenir

Le présent volume s'appuie sur les éditions d'Aucher et de Lewy. Pour pouvoir comparer les apparats¹ de ces derniers, voici la liste des manuscrits utilisés :

Sigle d'Aucher	description	date	lieu de conservation
A = D Lewy	Terian ² , p. 17 et 24	1296 ³	Venise, Mékitaristes, n° 1040 ⁴
B = E Lewy	Terian, p. 17 s.	1298	Jérusalem, Patriarcat arménien, n° 333
C	Terian, p. 20	xviii ^e s.	Venise, Mékitaristes, n° 1334 ⁵
Sigle de Lewy			
A = notre A'	Terian, p. 16 s.	1292	Erevan, Matenadaran, n° 1500
B = notre B'	Terian, p. 19	1328	Erevan, Matenadaran, n° 2057
C = notre C'	Terian, p. 18 s.	1318	Erevan, Matenadaran, n° 2104
F	Terian, p. 19 s.	1342	Erevan, Matenadaran, n° 2102

une traduction anglaise, une rétroversion (le cas échéant, des restitutions) et des notes, est resté inachevé.

1. A vrai dire, Aucher ne donne pas un véritable appareil, mais copie son manuscrit A en indiquant, soit dans le texte, soit en note, les quelques lieux où il s'en écarte.

2. La description la plus complète des manuscrits arméniens de Philon se trouve dans l'Introduction de A. TERIAN à PHILON, *De animalibus* (nous suivons ici l'édition originale, américaine). Cf. F. SIEGERT, « Der armenische Philon. Textbestand, Editionen, Forschungsgeschichte », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 100, 1989, p. 353-369 (358 s.).

3. De l'ère chrétienne. Dans les originaux, on utilise l'ère arménienne qui commence le 11.7.552. Il est convenu de calculer la différence par rapport à 551.

4. Nous avons vu ce codex, ainsi que le codex C, en mai 1980, à Venise, pour effectuer quelques vérifications.

5. Ce codex, que Lewy n'utilise pas, est composite. La date indiquée ici est celle de sa partie postérieure, où se trouvent nos panégyriques. Pour le *Sur Samson*, il comporte des *lectiones faciliores* manifestes, dues à la volonté de rendre le texte arménien plus intelligible. Cf. SIEGERT I, n. 796, 815, 857 et 876.

Nous garderons autant que possible les sigles d'Aucher, les changements introduits par Lewy n'offrant aucun avantage¹. La distinction très approximative de deux recensions, α et β , proposée par Lewy, semble, elle aussi, mal conçue, α rassemblant des manuscrits de valeur inférieure qui sont marqués par des corrections purement arméniennes².

La liste dressée par Terian ajoute encore quelques manuscrits, médiévaux eux aussi. Cependant, des collations récentes, faites par Joseph Paramelle³, ont confirmé que le codex A d'Aucher reste le meilleur⁴. La tradition manuscrite du *corpus Philoneum* arménien est d'une uniformité remarquable. Elle remonte à un seul archétype grec, dont les fautes, parfois évidentes, sont reproduites dans toute la transmission arménienne.

La version arménienne est une œuvre très littérale, ce qui la démarque des grandes traductions classiques du v^e siècle, par ex. de la Bible arménienne, et des principaux ouvrages patristiques.

Depuis la parution en 1928 de la monographie de Yakob Manandean sur l'école hellénisante, on peut en dire davantage sur la date de cette traduction. Sous le nom d'« école hellénisante », on désigne un effort des intellectuels arméniens, qui traverse plusieurs générations, visant à assimiler

1. Lewy semble avoir tenté une classification chronologique, sans bien y parvenir.

2. C'est pourquoi nous renonçons à exploiter l'embryon de *stemma* offert par LEWY, p. 8, et qui ne permet guère de juger de la valeur des leçons.

3. J. PARAMELLE, *Philon d'Alexandrie, Questions sur la Genèse II 1-7. Texte grec, version arménienne, parallèles latins (Cahiers d'Orientalisme 33)*, Genève 1984.

4. A. TERIAN, *De animalibus*, p. 24 : « No doubt this MS has the best preserved text of the Arm. Philo. » Même jugement chez LEWY, p. 8. Aucher l'a pris comme base (voir *supra*, p. 18, n. 1).

la pensée et la langue grecques¹. La traduction de Philon, y compris celle de notre pseudo-Philon, remonte à la première période de ce travail de traducteurs : un vocabulaire presque classique est employé conjointement avec une syntaxe étrangère, celle du grec². Cette époque correspond à la première moitié du VI^e siècle, et, au plus tard, au milieu de celui-ci. Nous parlerons plus loin de la date de l'original grec.

Genre littéraire *Sur Jonas* et *Sur Samson* portent la trace du contact direct entre l'orateur et ses auditeurs, avec des parties en «vous» et des parties en «je»³ qui attestent une communication orale. En outre, le titre du *Sur Samson* qualifie le texte de «discours improvisé», ce que notre commentaire confirmera. Au paragraphe 67 du *Sur Jonas*, on trouve une allusion au cadre liturgique. L'accumulation de ce genre d'indices fait penser qu'on a affaire à un sténogramme. La pratique de la sténographie est bien établie en rapport avec les cultes de l'Église

1. Pour une présentation française de ce phénomène, voir l'Introduction de L.M. FROIDEVAUX à IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique* (SC 62), Paris 1959, p. 14-19.

2. Y. MANANDEAN, *Yownaban dproc'ə ew nra zargac'man šrjannerə* [L'école hellénisante et les périodes de son évolution], Vienne 1928, p. 105-115. Nous renonçons à discuter les corrections peu habiles que le mékitariste viennois Nerses Akinean a voulu apporter aux recherches de M. Manandean et qui ont impressionné la recherche jusqu'au volume des *Sources Chrétiennes*, mentionné à la note précédente, y compris sa réédition (SC 406) en 1995. Par une conjecture historique, Akinean proposait de rattacher l'école hellénisante à un exil byzantin, plus tardif, d'une partie de l'*intelligentsia* arménienne. Lewy se ralliait aux vues d'Akinean (qui fut son conseiller personnel) avec pour effet qu'il confond les étapes d'hellénisation dont parle Manandean. Lewy ne remarque pas la rareté, dans nos panégyriques, des néologismes arméniens dont les traductions pleinement hellénisées de la 2^e et de la 3^e période du schéma de Manandean abondent, et auxquels sa préface accorde un importance imméritée (p. 18, en contradiction avec la p. 12, correcte).

3. *Sur Samson* 2; 4 *i. f.*; 10; 26 *i. f.*; 35 *i. f.*

ancienne¹. De tels relevés se faisaient spontanément ou sur commande, par initiative privée². Ils remplissent des volumes entiers de la *Patrologie* de Migne. Rien n'empêche d'étendre cette pratique au judaïsme hellénistique.

Les termes par lesquels les textes se qualifient eux-mêmes sont eux aussi révélateurs. Nous trouvons *ban* = λόγος au paragraphe 4 du *Sur Samson*, qui contient une réflexion de l'orateur sur son discours. Au chapitre 10 du *Sur Samson*, le discours est qualifié de *nerbotean* = ἐγκώμιον («éloge», «panégyrique»). Les verbes qui figurent au début du *Sur Jonas* («admirer», «s'étonner», «louer») vont dans le même sens. Ils rappellent le IV^e livre des *Maccabées* dont Philostorge dit que son auteur a écrit οὐχ ἱστορίαν, ἀλλ' ἐγκώμιον («... pas un récit historique, mais une harangue»). La terminologie moderne désigne de tels textes, ancêtres de l'hagiographie, sous le terme d'*encomia* biographiques³.

Si nos textes proviennent de la communauté juive d'Alexandrie, comme nous le supposons ci-dessous, sa grande synagogue à cinq nefs, le *diflosteyān* (< διπλόστοον)⁴, en

1. MARROU, *Histoire de l'éducation*, p. 564, n. 22; J. QUASTEN (et colab.), *Initiation aux Pères de l'Église*, 4 tomes, Paris 1955-1987, t. 2, p. 57; 61; 167; t. 3, p. 24; 511; 607, etc. Il n'est pas étonnant que le premier volume de Quasten, qui va jusqu'à Irénée, ne semble pas mentionner les «tachygraphes», vu le niveau culturel modeste de la littérature chrétienne du II^e siècle. Du côté latin, la tachygraphie est attestée au moins depuis Tiron, esclave et secrétaire de Cicéron.

2. Ainsi, le sermon Εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνεια (voir *infra*) semble être un sténogramme privé – à comparer aux enregistrements vidéo modernes.

3. Voir A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography* (C. N. Jackson Classical Lectures, April 1968), Cambridge (Mass.) – Leiden 1971, avec de nombreux exemples tirés de la littérature non juive. Cf. R.G. HAMERTON-KELLY, «Sources and Traditions in Philo Judaeus. Prolegomena to an Analysis of his Writings», *Studia Philonica* 1, 1972, p. 3-26, spec. p. 11.

4. Ce mot n'est connu que par sa transcription hébraïque : SCHÜRER-VERMES, *History*, t. 2, p. 443, et n. 68; M. HENGEL, «Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora

serait le cadre tout désigné. D'après la Tosephta¹, il était si grand que le serviteur de la synagogue devait, debout à l'un des angles de l'estrade (βῆμα), brandir un linge à chaque bénédiction pour déclencher l'Amen de l'assemblée. L'acoustique d'un tel cadre explique à elle seule pourquoi les artifices du style noble, ses rythmes et ses rimes sont utilisés avec insistance.

Dans sa *Geistesgeschichte*, Carl Schneider explique la nécessité des ἐγκώμια d'abord juifs, puis chrétiens : « Jusqu'au temps de Julien, il fallait pouvoir opposer quelque chose au genre très apprécié que constituaient les louanges et les prédications artistiques sur les dieux². »

Dans ses études de la prose artistique³, Eduard Norden faisait déjà référence à la distinction entre l'ὀμιλία de l'enseignant et la πανήγυρις du rhéteur (Schneider emploie pour cette dernière le terme synonyme, ἐγκώμιον). Dans les éditions des Pères de l'Église, on retrouve plus ou moins cette distinction dans les titres ὀμιλία (*sermo*) d'une part, et λόγος (*oratio*) d'autre part.

Dans l'Église chrétienne, le premier enseignement missionnaire, effort dépourvu de tout raffinement rhétorique, fut repris par l'homélie, explication de texte sans grande exigence stylistique et souvent improvisée. Son nom,

und in Palästina», dans *Tradition und Glaube. Festgabe für K. G. Kuhn*, Göttingen 1971, p. 157-184, spec. p. 167. - PHILON, *Legat.* 134, énumère les synagogues d'Alexandrie et, parmi elles, celle qui est *μεγίστη καὶ περισημοτάτη*. La ville de Tibériade, en Galilée, possédait une synagogue si grande qu'elle pouvait servir aux assemblées de la cité : JOSÈPHE, *Vita* 277-303. HENGEL-MARKSCHIES, *Hellenization*, p. 39, suppose qu'elle était une copie de la synagogue dont nous parlons.

1. Tosephta, *Soukkā* 4, 6.

2. C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, t. 2, Munich 1954, p. 8 s., faisant référence à AELIUS ARISTIDE, auteur de louanges à Esculape et à Sarapis, ainsi qu'à DION (CHRYSOSTOME) DE PRUSE pour son discours sur Zeus (n° 36).

3. NORDEN, *Kunstprosa*, t. 2, p. 541-543.

« conversation », définit déjà le niveau du style¹. L'idée sous-jacente est celle d'un entretien fictif avec des personnes que l'orateur connaît.

C'est seulement vers 160/170 qu'on rencontre le premier exemple chrétien d'une prédication véritablement rhétorique, l'*Encomion pascal* de l'apologète Méliton de Sardes². Conservé sur papyrus, ce texte est un discours pompeux, rédigé selon toutes les règles de l'art asianique, un véritable hymne en prose. Parmi les œuvres d'Hippolyte, qui écrivait entre 200 et 235, on trouve une allocution baptismale, *Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια*, comparable à nos prédications juives *Sur Jonas* et *Sur Samson*. Œuvre de circonstance adressée à un particulier distingué, elle n'est pas de même longueur et ne met pas autant en œuvre les moyens du style pathétique; mais son éloquence « asianique », avec ses rythmes de prose, etc., correspond assez bien à la manière dont nos prédications synagogales furent prononcées.

Pour déterminer encore davantage le genre littéraire du *Sur Jonas* et du *Sur Samson*, considérons encore le rapport de ces prédications avec les textes commentés. Contrairement à nombre de harangues religieuses de l'époque, ce rapport existe; le prédicateur suit un texte. Mais il ne fournit pas une homélie dans le sens d'une exposition du texte biblique phrase par phrase. Cela ne peut se dire que du fragment *Sur Jonas*, annexé au *Sur Jonas*. D'autre part, l'herméneutique du *Sur Jonas* et du *Sur Samson* diffère de celle de Philon en ce que les deux ne transforment jamais leur texte en une allégorie. A part les quelques cas où les Écritures sont citées, l'enseignement découle moins de l'exégèse du texte que des exemples bibliques et des idées directrices adoptées par le prédicateur.

1. Exemples juifs dans BAUER-ALAND, *Wörterbuch*, s. v. ὀμιλία.

2. Voir l'édition d'O. PERLER : *SC* 123 (1966). On a tort d'appeler ce discours d'apparat une « homélie ».

Nos documents permettent donc de conclure que l'art d'expliquer un texte sous forme de harangue est une création du judaïsme hellénistique. Il y a, dans la basse Antiquité, un art oratoire juif lié au texte biblique. En revanche, les panégyriques grecs ne se sont jamais appuyés sur un texte¹. L'exégèse d'Homère, quant à elle, ne faisait pas l'objet de harangues publiques. En somme, on peut approuver sans réserve la thèse proposée en 1869 déjà par Jacob Freudenthal : « Longtemps avant l'épanouissement de l'éloquence sacrée chrétienne, le discours religieux juif s'était approprié les formes grecques classiques et ne manqua pas d'influencer à son tour la prédication chrétienne². »

En revanche, le contenu des midrashim « homilétiques » des rabbins³ semble se réduire à des schémas de prédication ; c'est un autre type de texte, pas loin des *conceptus praedicabiles* baroques, ancêtres de nos méditations homilétiques. La pratique orale supposée par les midrashim « homilétiques » n'a pas encore été confrontée avec les harangues qu'on lit ici en toutes lettres.

Depuis Wilhelm (Vilmos) Bacher⁴, on a surtout discuté les *petihot* ou « ouvertures » des exégèses qui se trouvent dans les midrashim homilétiques. Il s'agit d'exercices de style dus à des scribes qui essayaient d'établir un lien entre un texte biblique aussi étranger que possible et celui qui devait être traité⁵. Même quand on a pris connaissance

1. Une exception qui confirme la règle est le *Discours* n° 57 de DION DE PRUSE, qui débute avec une citation d'Homère. Mais il est beaucoup plus bref que nos panégyriques synagogaux.

2. FREUDENTHAL, *Schrift*, p. 6. Également A. WIFSTRAND, *Die Alte Kirche und die griechische Bildung*, Berne-Munich 1967, p. 11 : les juifs hellénisés « furent les maîtres des chrétiens, même là où d'habitude on suppose une influence directe des Grecs sur l'Église ancienne ».

3. Voir par ex. J. HEINEMANN et J.J. PETUCHOWSKI, *Literature of the Synagogue, edited with introductions and notes*, New York 1975, p. 105-199 (avec des exemples traduits).

4. W. BACHER, *Die Proömien der alten jüdischen Homilie*, Leipzig 1913.

5. Exemples réunis par BILLERBECK, *Kommentar*, t. 4/1, p. 178-184.

des prédications pseudo-philoniennes, la constatation de Thyen¹ reste valable dans le domaine du judaïsme hellénistique : « Nous ne trouvons nulle part dans nos sources de tels prologues » – même pas dans le début du *Sur Samson* (ch. 1) qui est une prolepse de la fin du texte que l'orateur ne pourra plus traiter dans son improvisation. Il ne change pas de contexte, il l'évoque plutôt.

Nous ne nous proposons pas ici d'élucider les débuts bien obscurs du culte synagogal. Parkes², suivant de près les sources juives, considère l'origine de la synagogue comme une réaction à l'exil babylonien³. Les reconstructions historiques sont limitées par l'imprécision des sources : la naissance de la synagogue a passé inaperçue. Certains événements culturels en dehors du Temple lui ont préparé la voie : rappelons Ne 8, 1-8 ; Esd 7, 25 ; 2 M 15, 9 ; *IV Macc.* 18, 15 s. L'existence de synagogues, appelées *προσευχαί*, est attestée en Égypte par des inscriptions dès la seconde moitié du III^e siècle avant J.-C. Les documents attestant le culte synagogal font très régulièrement mention des lectures, le plus souvent de la Thora ou des « prophètes », et de l'enseignement oral qui s'y rattache⁴. L'un des documents les plus parlants est l'inscription de la synagogue de Théodote, à Jérusalem, qui fut érigée εις ανάγνωσιν Νόμου και διδαχὴν ἐντολῶν⁵.

1. H. THYEN, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, Göttingen 1955, p. 75.

2. PARKES, *Foundations*, p. 12.17.

3. Pour le culte qui lui est associé, cf. *ibid.*, p. 70-77 ; BILLERBECK, *Kommentar*, t. 4/1, p. 115 s. Cf. encore HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, p. 145 s. (et n. 160) ; SCHÜRER-VERMES, *History*, t. 2, p. 423-463 (avec bibliographie) ; DELLING, *Bewältigung*, p. 44-47.

4. BILLERBECK, *Kommentar*, t. 4/1, p. 153-188, spéc. 171 s., a recensé l'abondant matériel, et à la note c de la p. 172 également les passages néotestamentaires.

5. Pour une édition récente, voir L. BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994, n° 31.

En ce qui concerne Philon en particulier, Schürer et ses éditeurs récents¹ ont catalogué les descriptions enthousiastes du culte synagogaal. Philon en fait la contrepartie exotérique de son propre travail de méditation et de rédaction. Dans son traité *Legatio ad Gaium* par exemple, il mentionne au paragraphe 156 les προσευχαί, lieux de prières où se rassemblaient les juifs romains « en particulier aux sacrosaints septièmes jours, où ils reçoivent en commun l'enseignement de leur philosophie traditionnelle ». Il insiste donc sur le but pédagogique de la prédication – cf. le διδάσκειν de Mc 1, 21, etc.² – et qualifie son contenu de philosophie. En tant que connaissance de la Loi, la sagesse (*sophia*) juive prétend être le pendant supérieur de la philosophie grecque, avant tout de l'éthique, qui représentait alors la préoccupation majeure des philosophes. Dans son apologie pour les juifs intitulée *Hypothetica*³, Philon décrit le culte synagogaal idéal comme suit :

« Il (Moïse) voulait, lors de ces septièmes jours, les (les juifs) voir réunis au même lieu (εἰς ταὐτὸν συναγερθαι⁴) et assis ensemble pour écouter avec respect et dignité les lois, afin que nul ne les ignorât. En fait, ils se rassemblent chaque fois et siègent ensemble, la plupart en silence, sauf si la coutume fait suivre la lecture de quelque acclamation (προσεπιφημίσαι); un des prêtres ou des anciens qui se trouvent là leur lit les saintes lois et les commente point par point (καθ' ἕκαστον ἐξηγείται) jusque tard dans la soirée⁵; là-dessus, ils se séparent, instruits des saintes lois et fort avancés dans la piété. »

1. SCHÜRER-VERMES, *History*, t. 2, p. 448, n. 102.

2. Voir aussi 6, 2; Mt 4, 23; Lc 4, 15.31; 6, 6; 13, 10; Jn 6, 59; 18, 20.

3. Chez EUSÈBE, *Préparation évangélique* VIII, 7, 12 s.

4. Telle est l'étymologie de συναγωγή. Dans le grec chrétien (sauf Jc 2, 2), on préfère la formule verbale, plus ouverte, et les substantifs συναξίς et σύνλευσις.

5. Sur la longueur des prédications dans l'antiquité, voir Ac 20, 7-11 : Paul a fait un prêche d'adieu du soir jusqu'à l'aube. W. SCHÜTZ,

Par de telles descriptions, Philon tentait de maintenir l'image du peuple juif comme celle d'un « peuple de philosophes », qui avait pour un temps fait impression sur certains intellectuels païens¹. Dans nos prédications, cependant, la part du divertissement est plus développée que Philon ne l'aurait souhaité. Notre auteur est un orateur plutôt qu'un philosophe.

Nos documents nous permettent donc de préciser notre connaissance de l'enseignement juif. Pour Philon, on le savait, il s'agissait exclusivement de l'enseignement de la Loi, ce que souligne sa production littéraire. Vus sur cet arrière-plan, nos panégyriques constituent une exception intéressante, puisqu'ils portent sur des « prophètes » (au sens large). Les deux péricopes concernées figurent dans la liste rabbinique des lectures secondaires (*haftārot*) associées aux péricopes de la Thora. Il convient de les évoquer brièvement.

L'occasion Selon le calendrier rabbinique des péricopes, le *Sur Samson* serait associé à Jg 13, 2-25, l'*haftārā* de Nb 4, 21 – 7, 89 (c'est la loi sur le naziréat). Le *Sur Jonas* a sa place comme *haftārā* de l'après-midi du grand jour des Expiations². La cérémonie est

Geschichte der christlichen Predigt, Berlin-New York 1972, p. 16 et 20, cite des prédications d'une ou deux heures dans l'Église ancienne. Quand la fantaisie gnostique fait parler Jacques, le frère du Seigneur, au temple de Jérusalem, elle dit : « Il prêcha peu d'heures » (Nag Hammadi, codex V, p. 61, l. 7 s.).

1. Exemples chez HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, p. 464-473. Textes chez STERN, *Authors*, nos 5, 14, 15; cf. A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975, p. 92.

2. Talmud babylonien, *Megillā* 31 a. De même FREUDENTHAL, *Schrift*, p. 11, où pourtant la note 4 fait allusion à la possibilité que, selon la Mishna, *Ta'anit* 2, 1, on lise *Jonas* les jours de jeûne. Cependant, le caractère joyeux de notre prédication convient mieux à la période qui suit le jeûne. DUVAL, *Jonas*, t. 1, p. 94, n. 121; p. 98, n. 146; p. 104, n. 187, donne des citations rabbiniques et patristiques prouvant l'utilisation du

terminée; on ajoute à la dernière lecture un intermède populaire avant de passer sans interruption aux préparatifs de la fête des Tabernacles. Nous savons que dans les synagogues ashkénases postérieures, l'honneur de lire la *mafter-Yoïne* était si convoité qu'on le mettait même aux enchères. Dans la diaspora ancienne, donc indépendamment du Temple, cette fête se célébrait – disons plus prudemment : elle se commémorait – en parallèle¹. Et quand le Temple n'existe plus, la Mishna (*Yomā* 8, 8) souligne : « La mort et le jour du Pardon expient, joints à la pénitence. » Ainsi, le judaïsme rabbinique en est arrivé lui aussi, par la force des choses, à une expiation non sacrificielle. Dans les synagogues, le rituel du jour du Pardon comportait d'abord – évidemment – la lecture de Lv 16, et, comme *haftārā*, Is 57, 15 s. Les lectures de l'après-midi, qui terminaient la journée, étaient Lv 18 et *Jonas*².

On a prouvé, à partir de la structure des *Quaestiones* de Philon, que les *pārāsiyyot* du cycle annuel (qui sont séparées dans nos éditions du texte massorétique par un *PRŠ* hébreu) étaient déjà en vigueur à cette époque. Nos prédications permettent de supposer qu'il en était de même des *haftārot*, plutôt négligées par Philon (qui ne prend comme base que des textes de la Thora).

Dans *IV Macc.* 18, 10-19 déjà, Perrot³ lit une forme primitive des *haftārot*, dans la mesure où le verbe *διδάσκειν* n'indique pas seulement la lecture, mais aussi le commen-

livre de *Jonas* le jour des Expiations et lors du passage à la fête des Tabernacles.

1. DELLING, *Bewältigung*, p. 43 s. Cf. PHILON, *Mos.* II, 23 s.; et *Spec.* I, 116.

2. Voir récemment J. ROYSE, « The Original Structure of Philo's *Quaestiones* », *Studia Philonica* 4, 1976-1977, p. 41-78.

3. PERROT, *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973, p. 123 s. Quand Perrot dit que seule la lecture de la Thora est attestée en Égypte, il dépend d'une impression laissée par Philon, et qui est à corriger ici.

taire oral. Schäfer¹, qui plaide également pour une origine des lectures de la Thora et des prophètes antérieure à l'ère chrétienne, invoque 2 M 15, 9 et des passages bien connus du Nouveau Testament : les deux lectures d'Ac 13, 15; lecture des prophètes en Lc 4, 16 s. et Ac 13, 27 (τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκομένης).

Il va sans dire que, dans notre cas, **La Bible d'Alexandrie** le texte utilisé est celui de la Septante. Notons que, dans *Sur Samson*, le prédicateur cite tantôt la version du *codex Alexandrinus* (A) et des autres, tantôt celle, unique, du *codex Vaticanus* (B), ce qui contraste curieusement avec le littéralisme de son exégèse. Notre commentaire en tiendra compte.

Une grande fête demandait un **Le style asianique** style élevé, pathétique². Le jour des Expiations en était une, assurément. Aussi le style de nos prédications est-il soigné selon le goût de l'époque, qui a reçu le nom d'« asianisme ». Son origine remonte à un Grec d'Asie mineure nommé Hégésias (IV^e-III^e siècle avant J.-C.); d'autres pensent qu'il s'agirait plutôt de Démétrius de Phalère, vers 300 avant J.-C. « Les caractéristiques en sont... le refus de la période classique, l'utilisation de membres de phrase courts et bien rythmés, de jeux de mots et de rimes, ainsi que de métaphores audacieuses³. » L'asianisme représentait une course à l'effet à propos de laquelle les gens de goût, même contemporains, étaient fort divisés⁴.

1. P. SCHÄFER, « Der synagogale Gottesdienst », dans J. MAIER et J. SCHREINER, *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*, Würzburg 1973, p. 391-413 (394-397).

2. Cf. QUINTILIEN V, 14, 34.

3. H. GÄRTNER, art. « Hegesias 2. », dans *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, éd. K. ZIEGLER et W. SONTHEIMER, t. 2, Munich 1975, col. 969.

4. Parmi les critiques anciennes (selon NORDEN, *Kunstprosa*, t. 1, p. 126 s.) : « un discours en habit de prostituée »; U. VON WILAMOWITZ-

Tout ce que nous venons de mentionner se retrouve dans nos prédications. On notera, par exemple, des métaphores et analogies fort audacieuses¹. De nombreux jeux de mots et rimes du texte original sont encore perceptibles². Même les rythmes caractéristiques de l'asianisme sont spontanément apparus là où on a fait l'essai d'une rétroversion³. Dans le judaïsme, on en trouve parfois déjà dans la Septante⁴, et fréquemment chez Philon. Dans un des passages où il imite le plus sa lecture grecque, Philon reprend fidèlement à son compte l'accusation portée par les adversaires de l'asianisme, qui prétendent que le rythme corrompt et effémine l'auditoire; il n'en écrit pas moins tout le passage en prose rythmée⁵. Dans les *Actes*, Luc nous donne des spécimens élaborés de prose rythmée, dont le discours d'adieux de Paul aux anciens d'Éphèse⁶ (situation chargée d'émotions!). Le gnostique Valentin et la conclusion du

MOELLENDORFF, «Asianismus und Atticismus», *Hermes* 35, 1900, p. 1-52 (31) : «Style de castrat» (dû à la pratique de trop chanter les accents), etc. Depuis les temps néotestamentaires, on voit naître un courant opposé, l'atticisme, lié au dialecte attique et aux dix «orateurs attiques» canoniques, ainsi qu'à Platon. Tous les critiques de l'asianisme n'étaient pas des partisans inconditionnels de l'atticisme : preuve en sont l'auteur (anonyme, juif?) du traité *De sublimi* aussi bien que Plutarque.

1. *Sur Jonas* 24 : métaphore de «la révolte de la mer» (pour Jonas); 30 : analogie entre une tempête et un incendie de forêt; 100 : analogie entre le prophète docile et un cheval sauvage; *Sur Samson* 1 : métaphores de la «poutre» pour le désir, et des «courroies» pour les instincts.

2. *Sur Jonas* 9; 46; 47; 51; 132; 153; 192; 203; 205; *Sur Samson* 9 (pr.); 18; 42; 45.

3. Voir *infra*, *Sur Samson* 9, p. 108, n. 6, et le commentaire du *Sur Jonas* 111-113.

4. Ps 1; 2; 8; 151; Is 38, 10-20 = *Ode* 11; *Prière de Manassé* = *Ode* 12 (dans la Septante de Rahlf's); Pr 1, 1-23; 31, 29-31; Si (prol.); *III Macc.* (par endroits); *IV Macc.* 1-3; 16, 14-fin.

5. *Plant.* 139-169 (à propos de l'ivresse), cf. aussi *Sacrif.* 20 s., etc.

6. Ac 20, 18b-35. Pour une analyse, voir SIEGERT II, p. 33 (à corriger pour les v. 24 c et 27); cf. ID., «Communication de masse et rythmes de prose dans Luc/Actes», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 74, 1994, p. 113-127 (122 s).

*Pæmandrès*¹ nous fournissent encore des exemples de provenance égyptienne.

Parmi les mauvaises habitudes de l'asianisme on trouve : pour ce qui concerne la sémantique, la fréquence des catachrèses² et des néologismes; pour ce qui concerne la syntaxe, l'abandon de la construction claire de la phrase (la période) pour susciter le plus possible de surprises. Dans le court résumé du discours de Tertullus dans le Nouveau Testament (Ac 24, 2b-8), la caricature de ce style est particulièrement réussie : dans six versets seulement, il y a presque autant d'anacoluthes.

Ces observations amènent à se demander si nos prédications étaient compréhensibles pour un vaste public.

Des recherches conduites ailleurs montrent cependant que la faculté de comprendre la langue grecque classique a été considérable même chez ceux qui ne nous ont laissé que des papyrus assez mal écrits³.

D'un autre côté, l'éloquence asianique a aussi un point fort, absent de la grande masse des textes juifs «inter-testamentaires» : l'habileté de l'observation psychologique⁴. On peut comparer ces passages au roman *Chéréas et Callirhoé* de Chariton d'Aphrodisias, où l'auteur décrit avec beaucoup d'exactitude les motivations psychologiques des héros et dresse de manière très personnelle un inventaire des sentiments qui montre bien l'amplification rhétorique. Dans

1. *Corpus Hermeticum* I, 31 s.

2. Par exemple, «mes yeux minces» semble vouloir dire «mes faibles yeux» (*Sur Jonas* 164); et au lieu de dire «cultiver un arbre», on dit «le réchauffer» (*ibid.* 211). Très fréquemment, on dit «voir» au lieu de «comprendre», etc. Voir l'apparat de SIEGERT I pour le détail.

3. F. SIEGERT, *Argumentation bei Paulus (WUNT 34)*, Tübingen 1985, p. 46 (n. 77) et 242 s., suivant N. Hugédé et d'autres.

4. NORDEN, *Kunstprosa*, t. 1, p. 329. Voir *Sur Jonas* 24; 28-33; 41; 112; *Sur Samson* 8; 11; 28; 31; 32 et le commentaire.

le commentaire nous aurons l'occasion de nous référer plus d'une fois à ce roman contemporain du Nouveau Testament. Il fait preuve d'une éloquence et d'une recherche du divertissement semblables à celles de nos textes. Dans la littérature juive, on se référera aux III^e et IV^e livres des *Maccabées*.

En somme, la volonté de divertir est particulièrement frappante, aussi bien dans la présentation que dans le contenu de nos sermons. Apparemment, l'orateur ne partage pas les réserves qu'énoncent les théologiens plus sévères. Quand Philon décrit le culte synagogaal et surtout le culte idéal des Thérapeutes¹, il insiste sur le sérieux de la prédication. Selon Origène², une prédication qui chercherait à plaire à ses auditeurs serait indigne de Dieu. Certains rabbins, estimant que le véritable lieu de la présence divine est là où on discute et pratique la Loi (y compris la « Thora orale » ou *halākā*), trouvaient plus convenable de prier dans leur chambre qu'à la synagogue : ils ne voulaient, semble-t-il, pas perdre leur temps avec la *Haggādā*, c'est-à-dire l'illustration narrative et populaire des idées de la théologie juive³. Notre prédicateur, quant à lui, fait preuve d'humour et d'une sensibilité à l'émotion, qui distingue le rhéteur du philosophe.

L'auteur

Le style asianique commun au *Sur Jonas* et au *Sur Samson* parle en faveur d'un même auteur. La façon dont on interprète le texte sacré est identique et dépourvue d'allégories. Les concepts principaux, qui reflètent en partie des expressions alors à la mode, sont communs aux deux textes : πρόνοια, φιλανθρωπία (notions principales du *Sur Jonas*, qui se trouvent aussi dans *Sur Samson* 3 ; 4 ; 6 ; 11) ; Dieu comme médecin (*Sur Jonas* 5-7 ; *Sur Samson* 7) ; Dieu désigné par l'expression τὸ

1. PHILON, *Hypoth.* VII, 7,12 s ; *Contempl.* 75-78.

2. ORIGÈNE, *In Ezechielem homilia* 3, 3.

3. J. PARKES, *Foundations*, p. 71, citant le Talmud babylonien (*Berākot* 8a).

κρείσσον (*Sur Jonas* 137 ; *Sur Samson* 16). Leur intérêt pour la connaissance scientifique est mince, et la théorie de l'ivresse du *Sur Samson* 32 vaut celle du ronflement du *Sur Jonas* 33.

En ce qui concerne l'attitude à l'égard des païens (et des craignant Dieu), il semble y avoir une différence fondamentale, mais elle s'explique par le fait que l'attitude de l'auteur est chaque fois déterminée par le texte et par le thème de la prédication. L'histoire du repentir des Ninivites, avec lesquels Dieu finit par se réconcilier, donne à la journée des Expiations une ouverture sur l'humanité tout entière¹ ; l'histoire de Samson, en revanche, aboutit à une prédication franchement xénophobe. Or, c'était précisément le métier des orateurs antiques d'amplifier un sujet donné sans trop se soucier de la cohérence logique entre leurs différents exposés. En donnant aussi la preuve des auteurs sérieux comme Philon, Tertullien, Jérôme ou Augustin.

Donc, si le *Sur Jonas* est missionnaire, le *Sur Samson* est nationaliste, le chapitre 36 n'étant rien d'autre qu'une mise en garde contre les prosélytes. Le panégyrique de l'assassinat des trente étrangers (*Sur Samson* 44 s.), qui constitue l'exemple le plus extrême de cette tendance, pourrait passer pour du cynisme si l'on n'y reconnaissait pas l'idéal moral de la maîtrise des passions, et si l'on ne voyait pas dans Samson le modèle rhétoriquement exagéré du sage stoïcien.

En tout cas, quelle que soit l'hypothèse adoptée concernant le nombre d'auteurs possibles, il n'y a pas de raison de les considérer comme appartenant à des époques, à des cultures ou à des lieux différents.

Philon ?

Le titre même du *Sur Jonas* le qualifie de philonien, ce qui n'est pas le cas du *Sur Samson*. Cependant, une courte phrase du paragraphe 20 est attestée en grec sous le nom de

1. Cf. PHILON, *Mos.* II, 23 s. et le contexte.

Philon¹. Son attribution au *De Gigantibus* de Philon (erronée, mais compréhensible : Samson est un géant) prouve que cette prédication était déjà imputée à Philon dans la tradition grecque. Le lien avec Philon est renforcé par le fait que dans la tradition arménienne, le *Sur Samson* a été copié et transmis avec le *Sur Jonas*, et généralement aussi avec le *De Deo*, toujours dans cet ordre.

Mais l'attribuer à Philon, c'est trouver possible qu'il abandonne sa philosophie sublime et son herméneutique allégorique ; c'est imaginer qu'il ne fasse rien pour moderniser la conception mythique selon laquelle le soleil est un disque (*Sur Jonas* 128) et la terre repose sur des piliers dans l'océan (*ibid.* 72) ; c'est aussi concevoir qu'il renonce à des doctrines théologiques qu'il déclare fondamentales ailleurs, notamment là où le *Sur Jonas* (186) parle de la mutabilité de Dieu !

On ne peut donc identifier l'auteur, puisque à part Philon, aucun auteur juif capable de tels discours d'apparat ne nous est connu de nom. Il est toutefois certain qu'il s'agit d'un juif². Aucune description ne s'applique mieux à lui que celle d'Origène concernant le Juif cité en témoin par son adversaire Celse³ : c'est « un Juif comme un Grec ami du savoir et instruit de la littérature grecque » (Ἰουδαῖος ὡς φιλομαθής τις Ἑλληὴν καὶ τὰ Ἑλλήνων πεπαιδευμένος).

Pour dater les prédications

L'époque où l'on peut situer historiquement le *Sur Jonas* et le *Sur Samson* paraît à première vue assez étendue. Le *terminus a quo* est le début du II^e siècle avant J.-C., date des premiers écrits juifs en grec, le *terminus ad quem* celui

1. Voir notre commentaire, et pour plus ample information, ROYSE, *Spiruous texts*, p. 89-92, aussi p. 37 et 135. Sur le *Sur Jonas*, l'ouvrage de Royse ne fournit aucun témoignage important.

2. Avis unanime de la littérature secondaire ; voir notamment FREUDENTHAL, *Schrift*, p. 142 ; 145 s. Est particulièrement parlant le *Sur Samson* 42 : « Nous, les parents (δμόφυλοι) de Samson. »

3. ORIGÈNE, *Contre Celse* I, 67

du fils du patriarche juif qui apprit la rhétorique chez Libanius en 390 à Antioche¹. Les polémiques de Jean Chrysostome contre les juifs, qui datent de la même époque, prouvent indirectement que le culte de la synagogue était séduisant, et donc, probablement, d'un certain niveau culturel. Ce n'est que sous les empereurs chrétiens que la pression de la persécution, avec la destruction systématique des synagogues², réduisit le judaïsme à l'isolement. L'usage de la langue grecque dans les synagogues subsista pourtant encore longtemps dans certaines régions³. En Crète, au XVI^e siècle, le jour des Expiations, on lisait encore – ou de nouveau – *Jonas* en grec⁴.

Il faut donc fixer le *terminus ad quem* par un autre moyen. Peut-on dire, d'après le contenu des prédications, à partir de quand il n'aurait plus été possible de les prononcer ? L'optimisme et la foi en la Providence du *Sur Jonas* sont-ils possibles après la ruine du Temple ? On ne pourrait le nier sans ignorer l'exemple de Flavius Josèphe, dont la confiance en la Providence resta inébranlable, ou la fierté du

1. Voir STERN, *Authors*, t. 2, n° 252, p. 595 s.

2. SIMON, *Verus Israel*, p. 264 s.

3. TREU, « Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im römischen Reich », *Kairos*, n. s. 15, 1973, p. 123-144. Pour la Palestine : MEYER, *Anthropologie*, p. 135-144. Ce n'est que peu à peu que le culte se déroula en hébreu. Justinien dut encore trancher la question – qui lui fut sans doute posée par des juifs – de savoir dans quelle langue et selon quel texte les lectures devaient être faites dans le culte de la synagogue. Il trancha naturellement en faveur de la Septante, ajoutant qu'il était permis de lire Aquila, mais interdisant le Targum. La chancellerie impériale désigne celui-ci improprement par le mot δευτέρωσις, traduction de *Mishna*. Voir la Nouvelle 146 et les précisions données par V. COLORNI, « L'uso del Greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano », *Annali di storia del diritto* 8, 1964, p. 19-80 ; SIMON, *Verus Israel*, p. 350 s. ; J. REYNOLDS et R. TANNENBAUM, *Jews and God-Fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary*, Cambridge 1987, p. 84.

4. H. GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. 9, Leipzig 1866 (et réimpr.), p. 232.

Juif de Celse polémiquant contre les chrétiens¹. Mais si l'on accepte l'hypothèse probable selon laquelle nos prédications auraient d'abord été prononcées à Alexandrie, siège de la plus haute culture judéo-hellénistique qui fut jamais, le II^e siècle devient peu probable – même si l'on prend le Juif de Celse pour un auteur alexandrin. Les deux révoltes juives qui se terminèrent en catastrophe en 117 et 135 affaiblirent le judaïsme à tel point que les conditions sociales et matérielles nécessaires à la pratique d'un art oratoire tel qu'il se montre dans nos panégyriques n'étaient plus réunies. On trouve bien quelques traces d'une certaine renaissance du judaïsme en Égypte aux II^e et III^e siècles, mais il ne retrouva jamais son rayonnement.

L'isolement juif après le II^e siècle A partir du II^e siècle, nous trouvons les indices d'un repli des juifs sur eux-mêmes, bien qu'il y eût toujours un certain dialogue avec les chrétiens. La transcription de la Bible hébraïque en caractères grecs et sa nouvelle traduction par Aquila ouvrent déjà une nouvelle époque. Il y a plus. Dans la bibliothèque de Pamphile, où Origène travaillait, l'un de ses collaborateurs, un juif, a introduit dans les manuscrits de Philon des corrections hébraïques des citations de la Septante².

Une autre observation porte sur la personne de Jonas : chez les rabbins de l'époque « amoréenne », c'est-à-dire dans

1. E. BÄMMEL, « Der Jude des Celsus », dans ID., *Judaica*, t. 1 (WUNT 37), Tübingen 1986, p. 265-283. Selon les indices rassemblés à la p. 282, le Juif de Celse serait un Alexandrin. Il fait preuve d'une assurance peu commune pour un juif, surtout au lendemain des débâcles alexandrines. C'est pourquoi il faut placer l'informateur (ou les informateurs) juif(s) de Celse dans la courte période qui va de l'arrivée du christianisme en Égypte aux massacres des juifs, ou peu après, c'est-à-dire à une époque proche de Celse, dont l'œuvre date de 178.

2. D. BARTHÉLEMY, « Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le Commentaire allégorique ? », dans *Philon d'Alexandrie. Lyon 11-15 Sept. 1966 (Colloques nationaux du CNRS)*, Paris 1967, p. 45-79.

la période qui a succédé à la Mishna, le jugement sur Jonas devint négatif¹, probablement parce qu'il était utilisé comme modèle (τύπος) du Christ. On en vint même à mettre en doute le repentir des Ninivites pour en disculper Jonas, représentant du repli, justifié, des juifs sur eux-mêmes.

Ainsi, après un demi-millénaire pendant lequel les juifs s'étaient efforcés de participer à la culture grecque, judaïsme et hellénisme se séparèrent. Par la suite, on assiste au triomphe des forces centrifuges, suscitées de l'intérieur, mais rendues irrésistibles par la pression extérieure. Marcel Simon décrit ce développement paradoxal de la manière suivante :

« En fait, après 70 et 135, comme avant, deux tendances coexistent dans le judaïsme : l'une étroite, intransigeante, isolationniste, l'autre large et tolérante. Ce n'est que très progressivement que la première finira par triompher. Elle n'est pas née du désastre : c'est elle, au contraire, qui a provoqué les révoltes et la catastrophe². »

Si cela est exact, l'ironie de l'histoire a voulu que ce furent des représentants d'un judaïsme conciliant, comme Rabbân Yoḥānān ben Zakkaï, qui durent s'engager aux moments décisifs sur une nouvelle voie aboutissant à un repli sur soi. Plus tard, sous les empereurs chrétiens, les juifs n'ont plus que réagi à une marginalisation que Yoḥānān et ses pairs n'avaient pas recherchée.

Concurrence avec le christianisme ? En faveur d'une datation au temps de Philon et du Nouveau Testament, on peut faire valoir qu'il n'y a, dans ces prédications, aucun indice de conflit avec le pouvoir romain ou chrétien, ni de lutte contre une défection ou contre une concurrence gnostique. La description de Dieu comme « maître » dans le *Sur Jonas* 111 ne contient aucune

1. ALLENBACH, « Jonas », p. 100.

2. SIMON, *Verus Israel*, p. 49.

prise de distance par rapport au pouvoir ou aux structures politiques existantes. En outre, si notre commentaire du *Sur Jonas* 106 est exact, il nous fournit un détail de l'histoire des mœurs qui permet de situer le texte dans le premier siècle de notre ère¹.

Peut-on discerner des points de rencontre avec l'enseignement chrétien? C'est parfois le cas, mais probablement parce que les enseignements considérés étaient déjà juifs. L'exemple le plus frappant est la phrase « Tu exauces ceux qui sont tombés en péché » du *Sur Jonas* 71, qui rappelle les évangiles plutôt que le Talmud. De même, au paragraphe 182, Dieu est qualifié de « sauveur de tous ». Dans la prédication sur Samson, on remarquera quelques ressemblances avec la christologie de l'Église ancienne, orthodoxe et hérétique². Jonas se sacrifiant lui-même (paragraphe 59) peut avoir été introduit par référence au Christ, mais il a déjà son modèle dans l'Ancien Testament en la personne de Moïse. On peut être tenté de voir dans le refus de tout intercesseur dans le *Sur Jonas* 114 et 117 un rejet de ce rôle pour le Christ tel qu'il se trouve dans Rm 8, 34 et He 8, et une recommandation en faveur d'un accès plus direct à Dieu par la prière et la conduite juives. Au paragraphe 178 du *Sur Jonas*, on trouve l'expression « chasseur d'hommes », qui pourrait bien être dirigée contre Mc 1, 17, « pêcheurs d'hommes ». La remarque méprisante sur la lecture de la Bible par les païens, que nous lisons au paragraphe 42 du *Sur Samson*, peut être antichrétienne. Mais ce ne sont

1. F. C. CONYBEARE (éd.), *Philo, On the contemplative life*, Oxford 1895, p. 344 s., n. 1; cf. p. 234, utilise en tout cas la polémique du *De vita contemplativa* de Philon contre l'amour « platonique » tel qu'on le pratiquait à l'époque – chez les Romains, en fait, ce ne fut pas une montée vers les idées – comme argument pour dater du premier siècle cet écrit tenu parfois pour inauthentique. Le Pseudo-Phocylide, dont nous citons un parallèle dans notre commentaire, est daté de la même époque dans CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha*, t. 2, p. 567 s.

2. Voir le commentaire du *Sur Samson* 19 et 24.

jamais que des possibilités, et une intention polémique resterait à prouver.

En règle générale, le refus juif du christianisme se manifeste par le silence. Le Juif de Celse est l'une des rares exceptions. Vu sous cet angle, il est peut-être significatif que dans le *Sur Samson* nous ne trouvons rien à propos du mot *nāzir*, remis en cause pour le vocabulaire des valeurs juives par l'usage de *Ναζωραῖος* en Mt 2, 23, etc.¹. On ne trouve aucune allusion aux promesses prophétiques qui, dans l'Ancien Testament, concernent la naissance de l'Enfant. Le refus de l'ange de dire son nom – tiré de Jg 13,17 s. – est souligné fortement dans le *Sur Samson* 15; il pourrait s'agir d'une pointe contre le récit lucanien de la Nativité (Lc 1, 19.26). Mais, une fois encore, ce ne sont que des hypothèses.

Date et lieu de composition : résultat Les indices réunis dans les paragraphes précédents nous conduisent à considérer que l'auteur de nos prédications est approximativement un contemporain de Philon, antérieur au Juif de Celse. La proximité religieuse et intellectuelle avec le christianisme est trop grande pour être vraisemblable à une époque de relations tendues, où les intellectuels – eux au moins – tenaient à se démarquer.

Quant au lieu, on peut observer que l'histoire de Samson est transférée de son milieu rural à la ville (voir § 36). Au paragraphe 174 du *Sur Jonas*, on perçoit aussi le bruit de la grande ville. Cela n'a rien de surprenant, car on n'irait pas imaginer qu'un rhéteur aussi doué que le nôtre (ou les nôtres) ait exercé son art à la campagne. Reste la question de savoir quelle ville, à part Alexandrie, pourrait être le lieu de nos prédications. Qu'en est-il de Jérusalem?

Le cliché d'un judaïsme « de langue araméenne » en Palestine en opposition avec un judaïsme « hellénistique » de la Diaspora a été vigoureusement corrigé par Saul

1. Voir le commentaire du *Sur Samson* 13.

Lieberman¹ et Martin Hengel². En Palestine, bien des inscriptions prouvent que le grec était une langue usuelle. Mais jusqu'où allaient les efforts de s'appropriier la culture hellénistique à Jérusalem, où l'effort d'introduire un gymnase avec des classes d'éphèbes et tout un culte syncrétiste avait été contrecarré par la révolte maccabéenne (cf. *I et II Maccabées*)? Même si Hérode prit le risque de construire un théâtre à Jérusalem³, cet édifice ne semble pas avoir marqué la vie culturelle de la ville. Hengel lui-même estime qu'un juif palestinien cultivé comme Juste de Tibériade, considéré par Josèphe lui-même comme un homme supérieur⁴, devait être une exception.

A Alexandrie, où les juifs désiraient ardemment devenir citoyens, la volonté d'acquérir une connaissance approfondie du grec était bien plus grande qu'en Palestine, où on l'utilisait plutôt comme du « petit nègre » pour communiquer avec la force d'occupation. Or le *Sur Jonas* et le *Sur Samson* requièrent de leurs auditeurs une maîtrise de la langue bien supérieure à celle de tous les textes grecs que l'on suppose d'origine palestinienne.⁵ Cette constatation rend peu probable, pour nos prédications, l'hypothèse d'une origine hiérosolomitaine. En revanche, le cas de Tibériade, dont la vaste synagogue réclamait un prédicateur aguerri, reste ouvert.

1. S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 18)*, New York 1950.

2. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, p. 108 s, et HENGEL-MARKSCHIES, *Hellenization*, passim. Une image plausible de la symbiose des cultures hébraïque / araméenne et grecque à Jérusalem a été donnée, au sujet de l'apôtre Paul, par M. HENGEL, « Der vorchristliche Paulus », dans M. HENGEL et U. HECKEL, *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1990, p. 177-293, surtout p. 256-265.

3. JOSÈPHE, *Ant.* XV, 268.

4. JOSÈPHE, *Vita* 40.

5. HENGEL, *Hellenization*, p. 25, prend en considération *Esther*, *Judith*, *Tobie*, *Esdras* et *Néhémie*, *Cantique*, *Ecclésiaste* (LXX) et *I Maccabées*.

Antioche, plus au nord, pourrait aussi convenir. La communauté juive de cette ville, on l'a vu, fit grandement concurrence à l'Église à l'époque de Jean Chrysostome. A l'époque du second Temple, le panégyrique (probablement littéraire) qu'est *IV Maccabées* aurait vu le jour dans cette ville, dépositaire des tombeaux des martyrs maccabéens. À part cela, on ignore quelle y était la vie intellectuelle juive.

L'hypothèse de Rome est encore moins probable : les juifs y étaient pour la plupart des esclaves affranchis vivant dans la pauvreté, et leurs lieux de réunion se trouvaient parfois dans les forêts, selon une plaisanterie de Juvénal¹. Nous ne possédons aucun témoignage littéraire sur une synagogue de quelque importance dans la ville de Rome.

En revanche, plusieurs juifs d'Alexandrie nous sont connus pour leurs qualités d'orateurs : outre Philon et le « Juif » malheureusement anonyme de Celse (personnage déplacé dans son époque), mentionnons aussi Apollos, collaborateur de Paul, dont les *Actes* (18, 24-28) signalent la culture extraordinaire. Le III^e livre des *Maccabées*, dont le style invite à la comparaison avec nos prédications, est très probablement une création alexandrine, tout comme la *Sagesse de Salomon*, dont le chapitre 17 présente une grande ressemblance avec le paragraphe 41 du *Sur Jonas*. De plus, le paragraphe 64 de cette même prédication, ainsi que son contexte, développent des éléments de la légende d'Alexandre, qui était très appréciée des juifs alexandrins. James Parkes et d'autres estiment avec raison qu'au temps du Nouveau Testament, Alexandrie était le seul endroit où existait un judaïsme hellénisé à la manière de Philon². C'est donc le lieu d'origine le plus probable de nos textes.

1. JUVÉNAL, *Satires* VI, 544 s.

2. PARKES, *Foundations*, p. 118 ; cf. M. SIMON, « Situation du judaïsme alexandrin dans la diaspora », dans *Philon d'Alexandrie. Lyon 11-15 Sept. 1966 (Colloques nationaux du CNRS)*, Paris 1967, p. 17-33 (22).

**Observations
sociologiques**

Nous pouvons ajouter une remarque sociologique empruntée à Martin Hengel¹. Le discours de notre prédicateur, en particulier dans le *Sur Jonas*, correspond tout à fait, par son contenu théologique et par sa conception de la vie, à ce que pouvait être l'idéologie des classes citadines supérieures. Celles-ci étaient « par instinct de conservation » loyales envers les autorités romaines. La même loyauté se manifeste théologiquement dans le concept de Providence. En Égypte aussi, les couches populaires étaient plutôt « vouées à des espérances messianiques et politiques », telles qu'elles se manifestent dans de nombreuses apocalypses d'un niveau littéraire moindre². Pour ces classes populaires, la Providence, pour autant qu'on en parle, n'a pas pour but de conserver, mais de bouleverser. Le lecteur des apocalypses est tacitement invité à transposer le récit du plan cosmique au plan politique. Ainsi, la littérature apocalyptique a contribué à préparer l'explosif qui, dans les catastrophes dont nous avons parlé, a entraîné la destruction de la culture judéo-hellénistique.

Quelle différence avec ce que dit notre prédicateur, pour qui le monde dans lequel il vit est déjà « le lieu de repos » (*Sur Jonas* 174) ! Il ne traite pas plus d'eschatologie politique que Philon – même moins, si l'on tient compte des références assez concrètes à une future époque de salut dans le *De praemiis et poenis*, finale de l'Exposition de la Loi conçue par Philon. Le *Sur Jonas*, en revanche, évite de lier l'appel à la pénitence à une eschatologie autre qu'individuelle, et le *Sur Samson* prive son héros naziréen de tout trait messianique et royal : il n'est même pas l'un des Juges.

1. M. HENGEL, « Messianische Hoffnung und politischer Radikalismus in der jüdisch-hellenistischen Diaspora », dans D. HELLMOLM (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, p. 655-686 (666), d'où proviennent les citations suivantes.

2. Même les vers grecs de la Sibylle juive ne représentent, à vrai dire, que le minimum grammatical qui fait fonctionner des hexamètres.

L'attitude positive à l'égard des médecins du *Sur Jonas* (5) est en harmonie avec ces indicateurs sociaux qui s'ajoutent à sa culture rhétorique exceptionnelle.

**Le fragment intitulé
*Sur Jonas***

Jusqu'à quel point ce que nous venons de dire est-il également valable pour le fragment intitulé *Sur Jonas*, il est difficile de le dire, vu la brièveté du morceau. Le texte transmis est aussi une traduction du grec, comme le démontre l'usage du *participium coniunctum*, qui n'est pas du tout arménien. L'auteur est considéré comme juif¹, non seulement à cause de sa place dans une collection judaïque, mais aussi parce que des expressions comme « le juste », appliquée à Jonas, et « contraire à la Loi », sont d'un usage constant chez les juifs. Aucun indice ne nous oblige à attribuer à ce fragment une date différente des autres documents.

Le fragment *Sur Jonas* a sans doute été introduit comme alternative, à cause du détail suspect du paragraphe 59, suspect du point de vue doctrinal, où Jonas se précipite lui-même dans la mer. Nous proposons de l'attribuer à un auteur différent.

L'intérêt particulier de ce fragment pour l'histoire de la prédication juive et chrétienne est de nous montrer une explication du texte assez succincte, contrastant avec la paraphrase largement développée du *Sur Jonas* et du *Sur Samson*. On cite, l'un après l'autre, *Jonas* 1, 8 ; 1, 11 et 1, 12, et on commente ces passages avant d'enchaîner avec une série d'exemples bibliques. S'il s'agit d'un discours oral, nous sommes en présence d'une homélie au sens strict, suivant le texte pas à pas. Voilà l'origine, ignorée jusqu'ici, des deux genres de prédications connus depuis deux millénaires : le *panegyrique religieux* d'une part, l'*homélie* de l'autre².

1. FREUDENTHAL, *Schrift*, p. 12.

2. Il faudrait donc ajouter, à nombre de manuels présentant l'histoire de la prédication chrétienne (sinon à tous), un premier chapitre traitant des

**La réception du
Sur Jonas et du
Sur Samson**

A l'examen, les références données par Aucher et Lewy dans les introductions de leurs éditions respectives se réduisent à nous renvoyer à un sermon, ou petit traité, d'Anania appelé « le Traducteur ». Ce nom désigne un contemporain et collaborateur de Mesrop, qui, par sa traduction de la Bible, inaugura l'âge d'or de la littérature arménienne (v^e siècle). Mais le fait que ce sermon contienne quelques emprunts textuels du *Sur Jonas* ainsi que du fragment *Sur Jonas* sous leur forme arménienne, datant du vi^e siècle, exclut une origine aussi ancienne. Il faudrait se référer à un des douze autres Anania connus de l'histoire littéraire arménienne, mais cela a trop peu d'intérêt pour être fait ici.

Dans le numéro de 1899 de *Bazmavēp*, revue des mékitaristes vénitiens, Barsef Sargisean a consacré une série d'articles à cet Anania légendaire. Il y publie quelques extraits du sermon sur Jonas qui lui est attribué, en synopse avec les passages correspondants du *Sur Jonas*, y compris le fragment. Le sermon, qui serait, d'après Sargisean, une compilation de Jean Chrysostome, d'Éphrem et de nos textes *Sur Jonas*, a pour titre *Réflexions du prophète Jonas par le bienheureux Anania, docteur des Arméniens. Sur Jonas*. Le sous-titre est identique au titre de notre *Sur Jonas*, y compris le choix de la préposition (*yatags*), et paraît être un emprunt. Voici le début du texte : « Avec quelques mots très résumés, nous voulons passer... » Telle est, en fait, la nature de ce petit traité. Nous avons mentionné dans notre commentaire les éléments qui éclaircissent le rapport entre lui et notre *Sur Jonas*. Le choix des passages opéré par Anania, voire

prédications synagogales. Pour un premier essai, voir F. SIEGERT, « Homily and Panegyric Sermon », dans S.E. PORTER (éd.), *History of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 BCE – AD 400*, Leiden 1997, p. 421-443.

leur affaiblissement là où ils lui paraissent exagérés, montre les possibilités et les limites de leur adaptation au Moyen Âge.

**Un midrash arménien
sur Jonas**

A titre comparatif, notre commentaire aura souvent l'occasion de faire allusion à un court midrash arménien, le *Message de Jonas à Ninive*. Cette œuvre est plus tardive que le texte arménien du *Sur Jonas* mais utilise des sources plus anciennes, le plus souvent juives. De par son origine arménienne, la composition est déjà chrétienne. Elle constitue en quelque sorte un parallèle à la prédication d'Anania qui, à son tour, utilise des textes juifs pour en faire usage en tant que prédicateur chrétien. Comme complément aux textes concernant Jonas, nous donnerons une traduction de ce texte jusqu'ici difficile d'accès¹, précédée d'une préface *ad hoc*.

La traduction publiée ici s'appuie sur les éditions de Lewy (pour le *Sur Jonas*²), d'Aucher (pour le fragment *Sur Jonas* et pour le *Sur Samson*) et de Yovsēp'ean (pour le *Message de Jonas à Ninive*). Elle ne peut être « littérale », ce qui ne permettrait pas de présenter au lecteur moderne le caractère rhétorique de l'original grec toujours transparent dans la version arménienne. Seul le *Message de Jonas à Ninive*, qui est un texte dépourvu d'ambition stylistique, et composé originellement en arménien, a pu être rendu d'une façon assez proche de l'original³.

1. YOVSĒP'EAN, *Ankanon girk'*, p. 343-348 (pour l'identification de l'éditeur, cf. *Casa editrice armena. Catalogo delle pubblicazioni*, Venise, S. Lazare 1978, p. 19); ISSAVERDENS, *Uncanonical Writings*, p. 241-250.

2. Pour le *Sur Jonas* III-III, la traduction s'appuie sur une restitution du texte grec; voir le commentaire *ad loc*.

3. Pour tous les textes, le dictionnaire suivant a été fort utile : G. DE LUSIGNAN et K.J. BASMADJIAN, *Dictionnaire portatif arménien moderne-*

L'apparat est présenté sous forme de notes, selon les règles suivantes. Sont indiquées :

– toute conjecture, avec le nom de son auteur ; les conjectures de Lewy qui ne figurent pas dans son apparat étant munies d'un renvoi exact à ses appendices ;

– toute divergence avec les éditions de Lewy et d'Aucher, et en particulier tout refus de conjectures admises par leur texte¹ ;

– les équivalences gréco-arméniennes là où nous traduisons un texte grec sous-jacent supposé plutôt que l'arménien².

On renoncera en revanche à toute justification de la traduction qui dépasse ce qui vient d'être dit³, ainsi qu'à toute explication des libertés de traduction ou de paraphrase qu'Aucher s'est accordées dans sa colonne latine. C'est pour cette raison que nous avons renoncé à reproduire celle-ci : elle ne permet pas de distinguer les leçons arméniennes des conjectures non déclarées d'Aucher.

Les parenthèses servent à rendre le lecteur attentif aux principaux ajouts interprétatifs qui ont été faits pour la compréhension. Dans le *Sur Jonas*, il s'agit souvent du nom de Dieu. En revanche, nous n'avons pas indiqué les expressions dédoublées (hendiadis) que nous avons réduites.

La numérotation des chapitres correspond aux alinéas, non numérotés à l'origine, de l'édition d'Aucher ; dans le *Sur Jonas* figurent en outre les numéros de paragraphes introduits par Lewy.

français, Constantinople 1915. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, il couvre le vocabulaire de la langue traditionnelle, littéraire (le *grabar*).

1. Sont appelées « corrections » les conjectures qui ne concernent qu'un ou deux signes.

2. Le grand dictionnaire plurilingue arménien (*ASA*) permet d'établir les équivalences sur la base notamment du grec hellénistique et tardif.

3. Sur ces détails arménologiques, voir les notes dans SIEGERT I.

Le commentaire est un abrégé du deuxième volume allemand mentionné dans l'avant-propos. Pour des informations complémentaires, les lecteurs sont priés de s'y reporter.

TRANSLITTÉRATION DE L'ARMÉNIEN

a b g d e z ē ə t' ž i l x c k h j t č
m y n š o č' p ĵ ř s v t r c' w p' k' ō

TEXTES

SUR JONAS

Sommaire

Les discours à l'intérieur du discours, pour autant qu'ils sont constitués de plus d'une phrase, sont indiqués en retrait

A. INTRODUCTION

§ 1-4 Louange de la prophétie comme instrument de la Providence

B. VOCATION, FUITE ET SALUT DE JONAS (*Jonas 1*)

- § 5-7 La « maladie » de Ninive et le paradoxe du traitement
§ 8 s. L'élection du prophète ; la « faiblesse » dont il doit guérir
§ 10-19 Le discours de Dieu à Jonas : la beauté et les torts de Ninive
§ 20-22 La vaine tentative de fuite de Jonas
§ 23-27 Jonas monte sur le navire et déclenche la tempête
§ 28-31 Description de la tempête
§ 32-34 On découvre Jonas endormi
§ 35-37 Discours du capitaine à Jonas
§ 38-40 Jonas cherche à calmer sa conscience
§ 41-46 Enquête contre Jonas ; condamnation par le sort
§ 47-53 Discours des marins à Jonas
§ 54 s. Jonas se décide à se sacrifier
§ 56 s. Réponse de Jonas
§ 58 Monologue intérieur de Jonas
§ 59 Jonas se jette dans la mer
§ 60-62 Réflexions de l'orateur sur la punition de Jonas et la philanthropie de Dieu
§ 63 s. Le monstre marin sauve Jonas
§ 65 s. Apostrophe à Jonas
§ 67 s. Jonas recourt au monstre marin pour sa prière

C. PRIÈRE DE JONAS DANS LE MONSTRE MARIN (DIGRESSION REMPLAÇANT *Jonas* 2)

- § 69-72 Exorde : reconnaissance pour la possibilité de prier
- § 73 Récit de la délivrance miraculeuse
- § 77-81 La punition de Jonas est exemplaire
- § 82-84 Prière pour être délivré
- § 85 s. (répétition) Jonas reconnaît sa faute et s'en repent
- § 86 b-88 Jonas demande à paraître dans l'Écriture sainte
- § 89 s. Omniprésence et toute-puissance de Dieu
- § 91-95 Exemples pris dans l'histoire d'Israël
- § 96 Le miracle de Jonas et la résurrection des âmes
- § 97 s. Le miracle naturel de la grossesse et de la naissance

D. LE MESSAGE À NINIVE ET LE REPENTIR DES NINIVITES (*Jonas* 3)

- § 99-102 Libération de Jonas et sa course vers Ninive
- § 103-107 Proclamation à Ninive
- § 108-110 Les Ninivites touchés ; convocation d'une assemblée

Discours des Anciens de Ninive :

- § 111-114 Exorde : Appel à la lucidité, non à la soumission
- § 115-117 La prière donne un accès direct à Dieu
- § 118 s. Invitation à s'examiner sincèrement
- § 120 Différence entre l'homme et l'animal
- § 121-123 La patience de Dieu
- § 124 La gratitude oubliée
- § 125-134 Dieu connaissable à l'ordre du cosmos : soleil et lune comme signes
- § 135 Connaître Dieu, signe d'humanité
- § 136-138 Appel à la prière de pénitence et au jeûne
- § 139 s. Le prophète apostrophé
- § 141-150 Les signes de repentance des Ninivites et de leur bétail.
- § 151 s. Ninive est graciée : nouvelle assemblée populaire
- § 153-156 Actions de grâces des anciens de Ninive

E. DÉCEPTION DE JONAS ET RÉPONSE DE DIEU (*Jonas* 4)

§ 157-160 Jonas sous le buisson de courge ; sa déception

La protestation de Jonas

- § 161 s. La faiblesse de Dieu
- § 163-171 Nouvelle description de l'aventure marine ; Léviathan
- § 172-175 L'océan révèle la puissance de Dieu. Jonas le reconnaît
- § 176-178 Jonas apostrophé : on n'échappe pas à Dieu
- § 179-181 (*suite du discours de Jonas*) C'est sous la contrainte qu'il s'incline
- § 182 Annonce de la réponse divine
- § 183-185 Jonas invité à se réjouir avec Dieu
- § 186-189 Dieu défend son droit
- § 190-196 Dieu anticipe les questions de Jonas
- § 197 Le buisson de courge desséché

Suite de la réponse divine

- § 198-204 Pitié : les hommes la méritent plus que la courge
- § 205-208 Exemples de l'amour de Dieu pour les hommes
- § 209-212 Comparaison : la patience du paysan
- § 213-219 Application aux Ninivites

SUR JONAS

(1). **1.** Parmi ceux qui lisent les prophètes, beaucoup s'intéressent à ce qui est utile aux hommes; d'autres s'étonnent de leurs prophéties. **2.** Moi, je loue aussi ceux qui louent, car je reconnais dans leur louange celui qui doit être loué plus que tous les prophètes porteurs de l'Esprit. Il surpasse les meilleurs, comme la cithare est surpassée par le musicien, la maison par l'architecte, le navire par le pilote, et n'importe quel outil¹ par celui qui confère² l'intelligence du métier. **3.** Car comme le corps sans âme pour l'animer n'est bon à rien, de même l'ouvrier qui n'a pas reçu l'esprit qui l'anime dans son métier. **4.** C'est pourquoi je crois que la Loi³ est comme un navire (bien) fabriqué⁴ : surveillant le tout de haut, le pilote guide ce monde sur le droit chemin pour le salut de chacun; et pour chaque chose, quelle qu'elle soit et où qu'elle soit, il dispense ce que nécessitent ses besoins.

(2). **5.** Or celui qui dirige chaque cité vit d'en haut que Ninive était devenue une ville d'une conduite détestable. Mais Ninive, c'est l'origine⁵ de toutes les villes^a. Et comme

1. Nous suivons la leçon *gorci* du ms. A et d'Aucher.

2. *šnorhel* = χαρίζειν.

3. *ōrinadrowt'iwñ* = νομοθεσία.

4. *hñwsneal* = τεκταινόμενος, participe à valeur passive.

5. *skizbn* = ἀρχή.

5. a. Cf. Gn 10, 12 (LXX).

un habile médecin, il choisit le remède approprié à l'état de la cité. Il voulait empêcher la propagation de la maladie et prévenir le danger par son aide. **6.** Mais le remède paraissait contraire à la guérison : dans l'intention de sauver et de conserver Ninive, (Dieu) lui envoya un prophète pour menacer la ville de ruine. En cela, je crois, il a excellemment enseigné la médecine. **7.** Car comme les plus habiles à promettre la guérison des malades les rétablissent par le feu et par l'eau, l'omniscient¹, unique sauveur², fonde son salut bienveillant sur l'annonce de la mort et de la ruine.

(3). **8.** Pour le salut des Ninivites, il cherche encore un collaborateur. L'ami des hommes³ élit parmi la foule un homme, l'un des leurs, et le considère comme son aide. Ce n'est pas que⁴ (Dieu) n'ait pas su ce qui allait arriver – car qui donne aux prophètes leur savoir^b? Au contraire, il voulait que l'accomplissement du salut soit encore plus merveilleux que sa mise en route. **9.** C'est donc à Jonas seul qu'il confia le salut des âmes, en commençant par guérir celui qu'il envoyait guérir les autres ; il forma son médecin. Car de même que les Ninivites étaient malades de leur conduite, le prophète souffrait⁵ d'un manque de sagesse, quand il croyait pouvoir fuir le Dieu auquel on n'échappe pas.

(4). **10.** C'est à lui que s'adresse le Seigneur⁶, comme il en a l'habitude depuis toujours, et il lui dit : « Vois-tu là-bas la ville de Ninive, prophète ? Tout ce qui contribue au bonheur de ses habitants, elle l'a reçu largement de moi. **11.** Vois-tu

1. *amenimastn* = ὁ πάνσοφος.

2. *p'rkîē* = σωτήρ.

3. *mardasērn* = ὁ φιλόανθρωπος.

4. Transposition de Lewy.

5. *Lewy conī*.

6. *tērn* = ὁ Κύριος.

8. b. Cf. Dn 2, 21.

l'épi magnifique, le pays plus verdoyant que tout autre pays, la douceur agréable de l'air qui la baigne, et qui la fait jouir d'une grande fécondité ? On ne peut lui reprocher ni vent glacial, ni averses torrentielles, ni soleil d'une chaleur excessive. **12.** Pourquoi donc les Ninivites me refusent-ils la reconnaissance qu'ils¹ me devraient ? Non que j'attende beaucoup d'eux pour de si grands bienfaits – seulement quelques mots d'action de grâces. Mais ils sont devenus si ingrats que non seulement ils oublient de me remercier, mais qu'ils ne savent même plus qui est leur bienfaiteur. **13.** A quoi leur sert-il que le ciel luise sur eux, que les nuages pleuvent, que la terre produise ses fruits, que les arbres bourgeonnent, la lune brille et le soleil rayonne sur des âmes ingrates ? Il me semble qu'ils ont tout rendu inutile par leur manière de le recevoir. **14.** Les yeux qui leur ont été donnés² pour reconnaître l'artisan du monde sont aveugles, et ils ont fermé les oreilles à toute exhortation pieuse. Leur langue, en revanche, est restée agile pour blasphémer ma divinité^c.

(5). **15.** Si au moins ils avaient compensé la malveillance à mon égard par des bienfaits entre eux, on pourrait encore les excuser. Mais leur culpabilité est encore plus grande envers les hommes qu'envers Dieu. **16.** Comme la vie humaine se répartit entre différents âges, la vieillesse, la maturité et l'enfance, ainsi les péchés se répartissent selon les âges. Leur jeunesse court après les plaisirs de la chair ; les plus capables des adultes utilisent leurs forces au brigandage, et celles parmi leurs femmes qui se distinguent par leur beauté se parent pour les piéger^d. **17.** En comparaison, ce que font ceux qui ont les cheveux gris n'est pas plus

1. *Lewy conī*. (LEWY, p. 49, n. 1).

2. *Lewy conī*. (LEWY, p. 46).

14. c. Cf. Ex 20, 7.

16. d. Cf. Qo 7, 26.

tolérable. Comme l'âge a épuisé leurs forces et dérobé leur charme, mais en échange de leurs pertes leur a apporté la raison, ils la nourrissent et la cultivent pour mal faire. Ils s'arment pour se tromper mutuellement. **18.** Or, s'ils ne sont ni prêts à me rendre grâces, ni généreux entre eux, ils sont un fardeau pour les éléments dont leur vie absurde s'est nourrie jusqu'ici. **19.** Que vais-je décider, prophète? Annonce à cette ville la ruine et la mort cruelle qui vont les frapper. Entre-temps, qu'ils ne vivent pas dans les plaisirs avec l'espoir d'un quelconque avenir.»

(6). **20.** Quand le prophète eut entendu cela, il se souvint de son art – je veux dire, de son don de prophétie – et vit d'avance la ville intacte après sa prédication. Et comme s'il n'était pas devenu le serviteur du Seigneur, mais avait acquis par lui-même son don de prophétie, il s'enfuit loin de la ville où il avait reçu l'ordre d'aller. **21.** C'était trop facile de croire que l'on peut fuir le fondateur de l'univers. Mais le guide de l'univers laissa d'abord faire celui qui croyait pouvoir fuir Dieu. Car il voulait aussi bien convaincre¹ le prophète que faire voir sa puissance et rendre la prédication d'autant plus évidente pour la ville. La cité où l'on prêchait la ruine devait par là être sauvée du danger. **22.** Mais comme il était impossible pour le prophète de se libérer du guide de l'univers, il ne pouvait faire autrement que de s'arracher par la fuite à la connaissance de l'avenir. Il se hâta vers la haute mer.

(7). **23.** Comme dans son excitation il courait de-ci de-là le long de la mer, il vit une trirème. Il fit signe aux marins et cria : «Où allez-vous, matelots? Où conduisez-vous le navire? Pour me rendre service, embarquez-moi!» **24.** Ils lui dirent le but du voyage, se déclarèrent d'accord et l'embarquèrent – et la tempête avec celui qui devait devenir un danger pour les marins. Car lorsque le prophète, messenger envoyé à la ville, prit pied sur le navire, il se trouvait, à

1. *yandimanem* = ἐλέγχω.

cause de la prophétie, sur des vagues d'agitation. **25.** C'est une pierre qu'ils avaient prise à bord en celui qui avait reçu le message de Dieu, et ils entreprenaient ce voyage à leur détriment. Au lieu de conduire le navire sur les flots, ils se voyaient submergés par eux¹. **26.** Le prophète voulait, me semble-t-il, se faire discrètement oublier quand il quitta le pont du navire et plongea dans ses entrailles. Il s'accorda ainsi l'oubli complet de son affliction. **27.** Mais quand la mer ne vit² plus celui qui la traversait, elle pria le créateur et fut remplie d'angoisse. Et les éléments, plus efficaces que n'importe quel serviteur³, firent déferler la mer sur le prophète. Ils n'acceptaient pas que le fuyard échappât, puisque celui-ci ne faisait aucun cas de l'amour de Dieu pour les Ninivites.

(8). **28.** Alors le pilote lâcha le gouvernail et les marins leurs rames, et ils étendirent les mains pour prier. Mais, malgré leur prière, la tempête ne se calma nullement, et le navire ne connut nul repos. Au contraire, le fracas des vagues augmenta, et les vents soufflèrent plus violemment les uns contre les autres, au grand dam des marins. **29.** Les flots submergèrent le navire, et les vents s'efforcèrent⁴ de balayer les passagers avant que le navire ne sombrât. Cela n'avait rien d'étonnant, vu que la chaleur de la tempête se trouvait à l'intérieur du bateau et que la trombe brûlante passait au-dessus de la mer. **30.** Pourquoi donc la tempête ne se calmait-elle pas? Comme un violent incendie qui attaque une forêt ne peut être maîtrisé, me semble-t-il, que si on ôte le bois de celle-ci et qu'ainsi on contraigne le feu à s'éteindre et à disparaître, **31.** l'ardeur de la tempête resta

1. Lire *noc'a* avec les mss.

2. «eut». – D'après Lewy (LEWY, p. 45), le traducteur arménien aurait lu *eiχe* au lieu de *eiδe*.

3. La conjecture de Lewy (LEWY, p. 46, n. 1) signifierait «les serviteurs du puissant».

4. Lewy *coni*. – Aucher traduit aussi par un *uerbum finitum*.

tant que le prophète était là ; dès qu'il fut écarté, les signes du calme apparurent.

(9). **32.** Mais le capitaine, qui observait la mer et à qui revenait le commandement du navire, remarqua que durant toute cette effervescence, quelqu'un dormait. Le ronflement de son nez le trahissait [...]¹. **33.** Car quand la bouche est fermée et les autres organes des sens éliminés, me semble-t-il, la respiration qui passe par le nez est à l'étroit ; ainsi resserré, le fin et étroit canal, quand il est traversé par le flux de l'air, produit un bruit. C'est ce qui arrive généralement dans la gorge. **34.** Mais le prophète ne ronflait pas tellement pour une cause naturelle que sous la contrainte du jugement. Son péché allait être découvert. **35.** Le capitaine vint vers lui et dit : « Ô homme, tu dors et tu n'as souci de rien ? Le sommeil t'a-t-il accablé au point que tu ne t'es même pas réveillé au fracas des vagues et à l'agitation de la mer ? Debout ! Secoue ton sommeil et prie ton Dieu ! **36.** Ne vois-tu pas que nous naviguions heureusement avant que tu ne montes à bord, et que nous sommes en danger depuis que tu es là ? Ne remarques-tu pas que la mer frappe l'air et que la tempête se jette sur le navire ? **37.** Comment peux-tu paresser quand tous s'affairent ? Si tu essayes d'éviter notre peine et si tu veux obtenir d'être sauvé toi-même par la fatigue des autres, nous allons tous périr du fait de ton indifférence. »

(10). **38.** Alors le prophète se leva et monta sur le pont. Il vit les nuages d'orage, l'agitation des flots et la violence du vent, les lamentations des hommes, les pleurs des enfants. Un rien les séparait de la mort. **39.** De haut, comme d'un siège surélevé, il regarda autour de lui et vit l'étendue des dommages². Alors lui vint le soupçon que la mer s'agitait ainsi à cause de ses péchés. Mais il essayait encore de détourner l'attention³ de lui-même et de se cacher. Il n'at-

1. Suivent quatre mots corrompus.

2. *ε'αρεαc'n* transposé par Lewy.

3. Lewy *coni.* (LEWY, p. 48).

tribuait pas la punition à sa seule faute, mais se rassurait à la pensée¹ qu'elle les visait tous. **40.** Voilà bien les hommes : la peine² leur est plus supportable quand ils sont plusieurs à mettre ensemble la main à la pâte. Cela crée une égalité, et la peine de chacun est allégée par la satisfaction du malheur des autres.

(11). **41.** Alors les maîtres du navire virent que la prière était rendue vaine par le péché, et ils menèrent une enquête sur les actes de chacun. Après avoir reçu la réponse de tous les autres sur les fautes de leur conduite, ils en vinrent au prophète et l'interrogèrent sur son examen de conscience. **42.** « Qui es-tu ? lui demandèrent-ils ; d'où es-tu venu à nous et avec quelle intention³ ? Que retournes-tu dans ton esprit ? Comment as-tu vécu ? Tu es de petite stature et d'un poids <léger>³ pour le vaisseau, mais nous avons à craindre que ton passé soit si chargé que tu pourrais faire sombrer le navire. » **43.** Ainsi parla le capitaine, et les autres de même. Mais le prophète n'avoua que ce qui était à sa décharge ; et quand il arriva à ce qui pouvait lui nuire, il se tut. Il se nomma serviteur du Seigneur⁴ ; mais il ne dit pas qu'il avait désobéi à la mission confiée par le Seigneur, et qu'il avait fui. **44.** Mais tout le savoir humain, celui-là seul qu'on ne peut jamais tromper le révéla au capitaine avec une évidence infaillible, et le lui mit sous les yeux. C'est que de la panique des passagers et de l'interrogatoire de l'équipage naît la perplexité⁴ ; de la perplexité, on en vient au tirage au sort ; et le sort trahit et prend sur le fait celui que les hommes n'avaient pas découvert. **45.** Et c'était tout à fait à

1. Lewy *coni.*

2. Lewy *coni.* – Dans son texte, il faut transférer *mia-* (ligne 3) à la fin de la ligne 4.

3. Lewy *coni.* (LEWY, p. 46).

4. *xndir* = ζήτημα, « problème (non résolu) ».

42. e. Cf. Jon 1, 8.

43. f. Cf. Jon 1, 9 (LXX).

propos ! Tant que les hommes jugeaient, le prophète pouvait échapper au jugement par la dissimulation ; mais quand Dieu était le juge suprême, Jonas ne pouvait plus mentir. **46.** Que reste-t-il ? Par le tirage au sort effectué par des hommes pieux Dieu devient le juge. Car dans une affaire évidente, un vote pourrait faire pencher chacun où bon lui semble et lui faire lever la main dans ce sens¹, tandis que dans des affaires obscures, où l'on n'a pas de liberté d'appréciation, c'est Dieu qui désigne le coupable par des moyens cachés.

(12). **47.** Quand Dieu eut condamné l'homme et l'eut livré par le tirage au sort, les marins le livrèrent à leur tour aux mains du juge qui devait le punir², selon ce que dit l'Écriture : « Que devons-nous te faire pour que la mer se calme ? **48.** Car tu es la cause de la tempête ! Le sort t'accuse. Mais, mon brave, nous ne désirons nullement voir mourir un homme, encore moins, comme tant de brutes de naissance, nous repaître d'une cruelle exécution. Nous ne voulons qu'échapper au danger qui nous guette de toutes parts. **49.** Aussi longtemps qu'il y a pour nous et toi une possibilité de toucher terre, de sauver le navire et d'être nous-mêmes sains et saufs, nous ne jalouons la vie de personne, pourvu qu'il ne nuise pas à quelqu'un. Mais si nous devons mourir parce que tu restes en vie, le salut de plusieurs doit nous être plus précieux que la vie d'un seul homme. **50.** Témoins en sont le ciel noir au-dessus de nous et la terre amie avec son sol, témoin en est l'élément marin qui s'est déchaîné contre nous. **51.** Considère donc la détresse de ceux qui sont livrés à la tempête ! Ce n'est pas par un désir de pirates ou par inhumanité³ que nous jetons

1. Jeu de mots ; voir le commentaire.

2. Correction d'Aucher et de Lewy.

3. *tmardowt'iwv* = ἀπανθρωπία.

quelqu'un par-dessus bord ; nous ne convoitons nullement ton bagage. Mais pour nous qui sommes sortis plus d'une fois vivants¹ de mains étrangères, la mort sur ce navire n'est pas un coup du sort inévitable. **52.** Homme étrange ! Notre navire ne te supporte pas ! Cherches-en un autre ! Espérons que tu seras sauvé, quand tu auras quitté ce bateau. Avec de la chance, tu pourras monter sur un autre, si tu en rencontres un ; en tout cas, pour nous, ta venue n'a pas été d'heureux augure. Qu'un ange des profondeurs ou même quelque monstre marin puisse se voir confier ton âme ! **53.** Ainsi, pour toi, la condamnation de notre navire ne tournera pas à la ruine, et pour nous, le reproche de ton âme ne sera pas la mort. »

(13). **54.** Ils exigeaient une réponse. Comme l'ami des hommes², le disciple de Dieu ne pouvait à la fois assurer sa survie et le salut des autres ; il le leur accorda par son sacrifice. **55.** A ceux qui demandaient la vie et espéraient entendre une parole amicale d'une bouche amicale, il dit : **56.** « Vous avez fait de moi le juge qui dispose de votre vie. C'est pourquoi mon jugement ne vous portera pas préjudice. Car même si je joue maintenant le rôle du juge, ma position est celle d'un accusé. **57.** Si vous ne m'aviez remis le jugement, j'aurais grandement cherché³ à tirer parti du malheur d'autrui. Mais puisqu'en plein danger vous avez confié⁴ à votre ennemi le soin de rendre la justice, je⁵ me montrerai digne de votre confiance jusqu'à mon dernier souffle. »

(14). **58.** « Qu'attends-tu encore, prophète ? Pourquoi cours-tu après ton salut ? Choisis la mort : pourchassé, tu triompheras du piège ! Tu n'as pu obtenir la vie : en mourant, érige maintenant un monument d'humanité sur ce

1. Avec la ponctuation d'Aucher, sans la correction de Lewy.

2. Sans la conjecture de Lewy.

3. Sans la correction de Lewy.

4. Avec la correction de Lewy et la traduction d'Aucher.

5. Lewy introduit un *es*, « moi » accentué, ce qui n'est pas indispensable.

navire, et montre-toi un prophète pieux, puisque tu as fui¹ la prophétie pieuse!» 59. C'est ce qu'il se dit à lui-même en pleine mer ; puis il se jeta dans les flots en colère.

(15). 60. Mes amis, quelle lamentable punition ! Comment un homme qui a pris l'initiative de son salut, mais a été pris dans une situation de contrainte et a été acculé par le sort, par Dieu et par les hommes, est-il devenu le bourreau de sa propre condamnation à mort ! Par souci de la survie des autres, il a fini par renoncer à son propre salut. 61. Il faut ici admirer l'humanité du Seigneur. Afin d'isoler le prophète qui avait mérité une punition pour avoir délaissé son message, (il le contraignit)² par la menace de mort qui les entourait tous à confesser ses péchés à ceux qui siégeaient pour le juger librement³. 62. Le Dieu ami des hommes voulait non seulement s'apitoyer sur ce misérable, mais encore le rendre <capable>⁴ d'être son serviteur dans l'avenir. C'est pourquoi, après l'avoir enfermé dans une situation sans issue, il lui fit du bien. Cette action salutaire devait lui apprendre l'amour de Dieu pour les hommes, afin qu'il ne jalouse plus les Ninivites pour ce qui l'avait lui-même sauvé.

(16). 63. Quand Dieu eut traité les deux maladies – apprenant à l'homme à ne pas le prendre pour un ignorant et à ne pas s'opposer à son amour pour les hommes –, il lui fournit un nouveau navire, sous la forme d'un monstre marin⁵ qui nageait par là. Lui, il est vrai, le tenait pour une bête féroce ; mais c'était son salut⁶, même la garantie de son salut. Pendant que le prophète nageait, le monstre l'aspira⁷ avec

1. Avec la correction de Lewy.

2. La ponctuation de Lewy suppose l'ellipse du verbe.

3. Lewy supprime une terminaison fautive.

4. Nous insérons ce mot. Lewy fait une correction analogue. Il supprime aussi, un peu plus loin, un *ev* superflu.

5. *ketos* = κῆτος.

6. Correction de Lewy.

7. Sans la conjecture de Lewy.

son souffle et le conçut vivant dans son sein. 64. Le ventre de l'animal fut la demeure du prophète submergé, ses yeux le miroir de ce qui se montrait au dehors et les battements de ses nageoires ceux d'un carrosse royal.

(17). 65. Tu te permets donc, prophète, d'avancer avec la rapidité de ce véhicule¹ offert par le monstre qui s'est rué sur toi et t'a avalé ? De quel souverain a-t-on jamais cru² qu'il ait pu jeter si profondément le regard dans les abîmes du monde, comme, pour toi, l'invisible est devenu visible ? 66. A quel mortel les limites de la terre sont-elles apparues aussi évidentes qu'à toi, qui as joui du spectacle des profondeurs marines ? Quel ouvrier a-t-il construit machine si ingénieuse, si parfaite, dans laquelle on peut voir, comme toi maintenant, sans être aperçu soi-même par personne ?

(18). 67. Comme le prophète avait selon les apparences trouvé refuge dans les entrailles du monstre, mais avait en réalité été mis à l'abri par la main de Dieu, il pria de l'intérieur de l'animal, comme nous l'avons dit. Pour sa prière, il utilisa la bouche du monstre. 68. On pouvait voir un miracle tout nouveau : même la bête marine priait pour le salut du prophète : elle ouvrit la bouche pour laisser monter la prière. Elle prêta sa langue pour l'articulation des paroles : le doigt mince du prophète la battait comme un instrument musical ingénieux.

(19). 69. Voici la prière du suppliant : « Si cela avait été ton intention de me faire subir une punition complète, je vois bien que la mesure de mes fautes aurait mérité correction encore plus sévère. 70. Mais parce que tu voulais jusqu'à cet endroit m'imposer mes péchés, seulement pour me donner une leçon ; j'ai reçu de toi l'impulsion de l'amour des hommes³ – car je ne devais pas, rejeté loin de ta face, disparaître de la vue de tout le monde, et ma bouche ne

1. Sans la conjecture de Lewy.

2. Sans la conjecture de Lewy.

3. *skizbn mardasirowt'ean* = ἀρχὴ φιλοανθρωπίας.

devait pas se taire devant tous après s'être tue devant toi –, je lève vers toi les yeux de mon cœur et j'utilise la langue dont tu m'as permis de disposer librement pour qu'elle puisse prier pour moi. **71.** Car tu exauces ceux qui sont tombés en péché! Quand on permet aux suppliants de voir le roi, et quand leurs présents sont agréés, cela, c'est pour eux le début de l'amour des hommes¹. Mais à moi, tu n'as pas seulement permis de parler, tu m'as aussi donné l'occasion de me justifier en vue du salut de mon âme. **72.** Si tu avais voulu exécuter une sentence de mort contre moi, <quoi>² de plus fort que les bêtes sauvages ici bas? Ou si tu voulais me mettre au tombeau, quoi de plus profond que le fond³ de la mer? Car si la terre entière s'effondrait, on pourrait lui donner là sa sépulture.

(20). **73.** En tout cas, j'ai moi-même gâché mon salut. Mais comme le juge est plein d'humanité⁴, il s'est contenté⁵ d'une sorte de sauvetage au lieu de me faire périr en passant à travers l'animal : il montre par cela son grand amour pour les hommes. Certes, tu ne m'as pas gracié sans nulle peine. M'ayant livré à tout cela, tu prendras pitié de moi comme un souverain. **74.** J'ai vu d'abord la mer déferler sur moi, et le bateau en détresse à cause de moi : j'ai été jugé par ceux qui étaient avec moi et pouvaient décider de mon salut ; vint mon accusation par le sort et la projection de mon corps, comme on jette un vase inutile, et enfin l'attaque de ce monstre dont la seule vue pourrait donner la mort, même avant qu'on ne soit égorgé. **75.** Or ce sont là des maux qui sont de l'ordre du visible ; mais la détresse⁶ reste invisible à tous les hommes : elle n'a d'autre témoin que celui qui la

1. Voir note précédente.

2. Ajouté par Lewy.

3. *Legend. zownj* (faute d'impression chez Lewy).

4. *mardasēr* = φιλόθρωπος.

5. Sans la conjecture de Lewy.

6. Nous supposons que *merjavorowt' iwn anjkowt'ean* (Lewy *corr.*) est un hendiadis pour στενοχωρία, « espace étroit, détresse ».

subit. **76.** Car qui peut voir quelqu'un qui a disparu dans les entrailles d'un monstre marin? Qui se souciera de quelqu'un qu'il ne voit pas? Ou encore, qui tendra la main¹ dans la bouche du monstre pour en tirer celui qu'il a englouti?

(21). **77.** Mais moi, qui ai fui de la terre vers la mer, de la mer sur le navire, et du navire dans le monstre, j'ai été immobilisé², et, avant même la fuite, j'ai été repéré³ comme déserteur. **78.** Car je n'ai pas fui les astres ; et ne pouvant pas trouver de la nourriture, [...] je ne serai pas non plus capable de me déplacer d'ici. Comme je suis ici, à l'étroit, ma détresse est déjà devenue proverbiale, et ma punition de prophète exemplaire. **79.** Ce qu'on voit en ma personne n'est-il pas exemplaire? Je suis prisonnier d'entrailles qui m'enferment comme si j'étais dans un tuyau, entouré d'un toit de fer et de murs d'acier, et j'explore le monde entier sans pouvoir rien toucher. **80.** La vie de cet animal marin est devenue la mienne. Prête à me nourrir, la bête me fait vivre de sa propre substance. Voyez : par sa bouche monte ma prière ; par ses yeux, je vois ; et par ses nageoires, j'avance. Être enfermé dans cet animal ne me fait pas tant souffrir que me réjouir ; et même, cela me divertit. **81.** Je vois le monde comme dans un miroir. Et la grâce, je la vois mieux⁵ que dans un miroir.

(22). **82.** Par la seule crainte, tu voulais m'éduquer : c'est pourquoi tu m'as mis dans une sorte de prison, et tu m'as ouvert la face du monstre pour que je voie dehors. Car cet animal pourrait être⁶ un instrument de torture pour ceux dont la mélancolie engendre des cauchemars dans l'obscu-

1. *Legend. zajñ* (faute d'impression chez Lewy). Nous avons changé la construction de la phrase.

2. Selon la restitution de ce passage par LEWY, p. 47, n. 2 : *κατηργημένος*.

3. Personne du verbe changée avec Lewy.

4. Nous supprimons ici un *ew* et un *zi* inutile.

5. Les *mss* lisent « plus efficacement ». Il s'agit soit d'une catachrèse, soit d'une lecture erronée : *ἐνεργέστερον* pour *ἐναργέστερον* (LEWY, p. 45).

6. Lewy permute deux mots.

rité. **83.** Je te devrai ma reconnaissance pour deux choses : je me suis sauvé des dents du monstre qui me porte, et je suis au-dessus de tout danger provenant d'autres animaux sauvages. **84.** Écoute maintenant la double prière, la voix de nos deux bouches qui fait monter une supplication pour nous deux ! Fais-moi sortir de cette sombre prison, et laisse le monstre paître en liberté. Car il ne pourra pas me nourrir, lui qui, à cause de moi, est empêché de prendre de la nourriture.

(23). **85.** Je sais que j'ai négligé mes devoirs et attiré sur moi les plus dures punitions. Mais par le châtement je suis devenu plus modeste. **86.** J'ai appris à ne plus fuir devant les yeux dont le regard voit et saisit tout, et à ne pas mépriser les paroles divines. Mais comme je suis convaincu maintenant, je voudrais aussi devenir dans la sainte Écriture le mémorial¹ de ta puissance pour tous ceux qui liront l'histoire du prophète déserteur que² ce monstre marin a recueilli pour lui servir de véhicule et d'école. **87.** Ta main salutaire, ta réponse bienveillante³ aux pécheurs, l'asile offert aux fugitifs et ton humanité envers ceux qui devront lire cela, il faut qu'ils parviennent aux oreilles des hommes ! **88.** Quelque nombreuses que soient chez toi les punitions⁴, les témoignages de ton amour les dépassent. Tu punis le pécheur par la colère d'un juste juge ; mais tu le consoles avec la bonté d'un roi.

(24). **89.** Qui d'entre nous, ayant compris qu'on ne peut fuir loin de Dieu, pensera encore à la fuite ? Qui donc, après que j'ai été englouti en guise de punition par un monstre marin, et pourtant arraché aux colères de la bête, ne croira

1. Lewy veut corriger l'hendiadis *yišatak ew gir* en un *yišatakagir* synonyme.

2. Sans la conjecture de Lewy.

3. *beran yōšar* = στόμα πρόθυμον.

4. Correction de Lewy.

<pas>¹ que Dieu peut garder en vie, partout² et de manière évidente pour tous, un homme privé d'air à l'intérieur d'un monstre marin <dont>³ il dompte la sauvagerie ? **90.** Car il pourvoit⁴ d'air aussi bien, sur la terre, les animaux terrestres que, dans la mer, les animaux aquatiques ; et du souffle de l'air il donne⁵ à toutes les narines ce dont elles ont besoin.

(25). **91.** Déjà aux premiers des siècles passés, on a connu ta bonté pour Noé. Quand tout l'univers s'est dissous dans l'eau, et que tu as enseveli tout ce qui y vivait, afin de ne pas être vaincu par ta propre habileté, tu as également⁶ gardé en vie un homme au milieu des flots. Comme véhicule, tu lui as donné l'arche ; au poste du pilote, tu as placé ta providence, et tu as commencé notre deuxième génération, qui fut alors sauvée. **92.** L'inique condamnation au feu est un mémorial des patriarches de la seconde génération qui, par les preuves de leur piété, ont dompté les tyrans de Babylone. **93.** Qui pense au roi de la génération présente, lequel surpasse les anciens miracles par de nouveaux, celui-là ajoutera d'autant plus facilement foi aux événements, quand il aura reçu la grâce du miracle⁷. **94.** Un homme vaincu par la lumière ne demandera plus comment, dans les orages universels, un juste peut rester sain, sauf et inébranlable, comment la mer se fendit devant les Hébreux pour leur livrer passage⁸, ni comment des hommes justes jouaient avec des bêtes sauvages^h. **95.** On n'aura qu'à me regarder comme témoin, moi qui fus tiré du sommeil comme symbole de la nouvelle

1. Lewy *coni.* ; Aucher doit supposer l'ellipse d'un verbe.

2. Correction de Lewy.

3. Lewy *coni.*

4. Lewy *coni.*

5. Correction de Lewy.

6. Nous rétablissons *ew* que Lewy avait déplacé.

7. Avec toutes les conjectures de Lewy, y compris celles de l'apparat.

8. *Legend. owtegnac'owt'eann* (faute d'impression chez Lewy).

94. h. Cf. Dn 6.

naissance¹, et qui serai garant pour chacun de sa propre vie. On comprendra ce symbole de la vérité et on croira en toi pour toute chose², même si l'on n'en voit qu'une partie. **96.** Car celui qui peut ouvrir les entrailles d'une bête sauvage pour sauver et garder indemne un être qui respire, comment ne pourrait-il pas conserver intact, après avoir appelé au-dehors³ du corps, ce qui a été créé de la terre et lui a été de nouveau donné en dépôt⁴? **97.** D'où il sera démontré par nous-mêmes que, dans ce mystérieux processus de la naissance, ce n'est ni l'influence de qui que ce soit ni celle de l'air qui guérit, mais que, de l'intérieur, ta sainte main fortifie et fait respirer en même temps. Rien n'empêche⁵ ta puissance de l'intérieur! **98.** Porté miraculeusement dans le ventre du monstre marin, je serai la preuve⁶ de ce qui se passe dans une grossesse naturelle. »

(26). **99.** Après qu'il eut prié ainsi, Dieu fut apitoyé par ses prières. Le monstre pouvait être oublié, car il reçut l'ordre de rejeter Jonas au rivage. Quand Jonas eut revu le jour par une sorte de nouvelle naissance⁷ et remercié Dieu, il se chargea de son message, reçu auparavant. **100.** Comme un cheval sauvage, me semble-t-il, après avoir été harnaché à contre-cœur, fonce après un bon coup d'éperon⁸, le prophète était devenu docile et patient par sa longue errance : après avoir reconnu qu'il avait affaire au Seigneur devant qui l'on ne peut pas fuir, **101.** il ne se hâtait pas seulement, mais se transforma quasiment en son message. Pour ne pas gaspiller en long voyage le temps limité du malheur

1. *i verstin cnownd* = ἀναγέννησις.

2. Correction de Lewy.

3. *i bac' koč'em* = ἐκκαλέω.

4. *yavandi saks* = παραθήκης χάριν. Nous suivons la ponctuation d'Aucher.

5. Correction de Lewy.

6. *vkayowt' iwn* = μαρτύριον.

7. *i verstin cnownd* = ἀναγέννησις.

8. Sans la conjecture de Lewy.

décrété¹, il parcourut un chemin de trois journées en une seule, avec le seul souci de communiquer² aux habitants de Ninive ce que disait la voix de Dieu, son message. **102.** En sueur³ et en hâte, abandonnant sa résistance, il atteignit les hommes.

(27). **103.** Il se plaça dans un endroit élevé et proclama : « Habitants de ces lieux, ouvrez les rideaux de vos chambres nuptiales⁴! Otez aux jeunes époux leur habit de fête, jetez tout bijou! Ne pleurez pas les morts, mais les vivants! **104.** Le Seigneur de l'univers a abrégé les jours de votre vie. Votre temps est à son terme. Cette ville en a encore pour trois jours⁵. Quelle en est la cause, vous ne l'ignorez nullement, en vous connaissant vous-mêmes, comme je vous le proclame. **105.** Vous ignorez Dieu. Vous ne lui rendez pas grâces pour ses dons. Vous méprisez vos promesses, vous achetez les jugements, vous corrompez les juges par des présents. Vous humiliez les pauvres, et honorez⁶ la richesse inique. Vous recherchez des plaisirs charnels contraires à la loi⁶, **106.** vous détruisez les mariages, vous déshonorez la beauté des filles, vous tentez de donner aux hommes l'apparence de femmes, vous échangez les fiancées et les volez à d'autres. Vous croyez enseigner la légalité⁷, mais en vous brûle le désir de l'illégalité. **107.** Que vous opprimiez les vivants ou dépouilliez les morts, que vous détourniez les

1. Correction d'Aucher et de Lewy.

2. *kc'ordowt' iwn tal* = κοιωνῆσαι.

3. Les variantes et les corrections proposées ne sont que de nature phonétique.

4. Sans cette émendation de Lewy (LEWY, p. 48), le texte parlerait des «voiles des filles».

5. Avec Lewy, nous supprimons un *zi* inutile.

6. *tarōrēn* = παράνομος.

7. *ōrinawork'* = ἔνομος.

104. i. Cf. Jon 3, 4 (LXX).

biens qui vous sont confiés¹ ou réclamiez des autres ce que vous ne leur avez pas prêté – avant même de rendre justice au premier, vous préparez déjà les injustes punitions des prochains accusés. Rien n'est conçu de votre part sans malice : ce que vous dites, ce que vous faites, ce que vous enseignez à d'autres, c'est par méchanceté que vous le faites ! »

(28). **108.** Quand les Ninivites entendirent le prophète, ils se montrèrent convaincus par cet appel incessant. Ils firent preuve de compréhension en croyant le prophète dans leur bon sens. De celui qui pouvait leur énumérer leurs crimes sans être de la ville, ils crurent¹ aussi les prédictions. **109.** Car celui qui n'avait vu les actions de personne et pouvait pourtant les rapporter était aussi par le même don prophétique en mesure d'annoncer l'avenir qui allait les atteindre. **110.** Aussi les Ninivites rassemblèrent-ils hommes et femmes, anciens et édiles, serviteurs et² maîtres, tout ce qui avait rang ou noblesse, mêlés au même endroit en une triste assemblée populaire, et déclarèrent³ ce qui suit :

(29). **111.** « Peut-être⁴ (en arriverez-vous), concitoyens, à vous réunir dans une commune adoration pour soumettre votre fidélité de justes à l'épreuve des souverains, et pour ne pas subir la sentence de mort, celle du juge. **112.** Car l'hommage que les sujets rendent au roi en dehors du jugement capital prouve avec quels sentiments de fidélité ils l'ont honoré (auparavant). D'autre part, la soumission dont on témoigne suite à des menaces est plutôt une expression

1. *avant* = παραθήκη.

2. Lewy (dans l'apparat) propose à juste titre de supprimer *z'agawors*, « rois ».

3. litt. « firent », catachrèse de *πράσσειν* dans le sens d'une « décision » politique.

4. Notre traduction des § 111-113, très corrompus, se base sur une tentative de restitution grecque qu'on trouvera dans le commentaire.

108. j. Cf. Jon 3, 5.

de servilité que d'amour. Car (le souverain) se contente de recevoir quelque hommage, mais il n'exige <pas>¹ ce que nous pratiquons maintenant, à savoir une vénération pour l'amour de nos âmes. **113.** Or comme le (messager) n'est qu'un homme mortel – l'un de ceux qui sont eux-mêmes sous les lois des rois, celui qui a apporté la sentence de mort sur cette ville –, il est juste de se réunir pour honorer le juge (lui-même), ce qui² prouve la sincérité de ceux qui l'honorent. **114.** Nous ne devrions en aucun cas nous attarder à adresser des prières au messager. Il n'aurait aucune possibilité d'entreprendre quelque chose contre la validité de la loi ; sinon il serait lui-même le législateur et le seigneur des seigneurs.

(30). **115.** Prions maintenant, chers amis, le Dieu et Seigneur de l'univers. Comme aucune loi ne peut freiner la force de notre supplication, tentons d'émouvoir par la prière le Seigneur de la Loi. **116.** Les autorités subalternes font égorger des condamnés, et comme partout, des lois valides requièrent pour ceux-ci la mort ; les autorités n'accomplissent pas leur volonté propre³, mais mènent à bout tout ce que le roi veut. **117.** S'il en est ainsi, il se pourrait que notre prière obtienne du grand roi qu'il nous sauve. Nous ne nous préoccupons pas de la volonté d'autres autorités, car tous dépendent de la volonté du roi. **118.** Et maintenant, réfléchissons : pour quelles actions sommes-nous réprouvés⁴ par la volonté de Dieu ? Car si nous le reconnaissons et y réfléchissons, (il apparaîtra que)⁵ notre mode de vie donne raison au message de Jonas.

1. Lewy *coni*.

2. D'après le *ms.* A', équivalent à la conjecture de Lewy.

3. Même sans la correction de Lewy, il faudrait traduire de cette manière.

4. *i bac' dnem* = ἄθετέω.

5. En remplaçant un *k'anzi* inutile, glissé du contexte.

(31). Mais comment pouvons-nous savoir quelle vie aurait plu à Dieu? – Nous n'avons qu'à considérer ce qui se passe chez nous, et nous reconnaitrons ce que nous cherchons. **119.** Si quelqu'un¹, effrayé de sa conduite passée, se convertit², il apprendra à en connaître le contraire. L'une avait déclenché la condamnation à mort, l'autre pourrait arrêter la menace. Quel encouragement pour ce projet cela pourrait nous donner, amis, que de³ trouver la vérité!

120. D'abord et avant tout, nous avons reçu de Dieu ce cadeau : nous sommes des humains. Pourtant, peu après notre naissance, nous avons imité les animaux sauvages et sommes tombés au rang de brutes, nous qui avons été créés doués d'intelligence. Comme le bétail ne connaît que le fourrage et ne se soucie pas de son éleveur, nous jouissons des fruits de la terre, sans nous souvenir de celui qui les produit. **121.** Celui-ci, pourtant, nous donne à pleines mains non seulement⁴ ce qui sert à notre nourriture, mais aussi à notre divertissement et à notre réjouissance, et il n'a rien réclamé de nous, mais nous a laissés sans souci jusqu'à aujourd'hui. Il ne voulait pas nous faire ce que nous faisons à une bête, (nous qui) nous sommes montrés comme des bêtes. **122.** Nous, quand nous mettons de la nourriture devant les animaux, nous leur demandons un travail; et quand ils ne sont que des consommateurs et ne rapportent rien à leur maître, ils sont un investissement à perte pour le paysan. **123.** Lui, qui ne nous offre pas uniquement la nourriture, mais la vie même, a jusqu'à ce jour conservé notre ville, qui n'a été d'aucun rapport pour lui. Car quel profit en tirerait-il, dites-moi?

(32). **124.** Depuis le temps de nos aïeux, quel père a-t-il instruit ses fils? Qui, au jour du mariage, a prononcé une

1. Lewy *coni.* (de même Aucher, dans sa traduction).

2. *da'nam* = ἀναστρέφομαι.

3. *k'an zi* (il vaut mieux séparer) = ἦ ὅτι.

4. Un *miayn* superflu supprimé par Lewy.

action de grâces? Lors de quelle naissance a-t-on remercié le créateur de ce que l'enfant était bien formé? Et quelle table a-t-elle été bénie?

(33). **125.** Il n'est pas du tout possible d'objecter que Dieu ne peut être connu, et qu'il est impossible de voir l'Impérissable avec des yeux périssables, car celui qui est invisible a aussi une gloire invisible. **126.** Car, d'une part, celui-ci tient compte de notre faiblesse, et, d'autre part, il nous accorde le cadeau de sa splendide connaissance. Lui, il reste lui-même et ne peut être vu. Pourtant, il nous a donné des yeux pour le voir. Il nous a donné les éléments, la terre, le ciel, le soleil, la lune, l'étoile du matin, et l'harmonie de la foule des autres étoiles. Même si nous ne voyons pas l'architecte¹, lui, nous pouvons le reconnaître par ce qu'il a construit avec habileté. **127.** Ne devrait-il pas suffire, pour connaître Dieu, (de voir) comment le ciel repose sur l'air, fondé sur des colonnes invisibles? **128.** Ne serait-ce pas suffisant (de voir) le soleil pour découvrir celui qui le guide? Bien que sa grandeur soit limitée, elle s'étend sur le monde entier, répartie par une main invisible. Il retient à l'intérieur de son disque sa force brûlante, mais, par ses rayons, il puise en celle-ci de quoi réchauffer toute chose. **129.** Les rayons entourent dans toutes les directions le disque² impossible à entourer, cette œuvre du divin architecte; tout autour du monde, ils resplendent pour révéler Dieu, l'architecte qui plane³ dans des hauteurs inaccessibles.

(34). **130.** Et si cela n'avait pas suffi à le faire connaître, nous aurions pu diriger nos regards⁴ sur une autre chose, elle aussi suscitée jour après jour par Dieu. **131.** Je pense à l'astre nocturne que l'on voit pour ainsi dire débiter et

1. *arowestagēt* = τεχνίτης, « artisan », « ouvrier ».

2. *Legend. skowteth.* (faute d'impression chez Lewy). – Par souci de clarté, il a marqué l'objet direct d'un *z*.

3. *Legend. kaxec'eal* (faute d'impression chez Lewy).

4. Lewy *coni.*

éclore dans l'air, et qui est si exactement instruit par son créateur qu'il croît chaque jour de la même mesure, pour ensuite décroître de même. **132.** Il ne doit pas grandir davantage afin de ne pas donner plus de lumière qu'il ne lui est prescrit, et¹ quand il devient obscur, il ne doit pas retarder sa naissance², mais la joindre à celle des rayons d'autrui et enfin³ parvenir à la naissance. **133.** Cette marche de la lune avec le soleil marque extérieurement⁴ le changement de la nuit au jour, des jours aux heures, (et aussi) la division des saisons en mois, des mois en jours, des jours en heures, et l'égalité du temps diurne avec la nuit. **134.** Quand des marins portés par la vague dirigent leur navigation d'après les étoiles, quand les fleuves se remplissent à nouveau et que les sources coulent à pleins bords, l'élément liquide est aussi soumis à des temps, à des règles et à des mesures – comme d'ailleurs toute chose jusqu'aux prés verdoyants et aux arbres fruitiers, si bien qu'ils ne laissent rien germer dont ils n'aient besoin ; et quand ils se fanent, ils laissent leur place pour que d'autres naissent. Cela ne manifeste-t-il pas le Seigneur de toute chose ?

(35). **135.** Mais à nous, qui avons montré visage humain, mais non raison humaine, la faculté de penser⁵ a été donnée pour que nous nous connaissions, et connaissions notre dignité ; mais nous avons tourné en honte cette distinction accordée par le Seigneur. Nous n'avons pas reconnu le créateur de l'univers, tant que nous regardions le monde, ni remarqué le pilote, tant que nous regardions le navire⁶ de plénitude. **136.** Maintenant que nous avons fait l'expérience de l'amour de Dieu pour tous les hommes, avouons au

1. Correction de Lewy.

2. *cnanil* est inutilement corrigé en *cnanel*, classique, par Lewy.

3. Correction de Lewy.

4. Lewy suppose toujours quelque faute dans ce texte (LEWY, p. 48 n. 1). Aucher donne trois paraphrases. Nous suivons la ponctuation de Lewy.

5. *bnakann* = τὸ λογικόν, ἡ λογική.

6. Lewy corrige un cas.

moins que nous le connaissons, afin d'être épargnés et sauvés par cet amour même. Pour y parvenir ensemble, nos esprits ont conçu la meilleure reconnaissance, celle du repentir. **137.** Car c'est justice, si l'annonce de la ruine a été faite à notre ville : pour la repousser, pour autant que nous le puissions, tenons le discours du salut. Mais qu'est-ce qui va apporter le salut ? « Proclamez un jeûne et une supplication à la divinité^{1k}. » **138.** Sans doute, celui qui nous envoie la ruine se laissera-t-il fléchir et cédera à son amour passionné de l'humanité² ! S'il est sévère envers les pécheurs, il est doux pour celui qui prie.

(36). **139.** Et si nul n'ose lever les mains pour la prière, parce que tous ont honte de leur vie, pressons le prophète lui-même de devenir notre avocat. **140.** Disons au prédicateur : Si tu es le serviteur de Dieu, prête-nous ta voix ! Montre avec générosité ton don prophétique ! Prie comme si tu avais vécu comme nous, pour que, rendus semblables à toi, nous soyons sauvés. S'il est possible, que notre ville soit protégée par ta venue de tout dommage et de sa perte ! Sois un mur autour de notre ville et comme une armure protectrice pour ses habitants. – **141.** Après avoir ainsi parlé, ils levèrent la séance. Tous se hâtèrent de rentrer chez eux, et chacun étouffa l'orgueil de son cœur. Ils le firent de la manière suivante.

(37). **142.** Le roi échangea le trône de majesté contre un sac³ et le juge déposa le sceptre, insigne de son pouvoir. Le maître libéra l'esclave. Les aînés répandirent de la cendre sur leur tête grise ; les matrones défirent leur coiffure. **143.** Les rideaux devant les chambres nuptiales furent arrachés et les lampes des noces furent éteintes. Au lieu de

1. *lawn* correspond à τὸ κρείσσον (voir le commentaire).

2. Selon quelques-unes des corrections de Lewy (mais pas toutes).

3. *Legend. xorg* (faute d'impression chez Lewy).

chants, on entendit des pleurs et des lamentations. Les jeunes filles pleurèrent leur espérance évanouie, les jeunes gens la perte de leur jeunesse, et les enfants de leur voix vagissante la mort qu'ils ne connaissaient même pas. **144.** Voici leur lamentation : « Comment savoir si Dieu se laissera fléchir ? » **145.** Ils s'abaissèrent tellement et exercèrent selon l'Écriture une telle maîtrise d'eux-mêmes que même les animaux domestiques devinrent les alliés de leur prière^m. Ils compatissaient pour soutenir leurs supplications. **146.** Et ils restèrent en vie, comme ils l'avaient certainement mérité. Car bien qu'ils n'aient pas eu part aux péchés des hommes, ne pouvant pas revendiquer de raison humaine, et ne possédant pas la pensée, la menace contre les hommes les concernait aussi : la destruction de la ville devait à coup sûr les toucher également. C'est pourquoi ils prièrent exactement comme les humains. Se sachant prisonniers de la même détresse, ils firent publiquement leur prière.

(38). **147.** Mais pourquoi parler davantage de l'humilité des animaux, quand¹ l'humeur des humains avait aussi changé ? La tendresse et l'affection des pères pour leurs enfants, des femmes pour leur époux, des esclaves pour leurs maîtres s'étaient évanouies. Ils ne reconnaissaient plus leurs enfants, et chassaient également les animaux des étables. **148.** Ils ne renoncèrent pas seulement à toute joie, mais chassèrent aussi de leur présence leurs femmes² auxquelles ils étaient passionnément attachés. **149.** On ne vit plus de table bien dressée, plus de fauteuil, plus de robe

1. Lire *yoržam* au lieu de *yaynžam* (comme Lewy dans son appareil) ou tout au moins le comprendre de cette manière. De même *ew* au lieu de *ews* dans la première moitié de la phrase.

2. Avec Lewy, supprimer *i*, ce qui correspond à la traduction d'Aucher.

144. 1. Jon 3, 9 (avec une légère modification ; LXX et Bible arménienne : « Qui sait si... »).

145. m. Cf. Jon 3, 7.

plissée, plus d'or brillant. C'est sur le sol que chacun trouva sa couche, et le confort et les sièges furent remis dans <la poussière>¹. **150.** Par tous ces gestes, ils se mirent en état de rencontrer l'amour du Seigneur ami des hommes², ou bien d'accepter le châtement annoncé pour leurs péchés. Ils mirent leurs habits de fête : si la prophétie devait rester valable malgré le message de repentance, ces habits leur serviraient de linceul ; et si l'amour du Seigneur accordait la vie à leur supplication, ils pourraient, bien préparés, célébrer la fête avec ces vêtements. **151.** C'est ce qui se passa. Quand le délai du jugement fut écoulé, ils se virent soudain <en vie>³, et tous ensemble, ils offrirent leurs louanges à Dieu.

(39). **152.** Ils tinrent de nouveau une assemblée populaire, et chargèrent leurs anciens de faire un discours d'action de grâces⁴. Alors que le peuple réclamait leur venue avec insistance, ceux-ci s'avancèrent, oubliant tristesse et angoisse⁵, et proclamèrent ce qui suit⁶ : **153.** « En ce qui nous concerne, chers amis, nous étions déjà morts. Nous avions prononcé nous-mêmes le jugement qui nous condamnait avec cette ville – et maintenant, nous voici vivants par la bonté du Seigneur ! Dans ces circonstances, il n'est que juste que nous prouvions par notre vie notre reconnaissance à celui qui nous l'a conservée comme une partie de ses grâces. **154.** Alors qu'un homme qui achète un esclave à prix d'argent peut disposer des services de son corps, il serait tout à fait inconvenant que nous, qui avons

1. Comme Lewy l'indique, il manque ici manifestement un mot, et même probablement plusieurs, car le second *ew* n'a pas de fonction.

2. Lewy *coni*.

3. Lewy *coni*. (LEWY, p. 46). De même, Aucher met *vivos* dans sa traduction.

4. *Legend. zšnorhakalowt'eann* (faute d'impression chez Lewy).

5. Lewy, *e corr. mss* B D.

6. Litt. : « accomplirent cela » : probablement encore une catachrèse de *πράσσω*.

été rachetés de la mort à la vie, ne nous donnions pas de tout notre cœur à celui qui nous a rachetés. **155.** De plus, aucun maître ne serait prêt à n'acquérir pour lui seulement une¹ partie du temps de son esclave et de lui faire cadeau du reste. Pourtant, à nous, le Seigneur de l'univers a permis une répartition du temps de notre vie. **156.** Nous mêmes², nous sommes témoins que nous avons accès à une telle générosité. Car, lorsqu'a(u temps de) la désobéissance et de l'ignorance de sa personne, il nous a nourris avec une telle largesse et une telle sollicitude, de quels biens ne va-t-il pas nous exalter³, maintenant que nous lui obéissons et le confessons!» **157.** Voilà ce qui en était des Ninivites. Par leur crainte de Dieu, ils étaient fermement décidés à se montrer reconnaissants pour les grâces reçues.

(40). Après avoir délivré aux Ninivites son message, le prophète ne resta pas dans la ville, mais ne s'en éloigna pas non plus; il ne fuyait que les hommes, et attendait de loin leur perte. Il se choisit un poste d'observation pour le spectacle inéluctable. **158.** Il avait placé son siège à l'ombre que donnait un buisson de courge – une belle ombre, bienvenue, confortable. Mais alors qu'il s'attendait à voir la ville disparaître en cendres, il la vit en tenue de fête. **159.** Le prophète quitta donc son observatoire pour Ninive, comme si pour lui s'était produit un changement peu réjouissant dans leurs maux; en effet, des Ninivites, le chagrin avait passé sur lui. **160.** Car le salut de la ville ne pouvait le réjouir autant que le non-accomplissement de son message le fâchait.

(41). Quand il aperçut les habitants de Ninive, les vit danser et entendit l'harmonie des instruments, il frappa

1. Lewy *coni.* (LEWY, p. 46, n. 1) : dans le texte grec il fallait lire non pas οὐδέν, mais οὐδ' ἔν. Nous acceptons aussi sa proposition de supprimer *tērn.* comme glose.

2. On peut probablement laisser le *mez* éliminé par Lewy.

3. *meccac'owc'anem* = μεγαλύνω. Cf. Lc 2, 46.

dans les mains et s'écria en pleurant : **161.** «Voilà bien pourquoi j'avais fui! Ce n'était pas pour échapper aux yeux qui voient tout, mais pour sauvegarder ma dignité et mon honneur! Je savais bien <que>¹ la menace ne préparait pas la ruine, <mais>² le salut. **162.** Je connaissais la faveur de Dieu à l'égard de ceux qui s'attachaient à la prière. Il ne supporte pas les larmes et ne peut résister aux plaintes³ de ceux qui souffrent. Il illumine le visage des affligés et accorde sa grâce à ceux qui le supplient.

(42). **163.** Mais j'ai fui, non seulement pour ne pas voir sur la terre l'amour de Dieu pour les hommes, mais aussi pour annoncer son pouvoir sur la mer : car j'ai été porté dans l'intérieur d'un ventre comme sur le siège d'un véhicule; j'ai eu comme gardien une bête agressive et dangereuse; je me trouvais, spectateur insouciant et guide d'un monstre marin, dans une aventure périlleuse où j'ai vu⁴ avec netteté les fondements de la mer devant moi. **164.** De mes faibles yeux, j'ai vu le fond du monde inférieur – les rochers qui prennent racine dans les flots, la lumière qui étincelle pour la joie des animaux marins, le bouillonnement des eaux, les jeux exubérants des animaux et les formes multiples des êtres vivants. **165.** J'ai rencontré un monde nouveau à la place du monde des humains que j'avais fui. **166.** Je nageais⁵ avec les poissons et me nourrissais à travers les flots comme n'importe quel animal marin. Je me maintins en vie en respirant l'air de l'eau au lieu de l'air sec, je tirai l'air que je respirais des ouïes du monstre. **167.** Chaque fois que je planais, emporté au-dessus de la surface de la mer, je voyais un monde nouveau, apparemment autre; et chaque fois que je replongeais dans l'océan, en pleine mer,

1. Lewy *coni.*

2. Lewy *coni.*

3. Lewy *coni.*

4. Lewy *coni.*

5. Lewy *coni.*

et me tenais au milieu de l'abîme, je prenais plaisir à ces profondeurs, avec le monstre, **168.** (en voyant) comment la partie la plus basse de la mer se fend au milieu de l'abîme, en secouant les lieux et en forçant le tourbillon d'ouvrir l'écluse et de laisser la masse des eaux couler dans toutes les directions, **169.** et (comment) Léviathan contient¹ les flots de son corps et cherche à colmater les brèches; il s'étale là avec l'audace du vainqueur; ne peut jaillir du tourbillon que ce que son corps laisse passer. **170.** Ce n'est pas tout: (j'ai vu) d'où naissent les fleuves invisibles et où ils prennent leur source, où l'eau de source est absorbée et comment l'eau douce se mêle à l'eau salée, **171.** combien est horrible la vue des monstres marins, qui, même s'ils ressemblent à des animaux terrestres, sont bien plus sauvages; combien, d'une part, ils sont amoureux et affectueux entre eux et combien, de l'autre, ils usent de leurs dents les uns contre les autres – tout cela, je l'ai vu dans mes errances.

(43). **172.** Ceci encore m'a paru admirable: (de voir) comment la lourde charge de la terre ferme pèse sur la mer sans que l'élément liquide cède, **173.** comment l'océan extérieur entoure la terre comme une muraille pour empêcher les brutes qui, dit-on, gâtent² encore au-delà, de passer sur notre terre. Bien qu'il entoure la terre ferme, il ne l'inonde jamais. **174.** Mais plus merveilleux encore que cela: le tumulte de nos agitations est apaisé par la divinité, qui institue sa puissance comme frontière et³ gardienne de l'inclination de chacun, qui modère la démesure, contient la matière⁴ aux confins de la mer et donne la stabilité d'un lieu de repos dans la confusion des flux de toutes choses. **175.** C'est pour devenir le témoin de tout cela que j'ai fui.

1. *Legend. kac'owc'eal* (faute d'impression chez Lewy).

2. Avec une correction de Lewy.

3. Lewy propose cette adjonction dans l'apparat.

4. *hivfē = ὕλη.*

C'est pour le voir que j'ai dû errer de-ci de-là. Par l'éducation divine, j'ai reçu l'accusation à transmettre.»

(44). **176.** Tu as donc fui, homme de Dieu? Reviens à la vie et parle toi-même! Tu as donc fui devant Dieu? Où pensais-tu trouver un lieu à l'abri de Dieu? N'as-tu pas lu dans la Loi: «Ma main a fondé la terre, et ma droite a façonné le ciel^a»? **177.** Si tu avais passé les limites de la terre et gravi la voûte céleste, serais-tu même alors parvenu à te cacher à leur architecte? Ainsi tu n'avais aucune chance de franchir les limites humaines et d'échapper au regard qui voit tout. **178.** Comme un habile chasseur¹ qui connaît son gibier paraît s'éloigner de celui que justement il chasse, laissant tranquille ce qu'il vise, le laissant s'enfuir après avoir transformé en impasses toutes les échappatoires et entouré de trappes l'issue du parcours, le chasseur d'hommes a de même amené le fuyard à terre après une longue errance sur la mer; il l'a pris à la trappe de la mission prophétique.

(45). **179.** «Ce n'est pas pour rien que j'ai erré partout! Ce n'est pas pour rien que, poussé par les nageoires d'un monstre marin, j'ai traversé la mer et vu toute sorte de choses. Au contraire, par ma fuite, il fallait justement que je voie que tout obéit à Dieu, et que je devienne le maître qui enseigne à ne pas fuir devant lui. **180.** Fuira-t-il devant Dieu, celui qui ne peut franchir les limites de la mer? Désobéira-t-il à Dieu, si même les flots de l'océan lui obéissent? Repoussera-t-il la mission divine, <quand>² même le Léviathan de la mer exécute l'ordre de Dieu? **181.** Quelqu'un voudra-t-il s'opposer à ce qu'une ville des hommes soit épargnée, si cet animal sauvage ne se refuse pas à protéger la forme du monde entier en retenant le

1. Aucher et Lewy *coni.*

2. Lewy *coni.*

tourbillon? A cause de l'abîme [...]¹; à cause de l'homme, le prophète ne devrait-il pas vouloir?» Ainsi donc se lamenta le prophète.

(46). **182.** Mais le rédempteur de tous, qui, par son art médical, avait sauvé les Ninivites de la mort, vint au prophète pour soigner sa maladie. **183.** « Pourquoi une telle tristesse, prophète? Ta mine longue montre à elle seule ta déception, et ton attitude trahit² l'état de ton cœur. Même si c'est une vieille peine qui te pèse, c'est maintenant le moment de dissoudre même les vieux chagrins et de ne pas t'en faire de nouveaux. **184.** Ne vois-tu pas que ceux qui, par ignorance, m'ont autrefois refusé leur reconnaissance sont comme nouveau-nés et amenés à une vie nouvelle par ton message, de sorte que c'est à moi seul qu'ils rendent gloire? Pourquoi toi seul ne te réjouis-tu pas de leur comportement? Pourquoi ne te joins-tu pas à leur louange³? **185.** Si tu gémiss à cause de la piété des hommes, tu es injuste; si tu jalouses le salut de ceux dont j'ai pris soin, tu es inhumain⁴. Si tu es dérouté parce que ta prédiction ne s'est pas réalisée, cela me concerne moi, et non pas toi. **186.** Finalement, tu n'as pas prêché ce que tu voulais, mais ce dont tu avais été chargé. Je suis mon propre maître. C'est moi qui ai notifié la menace à Ninive. J'ai le pouvoir tant de changer des lois que de lever une sentence de mort. Je t'ai envoyé mon message en toute sincérité, mais j'ai changé d'attitude pour faire triompher l'amour.

(47). **187.** A vrai dire, il est impossible qu'un corps franchisse les limites qui lui sont imposées; car s'il les dépasse, il en dépouille d'autres de leur espace – et toutes les créatures ne se trouvent-elles pas en leur lieu, chacune pour elle-même? Or toutes les limites sont le signe d'un pouvoir

1. Trois mots corrompus.

2. *ambastanem* = ἐλέγχω.

3. La conjecture de Lewy ne fait qu'édulcorer la grammaire du passage.

4. *anmardi* = ἀπάνθρωπος.

souverain unique. **188.** Mais quel domaine et quelle revendication territoriale lésera-t-il, celui qui déplace les limites à l'intérieur de son propre domaine, comme nous venons de le voir? Celui qui est depuis le commencement jouit¹ de la pleine souveraineté sur son territoire; de sorte que les altérations subséquentes touchant le territoire d'autrui ne sont que des mises à bail. **189.** S'il en est ainsi, et s'il s'agit ici de deux domaines qui appartiennent au même Seigneur – la confirmation du message et le salut des Ninivites –, j'ai échangé² le respect découlant de la réalisation de la prédiction contre la glorification que je reçois par le salut de cette ville.

(48). **190.** Peut-être objecteras-tu, prophète: 'Devais-tu te servir de mon humiliation, délier ma langue pour des contre-vérités, et asseoir ta gloire sur ma confusion?' **191.** C'est ce que tu voulais dire. Mais je vais te prouver, prophète, que je n'ai pas seulement sauvé ceux qui étaient menacés – c'était du reste mon intention –, mais aussi que je ne t'ai pas offensé en exécutant ce³ plan. **192.** Lis seulement ton propre message, et je te montrerai qu'il n'a été aucunement infirmé. « Encore trois jours, et Ninive est renversée⁴ » – c'est bien ce que tu as proclamé? **193.** Si Ninive n'avait été ni détruite ni « renversée » en ce qui concerne ses mœurs, j'aurais alors abusé de ton message, et toi, tu aurais été trouvé menteur. **194.** Si ta prédiction annonçait un revirement, et si tes auditeurs ont fait une conversion, pourquoi ces souffrances inutiles, puisque ta prédiction s'est réalisée? **195.** Tu dis⁴: 'Mais la ville n'a pas été détruite, ni les maisons, ni les murailles!' – Le cœur et la vie des habitants

1. Avec le changement proposé par Lewy dans l'apparat.

2. Aucher et Lewy *coni.*

3. Selon le *ms.* C.

4. Lewy *coni.*; *mss leg.*: « il parla ».

192. o. Jon 3, 4 (LXX).

(ont été retournés) : l'un par la piété; l'autre, <qui>¹ devait s'attendre à la destruction, ton message l'a rétablie. Je n'ai que faire d'un renversement des pierres et des bâtiments! **196.** Renverser des murs² serait un changement assez facile à provoquer : les murs tombent sous l'assaut des ennemis et des machines de guerre. Mais tourner des volontés mauvaises vers le bien – pour un tel bouleversement il faut une main divine.»

(49). **197.** Mais comme, peut-être, il ne croyait ni résoudre ni écarter les problèmes de Jonas par de tels arguments, le Seigneur endommagea l'abri fourni au prophète par le buisson de courge, l'effeuilla et amena³ le prophète à se lamenter et à gémir. Et pendant que Jonas pleurait cette plante, il lui apparut et lui adressa la parole : **198.** «Ce buisson de courge t'est donc cher, prophète? A moi, c'est le genre humain qui m'est cher. La courge protégeait ta tête : elle avait crû d'en bas et s'était épanouie au-dessus de toi. C'est aussi d'en bas que les hommes, nourris par l'exhortation pieuse, déploient une vie agréable à Dieu. **199.** Ton désir était que la puissance divine protège l'humidité du sol pour que ton buisson ne sèche pas et ne perde pas son feuillage. Et moi, je ne devrais pas empêcher que les corps périssent par dessèchement de l'âme? **200.** Tu voulais annuler la puissance divine : de tes propres yeux, juge donc de ta mésaventure! Quelle sympathie tu as pour cette plante! C'est⁴ agréable, n'est-ce pas, de jouir de l'ombre d'un buisson de courge! **201.** Il a par nature un feuillage épais; les rameaux qui se recouvrent l'un l'autre sont disposés pour donner de l'ombre. Tout cela vient spontanément. Car tu ne peux prétendre, prophète, que la graine de cette plante soit le

1. Lewy *coni*.
2. Aucher et Lewy *coni*.
3. Lewy corrige le temps, ce qui n'était pas indispensable, vu les libertés de temps et de personne que prend notre texte.
4. Sans le *zi* introduit par Lewy et supposé par la traduction d'Aucher.

fruit de ta peine ou que tu aies multiplié les veilles pour protéger sa croissance. **202.** Pourtant, tu ne supportes pas de voir le buisson verdoyant et fleuri dépouillé de ses feuilles – la première nuit apporta la graine, la seconde la destruction. **203.** Pour cette plante que tu n'as ni plantée, ni arrosée, ni protégée selon les règles de l'art par un enclos circulaire, mais seulement soutenue par un tuteur¹ pour former un abri, afin qu'elle croisse plus haut que toi et t'ombrage – à cela se limite ta peine pour cette plante –, **204.** tu es² maintenant rempli de chagrin de ce que³ l'objet de ton plaisir a disparu, toi qui avais trouvé prêt l'agrément feuillu. Cela aurait-il été juste, prophète, de ne pas se soucier d'une cité non pas de plantes, mais d'êtres humains doués de raison?

(50). **205.** Et puisque tu voulais faire connaître⁴ le plus grand ami des hommes, aurais-tu voulu passer pour le généreux avocat de l'amour pour la création, quand moi, j'aurais dû paraître un monstre envers l'humanité? **206.** Ne songes-tu pas à tous les pères auxquels – par amour – j'ai donné des enfants, à tous les enfants auxquels j'ai appris à dire 'papa', à toutes les femmes auxquelles j'ai donné d'enfanter facilement, à tous les enfants que j'ai protégés des dangers d'une exposition comme par⁵ une enveloppe de roseau? **207.** Sur toi, la surface supérieure du buisson de courge⁶, produite <pour>⁷ la sauvegarde de la plante, constituait une sorte de toit, tandis que dessous elle te donnait l'agrément d'une maison rafraîchie par la rosée. **208.** Moi, j'avais pitié de cette plante qui <périt>⁸ avant le temps, la regardant avec sympathie paternelle : de même je

1. Lewy *coni*.
2. Sans la correction de Lewy.
3. Sans la correction de Lewy.
4. Lewy *coni*. (dans l'apparat).
5. Lewy *coni*.
6. Avec le ms C et la traduction d'Aucher, lire le génitif.
7. Lewy *coni*.
8. Lewy *coni*. (cf. LEWY, p. 47).

change la douleur extrême des accouchées¹ en soulagement et en volupté; c'est² ainsi que je peuplais la ville. Dois-je dévaster cette région et ordonner la destruction de la cité des hommes, quand toi, tu n'as pas même supporté que l'ombre disparaisse?

(51). **209.** Demande à un paysan – puisque tu es allé à la campagne³ et que tu as fui la ville – si on ne s'occupe pas des plantes cultivées et productrices, si on met la hache à un arbre utile, si on épargne sa peine quand un nouveau plant doit prendre racine, et si on arrache facilement ce qu'on vient de planter. **210.** Devant une jeune plante qui ne veut pas prospérer, ne mettra-t-on pas au contraire beaucoup de zèle à la choyer et à lui prodiguer des soins? Plus elle a subi de maux de l'extérieur, plus le jardinier lui prodiguera de soins pour qu'elle recouvre ses forces et que sa fragilité se transforme en fécondité. **211.** N'es-tu pas frappé de la manière qu'ont les paysans d'arroser une plante qui se dessèche, soit en creusant une rigole pour que l'eau arrive plus facilement⁴, soit en préparant un bassin pour que l'eau s'y rassemble et arrose l'arbre qui manque de rosée. **212.** N'observes-tu pas comment ils soutiennent artificiellement les branches qui rampent ou fléchissent par des tuteurs qui portent le poids de la récolte, et comment ils greffent les plantes productrices? Pourquoi font-ils tout cela? Pour empêcher que leur travail ne soit vain.

(52). **213.** Si les paysans ne compromettent pas le fruit de leur peine, mais cherchent à l'assurer, devrais-je anéantir⁵ les habitants de Ninive et le message que je leur ai adressé? **214.** Eux se montrent maintenant particulièrement obéis-

1. Derrière *andownotac'n*, LEWY (p. 48) suppose τῶν ὑποδεχομένων, «des enceintes».

2. Sans l'ajout de Lewy.

3. Aucher et Lewy *coni*.

4. Lewy *coni*.

5. Lewy *coni*.

sants; après avoir refusé d'honorer le vrai sauveur, ils y étaient prêts quand il menaçait de devenir le destructeur. Comment n'auraient-ils pas pu adoucir le jugement et le transformer en grâce? **215.** Je suis sûr qu'un paysan – cet exemple devrait te persuader – qui n'espère plus¹ de récolte pour un arbre se prépare à arracher ce qu'il a planté; mais s'il voit, ce faisant, des bourgeons prêts à éclater, il le laissera intact à cause des fruits. **216.** A bon droit! Car on abat un arbre inutile, mais s'il porte du fruit, on le laisse debout. Les Ninivites non plus ne portaient pas les fruits de la piété, ils ignoraient le fruit de la justice divine; et l'honneur dû au créateur, ils le rendaient au monde. **217.** Mais maintenant, ils ne remercient plus la nature pour ses fruits et ne rendent plus de culte aux éléments, mais confessent le dispensateur des fruits et lui rendent l'honneur qui lui est dû pour ses dons. Au lieu d'adorer ce monde, ils se sont engagés à en adorer l'architecte.

(53). **218.** Envers ceux qui ont changé de vie, comment pourrais-je maintenir la condamnation à mort prononcée? Si j'ai envoyé une parole sans pitié contre la déplorable conduite des hommes, je prononcerai maintenant une parole bienveillante pour une vie pieuse. **219.** Car comme la conduite passée méritait un message sévère, à l'opposé, la repentance (mérite qu'on proclame) l'amour (de Dieu) pour les humains². »

1. Selon la restitution de Lewy (LEWY, p. 48) : ἀπ-ἠλπισεν.

2. «qu'on proclame la philanthropie». Au lieu de suivre la correction de Lewy, nous sous-entendons *k'urozel*.

SUR JONAS¹

(fragment)

Ce fut un terrible jugement qui fut rendu sur la mer : la cour, c'était le navire ; les juges, les matelots ; les tortionnaires et les bourreaux, les vents ; l'accusé, le prophète ; la prison où il était retenu, le monstre ; enfin l'accusateur, la mer avec ses vagues écumantes qui prononçaient les plus nets des réquisitoires et des réprimandes – oui, comme grinçant des dents et écumant, la mer sautait² et se jetait sur lui. A la façon des juges, les marins lui demandèrent : « D'où es-tu, de quel peuple, et quelle est ton activité^a? »

Quand ils eurent tiré cela au clair et entendu la réponse, ils ne tombèrent pas sur le juste, mais bien au contraire, ils laissèrent l'accusé juger lui-même ; ils demandèrent : « Que devons-nous te faire^b? Juge et décide toi-même ! Nous ne voulons pas condamner à mort un serviteur de Dieu. » C'est lui qui dit : « Prenez-moi et jetez-moi par-dessus bord^c ! » Par cela il voulait dire : comme votre ennemi, je me suis rendu à vous ; c'est à vous de me jeter dehors ! Il n'est pas permis de se jeter soi-même à la mer. C'est avec mes pieds que j'ai fui ; ici, je suis pieds et poings liés. Sur terre, j'ai pu

1. Aucher ne donne ce titre, relevant des manuscrits, que dans une note.

2. Avec Aucher, supprimer *w* dans *andowstelov*.

a. Jon 1, 8.

b. Jon 1, 11.

c. Jon 1, 12.

fuir à grands pas; sur mer, j'ai été convaincu par un sort inexorable. Jetez-moi! Car j'ai ignoré celui qui anéantit jadis le Pharaon révolté^d, tout comme, dans ma fuite sur terre, j'ai oublié qu'il avait enseveli vivante la bande de Coré^e...

d. Cf. Ex 14.

e. Cf. Nb 16.

LE MESSAGE DE JONAS À NINIVE

Note introductive

Le petit midrash qui va suivre n'a pu être lu jusqu'ici que dans l'original arménien et dans une traduction anglaise peu accessible¹. Il ne se trouve dans aucune des collections courantes des pseudépi-graphes, peut-être à cause de sa date assez tardive, déjà médiévale. Le *Jonas* de Duval, tout comme le reste de la littérature spécialisée, l'ignore.

La langue du texte est un arménien ancien, mais plus tout à fait classique, car pour certains éléments il faut déjà utiliser des lexiques et les grammaires de moyen arménien². Le texte est presque totalement exempt d'hellénismes et riche en tournures proprement arméniennes, ce qui parle en faveur d'une composition en arménien. C'est donc un écrit chrétien, quoique truffé de matériaux judaïques.

Pour ce qui est de ceux-ci, la prolongation du récit biblique de Jonas en tant que telle a des antécédents dans le judaïsme hellénistique. Alors que dans *III Maccabées* 6, 8 Jonas est censé revenir de sa mission (épisode étranger aux écrits rabbiniques), le chapitre sur Jonas des *Vitae prophetarum* présente le prophète en train de chercher une nouvelle patrie³, sous le coup de la honte que sa prophétie non réalisée lui inspire⁴. C'est d'une telle tradition que provient la finale de notre petit midrash.

1. ISSAVERDENS, p. 241-250.

2. Pour les détails, voir SIEGERT II, p. 220, n. 5.

3. CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha*, t. 2, p. 392; texte grec chez DENIS, *Concordance*, 868-871, spéc. 869 a. A la fin du commentaire sur *Jonas* de THÉOPHYLACTE (PG 126), nous retrouvons les mêmes traditions.

4. Cf. ad *Sur Jonas* 20, à propos de Jonas comme prophète de mensonges.

La honte éprouvée par Jonas eu égard au caractère peu aimable de son peuple, traduit le reproche constant formulé de l'extérieur à l'endroit du peuple juif¹, mais qui peut aussi s'appuyer sur une autocritique sévère, animée de l'esprit du livre biblique de *Jonas* : on vient de mentionner les *Vitae prophetarum*. Changeant l'autocritique en une accusation d'autrui, Éphrem de Nisibe a développé ce point : dans le dernier quart de son *Sur Jonas et Ninive*², il se répand en insultes toujours plus violentes contre le peuple juif.

Nous mentionnons ce point parce que c'est Éphrem qui atteste nombre de développements qu'on trouve aussi dans notre texte arménien, si bien qu'il semble être l'une de ses sources. On sait que les œuvres d'Éphrem ont été traduites très tôt³ en arménien; elles ont longtemps joui d'une grande popularité. Une traduction abrégée de son *Sur Jonas et Ninive* a même été imprimée, en 1910, dans une chrestomathie que T'adēos T'orņean a préparée à l'usage des lycées arméniens⁴. Or, au point précis où le texte arménien, interrompant les insultes d'Éphrem, ajoute une conclusion propre, le *Message de Jonas* choisit lui aussi une conclusion indépendante des deux autres, et qui débouche dans un écho d'une des *Vies des prophètes* (en l'occurrence, celle d'Isaïe)⁵. Voilà l'indice d'une deuxième source de notre texte.

1. Cf. notre commentaire du *Sur Jonas* 8, i. f.

2. Dans l'édition de BECK, c'est toute la suite du verset 1723. On y trouvera aussi d'autres détails, présents dans notre texte arménien, tels les éclairs et la tonnerre pendant le temps de la repentance, le tremblement de terre, l'hommage et le cortège accompagnant Jonas.

3. C'est-à-dire avant l'« école hellénisante »; T'ORŊEAN (voir ci-dessous, n. 4), p. 11.

4. T'. T'ORŊEAN, *Hatantir ant'erc'owack' i matenagrowf'eanc' naxneac'* [Passages choisis des écrits des anciens], t. 2, Vienne (Mékitaristes) 1910. Les p. 502-519 de ce recueil correspondent aux versets 1-1710 du texte syriaque.

5. Pour le détail, voir A. M. SCHWEMER : *Vitae prophetarum (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, t. 1, fasc. 7)*, Gütersloh 1997. Pour une édition du matériel arménien, peu utilisée par M^{me} Schwemer, voir M. E. STONE (éd.), *Armenian Apocrypha Relating to the Patriarchs and Prophets (Publications of the Israel Acad. of Sciences and Humanities, Sect. of Humanities)*, Jérusalem 1982, p. 127-173, en part. p. 172 (sur Jonas, mais omettant le détail qui nous intéresse ici).

L'absence de toute polémique dépassant les traditions juives distingue notre midrash arménien de la littérature proprement patristique, et le rapproche des écrits dits « intertestamentaires », mot qui désigne une continuation de la théologie narrative du judaïsme ancien, et ce, surtout par des chrétiens anonymes.

Voici donc le *Message de Jonas à Ninive*, traduit d'après le texte arménien édité par Yovsēp'ean (p. 343-348) sur la base d'un manuscrit unique, appartenant aux mékitaristes de Venise. Notre traduction est littérale pour reproduire la simplicité « biblique », sémitisante, du texte arménien. Il n'a pas paru nécessaire de signaler les passages où nous rompons avec les libertés prises par Issaverdens dans sa traduction anglaise, pas même là où il corrige les trois jours de *Jon* 3, 4 LXX en quarante. La pagination d'Issaverdens est indiquée entre parenthèses (p. ●●● Iss.). Les alinéas sont ceux, plus nombreux, de l'édition arménienne.

LE MESSAGE DE JONAS À NINIVE

(p. 241 Iss.)

Message de Jonas dans la ville de Ninive

Car Ninive était une grande ville^a, en Assyrie, que le roi Ninos avait bâtie ; on la nomma Ninive d'après son nom. Et ce roi Ninos avait une femme nommée Sémiramis¹. Effrayé par la lubricité insatiable de sa femme, Ninos abandonna son royaume et s'enfuit en Hellade². Sémiramis régna pendant quinze ans, puis elle fut assassinée par ses fils.

Or en sept jours, on pouvait aller de Babylone à Ninive, venant du sud vers l'est. Ce lieu était fertile et riche, comme la terre de Sodome. Les gens mangeaient, buvaient et nourrissaient leur corps pour rassasier le grouillement des vers. Ils abandonnèrent la chasteté et le mariage légitime, pour se livrer à la luxure. Ils se rendirent odieux à Dieu et le remplirent de colère, <lui qui,>³ bien qu'il s'irrite contre le

1. *Šamiram*.

2. *yEllada* = εἰς Ἑλλάδα, seul hellénisme, assez banal, du texte.

3. Ici et ailleurs, l'éditeur mékitariste a fait de petits ajouts pour rendre le texte intelligible. Nous les rappellerons à l'exception des *y* fréquemment ajoutés par souci orthographique : au début des mots, ce phonème, au Moyen Âge, ne se prononçait plus.

a. Cf. Gn 10, 12.

pécheur, se modère (p. 242 Iss.) et ne veut pas punir, mais il attend la repentance et la conversion, comme (l'Écriture) dit : « Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive^b. » C'est pourquoi il épargna Ninive et voulut d'abord lui envoyer un héraut ; il punirait seulement s'ils ne se repentaient pas.

Et le Seigneur parla à Jonas, le prophète : « Va à Ninive, une grande ville, et prêches-y la repentance ; car leur tumulte est parvenu jusqu'à moi^c ! »

Jonas ne voulut pas y aller, pour deux raisons. Premièrement, parce qu'il ne voulait pas prêcher à des étrangers ni séjourner chez des incirconcis ; <il se disait> : « Je prêche, je laisse mon arbre avoir soif pour arroser celui des autres : à quoi cela me sert-il ? » Et la seconde raison : « Je sais, disait-il, que tu es miséricordieux et lent à la colère et que tu regrettes (de punir) les humains^d. Je vais et j'annonce que la ville va être détruite – les voilà qui se convertissent et se repentent, et toi, tu ne détruis pas (la ville) ! Ma prophétie reste inaccomplie, et mon nom devient 'faux-prophète' ! Mieux vaut pour moi être mort que recevoir le nom 'faux-prophète'. »

Pour ces deux raisons, il ne voulait pas y aller, mais descendit à Joppé (p. 243 Iss.) sur un bateau de marchands ; il voulut fuir vers Tarsis. Quand Jonas arriva sur le navire, Dieu jeta une agitation et de hautes vagues sur la mer. Chacun se mit à crier vers ses dieux^e de néant. Mais la mer se souleva encore davantage dans son agitation. Jonas, descendu dans un recoin du navire, dormait et ronflait. Ils le réveillèrent et lui dirent : « Comment dors-tu ? Lève-toi, invoque le Seigneur ton dieu, voyons s'il nous délivre pour que nous ne périssons pas^f. » Mais la mer ne se calma pas

b. Ez 33, 11.

c. Jon 1, 2.

d. Jon 4, 2.

e. Cf. Jon 1, 5.

f. Jon 1, 6.

de son agitation. Ils jetèrent les vivres à la mer, puis le frêt, pour alléger le navire ; mais il n'y eut pas d'apaisement.

Ils dirent : « Tirons au sort et voyons de qui le péché nous attire cette calamité. » Et ils tirèrent au sort, et le sort tomba sur Jonas^g.

Ils lui dirent : « Quel homme es-tu, de quelle nation, de quelle assemblée¹ ? »

Jonas dit : « Moi, je suis un serviteur de Dieu, et je révere le Seigneur du ciel qui a créé la terre. »

Ils furent pris d'une grande crainte en comprenant qu'il avait fui loin de la face de Dieu ; il le leur avait avoué. Ils lui dirent : « Pourquoi as-tu fait cela ? » (p. 244 Iss.) Ils voulurent ramener le navire et le tirer sur la plage, mais ils ne purent pas le faire. Ils dirent alors : « Loin de nous ! Seigneur, ne nous chargez pas de sang innocent ! Car vous, vous avez agi comme vous le vouliez. »

Et Jonas dit : « Jetez-moi à la mer, et la tempête vous laissera tranquilles ! »

Ils prirent alors Jonas et le jetèrent à la mer ; ensuite la mer se calma. Aussitôt, le Seigneur donna un ordre au monstre marin, le grand poisson-dragon, et il avala Jonas. Les hommes parvinrent à la plage, offrirent des sacrifices au Seigneur et demandèrent le pardon de leurs transgressions. Le dragon qui s'était emparé de Jonas descendit jusqu'au plus profond de la terre ; et traversant la mer, il contourna le pays des nègres ; (passant) par le fleuve des Indes, il le porta dans la mer des Perses ; et par la mer des Perses, il parvint en un instant dans le fleuve Sarankas ; cela représentait une course de quinze jours de marche. Jonas resta dans le ventre du monstre marin pendant trois jours et trois nuits. Debout, étendant les bras, il pria, vivant par la

1. Ce mot peut aussi signifier « synagogue ».

g. Cf. Jon 1, 7 (le dialogue qui suit correspond aux versets 8-12).

puissance de Dieu. Et après trois jours, lorsque le dragon eut conduit Jonas jusqu'en face de Ninive (p. 245 Iss.), il le vomit sur la plage, à trois jours de la ville; et il rentra à son endroit. Jonas ne connaissait pas le pays – afin qu'il apprît qu'on ne peut fuir loin de Dieu. Car en tout lieu sa main toute-puissante parvient.

La parole de Dieu fut adressée une seconde fois à Jonas et dit : « Debout, va à Ninive, une grande ville, et prêches-y la repentance! » Après être allé trois jours de chemin, Jonas parvint dans la ville et commença à proclamer et à dire : « Encore trois jours et Ninive est détruite! » Les habitants de la ville virent le visage de Jonas qui rayonnait, plus brillant que le soleilⁱ, et un feu ardent sortait de sa bouche. Ils coururent rapporter au roi et lui dirent : « Un homme, un étranger, terrible d'aspect, est venu; et il proclame cela. » Le roi dit : « Vraie est sa parole. »

Quand il eut dit cela, la ville se mit à trembler. Et d'abord elle voulut s'enfuir; mais un nuage de feu descendit et enferma la ville comme d'un mur, et personne ne put fuir. Le roi dit : « Ne vous effrayez pas! C'est Dieu qui a envoyé le prophète. S'il voulait notre ruine, il nous aurait ruiné sur-le-champ (p. 246 Iss.) et n'aurait pas envoyé un messenger et prophète. Il l'a envoyé pour nous avertir par le message du prophète, afin que nous ayons du remords de nos péchés et fassions pénitence. Nous abandonnerons le péché, et Dieu sa colère. »

Il fut proclamé dans Ninive <de la part du> roi et de ses grands que chacun, homme ou femme, vieillard ou enfant, devait ne rien manger pendant trois jours, ne donner aucune nourriture aux animaux, ni les mères donner le sein à leurs enfants. Tous se revêtirent de sacs, le roi, les princes et toute la ville ensemble.

h. Jon 3, 4 LXX.

i. Cf. Ex 34, 29.

Le nuage d'obscurité tonnait et jetait des éclairs; mais eux commencèrent à s'encourager mutuellement; ils dirent : « Dieu est miséricordieux, humain¹; il ne néglige pas les créatures de sa main¹. » Les enfants demandèrent à leurs mères : « Quand va venir ce jour de la fin où notre ville doit être détruite? » Les mères répondirent et dirent – en donnant ainsi cet espoir à leurs enfants : « Dieu est compatissant et miséricordieux; il ne méprisera pas son serviteur. » Les parents dirent à leurs enfants : « Suppliez Dieu, vous, afin que par pitié pour vous il nous délivre aussi. » (p. 247 Iss.) Tous s'en retournèrent vers Dieu de tout leur cœur; ils se repentirent de leurs méchancetés et dirent : « Qui sait? Dieu aura-t-il pitié et se repentira-t-il de sa colère^k? » Ainsi, se frappant la poitrine, ils pleurèrent et se lamentèrent au milieu des ténèbres.

Jonas sortit de la ville à travers le nuage de feu et ne souffrit aucun mal; il s'assit en face de la ville pour en voir la fin. Il souhaitait que la ville fût détruite et que sa prophétie s'accomplît.

Pendant, trois jours et trois nuits durant, les habitants de la ville ne se reconnaissaient pas les uns les autres; mais affamés, hommes et bêtes, pleurant de remords et de repentir, ils cherchaient à détourner le jugement de la colère divine. Après trois jours, la nuée se leva, le tremblement cessa, le soleil leur réapparut, et leur peur de la mort et leur abattement se dissipèrent. Ils commencèrent alors à louer Dieu et à le remercier.

Mais Jonas fut attristé, et la chaleur tomba sur sa tête et ses sens étaient affaiblis. Dieu parla à Jonas et lui dit : « Es-

1. Chez Yovsēp'ean, on lit une note rapportant une glose : « ami des hommes ». C'est évidemment pour écarter un anthropomorphisme.

j. Ps 138 (137), 8.

k. Jon 3, 9.

tu très triste? » Et Jonas dit : « Ces paroles ne sont-elles pas celles que j'ai déjà prononcées dans mon pays? (p. 248 Iss.) Je savais bien que tu es miséricordieux et compatissant, et que tu regrettes le malheur des hommes. »

Par un exemple, le Seigneur voulut blâmer ses paroles impitoyables. Le lendemain, une courge poussa; elle monta et forma un auvent pour la tête de Jonas. Il s'assit sous l'auvent et se reposa quelque peu. Quand ce jour fut passé, le lendemain, un ver terrestre, conformément à l'ordre de Dieu, frappa la courge et elle sécha. La chaleur tomba sur la tête, et ses sens étaient affaiblis.

Et Jonas dit : « C'eût été mieux pour moi de mourir plutôt que de mener une telle vie! »

Mais le Seigneur dit à Jonas : « Es-tu si triste à cause de la courge? » Et Jonas dit : « Je suis très triste, car c'était ma consolation^m. »

Le Seigneur dit : « Toi, tu avais compassion de la courge, pour laquelle tu n'as pas dépensé une heure de travail, mais qui a poussé en une nuit et qui a péri la nuit suivante. La perte d'une seule courge est pour toi si dure et si pénible [...]¹, dit son bienfaiteur; et moi, pourquoi je ne protégerais pas Ninive, une grande ville, où habitent plus de douze myriades d'hommes (p. 249 Iss.) qui ne savent pas distinguer la gauche de la droite, ainsi que beaucoup d'animaux? Si je juge les pécheurs, dit-il, comment ne pourrais-je pas épargner les enfants sans péché? N'es-tu pas intervenu à cause de la perte d'une courge? dit-il; combien plus la perte de mes propres créatures ne me pèsera-t-elle pas? »

1. Suit un mot incompréhensible (t'vac).

l. Cf. Jon 4, 4 (la suite reprend surtout 4, 2).

m. Cf. Jon 4, 9.

n. Jon 4, 11.

Là-dessus, Jonas céda. Les habitants de Ninive qui, par leur repentir, avaient échappé à la punition, se présentèrent chez le saint prophète et lui témoignèrent vénération et honneurs divins. Le prophète resta six jours parmi eux. Quand il voulut s'en aller, les habitants de la ville lui dirent : « Tu es notre lumière, notre brillant flambeau et notre soleil! Ne pars pas et ne t'éloigne pas de nous, de peur que les ténèbres du péché et de l'incroyance ne nous enveloppent! » Mais il ne voulait pas rester chez eux, ni les prendre avec lui; il prétextait les vents saisonniers¹ de ce pays. « Le pain de notre pays est [...]², dit-il; quand quelqu'un en mange, il attrape des douleurs intestinales et n'en peut plus. » (p. 250 Iss.) Ils suivirent alors en pleurs le prophète et l'accompagnèrent avec affection, en déclarant bienheureuse la nation d'Israël et son assemblée. Mais le prophète ne voulait pas les conduire, afin que leur honte ne soit pas connue, ni l'incrédulité, ni l'hostilité de la nation israélite à <l'égard des> Assyriens. Et il ne rentra pas dans son pays; mais le prophète emmena sa mère³, s'en alla et émigra au pays d'Ismaël. « Car, disait-il, je pourrai ainsi effacer ma honte d'avoir menti en prophétisant sur la ville de Ninive. » Et sa mère mourut en chemin; et il l'enterra non loin du chêne de Roukel⁴.

1. οἱ ἐτῆσαι (voir ASA, s. v. tarekan) = les vents étésiens. Ainsi, la remarque d'Issaverdens sur ce passage tombe partiellement.

2. Ici est répété le mot tarekan qui ne convient pas au contexte : l'expression originale devait être différente.

3. D'après la tradition juive, c'était la veuve de Sarepta (GINZBERG, *Legends*, t. 4, p. 197; t. 6, p. 318; *Vitae prophetarum* 10, 6).

4. Dans les *Vitae prophetarum* 10, 8, il s'agit du chêne de Débora. Cependant, la première des *Vitae* nomme un « chêne de Roguel » comme lieu de sépulture d'Isaïe (1, 1); cf. CHARLESWORTH, *Peudepigrapha*, t. 2, p. 385, n. 4. Est plus ancienne la mention d'une source Roguel dans le cycle de Salomon (1 R 1, 9).

SUR SAMSON

Sommaire

Les réflexions qui interrompent ou précèdent le récit sont signalées par un retrait

A. EXORDE ET PROLEPSE

- ch. 1 Samson victime d'une femme (Jg 16, 16 s.)
- ch. 2 Prière du prédicateur qui demande la sagesse
- ch. 3 Préparation apologétique : la grâce de Dieu n'est toujours que partielle
- ch. 4 La grâce de Dieu est conditionnelle ; elle n'est pas inamissible

B. AVANT LA NAISSANCE DE SAMSON : LA MISSION DE L'ANGE

- ch. 5 Manoé et sa femme souhaitent un enfant (Jg 13, 2)
- ch. 6 Envoi de l'ange à la femme (Jg 13, 3), la création par la parole
- ch. 7 Dieu médecin et pédagogue
- ch. 8 Instructions de l'ange (Jg 13, 4 s.)
- ch. 9 Nouvelle apparition de l'ange à la femme et à Manoé (Jg 13, 6 s.)
- ch. 10 La louange de l'ange est louange de Dieu
- ch. 11-12 Différence entre les deux apparitions : Dieu tient compte des capacités humaines de compréhension
- ch. 13 Instructions de l'ange : prescription du naziréat (Jg 13, 7 s.)
- ch. 14 Repas avec l'ange (Jg 13, 15 s.)
- ch. 15 L'ange refuse de dire son nom (Jg 13, 17 s.)
- ch. 16 Apostrophe à la sagesse divine
- ch. 17 Le sacrifice de Manoé (Jg 13, 19)

- ch. 18 L'ange s'élève dans la fumée du sacrifice (Jg 13, 20) ; la femme calme l'inquiétude de Manoé (Jg 13, 22 s.). La femme plus forte que l'homme

C. NAISSANCE DE SAMSON. SES DONNÉS ET SES FAIBLESSES

- ch. 19 Naissance et avantages physiques de Samson (Jg 13, 24).
Le don de l'Esprit (Jg 13, 25)
- ch. 20 Le don de l'Esprit menacé par les désirs
- ch. 21 Samson grandit : sa beauté et son appétit sexuel
- ch. 22 Samson aime une étrangère (Jg 14, 1)
- ch. 23 Dieu n'est pas responsable des faiblesses de Samson (cf. Jg 14, 3 s.)
- ch. 24-25 L'Esprit n'accorde à Samson qu'une partie de ses dons. Les six dons de l'Esprit (cf. Is 11, 2 LXX). Exemples bibliques
- ch. 26 Réponse à ceux qui calomnient l'Écriture

D. SAMSON FAIT PREUVE DE FORCE ET DE SAGESSE

- ch. 27 Samson va à Timna avec ses parents ; il tue un lion (Jg 14, 5 s.)
- ch. 28 Samson se domine (Jg 14, 6)
- ch. 29 Samson trouve du miel dans la gueule du lion (Jg 14, 8 s.)
- ch. 30-31 L'énigme posée par Samson le jour de ses noces (Jg 14, 12.14)
- ch. 32 Deux maux : l'ivresse et l'espoir

E. CHUTE ET VENGEANCE DE SAMSON

- ch. 33 Samson trahi par sa femme (Jg 14, 15-17)
- ch. 34 Apostrophe à Samson : avertissement contre les femmes
- ch. 35 Apprendre des fautes des anciens
- ch. 36-37 Reprise détaillée : Samson trahi par sa femme
- ch. 38-39 Démonstration : la femme est coupable
- ch. 40 Apostrophe à la femme perfide. Annonce du divorce (cf. Jg 14, 20)
- ch. 41 Samson perd son pari ; sa réponse profonde (Jg 14, 18)
- ch. 42 Éloge de la deuxième énigme
- ch. 43 Vengeance de Samson sur les étrangers (Jg 14, 19)
- ch. 44-46 Éloge de la modération de Samson et de sa sagesse même dans la vengeance

SANS PRÉPARATION. SUR SAMSON

1. Emporté par le torrent des passions charnelles, plongé dans un abîme de désir, il ne pouvait donc plus regarder vers le haut, mais fut possédé par son appétit. Tel un juge sévère, une femme le contraignit à avouer la vérité. Une femme dressa le désir comme une poutre où attacher les appétits, comme des courroies qui soulèvent le prisonnier. Le laissant suspendu, elle fit fléchir sa résistance par des mots tendres, rusés et séducteurs ; jouant de la puissance des instincts, elle pénétra jusqu'aux entrailles du jeune homme, et ce qui lui eût été facile grâce à la réflexion, il en fut incapable, emprisonné par le désir. Il commença à trahir des secrets ineffables ; il dit : « Un rasoir ne doit pas toucher ma tête^a. »

Sans pudeur, la femme le fait s'endormir sur ses genoux ; puis elle appelle le barbier ; et après lui avoir volé sa décence, elle lui vole aussi la force. Car le barbier¹ intelligible², Satan³, accompagnait le coiffeur visible : c'est lui qui tailla la force avec les cheveux et qui fit de Samson un homme semblable à n'importe quel pécheur.

1. Dans ce mot, Aucher propose de supprimer un δ inutile.

2. *zgalí* par rapport à *imanali* (plus loin) correspond au couple *αἰσθητός / νοητός*.

3. Ce mot, non utilisé ailleurs, est suspect d'être une glose chrétienne.

a. Jg 16, 17 (LXX A).

2. Pour accomplir des hauts faits, la vigueur est nécessaire. Mais pour raconter des événements merveilleux, il nous¹ faut de la sagesse. Samson avait reçu la force pour révéler celui qui est riche en merveilles. Demandons pour nous, de celui qui lui donna cette force, la sagesse pour exposer aux auditeurs ce que Samson a fait par elle. Car si nous devions, dans notre discours, nous montrer des commentateurs légers et distraits, nous aurions certes non pas amoindri la vigueur de Samson, mais calomnié² la grâce de Dieu.

3. Dans d'autres miracles, Dieu ne poursuit qu'un seul but : ou bien il montre sa puissance, ou bien il proclame son amour pour les hommes ; ou il manifeste sa souveraineté, ou il enseigne sa patience ; ou encore il dévoile les biens réservés à la jouissance des justes, ou enfin il annonce le jugement qui menace les pécheurs. Mais Dieu manifeste par Samson toute sa puissance³ en même temps que son amour pour les hommes : il le fit savoir par les dons accordés à celui qui était encore à naître. Car si Samson fut dès sa naissance agréable au Dieu vivant, c'est la récompense évidente du fait qu'il avait reçu sa vigueur dans le but d'agir avec justice⁴. Caché dans le sein maternel, il venait d'être conçu, et le don du ciel venait au monde avant que celle qui l'avait conçu lui donnât le jour. Ainsi la grâce et le don de l'amour divin n'étaient pas la récompense d'une action juste⁵.

4. Dieu montra à nouveau sa puissance quand il lui donna une vigueur supérieure à celle de tous les autres ; et il démontra la puissance recelée dans son activité⁶ en lui accordant de vaincre les membres de peuples étrangers. Il

1. Ici, les variantes et corrections dans le texte d'Aucher ne sont que des reflets de constructions grecques possibles.

2. *zrpartem* = συκοφαντέω.

3. *arāk'inowt'ihw* = ἀρετή.

4. *ardaragorcowl'ihw* = δικαιοπραγία.

5. Cf. note précédente.

6. *nergorcowl'ihw* = ἐνέργεια.

est bien clair que ceux qui triomphent des adorateurs de dieux étrangers triomphent en même temps de leurs protecteurs ! Mais le caractère définitif et incontestable de l'élection, on le reconnaîtra aux charismes qu'il lui a conférés (à Samson).

Mais il a aussi manifesté son critère : aussi longtemps que l'élu s'en tient strictement à sa mission, Dieu lui garde de même entièrement sa grâce. Enfreint-il sa mission, Dieu n'annule¹ pas sa grâce, mais exécute le jugement que lui vaut sa faute. Ensuite, il revient à son amour pour les hommes ; cependant il ne lui rend pas tous les dons perdus – car il serait injuste de couronner d'un prix une défaite –, mais dans son amour extrême pour l'humanité, et pour ne pas laisser s'éteindre totalement sa grâce, il donne pour ainsi dire une goutte de grâce pour révoquer un jugement de mort définitif.

Mais pour ne pas nous détourner du discours que nous nous sommes proposé de faire ni prodiguer des mots hors du sujet, revenons au discours promis et au début des événements.

5. Les parents de Samson avaient longtemps vécu ensemble et espéré le fruit de leur union sans l'obtenir. La glèbe féminine attendait impuissante : elle recevait bien la semence, mais aucun fruit ne poussait. De même que notre terre, quand elle est desséchée et improductive, a besoin de l'intervention² divine et des ruisseaux célestes, à la terre de la femme, quand elle refuse son fruit, il faut la source³ et la grâce divines. Un chef d'entreprise capable, par exemple un cultivateur compétent, arrache et écarte ce qui retient la terre dans sa stérilité, et il la rend fertile et meuble⁴ pour le

1. *t'otowm* ici = ἀφ-ίημι.

2. *ayc'elowl'ihw* = ἐπισκοπή, ἐπίσκεψις.

3. ou bien : « l'œil », *akn* ayant le même double sens que *ayin* en hébreu.

4. *ardak* = χυτός. Cf. SIEGERT I, p. 54, n. 519.

semateur. Mais c'est la grâce de Dieu qui fera germer la semence.

6. Le Dieu ami des hommes, qui voyait l'impuissance de cette nature, envoya un ange, un messenger de bonne nouvelle¹, chargé, à première vue, de promettre à la stérile un enfant; en réalité, par une force invisible, il donna l'ordre à la nature d'accepter ce qui n'avait pas encore été semé. Je crois qu'ainsi, par un ordre, l'homme naquit, et que par une voix de Dieu et par un service d'anges l'enfant prit naissance, parce qu'il était destiné à accomplir son service selon des ordres divins. Pour ne pas mettre à part pour son service ce qui lui serait étranger, le Dieu de l'univers² le donne à ceux qui ne pouvaient pas y parvenir par eux-mêmes, comme leur part aux choses célestes; et la mère terrestre reçoit en elle³ celui qui naîtrait par une parole⁴. Dieu accorde aux parents, instruments⁵ de la conception, d'être fiers d'avoir mis au monde un enfant; ce n'était pas rien que la flétrissure de la stérilité fût effacée par la naissance d'un descendant. Mais lui, qui met tout en forme, se sert d'un enfant créé par la parole⁶ pour libérer le peuple entier.

7. Cela me paraît admirable. Il en va comme des médecins, quand ils pratiquent avec plus de sagesse⁷ que de simple métier⁸ pour guérir les humains: ils s'informent d'abord des conditions physiques du patient, pour apprécier les forces du malade avant d'appliquer les remèdes qui conduiront à la guérison. Ainsi Dieu guérit-il les maux de

ceux dont l'âme est malade. Il ne leur donne pas de remède inefficace¹ ou inadapté.

Pourquoi donc l'annonce que Sara la stérile aurait un enfant fut-elle faite à Abraham, tandis qu'ici c'est la femme qui reçoit le messenger de la promesse? C'est qu'alors l'homme était plus disposé que la femme à croire à la promesse, tandis qu'ici c'était la femme de Manoah qui était prête à croire.

8. Après que l'ange eut apporté la promesse à la femme et l'eut de plus avertie de se garder de l'ivresse, il la quitta, et la rendit enceinte d'espérance en esprit, avant qu'elle le fût dans son sein.

Quand son mari revint, la femme lui raconta la visite divine, l'apparition de l'ange, mais ajouta qu'elle ne savait pas qui était celui qu'elle avait vu, ni où il habitait; elle n'avait vu, dit-elle, que la majesté² exprimée par l'éclat du visage, l'allure majestueuse de l'ange et les rayons qui émanaient de lui. «Car je n'avais aucun autre moyen d'apprendre, dit-elle, d'où venait celui que je voyais; je n'ai pu faire que des suppositions³ sur sa nature et sa provenance. Par sa taille, il paraissait être un homme de Dieu; mais dans l'éclat de son visage rayonnait un citoyen du ciel⁴; il était comme revêtu des rayons d'étoiles⁵.»

9. En entendant cela, Manoah se réjouit de la promesse d'un enfant, et le magnifique et sublime message résonna merveilleusement à ses oreilles. Il supplia l'ange de revenir: il voulait le voir et entendre lui-même son message⁶. Dieu avait prévenu sa prière: il donna à l'ange un nouvel ordre,

1. *awetaranakan* correspond à un dérivé d'*εὐαγγελ-*.

2. *bolorec'owm astowac* = ὁ πάντων θεός.

3. *Legend. Aionkaleal* en un seul mot (= προσλαβόμενος).

4. *banarawt'ivn* serait = λογοποιήσις (dans un sens inusité) ou λόγῳ ποιήσις; voir le commentaire.

5. Le *w* superflu de ce mot est à supprimer.

6. Voir deux notes plus haut.

7. *imastowt'ivn* probablement pour ἐπιστήμη.

8. *arowest* = τέχνη.

1. «pur»: nous supposons que le traducteur s'est trompé, lisant ἄκρατος au lieu d'ἀκρατής.

2. *parkeštowt'ivn* semble traduire σεμνότης.

3. *mmanc'owc'anem* semble traduire εὐχάζω.

4. *evkna'ak'atak'i* = οὐρανοπολίτης.

5. *lowsavor* (substantif) = φωστήρ.

6. Rétroversion: αὐτόπτης αὐτοῦ καὶ αὐτήκοος θέλων γενέσθαι (avec clausule rythmée: - ∪ - | -).

et celui-ci apparut de nouveau à la femme, dans le champ ensemencé où elle était assise. Cela aussi était un signe de la réalité : la semence répandue sur le terrain montrait symboliquement que le champ de la femme avait été ensemencé. Tandis que la femme empruntait à l'ange qui était revenu un peu de sa rapidité et, se déplaçant à la vitesse d'un oiseau, se précipitait vers son mari, l'ange rapide, capable de franchir les airs¹ et d'aller au-delà du soleil et de la lune, ne bougea pas et attendit tout ce temps l'homme et sa femme. Dieu n'avait-il pas tellement déposé en lui de sa douceur et de son amour pour les hommes ? Il n'y a pas à s'étonner : car si l'homme a lui-même été créé à l'image du visage divin, l'ange doit avoir reçu une plus grande part de ressemblance avec Dieu. Plus ils s'approchent des demeures de Dieu, plus ils sont proches de son image.

10. Si j'ai été si prolix, chers amis², c'est pour magnifier mon sujet. Car un éloge des anges est une glorification de la divinité. Qui loue la beauté d'une statue exprime par là une admiration encore plus grande pour la nature vivante que l'art a imitée pour présenter son œuvre. Le modèle surpasse la louange adressée à l'œuvre d'art, dont l'aspect n'atteint pas la beauté originelle.

11. Maintenant que l'amour divin a été manifesté, ainsi que l'obéissance de l'ange, la soumission de la femme et la bonne volonté de l'homme, qu'ils sont tous réunis, celui qui a donné la mission et ceux qui l'ont reçue, je ne peux qu'admirer à nouveau la conduite douce et habile de l'ange. La seconde fois, il n'est pas apparu de la même manière, et il n'a pas rencontré Manoah comme il s'était montré à sa femme ; au contraire, il a pris une apparence que les yeux des hommes pouvaient supporter, et non pas celle de l'éclat du soleil qui, par ses rayons, aveugle ceux qui le regardent. Il s'est montré cette fois à Manoah sous un aspect modeste.

J'ai dit l'habileté, mais il y a aussi l'adaptation. Car quand il s'agissait d'une promesse, d'un don et d'une bénéficiaire, il convenait de revêtir la grandeur correspondante à celle du don, afin que la femme reçût une grande foi par ce qui est grand. Mais quand il s'agissait de paroles ordinaires et d'un simple commandement, une apparition plus familière fut nécessaire pour ce qu'il avait à dire, afin que la crainte ne celât pas le commandement.

A tout le moins, me semble-t-il, l'ange a adapté la forme de son apparition aux deux caractères : il se montra aussi bien à la femme qu'à l'homme sous la forme qu'ils pouvaient supporter. Et la preuve qu'il s'est bien ainsi montré aux deux, je puis la trouver dans l'Écriture. A propos de la femme, quand elle décrit l'apparition, il est dit : « Un homme de Dieu est venu à nous, et son apparence était celle d'un ange^b. » Et qu'est-il dit de Manoah ? « Manoah ne reconnut pas qu'il s'agissait d'un ange du Seigneur^c. »

12. Ainsi, ce que la femme savait provenait de la gloire de son aspect extérieur et de sa grandeur impressionnante, et ce que l'homme ignorait, de la simplicité et de la douceur de son apparence. En effet, il était doux ; et cet être doux était celui-là même qui avait été envoyé d'abord à la femme. Comme le serviteur d'un roi apporte la nouvelle de la victoire sur un ennemi, l'ange apporta à la femme le message que la malédiction de sa stérilité était levée. Telle était la première apparition à la femme. Mais la seconde fois, quand l'homme l'eut appelé, il ne fit pas le fier et n'hésita pas à subir ce qu'il ne méritait nullement. Quand donc l'homme accourut et n'eut pas en face de lui toute sa glorieuse apparence, il lui demanda presque avec mépris qui il était et d'où il venait. Viens-tu maintenant pour la première fois, ou pour la seconde fois, comme le dit ma femme ? – L'ange ne reprocha pas à Manoah son insolence

1. *δδαγναc'* = ἀεροπόρος.

2. *οὐ σιρελικ'* = ὧ ἀγαπητοί.

11. b. Jg 13, 6 c. Jg 13, 16.

et ne se déroba pas à ses nombreuses questions, mais commença à le renseigner de la sorte :

13. « Celui que tu vois devant toi et que ta femme a déjà vu est un messager qui t'annonce une progéniture. Le gardien¹ de tous les affligés, qui seul peut remédier au mal et donner des ordres à la nature, a vu que votre union restait stérile par l'indocilité de la nature. C'est pourquoi il m'a envoyé avec une double mission : ouvrir la porte fermée de l'organisme, et réaliser votre ardent désir d'un enfant.

A quoi vous oblige le cadeau que vous avez reçu ? A garder l'ordre du bienheureux². Et cet ordre est le suivant : la femme qui va donner la vie à celui qui est appelé à de grands exploits doit garder la tête claire et rester sobre, et l'homme ne doit rien laisser arriver de tel à l'enfant qui va être le chef du peuple. Il sera revêtu de ses cheveux en signe pour la foule, car les pouvoirs de tous seront réunis dans ce corps. Le chef du peuple doit rester intact et sans tache, et le signe pour la multitude ne doit pas être coupé. Tant qu'il restera ainsi, toute la foule du peuple sera comme un corps unique, gardé comme par une tour par celui qui va naître : elle sera invincible et préservée de toute défaite. Mais si l'on touche à la tête de l'enfant ou que l'on coupe sa chevelure, les forces du grand nombre dont cet homme était le point de ralliement disparaîtront. »

14. Quand Manoah eut entendu cela, il remercia celui qui lui communiquait la promesse et promit de respecter les ordres ; puis il invita l'ange à un festin. – A y réfléchir, on s'étonnera des différences entre les justes. Oui, il y a une grande différence entre la moyenne et les plus petits, et aussi entre la moyenne et les plus grands justes. Pourquoi Abraham invita-t-il les anges à manger avant d'avoir reçu la promesse, et Manoah seulement après ? Manoah formula l'invitation en remerciement pour le cadeau reçu : il reçut

1. *aknacow* = ἐπόπτης; cf. *Sur Jonas* 21.

2. *eraneli* = μαχάριος.

d'abord, puis il remercia ; tandis qu'Abraham invita d'abord au repas, témoignant ainsi de son hospitalité : il donna avant de recevoir. Ce que donnèrent l'un et l'autre était bon ; pourtant ce ne fut pas équivalent. L'un accueillit des étrangers par reconnaissance, l'autre (Abraham) par spontanéité naturelle. C'est pourquoi, en ce qui concerne Abraham, ils entrèrent dans la tente et firent semblant de manger et d'apprécier la nourriture.

On pourrait se demander comment les aliments offerts furent consommés, ou si les anges partirent sans les manger. – Les anges étaient pleins de feu, et par un regard de feu ils consumèrent la nourriture.

15. L'ange déclina l'invitation de Manoah et lui apprit que l'hospitalité qu'il voulait lui offrir revenait à Dieu. L'autre accepta l'exhortation de sacrifier à Dieu ; et parce qu'il voulait en même temps honorer l'ange, il demanda : « Quel est ton nom^d ? » – afin que nous puissions au moins lui vouer un souvenir respectueux. – Mais celui-ci lui donna à comprendre que ce respect revenait à Dieu, et montra que glorifier Dieu, c'était aussi l'honorer lui-même, en disant : « Pourquoi demandes-tu mon nom ? Il est merveilleux^e. » Ô divins entretiens¹ célestes, où le prophète enseigne à la multitude des anges la sagesse divine² !

16. Il ne dit pas : C'est Michel, ni : C'est Gabriel, et non plus : C'est le puissant qui a parlé, pour ne pas usurper le nom divin. Mais que dit-il ? « Il est merveilleux ! » Ainsi, c'est en s'adaptant à chaque lieu et selon les besoins des humains que l'ange rend son propre nom admirable. Et deuxièmement, pour montrer encore sa soumission à Dieu,

1. *degerowmn* = διατριβή.

2. *tērownakan* serait = κυριακός, ce qui ressemble à une modification chrétienne. Cf. SIEGERT I, p. 85, n. 902.

15. d. Jg 13, 17 e. Jg 13, 18.

il déclare le nom du Très-Haut et Tout-Puissant¹ inadéquat et modifie le sien propre. Il montre qu'on se trompe² sur la gloire de Dieu et laisse sans réponse la question de son propre nom. De quelque manière qu'on s'efforce de connaître ce nom changeant, ce qui est connu protège la gloire rendue à Dieu dans l'esprit préservé de l'erreur³. Car celui qui reste éternellement dans sa gloire se laisse trouver⁴ dans son immuable souveraineté⁵ par celui qui l'adore.

17. Alors Manoah prépara le sacrifice. L'ange resta jusqu'à ce qu'il ait présenté l'offrande à Dieu, pour monter avec ce don vers le ciel, dans son splendide véhicule, emporté par le feu du sacrifice. Car il seyait à l'ange de continuer à montrer sa dignité à Manoah et de répartir le merveilleux entre le début et la fin. Il diversifia sa nature selon les deux : à la femme, il se montra effrayant au début ; à l'homme, redoutable à la fin ; et ce, pour convaincre la femme, par son aspect, d'accepter en elle l'amorce de l'événement, pour donner confiance à l'homme – grâce au déroulement du sacrifice – dans l'issue de l'affaire, et pour présenter la vision comme confirmation⁶ d'un miracle à venir.

18. Après que Manoah eut préparé sur une pierre tout ce qu'il fallait pour le sacrifice, l'ange le toucha de la pointe de son bâton et cela s'enflamma immédiatement. Ainsi, Manoah vit⁷ le sacrifice se consumer, l'ange monter dans la flamme et le sacrifice s'envoler vers le ciel ; et le merveilleux de cette vision le remplit de crainte. Alors son cœur honnête

1. *law* = *χρείσιων*. Voir *Sur Jonas* 137 et le commentaire.

2. *moloreal* = *πλανώμενον*.

3. *ammolor* = *ἀπλανής*, « infaillible ». Mais le texte ne semble pas parler de l'Esprit saint.

4. *Conieci gtani* (*e gtanil*).

5. *ark'ayoni'inn* = *βασιλεία*.

6. *hawat* = *πίστις*.

7. Aucher propose d'ajouter *ibrew*, ce qui n'est pas indispensable.

s'émut ; car il savait ce que dit l'Écriture : « Nul ne peut voir mon visage et vivre¹. » A la pensée d'avoir vu le Dieu maître de toutes choses, il pensa aussi perdre la vie.

Mais la femme, aussi sensée que résolue, l'encouragea, en s'adressant à celui qui était pris d'épouvante par ces mots : « Mon cher mari, cette apparition pourrait-elle tourner à notre désavantage ? la vision du bien provoquer le mal ? Le sacrifice d'un condamné à mort n'est pas agréé ; car même pour le méchant, profiter d'une vision agréable serait une façon de voir le bien. Ainsi, si l'ami des hommes nous a montré sa bienveillance en acceptant notre sacrifice, pour quelle raison pourrait-il condamner à mort celui qui l'honore, et dont il a accepté le sacrifice en gage et caution de son salut ? »

Voilà un fait bien nouveau : c'est l'homme qui est peureux, et la femme vaillante. Lui qui aurait dû encourager et consoler une femme craintive est consolé lui-même. En revanche, la femme, qui normalement devrait avoir besoin de secours dans son angoisse, calme celui qui est terrorisé par des mots qui guérissent. Ce n'est pas pour rien que quelqu'un a dit que l'apparence extérieure pouvait différer de l'âme qui la revêt, et une âme féminine prendre l'aspect d'un homme, tandis que l'âme qui convient à un homme prendrait l'aspect d'une femme.

19. Ainsi la femme reçut-elle la bonne nouvelle¹, et l'homme fut-il convaincu ; l'ange disparut, et le sacrifice parvint à son but céleste. Grâce à un tel secours, la femme mit au monde Samson, le libérateur du peuple opprimé et le mémorial² d'une bravoure célébrée. Il se montra semblable aux autres héros, et cependant supérieur précisément là où

1. *awetaraneal etew* = *εὐεγγέλισθη*.

2. Litt. : « signe pour rappeler la vie ». Il y avait peut-être dans le texte original un mot comme *ζωοτόπος*, *ζωοπλαστία*.

il leur paraissait inférieur, c'est-à-dire que l'Esprit¹ lui tenait lieu d'âme. Quant à son corps, on pouvait aussi peu l'entaîner ou le rayer qu'un diamant. Comme nous l'assurent ceux qui racontent son histoire, il ne ressentait aucune douleur et restait insensible aux coups d'un acier si dur soit-il. Vouloir le battre, c'était recevoir un coup; vouloir le blesser, c'était subir soi-même la blessure. Mais Samson se gardait fermement d'entrer en guerre contre quiconque, tout en ne donnant aucune chance à autrui d'espérer le dominer pour obtenir la gloire d'un tyran. Il était simplement invulnérable à tous ceux qui voulaient lui faire du mal. Aucune flèche de ses ennemis ne pouvait le blesser. S'ils cherchaient à l'atteindre, il retournait le trait et les transperçait. **20.** On a raison de dire qu'il est naturel que de grands exploits entraînent à leur suite l'envie; et comme un caractère est vraiment parfait, l'action parfaite s'inscrit en lui comme sur un monument.

Mais il semble que la faiblesse de notre nature humaine ne peut supporter la grandeur d'un don divin. Aussi, alors que le puissant Samson avait reçu l'Esprit et aguerri son corps pour l'épreuve de force, son âme montra sa faiblesse et sa trop grande complaisance face aux désirs charnels. **21.** Car lorsque le robuste garçon parvint à la puberté et que la santé et la force du corps en même temps que l'appétit du désir de l'âme² eurent atteint un développement adulte, je pense que c'est à ce moment qu'il désira s'unir à une femme et ressentit un excès d'énergie. Au sommet de sa puissance, dont une partie était destinée à la reproduction, il voulait planter en terre une partie de sa semence, afin que son rejeton devienne force de la force paternelle et semence donnée en offrande. A cela ne conviennent ni adolescents immatures, ni vieillards sans force, mais justement l'âge dans lequel se trouvait Samson, cette fleur de la jeunesse

qui est répandue sur son visage comme les fleurs dans les prés et les jardins, et qui provoque le clin d'œil à la fois fier, doux et tendre d'une fille souriante et fait briller sur les joues les rayons du soleil. Ce n'est pas une beauté¹ qui fleurit sur le visage des vierges et des femmes, mais de ceux qui endurent un travail de force et qui ont bronzé par l'effort et le soleil à la fois. Le dessin de ses sourcils copiait l'arc de la lune qui forme une courbe parfaite avant que le croissant se soit rempli à moitié.

22. Éros brillait sur son visage comme l'éclat du soleil; voilà qu'une femme étrangère², d'une agréable silhouette féminine, se présenta à sa vue. Il avait laissé errer son regard à l'étranger, et voilà qu'il était pris comme ceux qui se laissent prendre au charme de l'apparence. Car quand le regard a pris pour conseiller l'instinct du chasseur, et a entretenu le désir en se fixant sur l'objet, il ouvre une blessure à l'intérieur de l'âme. Blessée, celle-ci est retenue par des scrupules, mais elle finit par perdre toute honte et toute bienséance pour s'abandonner à l'impudeur³.

23. Quelques-uns des sages⁴ disent que c'est par la volonté divine que Samson a été conduit à aimer une étrangère qui lui donnât ainsi la possibilité de nuire aux étrangers. D'autres soulignent au contraire que la volonté divine ne saurait se servir de la transgression de la Loi pour sauver. Elle pouvait faire les deux choses : conduire Samson à une union légitime en même temps que punir les étrangers selon la justice. – Mais comme Samson, de sa propre volonté, s'était entiché d'une étrangère, Dieu, à qui tout est possible, transforma le péché de Samson en un châtimement pour les étrangers.

1. *hogi* se distingue de *šownč'* comme *πνεῦμα* de *ψυχή*.
2. Ici, *ogi* est sans doute pour *ψυχή* et *hogi* pour *πνεῦμα*.

1. Aucher supprime un *i* inutile avant ce mot.
2. *aylazgi* = ἀλλόφυλος; voir le commentaire.
3. *lrbowl'iw* = ἀναίσχυντα.
4. *imastownk'* = σοφοί.

24. Mais d'autres encore, qui en lisant ne comprennent qu'à moitié et ne sont capables de sonder avec profit ni les Écritures, ni la puissance divine, tirent du péché de Samson une accusation contre l'Esprit : il est écrit¹ qu'il pécha en possession de l'Esprit. Mais ceux qui osent dire cela sont dignes d'un double châtement divin : ils ont calomnié l'Écriture avec préméditation, et dans l'ignorance de la vérité ; ils ont corrompu par leur fable ce qui était bon, et traîné l'Écriture dans la boue. Si Samson avait reçu l'esprit² de justice et de prudence³, leur critique porterait. Mais s'il n'a reçu que l'esprit de puissance⁴, qu'en est-il ? Éviter le péché, c'est l'affaire de l'esprit de justice, et non de force. <Si>⁴ Samson n'a pas reçu le premier en même temps que le second, pourquoi fermez-vous les yeux sur l'humain en lui et méprisez-vous l'esprit de force en exigeant de lui qu'il accomplisse la justice ? Non sans raison, l'esprit blâmé pourrait répondre que les dons sont divers, selon la volonté du Très Grand et Tout-Puissant, et que tous sont partiels par nature, et que tout charisme bienfaisant est limité. A l'un, Dieu envoie l'« esprit de vérité », à un autre celui « de connaissance et de sagesse », à un autre encore l'« esprit de force et de vigueur », et enfin l'« esprit de crainte du Seigneur »^h. 25. Si Samson avait reçu les grâces de tous les esprits, il aurait dû se montrer un individu sans péché. Mais n'ayant reçu de la source, que dis-je, de la grande mer de la grâce, qu'une goutte, comment aurait-il pu disposer du tout, puisque une seule part lui était dévolue ?

Nous pouvons nous convaincre de ce qu'il en est⁵ à l'aide

1. *asē* = λέγει sans sujet.

2. Ici, *ogi* traduit πνεῦμα.

3. *ai'ōhmtowt'ihwn* = σωφροσύνη.

4. Aucher *coni*.

5. Nous ne traduisons pas *ibrow zi t'ē*, « comme si », qui précède.

24. g. Cf. Is 11, 2 h. Is 11, 2.

d'exemples¹. Notre ancêtre Abraham reçut l'esprit de justice. Cela le fit apparaître plein de bonté, car « il croyait au Vivant »¹. Joseph avait reçu l'esprit de maîtrise de soi² et le mit à l'épreuve devant la femme qui lui offrait la libre disposition de son corps ; il vainquit le désir charnel^l. Siméon et Lévi avaient reçu l'esprit de zèle et le montrèrent en tuant les Sichémmites^k. Juda avait reçu l'esprit de discernement³ et le fit connaître dans son jugement sur sa belle-fille^l. Samson avait reçu l'esprit de force ; il le prouva parfaitement par ses actes.

Si cet esprit avait <cédé>⁴ devant ceux qui sont vaillants, il y aurait lieu de l'accuser ; car sa mission était de montrer sa force par Samson comme en son instrument. Mais si l'esprit a montré sa force, et si d'autres intrigues ont vaincu Samson, pourquoi charger l'esprit d'une accusation qui ne le concerne pas ?

26. Certes, dit l'Écriture, c'est à bon droit que l'esprit abandonna Samson quand il pécha ; il ne pouvait pas aider un transgresseur. Mais y avait-il une action conforme à la promesse divine ?

Quels ennemis de la Sainte Écriture vous faites ! Quand les parents du jeune homme reçurent la promesse de la force – Dieu en avait fait la promesse et un ange la transmit –, s'il avait cédé au désir d'une femme avant d'avoir donné aucune preuve de sa force, qu'en serait-il ? Si à cause du désir de Samson l'esprit avait disparu avec la force, nous ne saurions rien de toute la promesse. C'est évident, ceux-là aiguisent leur langue contre Dieu lui-même, qui prétendent, contrairement à l'Écriture, que Samson n'a nullement reçu l'esprit

1. *tarac'oyc'* = παράδειγμα.

2. *parkeštowt'ihwn* = σωφροσύνη, ou εὐσχημοσύνη.

3. *ardaradatowt'ihwn* = δικαιοκρισία.

4. Aucher *coni*.

25. i. Cf. Gn 15, 6 j. Cf. Gn 39, 7-20 k. Cf. Gn 34 l. Cf. Gn 38.

de force et que c'est sans raison qu'on parle là d'un don spirituel, car s'il l'avait vraiment reçu, on aurait dû le voir à ses actes. C'est bien là partout la façon dont tous les impies émettent des calomnies. Mais l'Écriture ne peut être calomniée, et des raisonnements¹ artificiels ne la dénoncent pas. Celle-ci parle bien plutôt aux hommes honnêtes et sans malice.

Soit dit en apologie de l'Esprit. Revenons maintenant à Samson et au récit biblique.

27. Samson était donc dans la fleur de l'âge, rayonnant de jeunesse, une œuvre d'art plus qu'une créature humaine. Doué de sa force physique, il cheminait avec ses parents. La ville où ils allaient s'appelait Timna^m. Alors qu'ils étaient en chemin, Samson quitta la route et entra dans un vignoble, où il admira à plaisir la végétation luxuriante. Son regard tomba sur un jeune animal couché sous les grappes d'un cep. Il l'aborda en s'approchant de lui comme s'il ne s'agissait pas d'un lionceau mais d'un jeune chien. Ce fut un combat remarquable de la part du jeune lion, dont la crinière hérissée montrait la force, contre Samson, dont le visage exprimait l'énergie de son âge. Lors de l'attaque – les créatures sans raison sont susceptibles, celles qui sont raisonnables, au contraire, maîtresses d'elles-mêmes et souveraines –, le lion, selon son habitude, ouvrit sa gueule toute grande, comme à la chasse, pour saisir sa proie, et s'avança l'échine arquée. Et, comme les combattants valeureux savent profiter de l'assurance de l'adversaire pour le vaincre, de même Samson, le vaillant lutteur, vainquit le jeune lion justement par ce qui devait l'effrayer. La gueule était pour le lion l'arme adaptée à tous les combats. La voyant ouverte, le courageux héros la saisit à deux mains, la gauche sur la mâchoire inférieure, la droite sur les naseaux et les babines

1. *bank'* = λόγοι.

27. m. Cf. Jg 14,5.

du lion, força la gueule à s'ouvrir et accrut l'effort jusqu'à déchirer l'animal par le milieu. La déchirure atteignit la nuque et ne s'arrêta que stoppée par le corps même du lion. C'est aussi ce que dit l'Écriture par ces mots : « Il le déchira comme quelqu'un déchire un chevreau ; il n'avait rien entre les mainsⁿ. »

28. Ainsi divisa-t-il le lion et le laissa-t-il mort sur place. Puis il retourna auprès de ses parents. Ce qu'il avait fait lui parut si peu sortir de l'ordinaire qu'il ne leur dit rien. Après une telle prouesse, on le voyait parfaitement calme et silencieux. Il n'était pas blessé, ni ne trahissait de peur par la couleur de son teint ; nulle agitation ne trahissait son exploit, ni une fatigue particulière la force dépensée. Comme s'il n'avait rien fait, il gardait le silence avec un parfait sang-froid, et affichait sa mâle assurance habituelle. – Mais je pense que, rempli de l'esprit de force et des dons de Dieu, il méditait déjà l'énigme du lion et voulait seulement dissimuler la façon dont elle lui était venue à l'esprit.

29. Au retour, le besoin de revoir le lion le gagna ; et quand il arriva sur place, il vit l'animal plein d'abeilles. Celles-ci avaient vu la gueule semblable à une caverne et trouvé un espace dans le ventre de l'animal, comme il s'en trouve entre les rochers. Elles étaient entrées par la gueule du lion et avaient bâti là un rayon. Tout en contemplant le travail aux mille reflets des abeilles, Samson composa¹ une énigme encore plus chatoyante que le miel : du dévoreur, il tirait de la nourriture, et du fort, le miel : il prit ainsi conscience d'un paradoxe apparent, qu'il exposa de la manière suivante à la noce.

30. « Chers amis, qui honorez la noce de votre présence ! Comme il convient en cette occasion de ne pas

1. *avar* = ἐποίησεν.

27. n. Jg 14,6.

réjouir seulement le corps par la nourriture, mais aussi l'esprit par des paroles, je veux, au début de cette fête, vous proposer une énigme, non pas inventée, mais réelle. Que la sentence soit vraie, le pari suivant en sera l'enjeu : si les auditeurs s'avèrent les plus sages en trouvant la solution¹, celui qui l'a posée devra payer le gage ; dans le cas contraire, c'est lui qui aura l'avantage, s'il triomphe seul de votre sagacité. L'histoire est en elle-même déjà plaisante ; mais les conditions du pari la rendent plus attrayante encore. Pour les auditeurs qui perdraient contre moi, la solution devient plus intéressante ; pour celui qui propose le problème, et qui craint de perdre, une double joie l'attend s'il gagne.

Quel sera donc le gain du vainqueur et la perte du perdant ? Écoutez : vous, vous pouvez réfléchir à trente sur l'énigme. Moi, je suis seul à vous la poser. Si je triomphe de votre nombre, chacun de vous me devra une tunique ; mais si vous percez le secret de l'énigme, je serai obligé de payer à chacun de vous la même mise. Donc, si vous perdez, chacun n'aura à payer qu'une seule mise, une seule tunique. Par contre, moi, je devrai donner un vêtement à beaucoup, c'est-à-dire à chacun des vainqueurs. Eh bien, réfléchissez maintenant au sens de cette énigme : 'De celui qui mange est sorti le manger, et du fort le doux.'²

31. Bravo, Samson, pour poser cette question² ! Par celui qui est le second en force tu as fait connaître le premier, et par le puissant, le faible. De qui mange sort le manger, cela serait facile à deviner : les chèvres et les moutons mangent. De celles qui mangent vient le manger : le lait ! Mais du fort le doux, ça, personne ne peut le trouver. L'énigme est chiffrée avec trop de raffinement. Elle propose d'abord le

1. *etcoul* semble être équivalent à *etcnowl*, *etcel*, *etcanel*.

2. *vičim* semble traduire *προ-βάλλω*, « je pose un problème ».

premier élément, très facile, pour séduire l'auditeur ; et cette simplicité l'égare d'autant plus dans la difficulté du second membre. Ce qui est facile, est pour attirer dans le piège, et la difficulté pour y (emprisonner)¹ ses victimes. Par ton énigme, tu as non seulement prouvé ta force, mais aussi ta sagacité.

32. Quand les hôtes de la joyeuse fête des noces de Samson entendirent cela, avant d'avoir bien pu saisir l'énigme posée et sa véritable profondeur, ils se dirent prêts à la résoudre ; ils acceptèrent la proposition et le pari. Coïncés entre deux maux, l'espoir et l'ivresse, ils n'étaient que trop disposés à conclure le pari. L'ivresse ne leur permettait pas de se représenter d'emblée clairement la chose et de la penser jusqu'au bout. Et l'espoir leur faisait voir la victoire et le gain avant même qu'ils y eussent réfléchi. Par nature, l'homme espère toujours le meilleur et va jusqu'à se hâter avec constance d'aller au-delà de ce qu'il espère. C'est du moins le cas de ceux dont la boisson a noyé le raisonnement². Quand l'esprit a sombré dans l'alcool et s'est laissé vaincre par les instincts animaux contradictoires, il enfonce l'animalité irresponsable du cœur dans l'abîme ; et quand il a effacé toutes les pensées, il entre en ébullition de cette manière animale et cède, totalement prisonnier de ses instincts, à une folle décision.

33. Mais Samson échoua dans sa tentative de les prendre au piège. Une femme intervenue à ce moment déchira bien plutôt le lacet tendu. Elle prit le chasseur dans son propre filet, et ceux qu'il traquait, elle les libéra en déchirant leurs liens. Voilà bien l'étrangère, Samson : elle est toujours prête à l'union des corps, et t'accorde fidèlement une apparence d'amour ; mais dans son âme, elle lutte contre celui avec qui elle vit en cohabitation charnelle, et partage déjà son héritage entre les païens. Par son corps, elle est pacifique, mais

1. La proposition n'a pas de verbe.

2. *xorhowrdk'* = λογισμοί.

par son âme, elle est rebelle. Bien plus : elle ne fait rien pour la paix, mais tout pour la guerre. Elle ne laisse échapper personne indemne sans essayer un attentat contre celui qu'elle devrait choyer. Elle dissimule habilement sa trahison, pour que sa victime, sous l'apparence d'un geste bien-faisant, récolte sans le savoir des fruits empoisonnés et mortels. Ainsi ceux qui mélangent le poison à la nourriture se trouvent trahir l'art culinaire – et la méchanceté de cette femme se révèle un poison.

34. Vois-tu la bassesse du caractère, Samson? C'est une femme qui t'a volé ta victoire. Désormais, prends garde de ne pas tomber quand se présentera le deuxième obstacle! Ou plutôt, fais attention de ne pas heurter de nouveau le même obstacle! N'oublie pas ce à quoi tu t'es exercé, sois à l'avenir plus prudent et maître de toi! Samson, la gent féminine est cruelle et imprévisible. Elle est capable d'affaiblir et d'efféminer un homme fort et de vaincre la force corporelle par les leurre du désir. Seules les femmes peuvent dompter la race des vaillants; car elles ne descendent dans l'arène ni armées ni pleines de bravoure héroïque, mais leur visage est leur arme, leur voix est leur épée, la douceur et la flatterie leur feu. Mais ce qui surprend plus que tout le reste, c'est qu'au moment où nous faisons la paix avec elles, elles triomphent. Si nous sommes fâchés de quelque chose, nous reprenons l'avantage; mais si nous voulons passer pour doux et complaisants, nous faisons de nous des opprimés. Mais surtout, alors qu'elles sont plus rapides que la flèche pour blesser, elles ne peuvent frapper celui qui ne le veut pas. Leurs traits se révèlent inefficaces et vains aussi longtemps que nous évitons leur portée et ne les attirons pas nous-mêmes à nous.

Qu'est-ce que cela signifie? Tu as vu passer un joli minois? Cette arme ne sert à rien tant que tu n'y prends pas garde. Si tu passes à côté sans y penser, tu resteras indemne. Mais si tu te laisses provoquer, si le regard répond au regard, si tu tentes de piquer l'attention de la femme par

ton attention, c'est le contraire qui arrive : le trait se retourne contre celui qui l'a lancé. Le cœur est blessé, vaincu par sa propre arme. Ainsi donc (les regards) sont une arme vaine et des épées inutiles : c'est contre nous que nous les utilisons et les lâchons¹.

35. Aucun de vous, chers auditeurs, ne me reprochera de me méconnaître ou de me vanter outre mesure. Ce n'est pas pour innocenter Samson ou pour faire passer dans mon discours un insensé pour raisonnable que je me suis permis cette digression², mais d'abord pour accuser les étrangers³ et mettre en lumière leurs intentions sournoises, et secondement, pour nous être utile à nous-mêmes en ce discours. Car les fautes des anciens sont le meilleur garde-fou pour l'honnêteté et la sagesse des jeunes. La vie est une, les natures des hommes sont toujours les mêmes, les tentations égales et les vices semblables. Un discours à leur sujet est utile, même si l'on n'en parle qu'après coup. Donc, ce qu'on a rapporté depuis le début, sera utile à ceux qui viendront. Ceux qui ont pris l'habitude de vivre dans les mêmes erreurs trouveront en ces paroles un antidote contre le poison mortel.

Mais nous étions en train d'expliquer l'histoire de l'énigme; la considération des stratagèmes de la femme païenne nous a interrompus : revenons maintenant là où nous en étions.

36. Au matin, quand les noceurs eurent cuvé leur vin, ils se mirent à réfléchir à la pointe de l'énigme, mais ne trouvèrent pas la solution – il y avait là plus de sagesse⁴ que dans les énigmes ordinaires – et constatèrent qu'ils n'avaient pas compris; la profondeur leur en semblait insondable.

1. Nous préférons cette variante, signalée par Aucher, à la leçon du *cod.* A : « les mettons », qui rend inutile le *mezēn* (« de nous ») qui suit.

2. *žarangowt'ivn* = *κατάσχισις*. Aucher propose *žaragrowt'ivn* (« description »), conjecture non nécessaire.

3. Cf. p. 119, n. 2.

4. *imastagoyh* = *σοφώτερος*.

Trois jours passèrent à chercher, et des nuits sans sommeil. Le quatrième jour, ils se tournèrent vers la femme de Samson – à la fois aveu évident de leur échec et mendicité éhontée en vue d'une victoire malhonnête. Que font-ils ? Ils s'en viennent vers la femme et lui exigent ceci : « Femme, nous sommes ta cité, tes parents, ta patrie ! Le pays que tu vois autour de toi, et tes bien-fonds jouxtent les nôtres ! Tu ne t'es liée à un étranger que par un contrat¹. Ne respecte et n'honore pas une seule partie plus² que tant d'autres, et que ton amour pour l'étranger ne soit pas plus grand que ton amour pour tes parents ! Samson nous a proposé une énigme, et notre pari avec lui concerne des biens matériels. En cette seule affaire, nous risquons non seulement ce que nous avons péniblement acquis, mais aussi la honte de la défaite. Notre réputation est un bien commun : nous devons battre l'étranger ! La honte de la défaite serait aussi commune. Si tous les habitants devaient souffrir cet affront, une partie en tomberait aussi sur toi. 37. N'accorde donc pas la couronne du vainqueur à l'étranger plutôt qu'à tes parents ! N'honore pas ton mari en nous bafouant. Pour rendre le visage de Samson joyeux et satisfait, ne rends pas celui de tes parents sombre et soucieux ! Mais si tu n'écoutes pas nos paroles, et si tu veux plutôt collaborer avec ton mari, c'est toi seule qui porteras le dommage, et pas nous. Car si tu ne tiens qu'à la réputation de ton mari, nous prendrons le prix du pari sur le bien de tes parents ; et de toi-même, pour prix de ton intransigeance, nous exigerons la mort³. Nous n'avons donc rien à perdre, et nous y gagnerons même. Le prix sera payé par tes biens, et la contrariété que nous pourrions ressentir à perdre sera compensée par ta mort. »

1. Notion exprimée par un hendiadis. La variante signalée par Aucher n'est qu'une confusion de deux majuscules arméniennes, Y et C'.

2. *patowem* semble traduire *προ-τιμάω*.

37. p. Cf. Jg 14, 15.

38. L'un ou l'autre de mes auditeurs pourrait objecter : si l'on a fait de pareilles menaces à cette jeune fille, il n'est plus juste de la blâmer d'avoir préféré son propre intérêt à celui d'un autre. Mais lis bien l'Écriture, et toi qui blâmes ceux qui critiquent la femme, tu vas devenir son accusateur. Les gens qui étaient confrontés à l'énigme ont cherché trois jours pleins la solution ; ce n'est qu'après le troisième qu'ils ont pris ce détour. Mais elle, elle avait essayé de fléchir Samson dès le premier jour^a. Avant que quiconque ne la harcèle, elle l'avait harcelé. Avant que quiconque ne lui demande une faveur, elle avait demandé une faveur pour elle-même. Ainsi Samson a-t-il été victime de ses intrigues. Ce n'est pas sous la menace, mais par inclination naturelle qu'elle a accompli son coup.

Puisque nous nous sommes tous rassemblés dans l'aveu de notre incertitude sur ce qui est en question, à savoir la conduite malfaisante et trompeuse de cette femme : qualifions-la d'« usurpation » ; voilà ce que ce fut ! Si quelqu'un lui avait demandé une faveur, elle l'aurait aussitôt accordée ; et quand on lui présenta la demande, elle mit un comble à sa méchanceté et à sa perfidie, trompant Samson et accordant aux incirconcis la couronne de la victoire.

39. Pour ne pas affirmer sans preuve, mais démontrer que la femme a agi avec rouerie¹ et sornioiserie, je veux, comme je vous l'ai annoncé, citer l'Écriture comme témoin. Souvenez-vous de ce que les étrangers voulaient, et quand ils l'ont demandé ; de ce que la femme voulait et quand elle a commencé à quémander ! Pour voir s'il en va bien comme je le dis, clarifions² d'abord ce qui est dit des étrangers : « Et pendant trois jours, ils ne purent résoudre l'énigme. Alors ils dirent à la femme de Samson : 'Enjôle et circonviens ton

1. *amenagore* = *πανούργος*.

2. *lowcanem* = semble traduire *ἐπι-λύω*.

38. q. Cf. Jg 14, 17a.

mari!'^r» Comme c'était après le troisième jour, c'est-à-dire le quatrième, qu'ils lui demandèrent de tromper Samson, elle n'aurait dû commencer sa tromperie qu'à ce moment-là. Mais qu'a-t-elle fait, quand a-t-elle commencé? Écoutons l'Écriture elle-même, car elle l'avoue : « Et la femme de Samson pleura sur son sein sept jours entiers pendant lesquels ils festoyèrent^s. » S'il en est ainsi, les trois premiers jours sont au compte de sa propre méchanceté, et seuls les quatre derniers au compte des menaces. Il faut donc en conclure que celle qui a commencé à tromper son mari avant qu'on la menace l'a trahi sans aucune nécessité.

40. Que dire de cela? Femme revêche, exécration! Tu veux entendre le secret, non pas pour te réjouir de sa cohérence interne, non pas pour apprendre quelque chose de la sagesse de ton mari, mais pour le trahir quand il te l'aura dit et lui arracher la couronne de la victoire qu'il a gagnée par les seuls moyens de la sagesse! N'as-tu pas honte devant les flambeaux de l'hyménée? Ne ressens-tu aucun repentir en regardant ta couronne nuptiale, symbole de l'union conjugale? Ne considères-tu pas la bonté de ton époux, et le banquet que Samson a donné en ton honneur aux invités ne te gêne-t-il en rien? Le festin¹ n'est même pas achevé, et tu as déjà rompu l'alliance conjugale; avant d'avoir déposé ta couronne, tu as trahi ton mari. Le lit de nocces par lui préparé est devenu son ennemi; des chants nuptiaux tu as fait deuil et lamentations. C'est pourquoi, après les sept jours, tu n'as pas gardé le lit conjugal, comme c'est le devoir d'une épouse, mais dénoué et brisé votre union¹.

41. Quand la perfidie eut produit son effet, le vainqueur devint le vaincu et les perdants vainqueurs. Ils commencè-

1. *Legend. zginarbowms* (faute d'impression manifeste).

39. r. Jg 14, 14-15 s. Jg 14, 17 (LXX A).

40. t. Cf. Jg 14, 20 (LXX A).

rent par fournir la solution¹ de l'énigme, pour rendre à Samson la monnaie de sa pièce. Serrés autour de lui, ils lui donnèrent la réponse : « Qu'y a-t-il de plus doux que le miel et de plus fort que le lion²? » Quand Samson eut entendu et deviné d'où venait la fraude, il leur dit : « L'énigme est résolue, Messieurs; mais la victoire est celle d'une femme et non pas celle des hommes. Car 'si vous n'aviez pas labouré avec ma vache, vous n'auriez pas compris mon énigme³?' »

42. Quelle sagacité, à nouveau! Quelle remarquable allégorie, qu'ils n'auraient pas pu comprendre si leur action² ne la leur avait pas expliquée clairement. Que dis-tu, Samson? « Si vous n'aviez pas labouré³ avec ma vache, vous n'auriez pas compris mon énigme. » Ce que cela veut signifier nous dépasse, me semble-t-il, même si nous nous efforçons de comprendre. Peut-être convenait-il que des païens ne comprissent pas les paroles de Samson; mais nous, de la même race⁴, nous devrions les entendre. Car nos recherches ne visent pas l'abîme de la trahison comme les leurs, mais la gratitude envers Dieu; nous scrutons ces paroles pour apprendre d'un mémorial de la sagesse. A nous qui cherchons, fais connaître ce que tu veux dire en parlant d'une vache, et d'une vache qui laboure! Nous voyons bien que la vache n'était pas le moyen qui retournait la terre, mais celle qui la retournait⁵.

1. Les trois leçons qu'Aucher communique dans son texte sont équivalentes.

2. Litt. : « la parole (*ban* = *ῥῆμα*) qu'ils avaient commise », hébraïsme (septantisme).

3. *arōrabek*, « fendu par la charrue », en relation avec *ainem*, veut être compris comme *arōradir ainem*, « je laboure ». Ensuite, le traducteur utilise *arōradir* au lieu d'*arōrabek*.

4. *hamatohm* = *ὁμόφυλος*.

5. Bien qu'en arménien ancien, le participe ne distingue pas le *modus verbi*, il semble qu'ici nous ayons l'essai de traduire un jeu de mots grec

41. u. Jg 14, 18 v. Jg 14, 18 (LXX B puis A).

Pourquoi parles-tu donc d'animal de trait, alors que c'était elle qui labourait ? – Que c'est beau, ô sage, comme allusion cachée¹ à ce qui s'est passé ! C'est que la femme, la « vache », est devenue moyen, parce qu'elle s'est laissé pousser et utiliser par les étrangers pour labourer : « Enjôle et trompe ton mari² ! » Et c'est toi qu'elle a labouré ! C'est² bien dit de ta part et avec adresse : ils sont venus violemment et précipitamment <pour>³ « labourer ma vache ! »

43. Après leur avoir rétorqué de la sorte, il se vengea d'une autre manière de l'enjeu qu'ils lui avaient arraché en gagnant le pari. Comme la tribu étrangère pouvait passer pour un seul individu, il tua quelques parents plus éloignés et para les plus proches du butin^{*}. C'est du bien de ceux dont ils auraient dû porter le deuil qu'il les revêtit pompeusement. C'était comme si de deux frères de mêmes parents, il avait revêtu l'un des habits de l'autre, en déshabillant l'innocent pour revêtir le vainqueur. Mais ce n'est ni gratuitement⁴ ni follement que Samson agit ainsi – que nul ne blâme le sage ! –, mais pour se montrer humain à l'égard de la femme, étant donné la menace des étrangers. En effet, pour la forcer à le trahir, ils avaient parlé de mettre le feu à la maison de la femme. Comme leur victoire avait épargné l'incendie à la maison, pour que les traîtres n'en tirent pas encore profit, il mit le feu entre les étrangers à l'aide de son épée. 44. En agissant ainsi, il fut non seulement juste, mais

entre deux participes, l'un actif, l'autre passif. C'est l'interprétation d'Aucher (voir le commentaire).

1. *cackapēs yaytnel* = ἀνίτησθαί.

2. *owni* = ἔχει impersonnel.

3. Tout comme Aucher, nous jugeons nécessaire d'ajouter quelque chose.

4. *and vayr* = εἰκῆ.

42. w. Jg 14, 15.

43. x. Cf. Jg 14, 19.

obéit à l'Écriture sainte, car elle dit elle-même quelque part : « Qui creuse une fosse y tombera lui-même^{*}. »

Pour moi, chez le juste Samson, les énigmes ne sont pas moins étonnantes que les exploits. Qui a abattu trente hommes vaillants et les a vaincus avec tant d'habileté qu'il n'a pas mis leurs habits hors d'usage par le sang répandu, aurait très bien pu détruire l'une des maisons de ceux qui la menaçaient de destruction, et prendre prétexte de leur victoire déloyale pour faire un bain de sang. Mais s'il l'avait fait, il eût paru redouter de perdre l'enjeu du pari <et>¹ contrevenir aux règles du pari. 45. Intelligent comme il l'était, il vit comment se sortir de l'impasse tout en restant correct à l'égard des parieurs. Il récupéra l'enjeu sur un bien étranger ayant satisfait les prétentions des candides² gagnants. Bien que par leur perfide victoire ils eussent mérité châtement plus sévère, pour le vaincu, le moment de la défaite n'était pas le moment de prendre une revanche sur les vainqueurs. Battu, il paya son dû.

Ayant laissé passer l'occasion de se venger, Samson agit de la sorte : après avoir payé l'amende, rempli son devoir et exécuté les promesses qui avaient accompagné le pari, il trouva plus tard une occasion de rendre la monnaie de leur pièce aux tricheurs. Tant que durait le pari, il ne fraudait³ pas, et l'on ne pourrait l'accuser de ne pas tenir parole ; mais il ne laissa pas traîner l'affaire, sans quoi on l'eût traité de lâche. Au contraire, comme il convient à un sage, et non moins à un juste, il donna ce qu'il devait sans en supporter la perte, et ne fut ni ingrat ni vil en prélevant sur le bien d'autrui. Il n'usa pas de représailles quand il fut victime de l'injustice, et ne fut pas injuste quand il exerça sa vengeance.

1. Aucher *coni*.

2. Nous usons d'un mot ironique pour rendre le sens actif et passif de *avnas* = ἀβλαβής.

3. *zrkem* = ἀδικέω.

44. y. Qo 10, 8 (surtout LXX B). Cf. Pr 26, 27 ; Si 27, 26.

46. Laissant venir les pensées qui viennent aux hommes doués de l'Esprit, il examina d'abord dans son esprit chaque possibilité qui se présentait ; et quand le temps fut venu, au moment favorable, il passa à la vengeance contre les étrangers.

C'est après coup qu'il se vengea des tricheurs. Le fait de se venger, c'était l'affaire de sa force ; mais le bien faire ne fut possible qu'au bon moment. Car il n'eût pas été convenable de faire ce qu'il eût préféré, mais n'aurait pas convenu à son caractère : oublier la chambre nuptiale et les noces, et mettre l'épée et la guerre sur les bras de ceux qui portaient des habits de noce en signe de fête. Quelle que fût l'ingratitude et la vilénie de toute cette race d'étrangers, il ne convenait pas qu'il parût participer à semblable ingratitude, lui, le juste.

Improvisé ; sur Samson.

COMMENTAIRE

SUR JONAS

- (1) 1. **Parmi ceux qui lisent les prophètes** : en utilisant les mots « s'intéresser », « s'étonner », « louer », le prédicateur nous fournit indirectement une indication sur le genre littéraire choisi : il s'agit d'un discours de louange, d'un panégyrique (πανηγυρικ, ἐγκώμιον). On peut comparer cet exorde avec celui de PHILOSTRATE (*Vita Apollonii* I, 1) : « Οἱ τὸν Σάμιον Πυθαγόραν ἐπαινοῦντες... », et avec l'exorde de la 15^e homélie d'ORIGÈNE sur Jérémie (PG 13, 428 D) : « Ceux qui déclarent les prophètes bienheureux et souhaitent par ce macarisme obtenir le même sort qu'eux... » Hermès, messager des dieux, est particulièrement objet de louange (Ps.-PLUTARQUE, *De Homero* 138 ; ici : μακαρίζειν). Dans notre texte, c'est un messager du ciel qui donne l'occasion de la louange, non de ses propres vertus, mais de celui qui l'envoie. – Il manque une adresse explicite à la communauté synagogale. Elle pourrait s'être perdue au cours de la transmission ; mais la prière de Jonas elle aussi (§ 69-98) n'a ni invocation ni amen. Nous avons des exemples de discours sans adresse chez CHARITON, *Callirhoé* I, 2, 2 ; II, 4, 5 ; III, 4, 5. – Notre prédicateur montre une remarquable retenue dans l'usage des mots « Dieu » et « Seigneur ». Il préfère recourir à des périphrases, ou s'efforce de trouver des formules descriptives, peut-être parce qu'elles lui semblent plus significatives, mais peut-être aussi pour témoigner de son respect du deuxième commandement.
2. **cithare / musicien ; maison / architecte ; navire / pilote ; outil / celui qui confère l'intelligence** : ce sont des comparaisons classiques du discours théologique grec depuis Platon, voire depuis Socrate, à en croire XÉNOPOHON, *Mém.* I, 4, 4. Du côté juif, voir Ps 104 (103), 1-3. Dans Sg 13, 1s., ces analogies aboutissent à l'affirmation que le créateur peut et doit être reconnu ἀναλόγως (v. 5) par ses œuvres – thèse de la connaissance naturelle de Dieu qui est développée

dans notre prédication aux § 125-135. A l'époque hellénistique, on appréciait les analogies du monde de la technique, jusqu'à désigner Dieu et la sagesse comme τεχνίτης (Sg 13, 1; PHILON, *Opif.* 135; *Mutat.* 122; *Migr.* 40-43; cf. *ad* § 4). Pour la « maison » bien ordonnée, analogie du cosmos permettant de découvrir l'« architecte », P. WENDLAND (*Philos. Schrift über die Vorsehung*, Berlin 1892, p. 10, n. 1) a réuni de nombreux parallèles chez Ps.-Aristote, Philon, Cicéron, Sénèque, etc. Même CRITIAS (frg. 88 B, 25, v. 34, Diels / Kranz), le critique antireligieux, fait passer le ciel, élevé par un habile escroc au rang de repaire de dieux fictifs, pour « Χρόνου καλὸν ποίκιλμα, τέκτονος σοφοῦ », « un beau tableau de Chronos, un sage architecte ». Pour l'« architecte », voir § 126.129.217. Dans l'AT, ce mot n'apparaît comme désignation métaphorique de Dieu que dans des passages tardifs, deutérocanoniques (Sg 13, 1; voir aussi 7, 21 [la Sagesse comme τεχνίτης] et les passages hésitant entre masculin et féminin : Sg 8, 6; 14, 2). Dans le NT, on ne peut citer que He 11, 10 : Dieu « τεχνίτης καὶ δημιουργός » de la cité céleste. Philon use souvent de ce terme dans un sens théologique (LEISEGANG, *Index*, s. v.) : il pourrait s'agir d'une réminiscence de Platon parlant d'un τεκταινόμενος (= δημιουργός) du monde (PLATON, *Tim.* 28 C; cf. 33 B) et de la qualification stoïcienne de la nature comme τεχνική. GALIEN distingue : Zeus n'est pas créateur (ποιητής) comme un simple ouvrier (χειροτέχνης), mais « parce qu'il pénètre tout entier toute la matière, il est le démiurge de toute chose » (v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, n° 323 a). Ainsi, à la mode stoïcienne, la honte du travail manuel (méprisé par toute la philosophie grecque) est évitée. Quelques auteurs chrétiens font une autre distinction (voir LAMPE, *Lexicon*, s. v. τεχνίτης : le mot se trouve déjà chez les apologètes) : il y a, d'une part, le ποιητής, qui crée *ex nihilo*, et, d'autre part, le τεχνίτης, qui donne forme à une matière existante. – Pour « navire » et « pilote », voir KAISER, *Steuermann*, spéc. p. 100 : « Le 'pilote de l'univers' est, comme le 'démiurge', une création significative de PLATON (*Le Politique* 272 E). » Il y a d'innombrables références dans la littérature hellénistique. Le passage au judaïsme hellénistique est attesté par Sg 10, 4.6. Dans notre texte, l'analogie est particulièrement suggérée par le récit du voyage marin de Jonas.

3. **le corps sans âme pour l'animer** : PLATON (*Phèdre* 245 E) avait défini l'âme comme « ce qui se meut soi-même », c'est-à-dire la capacité et l'élan du mouvement des êtres animés. Ce pouvoir

quasiment divin invitait à l'analogie que CICÉRON (*De Re publ.* VI, 24), par exemple, développe expressément dans le Songe de Scipion : *Vt mundum ex quadam parte mortalem ipse Deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus mouet*. Mais ici, l'analogie est développée dans une direction particulière : chez le « prophète porteur de l'Esprit » (§ 2), Dieu est l'élément agissant, provoquant l'action (*ASA* : arm. *šaržem* = κινέω, σείω, σαλεύω).

4. **la Loi** : ἡ νομοθεσία, comme dans Rm 9, 4, représente la volonté divine valable pour le monde dans son ensemble et connue d'Israël par la Thora. Utilisant une terminologie semblable, PLUTARQUE (*Mor.* 1044 C) polémique contre un traité de philosophie naturelle de Chrysippe, remarquant qu'il est « ἀντινομοθετῶν τῷ τοῦ κόσμου νομοθέτῃ ». Dans la littérature grecque, on trouve d'innombrables citations du vers de PINDARE (frg. 169) : Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς, θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων. Mais à l'origine, νόμος n'est qu'une expression assez vague, oscillant entre le sort et le droit du plus fort. L'*Hymne à Zeus* du stoïcien CLÉANTHE désigne déjà plus clairement le dieu suprême des grecs comme « νόμου μετὰ πάντα κυβερνῶν » : v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, n° 537, l. 2; trad. fr. dans *Les stoïciens. Textes traduits par E. BRÉHIER*, éd. sous la dir. de P.-M. SCHUHL (*Encyclopédie de la Pléiade*), Paris 1962, p. 8. Dès les plus récents écrits de la Septante, la théologie judaïque introduit en ce lieu la sagesse divine. Un fragment juif anonyme chez EUSÈBE (*Préparation évangélique* VII, 3) présente le νόμος dans la cité, tout comme le κυβερνήτης sur le navire ou le τεχνίτης dans son atelier, comme l'analogie de la θεοῦ σοφία, qui peut être connue par toutes ces images – Sg 13, 5 est cité. Or l'histoire de Jonas, qui se déroule hors d'Israël, rapproche tout naturellement notre prédicateur de l'enseignement stoïcien sur la morale et le droit naturels, ainsi qu'à la conviction, presque universellement reçue dans l'Antiquité, d'une connaissance naturelle de Dieu.

navire : pour cette analogie si souvent employée dans l'Antiquité pour exprimer toutes sortes d'activités dangereuses et exigeant de l'habileté, voir par exemple H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, p. 314-330; KAISER, *Steuermann*, p. 136 s. et 208; Ps.-ARISTOTE, *De mundo* 400 b, 6-9; PHILON, *Abr.* 272. Quand notre orateur compare l'activité législative de la Providence à un navire, il pense d'une part à la régularité inhérente au cosmos (idée

stoïcienne), mais aussi, d'autre part, à des interventions concrètes dans l'histoire (§ 67 et 99). L'éducation du prophète, qui devient dès le § 9 le thème et le fil conducteur dramatique de la prédication, fait partie de cette dernière rubrique.

surveillant le tout de haut, le pilote : on trouve des correspondances presque littérales chez PHILON, *Confus.* 98 ; *Poster.* 14 et *passim*. C'est l'expression métaphorique spatiale de la transcendance, plus ancienne que les expressions qualitative ou théorique. Le « dieu cosmique » (tel est le sous-titre de FESTUGIÈRE, *Révélation*, t. 2) du monothéisme relatif de l'hellénisme peut être représenté comme dépassant le cosmos : cela explique l'idée du pilote siégeant au dessus de tout. PHILON (*De Deo* 5) : l'Être est dit « ἐπάνω παντός τοῦ κόσμου... καθῆσθαι ». Comme l'a dit I. MEICHSNER (*Die Logik von Gemeinplätzen, vorgeführt an Steuermannstopos und Schiffsmetapher*, Bonn 1983), le pilote est une personnification du concept d'autorité. Celle-ci est ancrée dans la providence divine, comme on le verra.

pour chaque chose..., il dispense ce que nécessitent ses besoins : par « prendre des mesures », nous avons traduit *varel* = κυβερνᾶν, διοικεῖν. La notion de providence n'apparaît pas encore, mais c'est bien d'elle qu'il s'agit. Au § 91, nous rencontrerons le terme *naxaxnamowt'ivn* = πρόνοια. Une providence individuelle ne se retrouve guère dans la philosophie antique en dehors du monde biblique ; et même là, c'est surtout le peuple élu dont elle s'occupe. Cependant, PHILON (*Legat.* 220 et 336 ; *Flacc.* 170 et 191) évoque aussi la possibilité d'une intervention de la Providence pour aider ou pour châtier un individu, idée que l'on trouve propagée avec force chez JOSÈPHE (par ex. *Ant.* VII, 318, concernant la chute de Massada, et *ibid.* 453, tout comme *Vita* 15 et 425, concernant lui-même). Chez Stobée, le chapitre consacré à la providence divine se termine par une courte doxologie extraite des *Diatribes* d'Épictète, répondant à la question de savoir si des dieux existent et s'ils se soucient des hommes (STOBÉE, *Anthologium* I, 1, 40, citant ÉPICTÈTE, *Diss.* I, 12, 1-7). La cinquième réponse, soutenue par une citation homérique – très librement interprétée – va dans le sens d'une providence individuelle.

- (2) 5. **celui qui dirige chaque cité** : le monde est gouverné par la divinité comme une cité par ses autorités : ce lieu commun hellénistique est ici appliqué concrètement à Ninive. Cf. Am 3, 1-6.

Ninive, c'est l'origine de toutes les villes : Gn 10, 12 disait : « C'est la grande ville » (= la plus grande). Sur sa fondation par le roi légendaire Ninus et sa grandeur, qui, disait-on, dépassait celle de toutes les villes fondées ultérieurement, voir les détails donnés par DIODORE DE SICILE (II, 3). Voir aussi le début du *Message de Jonas à Ninive*.

comme un habile médecin – l'état de la cité : d'une manière typiquement grecque, la méchanceté (*κακία* : Jon 1, 2) de Ninive est interprétée comme une maladie. La thèse de PLATON (*Protag.* 345 D-E ; cf. 358 B-C ; *Gorgias* 468 C ; etc.) était que personne ne veut le mal pour lui-même (*οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν*), mais parce qu'en une certaine mesure il le considère comme bien. « Pour celui qui manque la cible, il n'y a pas de but, dit ÉPICTÈTE (*Enchirid.* 27) ; il n'y a donc pas de mal dans le monde. » STOBÉE (*Anthologium* II, 9) cite encore d'autres auteurs à l'appui de la thèse *ὅτι οὐδεὶς ἐκὼν πονηρός* : Démocrite, Musonius et auteurs tardifs. Cf. encore MARC AURÈLE (IV, 26), ainsi que PLUTARQUE, *Mor.* 548 A-568 A, dont les raisonnements ont maintes ressemblances avec notre texte. Dans la tradition biblique et proverbiale, voir Pr 8, 36 (qui pourrait provenir d'une tradition égyptienne) et les *Enseignements de Sylvanus* (Nag Hammadi, codex VII, p. 97, l. 5 s.). Certes, notre prédicateur sait que le « péché » au sens biblique désigne (aussi) un rapport perturbé avec Dieu. Il le dira au § 12, et surtout dans le discours sur la pénitence que les Ninivites s'adressent à eux-mêmes (§ 120 et 123 s.). – Appeler Dieu « médecin » est une métaphore biblique : Ex 15, 26 ; Os 11, 3 ; voir aussi Sg 16, 12 ; Mc 2, 17. Sur les médecins humains dans la pensée juive, voir Si 38, 1-15 ; PHILON, *Praem.* 33 s. ; *Spec.* IV, 186 ; etc. Dans *Deus* 63-69, PHILON compare Dieu à un médecin qui, pour des raisons thérapeutiques, recourt même à des mensonges appropriés – une pensée qui n'est pas sans intérêt pour l'histoire de Jonas et de sa prophétie non réalisée (cf. *ad* § 160 s.). Dans notre texte (§ 182), l'art médical divin est une métaphore pour la pédagogie de Dieu, comme dans *Sur Samson* 7. Sur le même art dans l'hellénisme, voir KAISER, *Steuermann*, p. 75.130.207 (sur Platon) ; PLUTARQUE, *Mor.* 551 C s. et 652 D ; Apollon médecin dans Ps.-PLUTARQUE, *De Homero* 202 (sur la médecine homérique), et même chez PHILON, *Legat.* 106.109. Notre prédicateur s'efforce de donner au Dieu universel des juifs la proximité d'un dieu sauveur populaire (cf. § 115-117). En ce qui

concerne le discours chrétien sur Dieu comme médecin, outre les récits de guérison du NT, cf. LAMPE, *Lexicon*, s. v. *ιατρος*, 2. 3.

6. **Le remède... contraire à la guérison** : sur le remède paradoxal, cf. CHARITON, *Callirhoé* VI, 4, 5, et ce qui suit.
7. **par le feu et par l'eau** : on connaît mieux le paradoxe d'Héraclite (frg. 22 B, 58, Diels / Kranz) : les médecins « coupent et brûlent » (méthodes de torture sur les esclaves) tout en demandant d'être payés. L'eau est citée parfois dans la médecine antique comme remède, c'est-à-dire comme élément de la diète. Mais le petit traité « Si l'eau ou le feu est plus utile » (PLUTARQUE, *Mor.* 955 E – 958 E) paraît plus significatif : l'eau, élément naturel, y est mise en opposition avec le feu, qui n'est utilisé qu'artificiellement. Voir JOSÈPHE (*C. Ap.* II, 2, 11) : le devoir de donner « le feu, l'eau, la nourriture ». Dans la Bible, cf. Is 43, 2 ; Jr 15, 16.

l'omniscient : comme épithète divine, *ὁ πάνσοφος* n'est pas d'usage grec, mais judaïque. Les références les plus anciennes sont *IV Macc.* 1, 12 ; 13, 19 ; PHILON, *Plant.* 28. Dans la littérature chrétienne, l'épithète abonde (voir LAMPE, *Lexicon*, s. v.).

sauveur, salut : comme au § 6, « sauver », « conserver » (§ 212 ; etc.). Nous avons affaire à une expression chère à notre prédicateur, et même à toute son époque (cf. FESTUGIÈRE, *Révélation*, t. 4, p. 106 : « un *τόπος* classique »). Sur une inscription grecque, Auguste est qualifié de *σωτήρ Ζεύς* (cité dans *ThWNT*, t. 3, p. 1055, l. 2-5) ; et sur les monnaies de l'empire, on lisait : SALVS GENERIS HVMANI (durant les règnes de Galba et de Trajan ; voir BARROW, *Plutarch and His Times*, Londres 1967, p. 144). Cf. *ThWNT*, t. 7, p. 967-970 ; KAISER, *Steuermann*, p. 89.169 ; sur le culte de l'empereur : A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4^e éd., Tübingen 1923, p. 311 s. ; nombreuses références, également d'inscriptions, dans SPICQ, *Lexique*, p. 1488-1491. En dépassant d'un peu le lieu commun philosophique, notre prédicateur présente une intervention concrète et contingente de Dieu, non seulement pour la conservation d'un certain ordre, mais aussi pour la délivrance de divers dangers (voir ci-dessus, § 4 et *infra*, § 91-95).

- (3) 8. **collaborateur** : ou bien « partenaire », (*συγ)κοινωνός*, *ύπουργός*. Voir § 62, et 1 Co 3, 9 ; 2 Co 1, 24 ; Col 4, 11 ; 3 Jn 8.

L'ami des hommes : *φιλάθρωπος* comme vocable politique décrit la

condescendance du gouvernant, la douceur de son administration : p. ex. *Lettre d'Aristée* 36.208.265.290, à côté de *ἀγάπησις, ἐπιείκεια*. Voir encore *βασιλέως φιλανθρωπία* chez CHARITON (*Callirhoé* VI, 5, 10, au sujet du Grand Roi des Perses). Depuis les temps homériques, la littérature grecque pouvait désigner les dieux comme « amis des hommes », ainsi Hermès, Asclepios, Apollon (PLUTARQUE, *Mor.* 402 A), et d'autres. Chez PLATON (*Banquet* 189 C/D), Éros est qualifié de *θεῶν φιλανθρωπότατος*, et également de *ιατρός* parmi les dieux. Dans un discours conservé par JAMBLIQUE (*De Vita Pythagorica* 52), Pythagore désigne Apollon et Éros comme les *φιλανθρωπότατοι τῶν θεῶν*. Enfin, *θεός*, au singulier et au sens indéfini, comme on en parle dans les spéculations philosophiques de la basse Antiquité, est loué comme un *φιλόθρωπον πνεῦμα* par PLUTARQUE (*Mor.* 780 F-781 A), pour se différencier du mythe de Zeus « jeteur d'éclairs ». Ps.-PLUTARQUE, *De Homero* 116 loue chez Zeus un *φιλόθρωπον ἦθος*. Cela se réfère à *Od.* I, 65-67, où Zeus se laisse fléchir par Athéna et permet le retour d'Ulysse. Au regard des errances de Jonas, ce parallèle n'est pas sans importance. Un reproche adressé tant à Homère qu'au Jonas biblique (cf. *Sur Jonas* 185) devait être réfuté : celui de l'hostilité à l'égard des hommes. Le *De Homero* s'emploie dans un paragraphe entier (§ 213) à défendre Homère : ce dernier a composé, dit-elle, une tragédie digne et nullement hostile aux hommes. De même, pour Moïse, voir JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 257-261. Dans la Septante, nous ne rencontrons *φιλόθρωπος* que tardivement, p. ex. dans les livres des *Maccabées* et seulement deux fois dans un contexte théologique, en Sg 1, 6 et 7, 23, où il est dit que la sagesse divine est un *φιλόθρωπον πνεῦμα*. Dans *Joseph et Aséneth* 13, 1, nous lisons : *πρὸς σὲ κατέφυγον, Κύριε, τὸν μόνον φιλόθρωπον*. La même idée se retrouve dans *Sur Samson* 3.18. Son développement qui occupe tout le *Sur Jonas* doit être un cas unique dans la littérature antique. Le NT n'emploie l'expression que deux fois : Ac 28, 2, appliqué aux hommes en général, et Tt 3, 4 pour qualifier le Christ de preuve de l'amour divin.

qui donne aux prophètes leur savoir ? : cf. aussi Gn 41, 38 s. ; Sg 7, 15-21 ; III Esd. 4, 59 s., conte repris par JOSÈPHE, *Ant.* XI, 64.

9. **le salut des âmes** : ici au pluriel (armén. : *hogwoc'n p'rkowt'iwv*), également au singulier au § 71 (armén. : *anjins p'rkowt'iwv*) ; cf. 1 P 1, 9 (*σωτηρία ψυχῶν*). Cette expression ne semble apparaître ni

dans l'AT ni chez Philon (voir cependant LEISEGANG, *Index*, col. 759 en bas). Dans la littérature traitée par la *Concordance* de Denis, elle n'apparaît qu'une fois, dans *Test. Job* 3, 5 : « pour le salut de mon âme » (y a-t-il la connotation eschatologique de *I Pierre*?). En ce qui concerne la représentation d'un sauvetage de l'âme dans l'au-delà, elle s'exprime déjà dans le mythe platonicien d'Er (PLATON, *Rép.* 614 A-621 D), dont une interprétation antique, démythifiante et démythologisante, se trouve chez PLUTARQUE (*Mor.* 740 B/C). Dans PLATON (*Lois* 909 A), une éducation ἐπὶ τῇ τῆς ψυχῆς σωτηρίᾳ est donnée dans la prison. La proximité avec *Sur Jonas* 71, où Jonas doit faire pénitence dans le ventre du monstre et utilise dans sa prière l'expression « salut de l'âme », est si évidente que nous la tenons pour une réminiscence du passage de Platon chez le prédicateur.

quand il croyait pouvoir fuir le Dieu auquel on n'échappe pas : le caractère inéluctable de la rencontre avec Dieu est le deuxième grand thème théologique de notre prédication. Ce thème, qui réapparaît dans la narration sur Jon 4, est fortement souligné par le recours à l'histoire du voyage en mer (§ 163-178). Cf. Ps 139 (138); Sg 16, 15. On peut en lire l'exégèse rabbinique et patristique dans DUVAL, *Jonas*, t. 1, p. 89 (cf. *Vitae prophetarum* 10, 6) et dans le *Message de Jonas à Ninive* arménien (p. 245 Iss.; cf. annexe). Quand PHILON (*Post.* 9 s.) déclare possible la fuite, c'est-à-dire la renonciation volontaire au rapport avec Dieu, il ne prend pas comme exemple Jonas, mandaté comme prophète, mais Caïn. Pour les motifs de la fuite de Jonas, voir le commentaire du § 20.

(4) 10. **et il lui dit** : le prédicateur ne réfléchit pas plus que l'auteur biblique sur le moyen de cette communication. Dans son environnement culturel, en revanche, existaient des théories sur les oracles (par ex. v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, n° 1181-1216), et des récits mythiques sur des idoles soupirant, suant, parlant. Plutarque, prêtre de Delphes et représentant d'une religion éclairée, les tient à distance (PLUTARQUE, *Coriolan*, ch. 38; cf. *infra*, ad § 67). Il distingue un parler physique, acoustique, pour lequel même Dieu devrait avoir des organes matériels appropriés, d'un « parler » intérieur, un πάθος ἐγγινόμενον τῷ φαντασματικῷ τῆς ψυχῆς, comme cela arrive à ceux qui sont liés d'amitié, par empathie, à Dieu. Cf. PHILON, *De Deo*, ch. 1 et 3.

12. **la reconnaissance** : comme sens de la vie, cf. § 18.124.216 s. Ici se

développe le rapport entre le premier commandement et les suivants : les hommes qui oublient leur créateur se retournent les uns contre les autres; PHILON (*Abr.* 208) : τῆς γὰρ αὐτῆς φύσεώς ἐστὶν εὐσεβῆ τε εἶναι καὶ φιλόνηρωπον.

13. **le ciel... la lune... le soleil** : la pensée est développée aux § 126-134. SÉNÈQUE (*De beneficiis* IV, 26, 1) : *si deos... imitatis, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria*. Voir Ps 145, 9; Mt 5, 45.

14. **Les yeux... sont aveugles, et ils ont fermé les oreilles** : c'est une tournure biblique; cf. Is 6, 9, repris en Mc 4, 12 par.; Lc 8, 10; Jn 12, 40; Ac 28, 26 s.; Jr 5, 21; Ez 12, 2.

reconnaître l'artisan : nous retrouverons aux § 125-135 le thème de la connaissance naturelle de Dieu, déjà effleuré dans le § 2.

Leur langue, en revanche : ce lieu commun, repris par Jc 3, 1-10, est ici développé avec une pointe d'humour plus accentuée.

(5) 16. **la vieillesse, la maturité et l'enfance** : cf. *IV Macc.* 18, 6-9; PHILON, *Aet.* 58; notice *Sur Samson* 21; AULU-GELLE, *Nuits attiques* X, 28; PS.-PLUTARQUE, *De Homero* 199; F. BOLL, *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen*, Leipzig et Berlin 1913, p. 94-101.

18. **ni prêts à me rendre grâce, ni généreux entre eux** : de même qu'on peut diviser les dix commandements en devoirs envers Dieu et envers le prochain (PHILON, *Spec.* II, 63), le δίκαιον est résumé dans PS.-PLUTARQUE (*De Homero* 184) en « θεοῦς σέβειν et γονέας καὶ οἰκέτους τιμᾶν ».

un fardeau pour les éléments : voir § 24 s., où la mer ne supporte pas la charge de Jonas. A l'inverse, chez CHARITON (*Callirhoé* III, 5, 5), la femme noble et bonne déclare : « Je serai une charge légère pour le navire. » Pour HOMÈRE, *Il.* 18, 104; *Od.* 20, 379, cité par PLATON, *Apol.* 28 D, ἄχθος ἀρούρης est une métaphore pour un vaurien. Voir aussi, dans le même sens, LSJ et ESTIENNE, *Thesaurus*, s. v. ἄχθος γῆς.

(6) 20. **il se souvint de... son don de prophétie et vit... la ville** : RASHI (*ad* Jon. 1, 3; *rā'ā*) parle aussi de « voir ». Contrairement au texte biblique, qui ne fournit aucune raison pour la fuite de Jonas, notre

exégète affirme en quelque sorte que comme prophète, Jonas pouvait voir l'avenir. Cela correspond à une conception de la prophétie comme une sorte de voyance, et non comme une parole précise donnée par Dieu. Ce serait donc plutôt un μάντις qu'un προφήτης (cf. *ThWNT*, t. 6, p. 795, l. 141 s.) Lc 7, 39 atteste qu'il s'agit d'une représentation populaire; voir *Joseph et Aséneth* 22, 13; 23, 8; 26, 6). – Par la suite, le prédicateur devra limiter la portée du regard du prophète, car le texte biblique suppose que ce qui le concerne à la fin de l'histoire ne lui est pas connu. C'est pourquoi il dit au § 22 que par sa fuite, Jonas s'est dérobé à la connaissance de l'avenir plus lointain.

Et comme s'il n'était pas devenu le serviteur du Seigneur..., il s'enfuit : cf. § 160 s. Jonas a ressenti comme une honte personnelle le fait que «sa» prophétie ne se réalisait pas. Une motivation analogue de son refus se trouve dans le *Message de Jonas à Ninive* (p. 242 Iss.). Dans les commentaires rabbiniques, peut-être avec moins d'insistance, on retrouve la même motivation, de même que chez les Pères de l'Église (DUVAL, *Jonas*, t. 1, p. 111; t. 2, p. 477.597). Mais on rencontre aussi l'idée chauvine que le repentir des Ninivites pourrait être pure hypocrisie, et leur survie injustifiée. C'est ce que disent plusieurs rabbins de l'époque amoréenne (ALLENBACH, *Jonas*, p. 100, avec n. 7 s.; DUVAL, *Jonas*, t. 1, p. 95; BILLERBECK, *Kommentar*, t. 1, p. 648) pour réhabiliter complètement Jonas; mais ils accusent en même temps Dieu de s'être laissé tromper, selon Jon 3, 10.

21. **le fondateur de l'univers :** probablement ὁ τῶν ὄλων (πάντων) κτίστης, appellation de Dieu déjà connue de la LXX (Si 24, 8; *IV Macc.* 11, 5; cf. 5, 25). La *Lettre d'Aristée* 16 présente cette appellation comme un point d'entente possible avec l'hellénisme. Pour ce qui est de celui-ci, voir v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, n° 1061-1063 et *passim* : Chrysippe; cf. CORNUTUS, 2, p. 3, l. 5-9 (Lang), affirmation répétée dans Ps.-ARISTOTE, *De mundo* 401 A, 12-15; etc. Chez PHILON, cf. *Spec.* I, 294; *Virt.* 179 et *passim*; pour l'usage chrétien, 1 P 4, 19 (κτίστης) et les passages avec κτίειν : Ep 3, 9; Col 1, 16; etc.; de plus, LAMPE, *Lexicon*, s. v. κτίστης. Plus de détails chez MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 48), Berlin 1978. Voir en outre le § 14.

le guide de l'univers : litt. : «le surveillant (ὁ ἐπόπτης) de l'uni-

vers». Voir le prochain paragraphe et *Sur Samson* 4.5.13. Pour le verbe ἐφορᾶν, cf. ci-dessus, § 5. BAUER-ALAND, *Wörterbuch*, s. v., donne des références depuis PINDARE (*Némée* 9, 5.11). Chez HOMÈRE (cité dans le *De Homero* 105 d'après *Il.* 3, 277 et *Od.* 11, 109, cité de même par PHILON, *Jos.* 265), Hélios est celui qui «πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει». Après les *Psaumes* et le livre de *Job*, qui parlent à plusieurs reprises de Dieu qui surveille (ἐφορᾷ) toutes choses, la LXX introduit dans ses écrits tardifs le substantif : ὁ πάντων ἐπόπτης θεός (*Est grec* 5, 1; 2 M 7, 35; *III Macc.* 2, 21). Nous avons déjà cité (*ad* § 21) le parallèle d'*Aristée* 16, et il faut lui comparer *Sib.* III, 12; IV, 12; *frg.* I, 3 s. Le *frg.* III, 42 évoque le βασιλῆα θεόν, τὸν πάντ' ἐφορῶντα. 2 M 9, 5; Sg 7, 23 célèbrent un θεῖον πνεῦμα πανεπίσκοπον et *Sib.* V, 352 le ἀνακτα θεὸν πανεπίσκοπον. PHILON (*Prov.* II, 49) mentionne l'office de l'éphore dans l'ancienne Sparte, un homme à qui rien n'échappait, puis s'en sert comme analogie du rapport de Dieu avec le monde, «la grande polis». Dans *Opif.* 11; *Abr.* 41; *Mutat.* 39, 216, et probablement *Quaest. Gen.* II, 60, il appelle Dieu un ἐφορος τοῦ παντός. JOSÈPHE (*Bell.* IV, 543) en est très proche. Il connaît d'ailleurs le titre spartiate (*Ant.* XIII, 166). STOBÉE (*Anthologium* I, 1, 34), sous le titre Ὅτι πάντα ἐφορᾷ τὸ θεῖον, cite un long passage d'ÉPICTÈTE (*Diss.* I, 14, 1-10). MAXIME DE TYR (*Diss.* XVII, 9-12) dit du divin, compris comme νοῦς : πάντα ἐφορᾷ. L'usage chrétien est apparu postérieurement au NT (voir LAMPE, *Lexicon*, s. v.; BAUER-ALAND, *Wörterbuch*, s. v. ἐπόπτης). Ἐπίσκοπος, par contre, qui peut entrer ici en ligne de compte, désigne le Christ en 1 P 2, 25 (*ThWNT*, t. 2, p. 604, l. 37 s.; BAUER-ALAND, *Wörterbuch*, s. v.). Une référence chrétienne (plutôt que juive) se trouve en *Joseph et Aséneth* 15, 7. Sur *I Clém.* 59, 3, cf. LAMPE, *Lexicon*, s. v.

- (7) 23. **trirème :** le *Message de Jonas à Ninive* parle plus justement d'un navire de commerce (p. 243 Iss.).

24. **et la tempête avec...** : cf. *Carmen de Iona* 74 : *En ego tempestas ; ego tota insania mundi*. En Jon 1, 4, en revanche, il est dit : «et le Seigneur déchaîna un vent sur la mer». Notre prédicateur saute «le Seigneur déchaîna». Sans doute par préoccupation psychologique, il met l'accent sur un élément qui ne se trouve pas dans le texte biblique, les «vagues d'agitation» qui soulevaient le prophète, métaphore fréquente dans la littérature grecque. Aux vagues métaphoriques correspondent donc les vagues de la mer. Aussi

bien dans la conception biblique (Ps 114 [113], 3-6; 98 [97], 7-9) que dans l'hellénisme antique (ÉSOPE, *Fables* 45 et 48, Chambry), la nature ne réagit pas d'elle-même à l'état moral des hommes ou à leurs angoisses de conscience : elle n'est que l'agent qui exécute la volonté des dieux ou celui de leur colère.

25. **C'est une pierre qu'ils avaient prise à bord** : le poids n'est pas considéré comme un élément stabilisateur. Dans l'Antiquité, on rejetait le ballast pendant la tempête (ἀποφορτίζεσθαι), pour empêcher que le navire ne coule. Voir la description de la tempête en Jon 1, 5; voir de même Ac 27, 18 s. et 38, et les lexiques s. v. ἀποφορτίζουμαι.

27. **la mer... pria le créateur et fut remplie d'angoisse** : pour cet anthropomorphisme, voir PHILON, *Spec.* I, 266; H. D. BETZ, *Hellenismus und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze*, t. 1, Tübingen 1990, p. 56-69 (à propos d'Ap 16, 4).

serviteur : le terme grec sous-jacent est probablement λειτουργός, métaphore en usage depuis Ps 103 (102), 21; 104 (103), 4.

(8) 28. **Ils étendirent les mains pour prier** : le geste bien connu de la prière antique (cf. 2 M 3, 20; 1 Tm 2, 8). Dans toute la prédication, on trouve à peine une allusion à la religiosité païenne, sauf au § 150. Lorsqu'ils tirent au sort, les marins sont même qualifiés d'« hommes pieux » (§ 46). PHILON, *Spec.* II, 44-46, est prêt à reconnaître des « ἀσκηταὶ σοφίας aussi bien chez les grecs que chez les barbares » vivant de manière irréprochable, respectueux de la nature, cosmopolites, etc. Mais dans leur petit nombre (*ibid.* 47), il ne s'attendait probablement pas à trouver des marins. Cf. F. SIEGERT, « Die Heiden in der pseudo-philonischen Predigt *De Jona* », dans R. FELDMEIER et U. HECKEL (éd.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (WUNT 70)*, Tübingen 1994, p. 52-58. Cf. ad § 86.

les vents soufflèrent... les uns contre les autres : cf. *Iliade* 11, 305-308; QUINTUS DE SMYRNE, *Posthomerica* II, 217 s.; VIII, 59.66; XI, 228-232. Voir en outre Ac 27, 15.17.

29 s. **la trombe brûlante passait** : *scil.* en personne. On pense à Jonas.

Comme un violent incendie qui attaque une forêt : l'imbrication de deux analogies aussi opposées se retrouve chez CHARITON, *Calli-*

rhoé VI, 8, 2; APOLLONIUS, *Argonautica* IV, 1537-47; QUINTUS DE SMYRNE, *Posthomerica* V, 385-394; VIII, 360-368; XIII, 480-495. Pour la prose, voir C. WUNDERER, *Polybios-Forschungen*, t. 3 : *Gleichnisse und Metaphern bei Polybios*, Leipzig 1909, p. 78 s.; 97; 106 s. (l'incendie); 82 (la tempête sur mer).

(9) 32 s. **Le ronflement** : ce détail est rajouté par la LXX (Jon 1, 5 s. : ἔρρηγγεν pour *jērādēm*). Le prédicateur utilise cet élément comique pour détendre son auditoire. La théorie sur le ronflement est une invention *ad hoc* de notre orateur, tout comme celle de l'ivresse dans *Sur Samson* 32 i. f. ou celle du réveil dans CHARITON, *Callirhoé* I, 8, 1.

34. **sous la contrainte du jugement** : décrire des situations de contrainte est une des méthodes de dramatisation émotionnelle du roman hellénistique : cf. CHARITON, *Callirhoé* III, 3, 17; 4, 15; 5, 6; et les récits de martyre de III et IV *Macc.*; le chapitre sur la plaie des ténèbres en Égypte de Sg 17; et dans notre texte, § 60.62.146.

(10) 40. **Voilà bien les hommes** : c'est une vieille constatation de la psychologie : *Solamen miseris socios habuisse malorum*, dit un proverbe latin; cf. BÜCHMANN, *Geflügelte Worte*, p. 492; ÉSOPE, *Fables* 191 (Chambry).

(11) 41. **la prière était rendue vaine par le péché** : un lieu commun de la pensée religieuse : qui veut s'approcher de la divinité, même par une prière, doit être pur. Cette conception est même citée comme une conviction juive dans Jn 9, 3; négativement, Ps 90 (89), 8 s.; Pr 15, 3-9. Dans Si 1, 25, quelques manuscrits lisent : « La piété du pécheur est une abomination. » Dans *Sur Jonas* 71, c'est différent.

examen de conscience : litt. : « examen de vie ». Le terme τὸ συνειδός ou ἡ συνείδησις – pourtant courant chez Philon et chez Paul – n'apparaît pas dans notre prédication, mais le sens est clair. On trouve un développement rhétorique très semblable dans Sg 17, qui décrit les effets de la neuvième plaie d'Égypte, les ténèbres, sur les habitants. Les mots-clés « prisonniers » (v. 2), « oubli », « dispersés » (v. 3), « bruits fracassants » (v. 4), la maladie des guérisseurs (v. 8), la « lâcheté... lorsque la conscience (ici : συνείδησις) l'opprime » (v. 11), etc., rappellent la description de la tempête dans notre texte : on peut y reconnaître la même rhétorique.

44. **de la perplexité, on en vient au tirage au sort** : litt. : « de la recherche on trouve le sort ». Tandis que des auteurs chrétiens ont occasionnellement critiqué le recours au tirage au sort, notre prédicateur le considère comme l'acte d'« hommes pieux » (voir commentaire sur § 28), et il tient Dieu pour le « juge suprême ». Il en irait autrement chez Philon, pour lequel une intervention divine pour un individu est théoriquement peu vraisemblable (voir ci-dessus, *ad* § 4 *i.f.*); il qualifie le sort comme une chose « incertaine » et « hasardeuse » (LEISEGANG, *Index*, s. v. κλήρος, 1). Mais ici, le tirage au sort convient très bien au développement de la pensée et à sa gradation : panique – perplexité – sort – être confondu.

46. **un vote pourrait faire pencher... et lui faire lever la main** : šarži ew zjèrnn šaržē. Aucher rend avec bonheur ce jeu de mots dans sa traduction : *quia in manifestis unusquisque quo uult, mouet ut mouetque manum*. Pour κινεῖσθαι, dans le sens d'« avoir une opinion », voir ARTÉMIDORE, *Onirocriticon libri I*, Prooem. (p. 2, l. 8 Pack).

(12) 50. **Témoins en sont le ciel... avec son sol...** : cf. ÉSOPE, *Fables* 45 (Chambry), sur le meurtrier rejeté par tous les éléments. C'est là un thème commun à la religiosité antique (voir HOMÈRE, *Il.* 15, 36-38 = *Od.* 5, 184-186; CHARITON, *Callirhoé* III 1, 8; 2, 5), que l'on trouve dans l'AT, où le ciel et la terre sont invoqués (Dt 4, 26; 30, 19; 31, 28; 32, 1 [2 LXX]; Mi 6, 1 s.), mais qui est remis en cause dans le NT (Mt 5, 34 s.; Jc 5, 12).

51. **un coup du sort inévitable** : le refus de la croyance antique à la fatalité, et de son fondement « scientifique » dans l'astrologie, était une préoccupation majeure de l'enseignement religieux juif (L. BAECK, « Griechische und jüdische Predigt », dans *Zweiunddreissigster Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*, Berlin 1914, p. 57 – 75, spéc. p. 67; de même FESTUGIÈRE, *Révélation*, t. 2, p. 521-585, à propos de Philon).

52. **un ange des profondeurs** : dans la Septante, on ne trouve pas encore ce concept, mais il est abondamment attesté dans le judaïsme plus tardif (*I Hénoch* 20, 2; 66, 1 s.; BILLERBECK, *Kommentar*, t. 3, p. 809; t. 4, p. 1088.1091; etc.). On peut aussi penser à l'Hermès psychopompe des Grecs, qui conduit les âmes des défunts dans

l'Hadès (HOMÈRE, *Od.* 24, 1 s.; etc.) : dans ce cas, on aurait affaire à un euphémisme pour désigner la mort d'un marin.

(13) 54. **l'ami des hommes** : c'est une prolepse de désigner Jonas ainsi ; car ce n'est qu'aux § 58 s. que Jonas, acceptant volontairement la mort, s'érigera en « monument d'humanité ». Chez CHARITON (*Callirhoé* I, 5, 4), le héros du roman passe aussi pour φιλόανθρωπος parce que le premier, il se condamne à mort dans un procès improvisé.

le disciple de Dieu : *ašakert* = μαθητής, un mot quasi inconnu de la Septante, et pourtant déjà implanté dans la culture grecque depuis les sophistes et les pythagoriciens, comme plus tard *talmid* chez les rabbins (*ThWNT*, t. 4, p. 428-443). Chez Philon, Abraham, comme d'ailleurs tout juif pieux, est qualifié de θεοῦ μαθητής (PHILON, *Mutat.* 270; *Spec.* IV, 140). Dans le NT, l'usage de ce mot est quelque peu différent : il y a bien des μαθηταί de Jésus, comme de Moïse, des pharisiens, de Jean Baptiste, mais pas de « disciples de Dieu ».

56. **Vous avez fait de moi le juge** : d'un point de vue psychologique, la conduite des marins, qui se placent dans une dangereuse proximité avec la mort, est la meilleure preuve de leur innocence. A propos d'un exemple tiré du NT, où Jésus oblige les pharisiens à porter un jugement sur eux-mêmes (Mt 21, 28-32), Ps.-CHRYSOSTOME (*Opus imperfectum in Matth.*; PG 56, 848) remarque : « C'est une grande confiance en la justice que de remettre sa cause aux mains de l'adversaire lui-même. » Cf. notre *frg. Sur Jonas*, 2^e alinéa.) Dans le roman antique, les scènes de jugement jouissent d'une grande faveur, à cause de leur effet dramatique (cf. CHARITON, *Callirhoé* V, 4, 4; 6, 1-6.8; VI, 1, 5).

(14) 59. **il se jeta dans les flots en colère** : contrairement au texte biblique (Jon 1, 15) et au *frg. Sur Jonas*, le prédicateur fait de Jonas le sujet de l'action, dans l'optique de l'interprétation du sacrifice volontaire, sommet de philanthropie.

60. **Mes amis** : l'arménien correspond à ὧ ἀνδρες. Tout comme en 103.111.119, les femmes ne sont pas exclues. Il était rare de s'adresser expressément aux hommes et aux femmes (mais cf. Ne 8, 2; *I Clém.* 15,1).

(15) 62. **son serviteur** : *spasawor* = διάκονος, ὑπηρέτης, ὑπουργός, λειτουργός, mais non δοῦλος, ce qui serait le titre traditionnel des prophètes de l'AT. Les équivalents de *spasawor* rappellent plutôt les puissances de la nature dans leur « liturgie » régulière (Ps 103 [102], 21 ; 104 [103], 4), les rois (Sg 6, 4) ou les prêtres (Is 61, 6 ; Si 7, 30). Dans le NT, on trouve encore la διακονία τοῦ λόγου (Ac 6, 4).

(16) 63. **un nouveau navire, sous la forme d'un monstre marin** : κῆτος, conservé sous cette forme en arménien, est le terme générique pour de grands animaux marins. HOMÈRE (*Il.* 21, 22) parlait déjà d'un δελφίς μεγακήτης, capable d'avaler tous les animaux marins, et qui provoquait leur fuite. Dans ses écrits, ARISTOTE mentionne « les dauphins, les baleines et d'autres κήτη semblables » (697 a, 15 s. ; cf. 521 b, 23 s. ; 566 b, 2 ; 718 b, 31 s.). Les Latins utilisaient *cetos*, *cetus*, *cete*, empruntés au grec, dans le même sens. PLINE L'ANCIEN (*Histoire naturelle* 32, 4, § 10) n'hésite pas à nous rapporter l'anecdote d'un *cetos sescentorum pedum longitudinis et trecentorum sexaginta latitudinis* (cela ferait environ 180 x 100 m.) qui aurait « pénétré une fois dans un fleuve d'Arabie ». En 9, 2, § 5-7, il donne des détails sur ces animaux. On racontait d'Héraclès qu'il avait, pour défendre Hésione de la menace d'un tel animal, sauté dans sa gueule et avait taillé le monstre de l'intérieur (HOMÈRE, *Il.* 20, 147, développé chez LYCOPHRON, *Alexandra* 31-36). En 5, 34, § 128, PLINE raconte de même l'exposition d'Andromède à un monstre marin (ici, le synonyme *belua*) qui avait dû se passer près de Joppé, le port de Jonas ! On montrait à Joppé le rocher et les reste des liens qui l'avaient retenue (JÉRÔME, *In Jonam*, ad 1, 3 ; éd. Antin, p. 61 s., avec d'autres références). JÉRÔME (*Ep.* 108, 8) a plus tard changé d'avis : ce n'est plus qu'une *fabula poetarum*. Mettre en doute pareilles histoires demeurerait le privilège de rares intellectuels : PALAEPHATUS, *Περὶ ἀπίστων*, ch. 37 (38) ; LUCIEN, *Vera historia* I, 30 s. ; Celse, d'après ORIGÈNE, *Contra Celsum* VII, 53 et 57. Ignorant ces discussions, l'iconographie chrétienne primitive a pris pour thème le miracle de la mer et le repos de Jonas sous le buisson de courge (voir ad § 85) ; ce n'est pas une preuve de doutes chez les auditeurs de l'époque. Les deux thèmes ont, du reste, tout au moins en milieu chrétien, un rapport avec l'eschatologie. C'est là que réside leur intérêt : salut de l'âme à travers la mort, et ἀνάπαυσις. Voir § 95 s.

64. **le ventre de l'animal fut la demeure** : d'ici au § 99 s'étend la partie

« science-fiction » de notre prédication, qui sera reprise aux § 163-181. Des parallèles dans les midrashim juifs, avant tout des *Pirqé Rabbi Eli'ezer*, ch. 10, se trouvent chez BILLERBECK, *Kommentar*, t. 1, p. 645-649 ; GINZBERG, *Legends*, t. 4, p. 249 s. ; DUVAL, *Jonas*, t. 1, p. 100 s., soit en traduction, soit en résumé. La représentation du ventre du monstre « grand comme une maison » se retrouve dans les commentaires chrétiens (*ibid.*, t. 2, p. 458.500). Un midrash juif le montre aussi grand qu'une synagogue. Dans le *Message de Jonas à Ninive* (p. 244 Iss.), Jonas prie debout, bras étendus (cf. ad § 28). Le ventre du monstre ne passait cependant pas partout pour aussi grand qu'ici ou qu'aux § 80 et 163. Dans *III Macc.* 6, 8, Jonas y est « fondu » (τηκόμενος) ; et le *Yalqout* sur *Jonas* 4 lui voit brûler manteau et chevelure (BILLERBECK, *Kommentar*, t. 1, p. 649). Sextus Empiricus, qui écrivait à la fin du second siècle, cite, parmi les stupidités que les grammairiens transmettent à leurs élèves : « Héraclès était ressorti chauve du monstre marin qui l'avait un moment englouti quand il voulut délivrer Hésione » (MARROU, *Histoire de l'éducation*, p. 234, selon SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* I, 255). Le même motif est appliqué à Jonas chez les Pères de l'Église, voir DUVAL, *Jonas*, t. 1, p. 26, n. 65 ; p. 29, n. 84 ; pour le commentateur juif médiéval Ibn 'Ezrā, voir GINZBERG, *Legends*, t. 6, p. 351, n. 36.

ses yeux le miroir de ce qui se montrait : l'idée selon laquelle la vision est un processus qui part des yeux vers l'extérieur se trouve également en Mt 6, 22 : « Les yeux sont la lampe du corps » (apparemment, il n'est pas fait de différence entre l'aspect du visage et l'activité visuelle). Cela nous renvoie aux φωσφόρα ὄμματα de PLATON (*Timée* 45 B-46 C). De même, CHRYSIPPE pensait que pour voir, l'œil envoie « des rayons de feu » sur son objet (v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* t. 2, n° 866 s.). Un aperçu des opinions autres que stoïciennes est fourni par K. KALBFLEISCH dans l'introduction à son édition de Ps.-Galien (ou plutôt Porphyre), *Ad Gaurum*, p. 19. – L'enseignement de Porphyre sur la « sympathie » de l'œil avec ce qu'il voit est typique de la tradition néoplatonicienne et aboutira à l'expression de Goethe : « das sonnenhafte Auge ». BÜCHMANN (*Geflügelte Worte*, p. 221) la fait remonter à PLOTIN (*Enn.* 16, 9) et aussi à PLATON (*Rép.* 508 B). Cf. A. DIHLE, « Vom sonnenhaften Auge », dans *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. DÖRRIE (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10)*, éd. H.-D. Blume

et F. Mann, Münster 1983, p. 85-91. Les *Pirgê Rabbi Eli'ezer* 10 (près de la n. 49) précisent : « Et les deux yeux du navire étaient comme des fenêtres d'obsidienne... qui donnaient du jour à Jonas. » Sur l'obsidienne, ὀψιδανός (mot transcrit dans le texte hébreu), voir PLINE, *Histoire naturelle* 36, 67, § 196.

un carosse royal : Une des recensions plutôt récentes de la *Vita Alexandri* (II, ch. 23-41 ; cf. bibliographie) fait écrire par son héros à sa mère Olympias une lettre lui racontant ses aventures « à l'extrémité du monde », c'est-à-dire au point oriental extrême de ses conquêtes et explorations. Il y est question d'un voyage au fond de la mer et dans les airs (ch. 38, 6-11 ; 41, 8-12). Il est possible de rétablir l'événement qui déclencha les imaginations jusqu'à la « bathysphère » et au sous-marin. QUINTE-CURCE (*Historiae Alexandri Magni* IX, 9) raconte qu'Alexandre, parvenu à l'Indus, osa se lancer sur le fleuve dans un canot pour arriver jusqu'à la pleine mer. C'était en l'an 326-325. Quinte-Curce décrit avec emphase les dangers encourus quand le flux repoussa les flots dans le fleuve : les matelots, d'abord attentifs aux récifs et bas-fonds, se virent tout à coup confrontés à de violents remous les empêchant de gouverner le bateau. Il semble que cela explique, dans notre texte (§ 170), l'allusion au mélange de l'eau douce avec l'eau salée. Quinte-Curce parle bien sûr aussi de *beluae*, et il voit les eaux remplies de *monstra et irae deum indicia*, monstres qui sont signes et instruments de la colère des dieux. Cela nous explique pourquoi le monstre est si terrifiant, pour Jonas, que sa simple vue peut faire mourir de crainte (§ 74). Dans notre source romaine, nous lisons encore qu'Alexandre réussit quand même à parcourir 400 stades en pleine mer, utilisant le reflux pour ce faire. « Quand il eut réalisé son souhait, il offrit des sacrifices aux dieux protecteurs de la mer et du pays, puis retourna vers la flotte (de l'Indus). » On peut supposer sans grand risque de se tromper que de telles fantaisies sont parvenues à notre orateur sous forme de quelque *Vita Alexandri*. Alexandre, « qui fut le premier roi des Grecs » (I M 6, 2) jouissait d'une solide renommée chez les juifs. Cf. *ibid.* 1, 1-9 ; JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 35-37 ; *Bell.* II, 18, § 487 ; *Ant.* XI, 317-345 ; F. PFISTER, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, éd. R. Merkelbach et al., p. 12, spéc. n. 37 ; p. 292-294 ; p. 301-347.

(17) 65. **De quel souverain a-t-on jamais cru** : la réponse est : même pas d'Alexandre le Grand !

les abîmes du monde : alors qu'au § 173 et dans la légende d'Alexandre (cf. PHILON, *De Deo*, ch. 9), la limite est conçue horizontalement, elle est ici verticale. Chez HOMÈRE (*Il.* 8, 478-481), *πέρατα γαίης* représente la plus grande profondeur du Tartare. Ce passage devait être venu à l'esprit de notre prédicateur, tout comme au poète du fragment orphique n° 168, l. 30 (*Orphicorum fragmenta*, collegit O. KERN, Berlin 1922, p. 201 s.).

(18) 67. **comme nous l'avons dit** : en lisant d'abord le livre de *Jonas*. Cf. notre Introduction.

il utilisa la bouche du monstre : il lui aurait fallu des forces herculéennes et une habileté surhumaine pour y parvenir ! En fait, l'utilisation des organes de la parole par une force extérieure est d'habitude le fait de la divinité : voir l'ânesse de Balaam (Nb 22, 28.30). Ce n'est pas dans la Bible, mais dans la philosophie de Platon qu'on trouve une théorie de l'inspiration prophétique qui exclut la raison de celui qui parle ; la dérivation de *μάντις* de *μαίνομαι* (plutôt que de *μηνύειν*) a longtemps fait l'unanimité. Elle est reprise par PHILON, par exemple dans *De Deo*, ch. 6 (avec pour conséquence que la prophétie devient une glossolalie). PLUTARQUE, lui-même prêtre delphique, s'en moque (*Mor.* 414 E ; cf. aussi *ad* § 10). Au sein du christianisme, c'est avant tout dans le montanisme qu'elle a trouvé place (SIEGERT, *Philon*, p. 90). Le gnosticisme, dans lequel, selon le témoignage des écrits de Nag Hammadi, la glossolalie avait une large place, offre, comme on peut s'y attendre, le lieu commun du *πλήκτρον* : l'orant devient l'organe de la divinité, son intelligence comme son « plectre » (Nag Hammadi, codex VI, p. 60, l. 27-32 ; cf. *Corpus Hermeticum* XVIII, 2). Le *pneuma* dans sa matérialité stoïcienne fait vibrer la langue, et continue de le faire dans les théologies fondamentalistes.

68. **la bête marine priait** : pêcheur, Jonas avait besoin d'un intercesseur : voir au § 41. Cela explique l'insistance sur les signes de la grâce dans l'exorde de la prière qui suit (§ 69-71). Le monstre, qui, généralement, manifeste plutôt la colère divine (cf. *ad* § 64), est paradoxalement revalorisé comme signe de la grâce.

(19) 69. **la prière du suppliant** : à l'exception du § 84, il s'agit plutôt d'un long discours (qui s'étend jusqu'au § 98), sans invocation ni amen : seule la deuxième personne du singulier le rapproche d'une prière.

Même cet élément fait défaut à la « prière » des Ninivites des § 115-140.

70. les yeux de mon cœur : pour cette métaphore platonicienne désignant la raison humaine, voir H. SCHMIDT, *Die Anthropologie Philons von Alexandria*, Würzburg 1933, p. 151 s.; FESTUGIÈRE, *Révélation*, t. 2, p. 543, n. 2-5. Cf. Ep 1, 18. Notre auteur s'exprimera aux § 125 s. sur le rôle de cette vue intérieure dans la connaissance de Dieu par la nature.

71. tu exauces ceux qui sont tombés en péché : litt. : « tu écoutes ceux qui sont coupables de péchés » (= ἐνοχοὶ ἀμαρτημάτων ou ἀμαρτιῶν) – une étonnante affirmation, qu'on ne trouvera guère dans l'AT. Voir pourtant Dn 9, 18; *PsSal.* 9, 8; *Joseph et Aséneth* 11, 10; 12, 15; *Livre d'Eldad et Médad* (dont une phrase est citée dans HERMAS, *Vis.* 2, 3, 4) : « Le Seigneur est proche de ceux qui font pénitence ». Dans le NT : Mc 2, 17 par.; etc.

la première étape de la grâce : *in nuce*, c'est une théologie de la prière : une prière que Dieu autorise a des chances d'être exaucée. Jonas voit dans son salut la permission divine. Cf. *ad* § 41.

le salut de mon âme : cf. *ad* § 9.

72. si la terre entière s'effondrait : elle s'appuie sur des piliers (§ 172; Jon 2, 7) et est construite « sur les eaux » : Ps 24 (23), 2. Notre auteur ne partage pas la vision scientifique du monde d'un Philon, et s'en tient aux indications de la Bible.

(20) **73. gâché mon salut** : voir Jon 2, 5 : « Je suis rejeté loin de ta face. »

74. mon corps, comme... un vase inutile : litt. : « comme un récipient », σκεῦος, métaphore alors usuelle pour le corps. Voir BAUER-ALAND, *Wörterbuch*, s. v., 2. Pour des contextes prophétiques, menaçants, voir Jr 18, 1-6; Is 29, 16; 45, 9; Sg 16, 7.

76. Car qui peut voir : être invisible et être dans l'Hadès (« de ἀ-ίδης »), c'est la même chose. Il s'agit d'une étymologie répandue; cf. CORNUTUS 5 (p. 5, 1.2 s. Lang; etc.).

qui tendra la main : cf. Jb 26, 5 s. LXX : tant l'eau que l'Hadès sont transparents pour Dieu, et ne résistent pas à son intervention. Ps 18 (17), 17 : « Il envoya sa main d'en haut et me saisit, il me retira des grandes eaux. »

(21) **78. je n'ai pas fui les astres...** : le texte est énigmatique, peut-être corrompu.

79. comme... dans un tuyau, entouré d'un toit de fer et de murs d'acier : tuyau : litt. : « enveloppe ». « Murs d'airain » est une expression antique pour désigner la protection de puissances supérieures. Voir, p. ex., Jr 1, 18; 15, 20; *Test. Juda* 9, 4; JOSÈPHE, *Bell.* IV, 318; HORACE, *Ep.* I, 1, 60. Dans un autre contexte, voir *Aristée* 139. Dans notre texte, à partir du § 66, on revient de la métaphore à l'objet concret, une « machine ingénieuse, parfaite ». Il serait difficile de trouver, dans la littérature antique, quelque chose qui ressemble plus à un sous-marin.

(22) **82. prison** : De même dans le frg. *Sur Jonas*. Le prédicateur décrit maintenant le monstre marin comme une maison de correction. Voir ci-dessus (*ad* § 9) la référence à PLATON, *Lois* 909 A.

(23) **85. les plus dures punitions** : litt. : « douleurs de pénitents ». L'arménien *apašxarot* correspond à μετανοῶν, un mot qui apparaît ici dans une signification typiquement tardive. Dans la Septante, *šoub* est presque toujours rendu par ἐπιστρέφειν. Dans la traduction du canon hébreu, cela désigne n'importe quel changement de comportement. Plus tard, μετανοεῖν servira à désigner les activités actives ou passives de pénitence. Dans la *Lettre d'Aristée* 188, on recommande au pharaon d'imiter Dieu dans son activité de souverain et de « conduire à la repentance » par des châtiments modérés (cf. Rm 2, 4 : τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει). Sg 12, 2-10 développe encore l'enseignement sur la pénitence : par des coups de semonce, Dieu donne « l'occasion de se repentir », τόπον μετάνοίας. Voir *IV Esd.* 9, 12; He 12, 17; 1 Co 11, 32; 2 Co 7, 9 s. Le texte de *Jonas* dans la Septante représente un état plus ancien. Μετανοεῖν n'apparaît qu'en 3, 9 s. et 4, 2, pour *niham* et *šoub*, les deux fois avec Dieu pour sujet. La conversion des Ninivites, désignée par *šoub* dans l'original, est rendue par ἀποστρέφειν ἀπό en 3, 10. Ainsi, quand notre prédicateur utilise μετανοεῖν ou un dérivé (*ASA* ne donne que cet équivalent pour *apašxarem*), il s'agit d'une modernisation du texte. Indépendamment de ces références, HÉRACLITE LE STOÏCIEN (19, 7) identifie à Athéna la faculté de l'homme de changer d'opinion sur la base de sa raison, σύν φρονήσει μετάνοια (voir aussi 20, 5 s. et *Sur Jonas* 118). Nous y reviendrons au § 135.

86. **je voudrais aussi devenir dans la sainte Écriture le mémorial de ta puissance** : que Jonas pense au livre de *Jonas* est un anachronisme audacieux (voir § 192), mais on en trouve le modèle dans Jb 19, 23 s. et Ps 87 (86), 6 LXX : Κύριος διηγήσεται ἐν γραφῇ λαῶν; Vulgate : *Dominus narrabit in scripturis populorum*. Cf. en outre CHARITON, *Callirhoé* VII, 1, 8; LONGUS, *Daphnis et Chloé* II, 27. – ORIGÈNE, in *Ezech. hom.* 6, 2 pense que les *angustiae* de Jonas, qu'il reconnaît dans 2 R 14, 25, ont servi de leçon aux prophètes postérieurs, qui en ont tenu compte (*considerare*). Dans le NT, un logion sur Jonas (Mc 8, 11-13 par.; Lc 11, 16.29-32 [Q] par.) parle, dans des sens différents, d'un « signe de Jonas ». Si nous y ajoutons d'une part le *Sur Jonas*, et d'autre part la riche moisson de l'iconographie chrétienne et des Pères, on peut dégager quatre significations de la figure de Jonas.

1. Le type du prophète : sa mission est un devoir incontournable.
2. Le type du prédicateur de repentance : l'effet de son bref message est le signe d'une forte prédisposition, même chez les païens, à se soumettre à la volonté divine.
3. Le type de l'homme sauvé.
4. L'exemple de l'amour de Dieu pour les hommes.

Dans *Sur Jonas*, c'est la quatrième signification qui domine; mais la deuxième est également présente : il le faut bien à l'occasion du *Yom Kippour*. Elle est avant tout développée aux § 103 s. Dans le christianisme, c'est à ce dernier thème que la théologie savante se réfère : *I Clém.* 7, 7; etc.; cf. DASSMANN, *Sündenvergebung*, p. 222-232. Mais seule la troisième acception a été populaire dans l'Église; c'est elle qui domine l'iconographie. Le cycle de Jonas, qui se développe dès le II^e siècle en trois ou quatre tableaux – c'est le plus vieux cycle d'images chrétien – en est la preuve. Contrairement à notre prédication, qui montre un rare intérêt pour les païens (cf. *ad* § 28), les Ninivites sont le plus souvent absents de l'iconographie.

87. **réponse bienveillante aux pécheurs** : *metowc'ealk'* = ἐξημαρτηρότες, comme aux § 71.88.138. Le prédicateur invite ses auditeurs à généraliser l'expérience de Jonas, ce qui montre l'approfondissement de la notion de péché dans le judaïsme intertestamentaire. Voir *IV Esd.* 8, 15-36.

88. **tu punis / tu consoles** : cette antinomie entre la justice et la bonté de Dieu (cf. Rm 11, 22 et le contexte) a conduit Philon à l'enseignement sur les deux « forces », et les rabbins à celui des deux « mesures » de YHWH; cf. SIEGERT, *Philon*, p. 73 s. Au § 138, notre prédicateur donne la contrepartie de cette règle : « S'il est sévère envers les pécheurs, il est doux pour celui qui prie. » Également comme lieu commun de la prière dans *Joseph et Asé-neth* 11, 18.

(24) 90. **il pourvoit d'air... les animaux** : un enseignement commun à bien des *Psaumes* : cf. Ps 103 (102), 16; 104 (103), 29; ainsi que Jb 34, 14 s. Voir également § 97.

(25) 91-94. **Noé (etc.)** : voir *III Macc.* 6, 6-8 : les trois jeunes gens dans la fournaise / Daniel dans la fosse aux lions / Jonas ἐν γαστρὶ κήτους : suit une prière pour l'Israël actuel. Les catalogues de personnages sauvés reviennent constamment dans les exégèses de *Jonas*, tant juives que chrétiennes : cf. DUVAL, *Jonas*, t. 1, p. 31 s.; 96 s.; etc. Voir également les catalogues d'exemples dans les prières reprises du judaïsme dans les *Constitutions apostoliques* VII, 33, 4; 37, 2-4 (avec 30 membres!); 38, 2; 39, 3; VIII, 5, 3 s.; 12, 21-26. L'évocation des patriarches dans la parénèse se trouve encore dans *IV Macc.* 7, 19; 13, 12.17; 16, 25 et 18, 11-13. Pour de tels catalogues sans noms propres, voir Sg 10, 1-11.17; PHILON, *Praem.* 166 s. etc.

91. **comme véhicule – ta providence** : *naxaxnamowl'ivnn* = τὴν πρόνοιαν, mot cher à la philosophie et à la politique antiques, déjà traduit au § 4 par l'image du pilote, et encore une fois au § 135. Cf. notre commentaire du § 4. Voir en outre Sg 14, 3 : Ἡ δὲ σή, Πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια, avec une allusion à l'aventure nautique de Noé au v. 6.

92. **des patriarches de la seconde génération** : il ne s'agit pas ici des trois jeunes gens dans la fournaise de Dn 3, 21 s., mais d'Abraham, dont un midrash juif raconte une aventure analogue : cf. *Liber Antiquitatum biblicarum* 6, 15-17, avec les parallèles indiqués dans l'édition de Harrington-Cazeaux, t. 2, p. 97; de même GINZBERG, *Legends*, t. 1, p. 175 s.; 201.216 s. BILLERBECK, *Kommentar*, t. 3, p. 35; 666 s.; etc. Tout cela explique le pluriel « les patriarches » :

au temps de la construction de la tour de Babel, douze hommes pieux, dont Abraham, est-il dit, refusèrent de collaborer à l'édification et furent menacés de périr dans la fournaise. Abraham fut le seul à accepter l'épreuve, les autres s'étant dérobés par la fuite. Ainsi, nous pouvons nommer les « tyrans babyloniens » : en premier lieu, il s'agit de Nemrod ; on peut y ajouter le père d'Abraham, Térah (d'après Jos 24, 2, un adorateur des idoles) et toute sa tribu, avec qui Abraham se serait brouillé à cause de leur idolâtrie. Alors que la Septante ne fait que des allusions à ce substrat légendaire (Jdt 8, 27), il est largement développé dans le *Coran* (sourate 21, 51-71). La mention de la deuxième génération n'est malheureusement pas claire. D'après le § 91, ce devrait être toute l'humanité post-diluvienne ; le § 92 renvoie en revanche aux enfants d'Abraham, c'est-à-dire au judaïsme. Or nous n'avions jusqu'ici aucun texte désignant les juifs comme « seconde race ». Il semble pourtant nécessaire que la revendication de l'Église d'être la « troisième race » (discutée chez A. VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, t. 1, 4^e éd., Leipzig 1924, p. 259-289 ; SIMON, *Verus Israel*, p. 135 s.) présuppose une telle qualification. Enfin, les gnostiques, dans leur désir de tout surpasser, se sont désignés comme la « quatrième race » (Nag Hammadi, codex II, p. 125, l. 6), reconnaissant par là leur postériorité historique.

94. Un homme vaincu par la lumière : c'est la « lumière » de la connaissance de Dieu, qu'on ne perçoit qu'avec les yeux du cœur (§ 70) – un emprunt au langage de la mystique hellénistique, que l'on retrouve pleinement épanoui chez Philon. Voir aussi *Joseph et Aséneth* 8, 9 ; Ac 26, 18 ; 1 P 2, 9 ; etc.

un juste : Noé, sans doute (Gn 6, 9 ; 7, 1). Ulysse, le héros homérique, passait aussi pour « un homme juste » dans Ps.-PLUTARQUE, *De Homero* 143, d'après *Od.* 3, 52.

inébranlable : litt. : « sans orage » ; *anjmeïn* = ἀχειμαστος (*ASA*), un mot que JOSÈPHE (*Ant.* III, 88) emploie dans un contexte similaire (catalogue des délivrances de la mer).

95. symbole de la nouvelle naissance : le mot ἀναγέννησις est attesté pour la première fois chez PHILON (*Aet.* 8), qui l'emploie comme synonyme d'un terme stoïcien, παλιγγενεσία. Contrairement à l'usage des philosophes, il emploie aussi ce dernier mot pour

l'individu, p. ex. en *Cher.* 114 : εἰς παλιγγενεσίαν ὀρμήσομεν, en précisant « comme des êtres comparables aux incorporels ». L'usage chrétien a lié ἀναγέννησις à des affirmations sur le baptême ; voir Jn 3, 3 s. Dans des contextes eschatologiques, on trouve plutôt παλιγγενεσία ; voir LAMPE, *Lexicon*, s. v. ; *ThWNT*, t. 1, p. 672, l. 27-32 ; p. 685-688. Dans notre texte, qu'est-ce qui est sujet à la nouvelle naissance ? Au § 96, notre traduction doit suppléer un mot. Il semble que l'auteur pense à une résurrection ou nouvelle naissance de l'âme, mais non dans le sens d'une transmigration des âmes (JOSÈPHE, *Bell.* II, 163, comme doctrine pharisienne). Le *De Homero* (§ 122 s. et 128), quant à lui, discerne « le plus noble dogme de Pythagore et de Platon », l'immortalité de l'âme, dans le texte d'Homère. Derrière notre texte, il pourrait aussi y avoir PLATON, *Rép.* 614 B *if.*, et *Sg* 2, 23 - 3, 19. L'idée d'une résurrection du corps dans sa matérialité ne serait pas tout à fait étrangère au judaïsme, mais ferait plutôt partie de la piété populaire (cf. 2 M 14, 46).

96. garder indemne : voir Ps 31 (30), 6, un passage qui devient eschatologique dans Lc 23, 46. Dans le *Midraš Qohelet Rabbā* 5, 10, § 1, Rabbi Meïr prouve la résurrection des morts à un « Couthéen » par l'analogie avec l'action quotidienne de confier et reprendre un dépôt.

après avoir appelé au dehors du corps : on se représente que le « souffle » (voir *infra*) est « appelé » à sortir d'un corps qui se corrompt. Voir, pour l'âme, *IV Esd.* 7, 75 ; 7, 100 ; pour le *pneuma*, 7, 78. Pour l'appel (ἐκκαλεῖσθαι), voir HOMÈRE, *Od.* 24,1-14. Des développements rabbiniques de l'histoire de Jonas dans le poisson représentent son âme se séparant du corps et comparaisant devant le tribunal céleste, d'où elle est renvoyée à sa place. A cause des souffrances subies dans le poisson (voir § 64), Jonas aurait été admis avec son corps dans le ciel, comme Hénoch et Élie (GINZBERG, *Legends*, t. 6, p. 350, n. 32). Mais selon BILLERBECK, *Kommentar*, t.1, p. 646 s., c'était l'opinion d'une minorité.

créé de la terre : cf. Gn 3, 19.23 ; Qo 3, 21. Voir également, avec une allusion à une espérance pour l'avenir, Jb 1, 21 ; Si 40, 1 ; *Baruch* (syriaque) 30 ; *Liber Antiquitatum biblicarum* 19, 12.

97. ce mystérieux processus de la naissance : cf. Pr 30, 19 (hébr.) ; Qo 11, 5 ; *Sg* 7, 2 s. ; PHILON, *Somm.* I, 136. Le traité du PSEUDO-

GALIEN (c'est plutôt du vrai Porphyre) dont une traduction française se trouve chez FESTUGIÈRE, *Révélation*, t. 3, p. 265-302 (commentaire : *ibid.* p. 186-188), donne de nombreux renseignements. Porphyre (si c'est bien lui) cite en l'approuvant «le théologien des Hébreux» enseignant que Dieu, après avoir achevé le corps humain, lui a insufflé le *pneuma eis psychēn ζωσαν* (11, 1, p. 48 Kalbfleisch = STERN, *Authors*, t. 2, n° 466; cf. Gn 2, 7). Dans 2 M 7, 22 s., comme dans *Sur Jonas*, le «mystérieux processus de la naissance» est utilisé comme argument pour rendre vraisemblables d'autres actions de Dieu moins évidentes. Cf. le Talmud, *Sanhedrin* 91 a; *Ta'anit* 2 a/b; *Midraš Qohelet Rabbā* 5, 10, § 2; etc.; BILLERBECK, *Kommentar*, t. 1, p. 552.895-897; Meyer, *Anthropologie*, p. 128-133. Une analogie entre naissance et délivrance d'une prison, représentant une double occasion de louer Dieu, comme dans *Sur Jonas* 82, se trouve également dans le *Midraš Wayyiqra' Rabbā* sur Lv 12, 2.

98. **la preuve** : outre les références données par BAUER-ALAND, *Wörterbuch*, s. v. μαρτύριον, 1 a, voir aussi PHILON, *Quaest. Gen.* IV, 1, 89; *Flacc.* 70. Jonas est qualifié de témoin personnel de l'action de Dieu dans notre texte, au § 175.

(26) 100. **Comme un cheval sauvage... le prophète était devenu docile** : analogie contrastée, typique du style affecté, comme aux § 29-31 la tempête contre l'incendie de forêt. Le lieu commun du cheval sauvage et du harnais a souvent fait l'objet de variations; voir Jc 3, 3 et les commentaires.

101. **un chemin de trois journées** : telle est la compréhension de Jon 3, 3 également chez JÉRÔME (*In Ionam*, *ad loc.*; DUVAL, *Jonas*, t. 1, p. 80, n. 59) et dans le *Message de Jonas à Ninive* (p. 245 Iss.). Le texte original parlait des trois jours de marche comme du diamètre de la ville, mais non de la distance, parcourue miraculeusement, de la Méditerranée à Ninive. Quant au thème de la rapidité, CHARITON (*Callirhoé* VII, 5, 14) nous montre le héros parcourant en un jour la distance de deux jours de marche.

102. **les hommes** : et non «les païens»; voir *ad* § 28.

(27) 103. **et proclama** : Jonas, héraut de la repentance : Mt 12, 41 par.; *I Clém.* 7, 7; JUSTIN, *Dial.* 107, 2; etc.; voir DASSMANN, *Sünden-*

vergebung, p. 223-227, notre commentaire *ad* § 86, et l'Annexe *Le message de Jonas à Ninive*.

104. **encore pour trois jours** : quelle que soit l'origine de la différence entre la Septante et le texte original – par association avec les trois jours de marche (voir *ad* § 101) ou avec les trois jours passés dans le monstre marin (voir JUSTIN, *Dial.* 107, 2) –, ce laps de temps correspond à un schéma de catastrophe, comme on le voit dans *III Macc.* 2, 25 – 6, 40.

en vous connaissant vous-mêmes : allusion à la fameuse maxime delphique, beaucoup citée à l'époque, ici encore au § 135 et notamment chez Philon : voir SIEGERT, *Philon*, p. 47 s. (*ad De Deo* 2) et la monographie de P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, *passim*.

105. **Vous ignorez Dieu** : ce reproche, comme dans Rm 1, 18 – 2, 16, suppose que la connaissance de Dieu, tout comme des règles fondamentales de la vie communautaire, est accessible à tous les hommes. Dans l'Antiquité, c'était avant tout une thèse stoïcienne (voir l'*Hymne à Zeus* de CLÉANTHE, déjà cité pour le § 4); Homère passait pour être son auteur le plus ancien (Ps.-PLUTARQUE, *De Homero* 112-121.184). Sur cette connaissance de Dieu et son rapport avec l'éthique, voir encore les § 120 et 125-136. – Les thèmes des reproches des § 105-107 se trouvent aussi chez PHILON, *Abr.* 135 s. (contre les Sodomites), chez Paul (Rm 1, 24-32) et dans les *Pirqé Rabbi Eli'ezer* 43 (cf. BILLERBECK, *Kommentar*, t. 1, p. 647 en bas). Les commentaires bibliques sur Rm 1, 24 fournissent d'autres parallèles, dans lesquels on retrouve comme points fixes le déni de justice, le brigandage et la pratique de l'homosexualité.

106. **donner aux hommes l'apparence de femmes** : alors que l'AT prohibe le travestissement (Dt 22, 5), et interdit même de se raser la barbe (Lv 19, 27; cf. 21, 5), dans l'hellénisme, l'idéal de beauté se rapproche toujours plus de l'androgynie, ce qui amène la sculpture à la fusion des sexes que représente l'hermaphrodite; voir M. DELCOURT, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique* (*Mythes et religions* 36), Paris 1958. Si, chez PHILON (*Abr.* 135 s.), le catalogue des vices de Sodome montre une telle ressemblance avec le nôtre, on peut conclure à une tradition déjà existante qui rapprochait Ninive de Sodome. Dans les deux récits, le texte hébreu emploie *HPK* (LXX καταστρέφαι; cf. Gn 19, 21.25.29; Jon 3, 4; 2 P 2, 6), un mot qui pourrait avoir une

connotation sexuelle (BILLERBECK, *Kommentar*, t. 3, p. 68 s.). Dans son commentaire de Jon 3, 4, QIMHI dit : « Ses actes (de la ville de Ninive) étaient les mêmes que ceux de ceux-là (les habitants de Sodome) » (relevé par BICKERMANN, « Les deux erreurs », p. 251, avec n. 70). Ainsi, ce point de la philippique de Jonas fait partie d'une polémique générale contre les païens, ou plus exactement des avertissements contre les dangers de l'hellénisation, si fréquents dans le judaïsme. La critique de PHILON (*Contempl.* 57-63) contre le goût de la pédérastie présent dans le *Banquet* de Platon va dans le même sens. Dans *Spec.* II, 50, PHILON rappelle le jugement mosaïque contre le παιδεραστών και βιαζόμενος τὸν ἄρρενα τῆς φύσεως χαρακτῆρα παρακόπτειν και μεταβάλλειν εἰς γυναικόμορφον ἰδέαν. Ces agissements étaient courants dans les mystères de Cybèle, dont les candidats à l'initiation, le plus souvent des adolescents, se mutilaient dans un geste sacré. PHILON, *Spec.* III, 40 s. mentionne cette pratique dans un contexte semblable. La polémique chrétienne de l'Ambrosiaster contre le paganisme mentionne encore le fait à Rome au IV^e siècle : *amisso uiri et actu et habitu in muliebrem transformantur* (CSEL 50, p. 306, l. 11 s.; cf. 308, l. 8 s.). C'est sous un autre aspect, celui du luxe, qu'il faut classer le cas de Néron, qui, pour remplacer sa défunte femme Poppée – d'ailleurs morte de sa main –, fit chercher dans toute la ville un sosie et n'en trouva pas de plus ressemblant qu'un jeune homme : *Puerum Sporum, exsectis testibus, etiam in muliebrem naturam transfigurare conatus est* (SUÉTONE, *Néron* 28). Des écrivains anciens nous assurent que des volontaires, même de bonne maison, s'offraient à de telles opérations (voir P. GUYOT, *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart 1980). Il semble qu'il s'agissait d'une mode pratiquée surtout à Rome, et qui ne trouva pas de partisan chez les Grecs, même ceux d'Alexandrie. De Judée, nous avons l'exemple d'Hérode, qui, en imitateur de toutes les nouveautés romaines qu'il était, s'enamourait aussi de ses eunuques (JOSÈPHE, *Ant.* XVI, 230). Notre prédicateur fustige donc un luxe romain pratiqué sous le Haut Empire. Cela nous permet aussi de mieux comprendre le jugement sévère de Paul (Rm 1, 26-32).

vous croyez enseigner la légalité : tel est aussi le reproche de Rm 2, 19 s. Il convient de rappeler que les « Ninivites » à qui notre prédicateur synagogaal s'adresse sont pour la plupart des juifs.

- (28) 109. **par le même don prophétique** : voir notre commentaire du § 20. Ici, il y a cependant une nuance : il ne s'agit pas du don de prédire l'avenir, mais de celui de l'exhortation ciblée. Cependant, ἐλεγγίς n'est associé que rarement à προφητεία. Dans la Septante, 2 Esd 5, 1 ; 6, 14 ; Si 46, 20 ; dans le NT, 1 Tm 4, 14.
110. **assemblée populaire** : le mot *zotovaran* correspond à συναγωγή ou à ἐκκλησία ; ici, c'est le second qu'il faut supposer. C'est là une esquisse de la polis hellénistique bien plus réaliste que celle du *Message de Jonas à Ninive* (p. 245 Iss.), p. ex., où c'est le roi lui-même qui parle devant l'assemblée. Ici, le roi reste d'abord en retrait. Ce n'est qu'au § 142 qu'il sera mentionné, conformément au texte biblique (Jon 3, 6), en rapport avec les rites de repentance. Mais alors, il occupera la première place. Quelques orateurs, sans autre précision, des fonctionnaires officiels peut-être (voir les μεγαστάνες de Jon 3, 7), se font les interprètes de la situation. On ne répond à aucune question, il n'y a pas de procédure démocratique. L'éloquence, qui s'était développée dans les délibérations de l'ancienne démocratie, parallèlement à la plaidoirie, est depuis longtemps supplantée par la démonstration. L'assemblée populaire au théâtre, scène favorisant le développement dramatique du récit, se trouve aussi dans le roman : CHARITON, *Callirhoë* I, 1, 11 ; III, 4, 3-18 ; VIII, 7, 1-8.16 (fin). Chariton est parmi ceux dont nous savons que des femmes participaient à l'assemblée (III, 4, 4 ; VIII, 7, 1), ce qui n'a rien d'étonnant, vu la perte de compétences politiques dont avaient souffert ces événements sous les procureurs romains.
- (29) III-113. **Peut-être (en arriverez-vous), concitoyens...** : l'exorde de ce discours dans le discours, qui va durer jusqu'au § 140, est l'exemple le plus exagéré du style affecté par notre prédicateur. Il évite à tout prix l'expression naturelle, le langage quotidien. La version arménienne, servilement littérale, n'est devenu rien qu'un charabia solennel. Le seul moyen d'assainir ce passage est de tenter une rétroversion en grec. Nous nous y risquons sans savoir dans quelle mesure le texte transmis est corrompu. L'apparition spontanée de rythmes de prose (marqués ci-dessous) à chaque clause nous rassure quand même quant à celles-là. Notre tentative s'appuie, en plus, sur trois pages du manuscrit inachevé du second volume du *Sur Jonas* de Hans LEWY, dont une copie nous a été transmise par

l'aimable intermédiaire du professeur Michael Stone, au nom de l'*Israel Academy of Sciences and Humanities*. Voici la restitution que nous proposons, et qui a servi comme base de notre traduction :

(111) Ἴσως ἂν ὑμᾶς (- U - | -), ὡς ἄνδρες πολῖται (- | - U - | -), εἰς τὸ τῶν δικαίων τὴν δοκιμὴν γινῶναι τοὺς ἄρχοντας καὶ μὴ λαμβάνειν τὴν τοῦ τέλους ψῆφον θανάτου τὴν τοῦ δικαστοῦ (- - - - -), συνδραμεῖν εἰς τιμὴν (- U - | - - -). (112) Ἢ γὰρ πρὸ ψήφους θανάτου ὑπὸ τῶν δούλων εἰς τὸν βασιλέα γινομένη τιμὴ (- - -) τὸ ἐκ ψυχῶν τῶν τιμώντων (- - - - -) γνήσιον διαμαρτύρεται (- | - U -) ἢ δὲ μετ' ἀπειλᾶς προσφερομένη ἀποδοχὴ δολερᾶς κολακείας ὑπόνοιαν, οὐκ ἀγαπήσεως (- U -), ἀποφαίνεται (- U -). Τῷ μὲν γὰρ ἐδόκει μόνον τιμᾶσθαι (- - - -), ἀλλ' <οὐχ>, ὥσπερ νῦν ποιούμεν (- - - - - x), ψυχῶν θεραπεύεσθαι χάριν (- - - U U). (113) Οὐ μὴν ἀλλ' ἐκείνου θνητοῦ ὄντος, ἐκ τῶν ὑπὸ νόμους βασιλέων πιπτόντων (- - - -), ὃς ἔδωκεν τῇ πόλει πρόσταγμα θανάτου, εἰς δικαστοῦ ἄξιόν ἐστιν συνδραμεῖν τὴν τιμὴν (- U - | - - -), ὅπερ ψυχῶν τῶν τιμώντων τὸ γνήσιον (- - - - - | - U -) διαμαρτύρεται (- | - U -).

τὴν δοκιμὴν γινῶναι : dans son canevas de commentaire, LEWY cite 2 Co 2, 9; Ph 2, 22 et 1 P 1, 7.

ὑπὸ τῶν δούλων : le contraste entre « roi » et « esclaves », qui évite la notion de citoyen, correspond à des données non pas grecques, mais orientales, notamment persanes. Est-ce une allusion à l'absence de privilège, à Alexandrie et en Égypte, propriété personnelle des Césars, de tous les habitants qui n'étaient pas d'origine grecque ?

ἀγαπήσεως : cf. Dt 6, 5; pour le terme, *Lettre d'Aristée* 44.265.270. L'opposition entre κολακεία et ἀγάπησις est un exemple typique de la psychologie qu'on retrouve dans un roman contemporain de notre texte, CHARITON, *Callirhoé* IV, 4, 2 : « Tu es entraîné plus par ta passion que par la raison » (etc.).

Τῷ μὲν γὰρ ἐδόκει μόνον τιμᾶσθαι : allusion au premier commandement, somme de tous les autres. Ce qui suit est sans doute une allusion méprisante à toute religiosité utilitaire et à une δεισιδαιμονία superficielle.

114. **Nous ne devrions... nous attarder à adresser des prières au messager** : au § 139 s., on y pense pourtant, pour une gradation bienvenue : notre prédicateur improvise-t-il ?

la validité de la loi : il s'agit ici de la volonté divine reconnue naturellement. Voir § 14.105.118 s. et Rm 2, 14; Jc 4, 11-17.

- (30) 115. **Le Seigneur de la Loi** : ce n'est pas une formule traditionnelle. On ne trouve guère comme parallèle que le texte du NT où Jésus se proclame maître (κύριος) du sabbat (Mc 2, 28 par.).

- (31) 119. **de trouver la vérité** : la tradition biblique des deux Testaments et la tradition platonicienne se rapprochent par leur haute appréciation de la vérité. Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθῶν θεοῖς, πάντων δὲ ἀνθρώποις ἡγέται, dit PLATON (*Lois* 730 B), « La vérité est le commencement de tout bien pour les dieux comme pour les hommes. » Cette évidence a, déjà chez Platon, une dimension éthique. Pour le stoïcien Épictète et d'autres, voir SPICQ, *Lexique*, p. 78 s. La tradition pythagoricienne est illustrée par la citation de STOBÉE (*Anthologium* III, 11, 33) : la vérité nous rend semblables à Dieu. D'après la théologie de PLUTARQUE (*Mor.* 781 A; cf. 351 E), Dieu est justice, vérité et douceur. PHILON (*Poster.* 21, cf. PLUTARQUE, *Mor.* 47 E) reproduit le zèle grec pour la recherche de la vérité, en affirmant que cette recherche est profitable même quand elle n'atteint pas son but (position reprise depuis l'époque des lumières). La phrase des *Lois* de Platon était devenue classique, puisque même un orateur aussi superficiel qu'EUNAPIOS (*Vitae soph.* 10, 2, i. f.) la cite. L'AT parle différemment de la vérité, de manière moins abstraite. L'hébreu *emet*, quand il s'agit d'énoncés de principe, inclut toujours la fidélité à Dieu et la loyauté à l'égard de la Thora. C'est le cas de Ps 31 (30), 6; 51 (50), 8; Si 4, 28; *Test. Ruben* 3, 9; *Test. Dan.* 1, 3; 2, 1; 6, 8 et de l'expression « faire la vérité » dans *Test. Ruben* 6, 9; *Test. Isacar* 7, 5; *Test. Benjamin* 10, 3; cf. surtout le récit des trois pages (*III Esd.* 3 - 4, repris par JOSÈPHE, *Ant.* XI, 31-67) : plus puissante que le Grand Roi, que le vin, que les femmes, la vérité ! « Béni soit le Dieu de la vérité » (*III Esd.* [LXX 1 Esd] 4, 40). La conséquence qui est tirée pour le Grand Roi est de nature éthique : il doit tenir sa promesse (4, 42 s.). Dans le NT, cf. Jn 1, 17; 8, 22; 14, 6; 1 Jn 1, 6.

120. **nous sommes des humains** : l'humanité n'est pas seulement un état, mais aussi un devoir : voir l'enseignement de Socrate d'après XÉNOPHON, *Mém.* IV, 3 et celui des stoïciens (cf. v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 3, n° 178-189). Sous une forme

populaire, on le lit aussi chez ÉSOPE, *Fables* 57 (Chambry). Dans *Quaest. Gen.* II, 60 et ailleurs, PHILON oppose les hommes aux animaux. Ceux-ci, dit-il, ne dépouillent pas leurs frères de race; mais les hommes, qui sont tous frères et tirent leur λογική φύσις d'une mère commune, devraient avoir honte de faire la guerre entre eux. Philon paraphrase et renforce par là une affirmation d'HÉSIODE (*Opera et dies* 276 s.). De l'AT, on peut citer Ps 73 (72), 22 et Dn 4; du judaïsme, *IV Macc.* 12, 13 et *IV Esd.* 8, 29; enfin, le NT nous offre Mt 6, 26; 12, 12; 2 P 2, 12; Jude 10.

121. **ce qui sert... à notre divertissement et à notre réjouissance** : voir Ac 14, 17 et son arrière-fond stoïcien.

123. **la nourriture,... la vie même** : même idée dans le discours à l'Aréopage d'Ac 17, 25.

124. **quel père a-t-il instruit ses fils?** : dans ce paragraphe, le prédicateur en vient à des devoirs plus spécifiquement juifs, formulés dans le *šema'* (Dt 6, 7; cf. aussi v. 20 s.; Is 38, 19). Dans la diaspora, cf. *Lettre d'Aristée* 160 (récitation du *šema'*); 2 M 7, 6; *IV Macc.* 18, 10-19; PHILON, *Spec.* III, 29; JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 204; 2 Tm 3, 15 (se référant à la lecture de ce qui deviendra l'AT).

Lors de quelle naissance a-t-on remercié le créateur de ce que l'enfant était bien formé? : Lv 12, 1-8 ne fait que prescrire un sacrifice servant à purifier la femme après l'accouchement (cf. Lc 2, 22-24). Mais avec le temps, cet usage prend le sens d'une expression de reconnaissance et pourra être remplacé, après l'époque du second Temple, par des prières d'action de grâce (cf. *IV Esd.* 9, 45; *Midraš Wayyiqrā Rabbā* 14, 2-9, ad Lv 12, 2). C'est seulement dans cette perspective « humanisante » que la bonne conformation de l'enfant devient significative.

quelle table a-t-elle été bénie? : sur le devoir de l'israélite de bénir la table, voir Dt 8, 10; *Sib.* IV, 25 s.; *Joseph et Aséneth* 8, 5; *Test. Abr.* B, 5, 2. Dans la période rabbinique, voir spécialement la Mishna, *Berākot* 6, et BILLERBECK, *Kommentar*, t. 4/2, p. 627-634.

125. **l'Impérissable** : ὁ ἀφθαρτος, absent de la Septante, se trouve par ex. chez Philon. Dans le NT, on le lit en apposition à θεός (Rm 1, 23; 1 Tm 1, 17 à côté d'ἀόρατος). Le gnosticisme a une prédilection

pour ce mot, également comme substantif (SIEGERT, *Nag-Hammadi-Register*, p. 189.225). La traduction copte *atēdhm*, « incorruptible », insiste sur le côté qualitatif de l'expression. Cf. *ibid.*, p. IX (remarque d'A. BÖHLIG). – La suite de l'argument des adversaires est marquée par un épicurisme subtil : l'Invisible a une gloire « invisible », donc nulle.

celui qui est invisible : dans le judaïsme, on ne trouve l'épithète ἀόρατος pour Dieu que dans l'ère postbiblique. Dans le NT, une évolution va de τὰ ἀόρατα αὐτοῦ (Rm 1, 20), via τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Col 1, 15; cf. 1 Tm 1, 17), à ὁ ἀόρατος (He 11, 27). Ce qu'un lecteur moderne pourrait prendre pour une qualification d'emblée positive – ἀόρατος – était cependant d'abord considéré, dans la littérature hellénistique et même dans la LXX, comme plutôt dépréciatif (Gn 1, 2), avec des exceptions possibles, notamment dans la philosophie platonicienne (PLATON, *Phédon* 85 E). L'opposition entre les conceptions de Dieu juive et grecque est manifeste. On peut la voir dans Ps.-PLUTARQUE, *De Homero* 112, où sont énumérées les qualités des dieux : on dit bien qu'ils sont immortels (ἀθάνατοι ὄντες) et sans souci, mais pas qu'ils sont invisibles. C'est bien plutôt une qualification du séjour des morts, ou de l'air (§ 122 : ἀόρατος, voir ci-dessus ad § 95).

126. **les éléments, la terre, le ciel, le soleil, la lune** : pour la connaissance « analogique » de Dieu par la beauté et la perfection de la création, voir Sg 13, 5 (lieu classique); les psaumes de la création, comme Ps 136 (135), 1-9; PHILON, *Sonn.* I, 187 s.; Rm 1, 20 (comme ici, dans un contexte accusateur). La contemplation de la nature peut conduire l'être humain à la bonté et à la justice : c'est déjà la conviction de PHILON (*Spec.* II, 45, cité ci-dessus ad § 28; *Flacc.* 169 s.; cf. ad § 98). L'enseignement homérique affirmait déjà que les éléments peuvent amener à la connaissance de Dieu : dans le *De Homero*, la partie théologique (122 s.) est précédée d'une partie physique (93-121). *Sur Jonas* défend le point de vue juif en insistant sur l'invisibilité de Dieu : celui-ci n'est pas une partie de l'univers, et ne peut donc être connu comme tel, mais seulement par les traces de son activité créatrice et salvifique dans le monde (§ 91-96).

l'architecte : voir § 2.14.129.

127. **le ciel... fondé sur des colonnes invisibles** : cf. Jb 9, 6; 26, 7.11 LXX. Voir le commentaire du § 172.

128 s. **disque** : l'arménien *sktet* ou *skowtet* correspond, du moins étymologiquement, au grec *σκυτάλη*, qui désigne en principe des corps cylindriques, par exemple la massue d'Héraclès. Il faudrait donc imaginer ici des cylindres plats. Mais il n'est pas possible d'identifier avec certitude le vocable grec originel, le mot *σκυτάλη* n'étant pas d'usage dans les contextes cosmologiques. En revanche, les parallèles chez STOBÉE (*Anthologium* I, 25, 1-3 pour le soleil; I, 26, 1-2 pour la lune; le paragraphe concernant la terre, I, 34, perdu, peut être remplacé à l'aide de H. DIELS [éd.], *Doxographi Graeci*, Berlin 1879 [et réimpr.], p. 376, 20 - 377, 4) offrent une palette d'autres expressions pour la forme de la roue, du disque et du cylindre. Le plus souvent, ce sont les auteurs des temps archaïques ou classiques qui parlent d'un disque solaire ou terrestre (cf. aussi PLATON, *Timée* 32 B-C); parmi les savants contemporains du *Sur Jonas*, on parle plutôt d'une forme sphérique pour l'un et l'autre. Notre prédicateur s'inspire plutôt d'Is 40, 22, où il est question d'un cercle (*γῦρος*) de la terre. Les midrashim qui font passer sous la terre Jonas dans le ventre du monstre marin (cf. *ad* § 64) partent aussi de l'idée qu'elle est un objet plat flottant sur la mer, éventuellement soutenu par quelques piliers plongeant dans l'inconnu du monde souterrain. Voir le § 172.

34) 131. **l'astre nocturne** : la mention de la lune n'est pas banale pour un juif, dont le calendrier liturgique suit les phases lunaires.

132. **la joindre** : la relation avec la nouvelle lune est donnée par ce qui correspondrait au terme grec *σύνοδος*, qui peut signifier « conjonction » dans un sens astronomique : *σύνοδος ἡλίου καὶ σελήνης*.

133. **la division des saisons en mois** : cf. Gn 1, 14-18 et ARATE, *Phénomènes* 1.10-14 (poème alors très populaire, mémorisé dans les écoles).

35) 135. **pour que nous nous connaissions, et connaissions notre dignité** : vraisemblablement *εἰς γνώσιν καὶ τιμὴν ἡμῶν* (- - - - -). Notre traduction suppose qu'il ne s'agit pas d'une connaissance au

sens gnostique, mais du salutaire *γνώθι σαυτόν* delphique; cf. *ad* § 105; COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, p. 39-43.

135 s. **la faculté de penser... la reconnaissance... repentir** : nous supposons que l'arménien *banakan* rend τὸ λογικόν (sc. ψυχῆς μέρος), désignation de la partie la plus noble de l'homme, souvent citée par Philon (LEISEGANG, *Index*, p. 485 b - 486 a). L'expression est stoïcienne : cf. v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, p. 1202 = t. 3, p. 459 et 259 i. f. Voir la ἐκ λογισμῶν μετάνοια chez HÉRACLITE LE STOÏCIEN, 20, 5 s. Le trait archaïque du texte biblique, désignant le changement de conduite de Dieu par μετανοεῖν (3, 9 s.), sera discrètement éliminé dans *Sur Jonas* 144.

137. **le discours du salut** : les Ninivites peuvent donc tenir eux-mêmes ce discours : c'est un principe du judaïsme que la pénitence est toujours possible. Voir Sg 11, 24; BILLERBECK, *Kommentar*, t. 1, p. 175-180; *I Clém.* 8.

« **Proclamez un jeûne et une supplication...** » : ces paroles sont plutôt celles de Joël que de Jonas : il y a analogie entre Jl 1, 14 et Jon 3, 5, mais aussi une ressemblance entre les deux livres dans leur ensemble.

à **la divinité** : dans la citation biblique se glisse une expression purement grecque : τὸ κρείσσον, « ce qui est supérieur » (ce sont des païens qui sont censés parler !). Ainsi EURIPIDE (*Ion*. 972 s.) utilise τὰ κρείσσω parallèlement à ὁ θεός; cf. ESTIENNE, *Thesaurus* s. v. κρείσσων, col. 1938 A et 1939 C. Le mot *lawn* se trouve dans le même sens dans la traduction de PHILON, *Quaest. Ex.* I, 20 (AUCHER, p. 463, l. 8 à partir du bas). *Spec.* I, 6 l'a conservé en grec : ...τῷ ἀφανεῖ καὶ κρείττονι, δι' οὗ τὰ νοητὰ συνίσταται.

(36) 139. **lever les mains pour la prière** : cf. § 28.64.

notre avocat : en contradiction avec § 114. A propos de Jn 14, 16, annonce du Paraclet, BILLERBECK, *Kommentar*, t. 2, p. 560-62, § f, relève une contradiction semblable : divers *peraqlitîn*, terrestres et célestes, sont mentionnés; mais pour tous, l'intercession est basée, comme ici, sur « la pénitence et les bonnes œuvres » (p. 561, d'après le Talmud, *Šabbat* 32 a).

140. **Sois un mur** : pour cette métaphore, voir Jr 1, 18; 15, 20 et ci-dessus *ad* § 79.

- (37) **142. Le maître libéra l'esclave** : l'esclavage antique, mitigé déjà dans le *Deutéronome* (15, 12-18), tomba sous la critique acerbe des stoïciens, selon laquelle la loi naturelle y contredit. Le *Corpus iuris* le répétera : l'esclavage est *contra naturam* (JUSTINIEN, *Institutiones* I, 3, 2). De même, *Digestae* 50, 17, 32 : *quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*.
- 143. Les rideaux devant les chambres nuptiales furent arrachés** : De même *III Macc.* 4, 6-8 ; le poème d'ÉPHREM, v. 485-491. Chaque fois, on mentionne d'abord les vieillards.
- les enfants de leur voix vagissante** : selon le schéma des âges de la vie donné au § 16, c'est maintenant leur tour. Leurs cris, leur soif du lait maternel sont une illustration conventionnelle de ce qui est pitoyable : cf. *III Macc.* 5, 49 et les midrashim (GINZBERG, *Legends*, t. 4, p. 251).
- 145. selon l'Écriture** : ici, il n'est pas fait allusion à un passage déterminé de l'Écriture (que les païens ne connaissent pas), mais aux gestes de repentir véritable et d'humilité que le livre de *Jonas* mentionne (Jon 3, 5-8). Peut-être peut-on y voir aussi un écho du Ps 51 (50).
- (38) **150. habits de fête... linceul** : litt. : « comme leur enterrement ». Comme le remarque BILLERBECK (*Kommentar*, t. 1, p. 1048, à propos de Mt 27, 59), revêtir les morts d'habits de fête n'était plus d'usage à l'époque romaine. En revanche, dans le roman de CHARITON (*Callirhoé* I, 6, 2), Callirhoé garde pour son enterrement sa toilette de mariée, et même une partie du cortège funèbre est en habits de fête. Le *De Homero* 190 (*ad Il.* 22, 508-515) atteste expressément l'usage d'habits de fête pour revêtir les morts. Il y avait donc sans doute une différence entre juifs et païens, dont l'auteur tient compte.
- (39) **153. En ce qui nous concerne..., nous étions déjà morts** : au sujet de cette « mort », voir § 95, de même sur la métaphore de la résurrection à une vie droite. Dans le roman de CHARITON (*Callirhoé* III, 2, 2 ; 8, 9), on trouve les mêmes traits. On lit dans VII, 2, 4 : « Eu égard à mon sort malheureux, je serais déjà mort. »
- 154. rachetés de la mort à la vie** : la métaphore du rachat de l'esclave, pour la liberté ou pour une position meilleure (ἀγοράζειν : I Co 6, 20 ; 7, 23 ; 2 P 2, 1 ; Ap 5, 9 ; 14, 3 s. ; ἐξαγοράζειν : Ga 3, 12 ; 4, 5 ; cf. *ThWNT*, t. 1, p. 125-128 ; voir la famille de λύτρον : Mc 10, 45 par. ; I P 1, 18 s.) dispose, selon SPICQ (*Lexique*, p. 37-40 et 944-950), de tout un arrière-fond dans l'histoire sociale de l'Antiquité. Dans notre cas, comme dans les parallèles chrétiens, c'est Dieu qui rachète. Mais quel est le prix du rachat ? Certes pas les efforts de pénitence des Ninivites ; car le rachat est représenté sous forme passive. Il s'agit donc de la mission de Jonas, avec toutes les peines du prophète, mais aussi celles de Dieu pour convaincre. Voir § 159.
- (40) **158. un buisson de courge** : la description de la plante (hébr. : ricin ; LXX : courge ; *Vulg.* : lierre) aux § 200-204 pourrait parfaitement convenir au ricin original, décrit par JÉRÔME (*In Ionam*, ad 4, 6) et RABBA BAR HANA (dans le Talmud, *Shabbāt* 21 a) : une plante poussant rapidement, avec de grandes feuilles donnant de l'ombre, pouvant passer en quelques jours (dans l'hébreu, 40) de la taille d'une herbe à celle d'un buisson, et se supporter sur sa propre tige. Notre prédicateur, qui est lié à la LXX, trouve nécessaire que la courge soit supportée par un bâton (cf. § 203).
- 159. le prophète quitta... pour Ninive** : développement midrashique du texte biblique. Le prédicateur s'en servira pour un long discours, sorte de *narratio* rétrospective (§ 161-175). Théologiquement, il en va d'une illustration du prix du rachat mentionné au § 154.
- (41) **162. Je connaissais la faveur de Dieu** : cf. Jon 4, 2. Comme l'original, le prédicateur use de parallélismes synonymes. Cela rappelle le Ps 103 (102), 8 ; 145 (144), 8, citations d'Ex 34, 6. Dans l'original comme dans la reprise, il y a une ironie subtile : Jonas proteste précisément contre ce que l'auteur veut dire à ses auditeurs.
- (42) **163. son pouvoir sur la mer** : Voir Ps 89 (88), 10 s. ; 104 (103), 6 s. et 25 s. Cette nouvelle digression sur le monde des profondeurs marines (voir § 63-68 ; 74-90) sert probablement surtout à délasser le public et contraste agréablement avec l'emphase de la souffrance du prophète. Déjà Philon avait justifié la recherche des « recoins de la mer » par l'augmentation du plaisir (ἡδονῆν συναυξάνειν : PHILON,

Agric. 23 s.); cf. PLUTARQUE, frg. *Ἐπεὶ μαντείας*, t. 7, p. 113 Bernardakis). Dans la basilique d'Aquilée, sur une mosaïque bien connue du IV^e s. ap. J.-C., l'histoire de Jonas est représentée sur des îlots, au milieu d'un débordement d'animaux marins réels et fantaisistes. Notre texte en est l'équivalent rhétorique.

les fondements de la mer : ARISTOTE (*Meteorologica* II, 1, 353 a, 34 - b, 1) rapporte l'opinion des ἀρχαῖοι καὶ διατριβόντες περὶ τὰς θεολογίας : « l'Océan aurait ses propres sources et ils les auraient considérées comme ἀρχαὶ καὶ ρίζαι de la terre et de la mer ».

164. le fond du monde inférieur : Jon 2, 3 (ἐκ κοιλίας Ἰδίου); 2, 6 (ἄβυσσος ἐσχάτη), et les midrashim (cf. BILLERBECK, *Kommentar*, t. 1, p. 646 i. f.; GINZBERG, *Legends*, t. 4, p. 249). En *Odyssée* 11, 13 s., l'entrée de l'Hadès se trouve au bord de l'Océan, dans les brouillards de Cimmérie.

les rochers : Jon 2, 6 (σχισμὰς ὄρέων).

pour la joie des animaux marins : motif du jeu des créatures devant Dieu : Pr 8, 30 s. Le § 171 reconnaîtra que les mouvements vifs n'expriment pas que la tendresse, mais peuvent aussi traduire l'agressivité.

168. ouvrir l'écluse : il semble qu'on s'imaginait que la mer a ses sources dans son fond. Dans l'histoire du déluge, l'eau vient de deux directions principales : αἱ πηγαὶ τῆς ἀβύσσου καὶ οἱ καταρράκται τοῦ οὐρανοῦ (Gn 7, 11, développé en Ap 9, 1 s. et en *IV Esd.* 4, 7). HÉSIODE (*Theogon.* 282), PS-ARISTOTE (*De Mundo* 396 a 22), LUCRÈCE (VI, 613) et d'autres encore connaissent des « sources de l'Océan ». *L'Hypomnestikon biblikon* de « IOSEPPOS » (PG 106, 132 C) range la question des eaux inférieures parmi celles « qu'on ne doit pas poser, car elles touchent des choses incompréhensibles ». Un élément juif est introduit dans ce contexte par la mention du Léviathan (§ 169), cet étrange monstre marin emprunté à Jb 40, 25-32, et qui se retrouve dans Is 27, 1 et dans quelques psaumes, p. ex. Ps 104 (103), 26 s. Le fait qu'il soit nommé ici et au § 180 est remarquable, quand on sait que la LXX tait ce nom. Quant à la fermeture des sources de l'océan par ce monstre, il semble que ce soit une invention de notre auteur.

170. les fleuves invisibles : cf. Jon 2, 4 (ποταμοὶ ἐκύκλωσάν με).

(43) **172. la lourde charge de la terre ferme pèse sur la mer** : selon ARISTOTE (*De caelo* 294 a 28 s.), Thalès défendait l'opinion que le disque terrestre flotte sur la mer. Dans le Ps 24 (23), 2, Dieu a fondé la terre « sur la mer » et « sur les fleuves », et dans le Ps 136 (135), 6, « sur les eaux ». Cf. § 127.

173. les brutes qui, dit-on, gîtent encore au-delà : la cosmologie des temps hellénistiques, décrite de manière typique par le Ps-ARISTOTE (*De mundo* 3992 b 22 s.), nous montre l'οἰκουμένη entouré d'un océan infranchissable, appelé Atlantique, qui nous sépare d'autres mondes, qui demeurent ἀόρατοι. Après une citation de Jb 38, 11, *I Clém.* 20, 8 continue comme suit : « L'Océan infranchissable aux hommes et les mondes qui suivent sont soumis aux mêmes ordres du souverain. » Lightfoot, Harnack et d'autres ont rassemblé le matériel antique dans leurs commentaires de ce passage. Ces mondes seraient-ils habités par des créatures brutales ? PLUTARQUE (*Thésée*, ch. 1) mentionne cette conception imaginaire dont se servira maint cartographe jusqu'à l'époque des grandes découvertes. En revanche, PHILON (*Opif.* 171), par respect pour le récit biblique de la création, repousse les spéculations sur l'existence de « mondes infinis ».

174. le tumulte de nos agitations est apaisé par la divinité : selon le Ps 96 (95), la terre entière est un lieu de calme. Voir encore Ps 65 (64), 8. PHILON (*Leg.* III, 18) recommande l'ascèse, qui « traverse le flot (ποταμόν) des choses sensibles, flot qui attaque l'âme et la plonge dans la force des sensations ». La vie contemplative suppose la fuite devant les θόρυβοι καὶ ταραχαὶ de la grande ville (*Contempl.* 19). PLINE (*Hist. Nat.* II, 67, § 170) souligne la petitesse de notre univers habité en comparaison de l'Océan cosmique ; il a une intention morale : c'est, dit-il, une *contemplatio apta detegendae mortalium uanitati*.

qui institue sa puissance comme frontière : voir Is 40, 12 : Dieu mesure les eaux dans le creux de sa main ; Jb 38, 11 : jusqu'ici et pas plus loin ; etc.

(44) **176. Où pensais-tu trouver un lieu à l'abri de Dieu ?** : sur l'ubiquité de Dieu, cf. Jr 23, 24 ; HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, p. 266 s.

N'as-tu pas lu dans la Loi : on peut introduire ainsi une citation des prophètes : voir la citation d'Isaïe dans 1 Co 14, 21. Jn 10, 34 va

encore plus loin : « N'est-il pas écrit dans votre Loi » introduit une citation du psautier. Voir encore Mt 12, 5 ; Mc 12, 26. Quand notre prédicateur cite un prophète comme νόμος, il invoque l'autorité de Moïse : PHILON (*Quaest. Gen.* II, 43) appelle aussi Isaïe « disciple de Moïse ».

177. **Si tu avais passé les limites de la terre et gravi la voûte céleste** : allusion évidente à Ps 139 (138), 9 ; cf. Rm 10, 6. Voir chez CHARITON (*Callirhoé* III, 2, 5) l'impossibilité (dans une formule de serment) « de monter au ciel ».

architecte : cf. *ad* § 14.

au regard qui voit tout : cf. *ad* § 21, sous « surveillant ».

178. **le chasseur d'hommes** : cette expression nous rappelle les « pêcheurs d'hommes » de Jésus (Mc 1, 17). L'araméen *šajjād* signifie aussi bien « chasseur » que « pêcheur » ; elle était jusqu'ici sans référence judaïque, pour autant qu'on n'accepte pas de classer *Joseph et Aséneth* 21, 21 comme telle (*Joseph et Aséneth* est plein d'ajouts chrétiens).

(45) 181. **Ainsi donc se lamenta donc le prophète** : dans un style semblable, CHARITON (*Callirhoé* III, 6, 8) conclut une apostrophe du héros à la mer par ces mots : « Ainsi se lamenta Chéréas... »

(46) 182 s. **Mais le rédempteur... vint au prophète** : on peut considérer les § 182-219 comme une sorte de péroraison. Jonas apprend enfin sa leçon, non par l'ouïe, mais par l'épreuve ; et le prédicateur va les exprimer par des réactions : § 183 ; 197 s. ; 206 s. Pour ce qui est de la forme, on peut comparer cette péroraison à celle de CHARITON (*Callirhoé* VIII, 7, 3 – 8, 16), quand le héros a un long dialogue avec l'assemblée populaire de sa ville natale.

le rédempteur de tous : un étonnant universalisme ! Notre prédicateur avait, au § 5, qualifié Dieu de « celui qui dirige chaque cité » ; voir encore § 43.46. Dieu comme σωτήρ : voir § 7.

183. **une vieille peine qui te pèse** : n'oublions pas que nous sommes au jour des expiations : en rapport avec cette fête, PHILON (*Mos.* II, 24) utilise également le contraste entre ce qui est vieux et ce qui est nouveau, et oppose « des vieux péchés » à des « nouveaux biens ».

c'est maintenant le moment : cf. 2 Co 6, 2 : ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας, en rapport avec le moment où l'Évangile retentit.

184. **par ignorance** : selon la conception platonicienne, l'ignorance est la cause des transgressions (cf. § 5), l'enseignement judaïque approfondit cette thèse en identifiant l'ignorance comme cause du péché et de la séparation entre Dieu et l'homme (Jon 4, 11). Sortis de leur ignorance, les Ninivites seront « amenés à une vie nouvelle » (cf. Ac 17, 30 et 1 Co 15, 34).

nouveau-nés et amenés à une vie nouvelle : métaphore de la conversion et de la pénitence : voir § 96 ; 126 s. ; 153.

185. **tu es inhumain** : c'était le reproche courant contre les juifs, comme nous l'avons montré ci-dessus (*ad* § 8). En plus, notre prédicateur soulève la question difficile que voici : Dieu peut-il mentir ? He 6, 18 le niera catégoriquement. Sur ce problème théologique, voir BICKERMAN, « Les deux erreurs », p. 250-264, qui tient compte de notre prédication. Bickerman prend comme base la distinction entre deux sortes d'oracles, *fata denuntiatiua* et *fata condicionalia*, termes employés par SERVIUS, commentateur de Virgile (*ad Enéide* IV, 696), et la commente à l'aide de nombreux exemples grecs et vétérotestamentaires. Devant la conviction de Jonas, qui attend la perte des Ninivites – ce qui aurait été des *fata denuntiatiua* –, se révèle l'interprétation seconde et cachée, aux § 191-196, qui va dans l'autre sens. Cf. le *Message de Jonas à Ninive* (p. 242 Iss.). Bickerman aurait pu se servir du *De Homero* 120, où l'on exprime l'avis que tout n'est pas déterminé καθ' εἰμαρμένην, mais qu'une part dépend des hommes (ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι) en vertu de leur liberté de décision (τὸ ἐκούσιον), à laquelle est pourtant liée, d'une certaine manière (πῶς), la nécessité, (τὸ κατηναγκασμένον) : par exemple quand quelqu'un qui fait ce qu'il veut tombe dans ce qu'il ne veut pas (cf. Rm 6, 16 s. ; 7, 15).

186. **j'ai le pouvoir... de changer des lois** : le prédicateur s'applique à justifier un changement dans la volonté divine. Dans un discours des Ninivites, § 115-117, il l'avait déjà fait, et il y reviendra brièvement au § 214. Mais ensuite, le discours divin déplace le problème sur le terrain éthique.

(48) 190. **Devais-tu te servir de mon humiliation...** : face à cette objection, il fallait démontrer *ex persona Dei* que la gloire de Dieu n'a pas besoin du contraste que lui donnerait l'humiliation de l'homme; bien plus, que Jonas n'a nullement été humilié.

192. **Lis seulement ton propre message** : au sujet de l'anachronisme d'une citation du livre biblique dans l'histoire de Jonas, nous avons déjà remarqué au § 86 le parallèle de Jb 19, 23 s. Notre prédicateur joue sur les divers sens de *καταστρέφειν*, « détruite » et « renversée » (§ 193.195); « revirement » et « conversion » (§ 194); « détruite » et « retournée » (§ 195). Dans le texte hébreu, le verbe *HPK* permet évidemment le même argument, utilisé bien sûr dans le Talmud (*Sanhédrin* 85 b), mais non restreint à la tradition hébraïque : voir AUGUSTIN, *Sermo* 361 (*PL* 39, 1610 s., spéc. § 20). DUVAL (*Jonas*, t. 1, p. 81, n. 61; t. 2, Index, sous « éversion / conversion ») connaît encore d'autres parallèles patristiques de la solution du problème de Jonas par ce jeu de mots.

(49) 197. **comme... il ne croyait ni résoudre ni écarter les problèmes de Jonas par de tels arguments** : pour toute la fin de la prédication nous sommes en mal de matériau comparatif, comme le remarque DUVAL (*Jonas*, t. 2, p. 601) : « Rares sont en effet les auteurs qui expliquent la parabole du ricin. »

198. **d'en bas** : cf. Is 45, 8 LXX et Ps 85 (84), 12. Vu que l'auteur est un aristocrate, ce sont là des paroles étonnantes.

199. **par dessèchement de l'âme** : cf. Ps 102 (101), 5; Jb 21, 23-26; PLUTARQUE, *Mor.* 477 B.

201. **spontanément** : cf. Mc 4, 28.

203. **soutenue par un tuteur** : l'exégète corrige une invraisemblance botanique due à une faute de traduction de la Septante (cf. *ad* § 158; pour l'usage du tuteur, voir CASSIANUS BASSUS, *Geoponica*, XII, 19, 7).

(50) 206. **appris à dire 'papa'** : l'orateur semble ignorer les mères; mais c'est Dieu le sujet et le lieu de l'association. Cf. Lc 11, 1, et *supra*, *ad* § 124.

une enveloppe de roseau : selon ASA, l'arménien *etēn* correspond au grec *κάλλαμος*. Ce pourrait être une allusion à l'exposition de Moïse en Ex 2, 3-6. Le sort de Moïse serait généralisé – son salut est celui d'Israël – comme chez PHILON (*Fug.* 147), qui présente Moïse comme une *corporate personality* : Μωυσῆν, τὸ προφητικὸν γένος. Dans la tradition exégétique sur le livre de *Jonas*, on a souvent tiré des parallèles entre Jonas et Moïse : voir DUVAL, *Jonas*, t. 2, Index, sous « Moïse » et « Jonas ». – En même temps, l'orateur semble connaître les spéculations de PLATON (*Timée* 78 B-79 A) sur une enveloppe (*κύτος*) d'air autour du corps humain, que Platon développe pour expliquer le fonctionnement de la respiration. Qu'on se rappelle les discussions entre les naturalistes qui sous-tendent les § 97-98 de notre texte.

(51) 209. **si on met la hache à un arbre utile** : cf. Lc 13, 6-9 et Mt 3, 10 par.

211. **en préparant un bassin** : nous traduisons avec l'explication étymologique de la glose arménienne, reprise par Aucher, de *bažakem* « je fais une coupe (*bažak*) ». Cf. Lc 13, 8 et PALLADIUS, *Opus agriculturae* XI, 12, 3.

(52) 216. **un arbre inutile** : rappel du § 1 : la prophétie a été qualifiée d'« utile aux hommes ».

les fruits de la piété : cf. « les fruits de la repentance » de Mt 3, 8 par., et la parole de Jésus sur l'arbre et ses fruits (Mt 7, 16-20). L'image est déjà dans l'AT : cf. Is 57, 19 (« fruit des lèvres » = prière de louange); Jr 17, 7 s. (qui ressemble à Ps 1, 3); etc. Nous trouvons chez PLUTARQUE (*De sera numinis vindicta*, *Mor.* 552 D) la mention du « meilleur juge », qui ne coupe ni ne taille d'entrée, mais attend « le collaborateur de l'intelligence et de la vertu, l'âge convenable où la nature porte son propre fruit ». Il semble qu'ici les fruits ne soient pas seulement le fait de la plante, c'est-à-dire de l'homme, mais que, comme dans la parénèse paulinienne, Dieu soit en secret celui qui les porte : voir § 120, ὁ καρποφορῶν (Dieu).

le fruit de la justice divine : K. BERGER, « Neues Material zur 'Gerechtigkeit Gottes' », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 68, 1977, p. 266-275, a tiré des comparaisons de ce texte avec Lc 13, 6-9; Mt 3, 8 par.; Ph 1, 11; Jc 3, 18 et HERMAS, *Sim.* IX, 19, 2. Il écrit : « Le fruit de la justice divine serait donc la justice exigée, prescrite et contenue dans la justice de Dieu : dans

le cas des Ninivites, une conversion comme dans Mt 3, 8 par. » (p. 267). – L'AT fournit peut-être en Os 10, 12 un arrière-fond à prendre en considération, *γενήματα δικαιοσύνης*, cité par Paul dans 2 Co 9, 10. On peut aussi rapprocher un passage paulinien sur la justification de l'impie (Rm 3, 21-26) et relire dans cette lumière le § 154, *supra*. Car la justice des Ninivites s'accomplit elle aussi *χωρίς νόμου*; Jonas ne leur a donné aucune instruction d'une Thora, ni écrite ni orale. On pourrait donc dire : *ἐαυτοῖς εἶσιν νόμος* (Rm 2, 14), dans un sens positif qui les guide dans leur repentance. Pour des oreilles grecques, une « justice divine » exercée par des hommes ne serait autre chose qu'une imitation (*ζηλοῦν*) du divin, une assimilation (*ἀφομοιοῦν ἑαυτόν*) à ses perfections (*ἀρεταί*) : « Dieu se réjouit » de tels hommes, les fait croître et leur donne part à ses qualités (*εὐνομία, δίκη, ἀλήθεια, πραότης*), dit PLUTARQUE (*Mor.* 781 A).

l'honneur dû au créateur, ils le rendaient au monde : jusqu'ici, ce reproche capital de la critique juive contre le paganisme (cf. Sg 13, 2 s., comme louange pour les juifs, et *Aristée* 139) n'était connu sous une forme aussi sentencieuse que chez Paul (Rm 1, 25). On le retrouvera dans la littérature chrétienne chez ARISTIDE, *Apol.* 3, et ailleurs.

217. **ne rendent plus de culte aux éléments** : Duval (*Jonas*, t. 1, p. 82) n'a pas bien observé quand il estime que le prédicateur, en parlant de « Ninivites », ne pense qu'à ses auditeurs juifs, et non pas à des païens – il pouvait fort bien s'en trouver dans la synagogue, parmi les auditeurs. La raison qu'il invoque (« Jamais leurs idoles ne sont mentionnées ») est réfutée par ce passage. L'expression arménienne fait penser à un culte « réchauffant » les éléments. Elle se comprend sur l'arrière-fond de la cosmologie stoïcienne, alors largement répandue, qui affirmait la présence d'un « *pneuma* créateur » dans toutes les choses naturelles et l'assimilait à la chaleur : voir SIEGERT, *Philon*, p. 87 s.; 100 s. Un culte des éléments (*tarr = στοιχεῖον*) se retrouve comme fait syncrétiste en Ga 4, 9.

le dispensateur des fruits : *pitatownn = ὁ καρποδότης*, mot très rare, dont la forme masculine, absente de *LSJ*, trouve ici une attestation indirecte. A Prymnessos, en Pisidie, on lit une inscription qui porte : *Δὲ μεγίστω καρποδότη ἑὺχαριστήριον* (*Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts in Athen* 7, 1882, p. 134 s., sans datation). Autres épithètes données à Zeus : *εὐκαρπος, ἐπικάρπιος*.

Il semble qu'il soit invoqué comme le Dieu de la pluie. Un poème en hexamètres de Grégoire de Nazianze (*PG* 36, 617 D et 37, 1572 A) utilise toujours cette épithète traditionnelle pour parler du Nil.
architecte : cf. *ad* § 2.

- (53) 218. **une parole sans pitié / une parole bienveillante** : cf. *ad* § 87. *ἀποστέλλειν λόγ(ε)ον* : voir Ps 107 (106), 20; 147, 15-18 (LXX : 4-7); Ac 10, 36 : chaque fois, il s'agit de toute évidence d'un message de salut. Cf. la mission d'Hermès = *logos* chez CORNUTUS 16 (p. 20, l. 18 s.), et l'envoi de *λόγοι* chez PHILON (*Somm.* I, 69).

219. **qu'on proclame l'amour (de Dieu) pour les humains** : tel était l'objectif de notre orateur. Pour finir, il répète par deux fois avec force le thème principal de son prêche (voir § 8; etc.).

Pour l'absence d'*explicit*, voir la conclusion de l'*Évangile de vérité* (Nag Hammadi, codex I, traité 2, p. 43, l. 19-24) : il n'y a ni amen ni titre final. Le premier traité du codex XI (*L'interprétation de la gnose*) se termine aussi sans doxologie ni amen; il n'y a qu'un titre final.

FRAGMENT SUR JONAS

Pour ce court morceau, apparemment inséré pour fournir une alternative au § 59, le plus important a déjà été dit dans l'introduction de ce volume. C'est une ἔκφρασις (exercice) rhétorique qu'on pourrait intituler «le jugement improvisé». Elle contient à son tour un discours de tribunal aussi paradoxal que possible. Pour la recherche du paradoxe, cf. *ad Sur Jonas* 56. MARROU (*Histoire de l'éducation*, p. 276 s., 289 s.) décrit la formation scolaire des rhéteurs dans l'Antiquité grecque, et spécialement son éloignement progressif de la vie politique, et même plus tard de la vie sociale ordinaire; on y lira aussi quelque chose de la bizarrerie des thèmes d'exercice dans l'Antiquité tardive. Pour les parallèles latins, voir les déclamations conservées de Sénèque l'Ancien (Sénèque le rhéteur); voir Quintilien et d'autres.

Même dans le paradoxe, on est en pleine convention, comme le montre par surcroît un détail de CHARITON (*Callirhoé* I, 5, 4 s.) : dans son procès, Chéréas donne généreusement le premier vote pour sa propre condamnation. Au lieu d'utiliser le temps mis à sa disposition pour un plaidoyer à sa décharge, il déclare : « Que l'on me fasse lapider (...). Ce sera faire œuvre charitable que de me livrer au bourreau. (...) Ne souillez pas la terre, mais engloutissez dans la mer mon cadavre maudit! » Renoncer librement à toute sépulture est extrêmement audacieux et rhétoriquement très efficace. Ce lieu a été repris dans la prédication chrétienne, et appliqué à l'histoire de Jonas, p. ex. par JEAN CHRYSOSTOME (*Homélie* 5, *De poenitentia*, PG 49, 310 C-D); Ps-CHRYSOSTOME (*Opus imperfectum in Matthaëum* I, PG 50, 848 D); de plus, dépendant directement de notre fragment, la prédication sur Jonas de l'arménien Anania, citée par SARGISEAN, «Anania», p. 52, al. 3 (fin).

Comme grinçant des dents..., la mer sautait : de telles images

forcées et métaphores choquantes sont la spécialité de l'«asia-nisme». Cf. VIRGILE, *Géorg.* IV, 262 : *mare... stridit* et CHARITON, *Callirhoé* V, 3, 8 (littéralement traduit) : « En même temps, ils se tordaient non seulement les yeux, mais de plus l'âme. »

ils ne tombèrent pas sur le juste : il est vraiment paradoxal d'appeler Jonas ainsi au moment où il vient d'avouer sa culpabilité ! Mais tous les membres du peuple juif passent pour justes dans un certain sens, parce qu'ils ont part à la surabondance des œuvres justes (la *zekut*) d'Abraham, Isaac et Jacob, comme l'implique l'invocation de la *Prière de Manassé* (LXX, éd. Rahlfs, II, 180 = Ὁμιδαί 18, 1) : « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob καὶ τοῦ σπέρματος αὐτῶν τοῦ δικαίου. » Cf. Jon 1, 14 : Μὴ δῶς ἐφ' ἡμᾶς αἴμα δίκαιον. Voir plus loin, ad *Sur Samson* 14. Dans le *Midrās Rabbā* sur Ps 26, § 7, Jonas reçoit le titre de juste parfait, parce qu'il a été purifié dans le monstre marin (il y en a même plusieurs dans ce texte). Cf. BILLERBECK, *Kommentar*, t. 1, p. 646 ; DUVAL, *Jonas*, t. 1, p. 23, y compris la n. 54 citant les Pères latins. Cependant, dans notre texte, cela supposerait une prolepse audacieuse.

qui anéantit... le Pharaon révolté... la bande de Coré : ce catalogue d'anti-héros peut être comparé avec Si 16, 6-10 ; 1 Co 10, 5-10 et Jude 5-11. Ici, la cohérence est visible, puisque les personnages cités ont été précipités dans l'abîme – comme Jonas.

SUR SAMSON

Dans l'introduction, nous avons traité du titre et du genre littéraire de ce discours. Pour ce qui est du sous-titre, « sermon improvisé », nous n'avons pas de raison de le mettre en doute. Bien entendu, dans l'éloquence grecque, on pouvait feindre beaucoup de choses, et même la spontanéité (cf. H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, t. 1, Munich 1973, § 276 β, s. v. *dissimulatio artis*), mais l'improvisation était aussi hautement estimée. J. BIDEZ (*La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930, p. 114) mentionne un rhéteur nommé Prohèresius, natif d'Arménie, qui se fit remarquer à Athènes au temps de Julien, et qui reçut des honneurs presque comme le dieu Hermès. A Rome, on lui éleva une statue de bronze. « La plus fameuse de ses prouesses oratoires fut de répéter un jour, mot pour mot, devant les tachygraphes stupéfaits, une longue improvisation qu'il venait de faire » (EUNAPE, *Vie des sophistes* 10, 4, 5 – 10, 5, 4). Comme indices internes d'improvisation dans le *Sur Samson* relevons quelques audaces, à commencer par l'exorde précipité. De fréquents retours en arrière montrent quelque faiblesse dans la composition (ch. 2.4.10.35.42). – Même dans les églises chrétiennes, évêque et prêtres se relayaient au cours de la prédication en improvisant. Un signe de l'évêque, et ils fonctionnaient les uns après les autres. L'évêque se réservait la conclusion (*Constitutions apostoliques* II, 57, 6 ; PG 1, 729 s.). Pour un exemple de texte (et de situation), voir ORIGÈNE, PG 12, 1013 B et le contexte.

- 1. Emporté...** : départ à l'arraché, sans doute voulu sous cette forme. Notre prédicateur possède souverainement les règles de l'art : cela lui permet de les ignorer à l'occasion. *Ars est celare artem*. Du récit biblique, notre prédicateur dégage le maximum de tension, avant de formuler, dans un second exorde plus respectueux des règles (2-4), les perspectives principales. Peut-être tente-t-il de compenser le

fait que son improvisation ne lui permettra pas, dans le temps imparti, d'atteindre la fin du récit. Il ne semble pas que son intention ait été de traiter entièrement le cycle de Samson, étant donné que certains éléments comme l'épisode des renards ou celui de la mâchoire d'âne n'auraient pas permis des interprétations aussi nobles que celles qu'il a faites. En outre, la péripécie telle que le calendrier rabbinique la transmet ne comprenait que Jg 13, 2-25. – Nous verrons à partir du ch. 5 avec quelle fidélité il suit les règles de l'art et de l'école pour un *encomion* concernant une personne, règles que MARROU (*Histoire de l'éducation*, partie II, ch. 10) a rapportées d'après les *Progymnasmata* du grammairien Théon. Les voici, légèrement résumées. De celui qu'on voulait louer, il fallait évoquer :

I. les qualités extérieures :

1. la noble naissance (εὐγένεια),
2. le milieu : la cité natale, les parents et la famille,
3. les avantages personnels : l'éducation, les amis, la gloire acquise, les fonctions publiques occupées ;

II. les qualités physiques :

4. la santé,
5. la force,
6. la beauté,
7. la vivacité de la sensibilité (εὐαισθησία) ;

III. les qualités morales :

8. les sentiments vertueux : sagesse, tempérance, courage, justice, piété,
9. les actions qui en découlent et leur nature :
 - a. d'après leur objet : désintéressées, orientées au seul bien public ou privé,
 - b. d'après les circonstances : suivant une opportunité, accomplies pour la première fois, seul, étonnantes pour son âge, contre toute attente, etc.

De toute évidence notre orateur a un tel modèle à l'esprit pour son improvisation. Bien sûr, il l'a adapté à son texte et remplacé, par exemple, l'εὐγένεια par l'intervention de l'ange. Nous sommes ici aux origines de l'hagiographie ! Mais avant d'entrer dans le schéma, il faut d'abord établir les perspectives, en particulier celles

qui permettront d'excuser les faiblesses d'un héros si contestable. Celui-ci succombe aux sens, qui le précipitent dans l'« abîme des désirs » (cf. Pr 30, 16 LXX : Ἀιδῆς καὶ ἔρωος γυναικός), accident décrit par notre orateur, dans une métaphore paradoxale, comme une crucifixion.

Une femme dressa le désir comme une poutre : voilà une expansion étonnante de l'épisode de Samson et Dalila (en part. Jg 16, 16 s.) ! La crucifixion, connue des juifs depuis la domination perse (Esd 6, 11 ; Est 7, 9 s.), était aussi dès l'origine un répugnant spectacle public dans le monde hellénistique. L'*Histoire d'Alexandre* de CURTIUS RUFUS (IV, 4, 17 ; IX, 8, 16) évoque des crucifixions, isolées ou en masse, exécutées sur l'ordre d'Alexandre. CHARITON en parle souvent : *Callirhoé* III, 3, 12 ; 4, 18 ; IV, 2, 6 s. (avec mention du port de la croix) ; 3,9 s. ; dans une hyperbole comparable à notre texte, il mentionne des peines de l'âme plus dures qu'une crucifixion (4, 10). Le droit romain autorisait les maîtres à crucifier leurs esclaves. Il existe, à Malte, une mosaïque présentant une telle scène : PRIGENT (*Image*, p. 100-102) l'a identifiée : elle représente le mythe grec de Nisos et Scylla. Pour des reproductions, voir E. COHN-WIENER, *Die jüdische Kunst. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin 1929, p. 106 s. ; de même J. LEVEEN, *The Hebrew Bible in Art (The Schweich Lectures of the British Academy, 1939)*, Londres 1944, p. 60 et table XVII : Nisos, étant manifestement attaché, se courbe en arrière sous l'effet des douleurs du supplice. Bien que ce ne soit pas une mosaïque juive, la ressemblance entre le début du *Sur Samson* et la mosaïque maltaise n'a rien de surprenant. Les mythologies et les contes, bibliques ou autres, se ressemblent par leurs origines (Jonas-Héraclès : voir ci-dessus ; Samson-Héraclès : voir ci-après), et leur illustration était le résultat d'échanges interculturels discrets et paisibles. Un orateur juif, ayant inévitablement, au cours de sa formation, à discourir sur des sujets standard comme « les ruses féminines », puisait dans le même stock international de représentations qu'un peintre ou mosaïste païen qui avait à représenter Nisos et Scylla.

jusqu'aux entrailles du jeune homme : la magicienne et cuisinière Palestra parle de même dans Ps.-LUCIEN (*Lucius* 6) ; elle est maîtresse de l'art d'abattre et de faire cuire les hommes : « mais ce qui me plaît le plus, c'est d'empoigner leurs tripes et leur cœur ». La comparaison de l'attrait sensuel d'une femme à une crucifixion

apparaît donc comme plus ou moins conventionnelle. Les *Onirocriticon libri* d'ARTÉMIDORE disent en effet : si un célibataire rêve de crucifixion, cela signifie un mariage, et un mariage malheureux (II, 53). De plus, Homère est censé avoir déjà enseigné qu'un ménage sera durable (σφζεσθαι) pour autant que la femme n'intrigue pas contre les pensées les plus secrètes (ἀπόρρητοι δiάνοιαι) de son mari et n'entreprenne rien sans son consentement (Ps.-PLUTARQUE, *De Homero* 187). Ce serait donc le premier point d'un catalogue de vertus féminines que de respecter les « secrets ineffables » (cf. notre texte). Le fil conducteur de notre prédication est donc tendu : c'est une apologétique qui charge la femme et les païens et décharge Samson et les juifs. Samson est bien l'objet d'un reproche à mots couverts (ch. 20 s.). Mais l'honneur de Dieu (ch. 23), le Saint Esprit (ch. 24 s.) et la Sainte Écriture (ch. 26) sont protégés contre toute attaque, et, en dernier ressort, Samson est proclamé juste. Notons d'ailleurs que ce ne sont que les femmes païennes qui sont critiquées. L'auteur n'est pas misogynne par principe : il sait dire des choses étonnantes sur la femme de Manoah (ch. 18).

le barbier intelligible, Satan : Samson enfreint son vœu, si bien que « Satan » représente une expression codée de la mauvaise conscience. En tout cas, lorsque notre prédicateur présente les conditions du naziréat (ch. 13), il en élimine tout trait magique et les rationalise.

tailla la force avec les cheveux : cette phrase parle plutôt d'une conséquence morale que d'une cause naturelle ou magique. Des guerriers homériques, qui ne portaient pas des longs cheveux uniquement pour leur beauté, aux derniers plumets sur les casques modernes, les exemples de l'usage militaire d'une parure de la tête abondent (cf. L. SOMMER, *Das Haar in Religion und Aberglaube der Griechen*, Münster 1912, spéc. p. 7-52 ; GRUPPE, *Religionsgeschichte*, t. 2, p. 882, n. 3). L'utilité pratique des cheveux longs, il est vrai, n'exclut pas quelque sous-entendu magique. M. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion*, t. 2 (*Handbuch der Altertumswissenschaft* 5, 2, 2), 3^e éd., Munich 1974, p. 121, rappelle la notion d'âme extérieure (*external soul*), due aux ethnologues. De la mythologie grecque, nous avons l'exemple de Nisos et de Pterélaos : ces héros étaient invincibles grâce à leurs cheveux longs et blonds. Cette conception perdure jusqu'à l'époque byzantine. L'écrivain chrétien IOSEPPOS (*Hypomnēstikon*, PG 106, 73/74 C) dit simple-

ment de Samson : « C'est dans ses cheveux qu'était sa force. » Chez PROCOPE DE GAZA (PG 87/1, 1072 D), l'archiviste de l'exégèse chrétienne ancienne, nous trouvons les deux conceptions côte à côte. Il dit des cheveux de Samson : « C'est par eux que l'Esprit entraînait en lui. » Mais en même temps, ils sont le signe d'un vœu de sa mère, comme pour Samuel (1073 A, citant 1 S I, 11 ; cf. 1077 D). Dans le midrash rabbinique, les cheveux sont aussi un signe, mais dans un contexte miraculeux : chaque fois que l'Esprit descendait sur Samson, ses cheveux le montraient ; ils ondulaient et donnaient un son de cloche (GINZBERG, *Legends*, t. 4, p. 48). Quant au rapport symbolique des cheveux de Samson avec les rayons du soleil, voir notre commentaire du ch. 20. JOSÈPHE (*Ant.* V, 312) abandonne discrètement la conception mythique et attribue la force de Samson à une promesse divine. CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Strom.* VI, 17 [153, 3]) le dit encore plus catégoriquement : les cheveux sont le signe d'une qualité donnée par Dieu. AMBROISE (*De spiritu sancto* II, prol., § 14) parle métaphoriquement des « cheveux de la religion et de la foi ». Autrement dit, les cheveux coupés sont un acte de désobéissance qui fait disparaître la force, non parce que les cheveux ne sont plus là, mais à cause de la désobéissance. C'est aussi ce que dit notre texte au ch 4.

2. **Demandons pour nous, de celui qui lui donna cette force, la sagesse :** dans le monothéisme juif, c'est l'équivalent de l'invocation des Muses, et le précurseur de la prière chrétienne avant le sermon. Un stoïcien comme ARATE (*Phénomènes* I) préférerait commencer en disant « Par Zeus ». L'invocation de la divinité inspiratrice était pour l'orateur ou le poète un engagement à traiter de choses importantes et convenables. HÉRACLITE (77, 5-11) reproche à PLATON (*Phèdre* 237 A) le fait d'invoquer les Muses pour introduire un aveu d'amour homosexuel.

des commentateurs légers : au ch. 26, il est de nouveau question de la responsabilité du commentateur : il défend le charisme de Samson contre les « calomnieurs des Écritures ». Ici aussi, il ne faut pas que (litt.) « la grâce de Dieu » soit « calomniée ».

3. **Dieu ne poursuit qu'un seul but :** cette pensée est développée aux ch. 24 s.

son amour pour les hommes : c'est aussi le thème central du *Sur Jonas*, dès le § 8 (cf. commentaire). Dans notre texte, voir aussi ch. 4.6.9.11.18.43.

les biens réservés à la jouissance des justes / le jugement qui menace les pécheurs : c'est la plus nette allusion à l'eschatologie dans ce sermon. Dans *Sur Jonas*, cf. § 95 s. et le commentaire.

les dons accordés à celui qui était encore à naître : cette théologie du charisme et de la grâce se rapproche de celle du NT (Lc 1, 15; Rm 9, 11; Ga 1, 15 : la grâce donnée avant la naissance). Les passages cités défendent donc une théorie juive de la grâce, qui se situe dans la tradition des prophètes : voir Jr 1, 5 et la grande prière d'humiliation de Dn 9, 18 : «Ce n'est pas au nom de nos œuvres de justice que nous t'invoquons, mais à cause de ta miséricorde.» Pour ce passage, auquel correspond *Sur Jonas* 71, on ne trouve aucun commentaire dans les écrits rabbiniques anciens. Dans ceux-ci, les explications données pour les dons particuliers de Samson divergent de manière significative. Le *Midraš Rabbā* de Nb 6, 2 (ch. 10, § 5) en attribue le mérite à la piété de la mère du héros, que Dieu récompense par des dons particuliers à son fils. La dernière phrase de notre paragraphe contredit expressément cette conclusion. Notre exégète illustre le sens fondamental de χάρις, «grâce», «don», qui vient de χαρίζεσθαι, «donner». C'est ainsi qu'au ch. 4, «dons» et «grâce» sont synonymes; il en va de même aux ch. 4 et 5 pour «donner» et «grâce», aux ch. 11 et 13 pour «don», et pour «donner» au ch. 6. L'exégèse chrétienne suit cette ligne : AMBROISE (*Ep.* 19, § 10) dit que chez Samson, la grâce «a prévenu». AUGUSTIN (si le texte est bien de lui) introduit un sermon sur Samson comme type du Christ par cette constatation : *Samson fortitudinem habuit de gratia, non de natura* (PL 39, 1639-1643). Dans le Talmud Babylonien, *Nedārim* 38 a, Rabbi Johānan dit par contre : «Dieu ne laisse reposer sa présence que sur le fort, le riche, le sage et l'humble.» Ce sont les quatre qualités qui firent de Moïse un prophète. La suite du texte cite encore – à mauvais escient – Jonas : parce qu'il a pu payer son passage jusqu'à Tarsis (Jon 1, 3), il est rangé parmi les riches qui prouvent la vérité de cet enseignement. Peut-être s'agit-il d'une tentative de s'opposer à la théologie chrétienne, en particulier à 1 Co 1, 26 s.

la bienveillance du Dieu vivant est déclenchée, selon notre prédicateur, par le don divin lui-même. Pour les hommes, il s'agit seulement d'utiliser la grâce dans le but où elle a été donnée, ou de la perdre : ch. 13.20.26.

n'étaient pas la récompense : la traduction latine d'Aucher omettait à tort la négation. Le judaïsme hellénistique est plus proche de Paul qu'on ne le pense. La «récompense» paradoxale, mentionnée avant, ne tient compte que du plan divin.

4. **les membres de peuples étrangers** : la séduction exercée par les ἀλλόφυλοι, traduction de la LXX pour «Philistins», est décrite au ch. 22, quand Samson songe à se marier.

trionphent... de leurs protecteurs : nous lisons ici sans fard la conception populaire («il est bien clair...») selon laquelle il existe des dieux (cf. 1 Co 8, 5), chacun pour une communauté d'êtres humains ou un territoire (1 R 20 [LXX III Règles 21], 23-30). Dn 10, 13.20 connaît un ange de l'empire perse et celui du peuple juif, Michaël. Cf. encore 1 QM 7, 6; 13, 10s.; 17, 7. Au temps de l'empire romain, ce sont les platoniciens qui tiennent, parmi les philosophes, à l'existence d'une divinité particulière à chaque peuple (comme l'atteste ORIGÈNE, *Contra Celsum* V, 25 s.). L'idéologie politique accordait aux empereurs des appuis divins; c'est ainsi que les chrétiens comme les païens estimeront la bataille décisive entre Constantin et Maxence.

le caractère définitif et incontestable de l'élection : dans le prolongement d'une ligne prophétique (Is 40, 9; 49, 15 s.; 50, 1), Paul a pensé de même (Rm 8, 28 s.; 11, 29). En 1 S 15, 29, une glose proteste contre le contexte anthropomorphique en disant que Dieu ne se repent jamais de ses décisions. Comme l'orateur, dans *Sur Jonas* (voir § 85), oubliait discrètement le «repentir» de Dieu, nous voyons ici aussi une dogmatique plus avancée. Cf. aussi BILLERBECK, *Kommentar*, t. 1, p. 981-983; t. 3, p. 294.

il a aussi manifesté son critère : une anticipation des conditions du naziréat, précisées au ch. 13. Nous trouvons à nouveau ici l'explication non magique de la force de Samson. Voir aussi au ch. 20 la conception du péché, différenciée et intériorisée.

laisser s'éteindre totalement : litt. : «jusqu'à la fin», pour «totalement», est un emprunt à la langue de la LXX : cf. Ps 9, 19; 12, 2; etc.

une goutte de grâce : on trouve la même expression au ch. 25. Dans le gnosticisme, la métaphore de «la goutte de lumière» dans le gnostique a eu son histoire propre : cf. SIEGERT, *Nag-Hammadi-Register*, p. 102, sous «*tlite*».

5. **La glèbe féminine** : image connue du grec classique : PLATON (*Timée* 91 D; *Lois*, 839 A) : ἄρουρα θηλείας πάσης. En bien comme en mal, le ventre de la femme est désigné par ἄρουρα. On ignorait ou on ne tenait pas compte de la différence fonctionnelle entre la semence végétale et animale. Cf. ARTÉMIDORE I, 51 (p. 58, l.12 s.); II, 29 (p. 142, l. 7). C'est toujours la glèbe qui refuse, si elle est inféconde, puisqu'elle a été « labourée ».

chef d'entreprise : litt. : « surveillant ». Cf. *Sur Samson* 4.13; *Sur Jonas* § 21.

6. **un messager de bonne nouvelle** : si la traduction arménienne est précise, il faut supposer dans le texte original εὐάγγελος, mot de bonne grécité, mais qui n'était pas attesté jusqu'ici dans des textes juifs et fort rare dans la littérature chrétienne (cf. LAMPE, *Lexicon*, s. v.).

par un ordre, ... par une voix de Dieu et par un service d'anges : les deux éléments sont synonymes. L'ange qui vient vers la femme de Manoah n'a pas de nom (ch. 16); il n'est qu'une voix prenant forme. Conformément à la doctrine de la grâce enseignée jusqu'ici, c'est Dieu qui est le « formateur » (cf. ch. 9), et les parents les outils. L'enfant est une λογοποίησις (le texte invite à cette rétroversion), néologisme employé deux fois dans ce contexte, et exprimant que Dieu crée par son *logos* cosmique et historique (cf. *ad ch.* 10). Cette création par la parole se retrouve chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Strom.* V, 13, 89) : Dieu est dit λόγῳ ποιητής.

7. **comme des médecins... Dieu guérit** : voir commentaire du *Sur Jonas* 5-7.

la femme de Manoah : contrairement aux habitudes rabbiniques (GINZBERG, *Legends*, t. 4, p. 47; t. 6, p. 205, n. 111) et au *Livre des antiquités bibliques* (43, 1), la femme ne reçoit pas de nom dans notre prédication, malgré son importance. Sur environ 3000 personnes nommément citées dans la Bible, on ne compte à peu près que 130 femmes; une quarantaine d'autres partagent l'anonymat de la femme de Manoah. En contre-partie, le ch. 15 souligne le refus de l'ange de se laisser donner un nom.

prête à croire : de prime abord, cette affirmation s'oppose à la théorie de la grâce exposée jusqu'ici, qui ne prévoyait aucune qualification particulière pour recevoir un don de Dieu. Il semble donc que notre prédicateur suppose quand même une certaine

réceptivité préalable (comme au ch. 11 : la soumission de la femme). Dieu ne force pas la nature humaine; toujours est-il que la disposition à recevoir ne doit pas être qualifiée de mérite ou de bonne œuvre. Ce qui suit est une observation sur les conditions psychosomatiques de la conception, comme en *Hébr.* 11, 11 : πίστευ καὶ αὐτὴ Σάρρα δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν.

8. **enceinte d'espérance en esprit** : l'effet du message de l'ange est donc représenté, loin de tout recours au miraculeux, comme l'effet psychosomatique des paroles du médecin sur un patient. Cf. ch. 7.13.

l'apparition de l'ange : pour réunir toutes les qualités d'un messager, l'ange doit, selon la pensée antique, être mâle et jeune. JOSÈPHE (*Ant.* V, 277; cf. 279) le qualifie de νεανίας καλός et enrichit le récit biblique du motif romanesque de la jalousie de Manoah envers l'homme qui a tant impressionné sa femme. Cf. Malachie (= « mon ange ») dans les *Vitae prophetarum* 16, 2. A propos de Jg 13, 6, le *Midraš Rabbā*, *ad Nb* 6, 2 tire la conclusion que « la Shekhina ne repose que sur des hommes de belle apparence ». Voir aussi le νεανίσκος de Mc 16, 5.

9. **douceur et... amour pour les hommes** : l'arménien *hez, hezowt'iwn* devrait correspondre ici à ἐπιεικής, ἐπιείκεια. Ce n'est pas seulement une expression du discours politique (lat. *clemens, clementia*) appartenant aux attributs du « bienfaiteur », mais c'est également un terme de rhétorique : il désigne une forme particulière de l'éthos du rhéteur, la modération. Concept voisin : ἀφέλεια (la simplicité), contraire : τὸ βίαιον (la violence). Il s'agit d'exprimer que Dieu s'adapte à la capacité de comprendre de l'homme. Dans les *Vitae prophetarum*, le prophète Malachie, on l'a dit, n'est pas seulement beau, mais aussi doux (πρῶτος), par allusion à Jg 13, 8 s. Ἐπιείκεια καὶ φιλάνθρωπία sont des qualités souvent attribuées au souverain par l'hellénisme (exemples judaïques : *Aristée* 290 et 2 M 9, 27); nous les trouvons ensemble comme attributs divins chez PHILON (*Mos.* I, 198). Sur ἐπιείκεια comme attribut de Dieu (LXX; *Aristée*), du prophète (2 R 6, 3 à propos d'Élie; chez Philon, souvent pour Moïse), du Christ (2 Co 10, 1; *I Clém.* 13, 1), de Marie (chez Origène) et d'autres porteurs humains, voir *ThWNT*, t. 2, p. 585-87; SPICQ, *Lexique*, p. 544-550; LAMPE, *Lexicon*, s. v.

créé à l'image du visage divin : le thème de l'image et ressemblance

de Dieu (Gn 1, 26) est élargi aux anges. Voir dans le NT les déclarations christologiques de 2 Co 3, 18; 4, 4 et Col 1, 15. Pour PHILON (*Her.* 56; etc.), c'est par sa raison que l'homme porte l'εἰκὼν de Dieu. Dans notre texte, la question du degré de ressemblance avec Dieu est résolue par une représentation spatiale : « plus ils s'approchent... plus ils sont proches de son image ». Ce qui est appelé ici métaphoriquement « les demeures de Dieu » (cf. Dt 26, 15; Is 63, 15; Jn 14, 2.23; trône de Dieu : Mt 5, 34; etc.) est le firmament, la limite de ce que nous pouvons percevoir de sa luminosité. Le cosmos antique était limité par la lumière, non par l'obscurité.

10. **chers amis** : Ὡ ἀγαπητοί. Jusqu'ici, cette interpellation n'apparaît que dans des sources chrétiennes. Dans l'usage authentiquement grec, ἀγαπητός serait quelque chose « dont on se contente », un enfant « unique »; c'est le sens de la voix céleste lors du baptême de Jésus (Mc 1, 11 par.; cf. Mc 12, 6 par.). Comme interpellation au pluriel, nous la trouvons en Rm 1, 7; 12, 19; etc. et dans des papyri (NALDINI, *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Florence 1968, p. 18 s.). L'origine théologique de cette formule surprenante est la certitude de l'élection, chez les juifs en Abraham, pour les chrétiens en Christ.

statue... modèle : cette analogie pour exprimer la distance entre un créateur et sa créature était si répandue dans la pensée antique que même des juifs l'utilisaient, bien que ni leur religion ni leur culture n'autorisât les statues. L'objet de la comparaison, c'est Samson, comme œuvre du Créateur particulièrement réussie : voyez l'éloge de ses dons et de sa beauté aux ch. 19 et 21. Derrière l'arménien *kerparanin gorc*, on cherchera un mot grec composé, peut-être εἰδοποιία ou μορφοποιία. Ces mots sont peu attestés, et seulement tardivement : il s'agit peut-être de néologismes créés *ad hoc* pour notre texte.

11. **sous un aspect modeste** : cf. ch. 9 sur la douceur. Chez CYPRIANUS GALLUS (*Heptateuchos, Judicum*, v. 516), l'ange parle à Manoah *ore sereno*.

la preuve... dans l'Écriture : Γραφή (ch. 14.24.38.41; *Sur Jonas* 192-196) qui signifiait en grec classique plutôt « le dessin », n'a dans ce sens que des parallèles juifs (p. ex. Philon) et chrétiens.

12. **la douceur** : voir ch. 9.

le serviteur d'un roi : l'analogie entre Dieu et le roi (le Grand Roi) a été commentée à propos de *Sur Jonas* 112-117. Ici, il ne s'agit que de la condescendance du messager céleste, ce que la théologie chrétienne a désigné par un terme emprunté à la rhétorique, συγκατάβασις, et appliqué au Christ.

13. **le sauveur** : litt. : « le surveillant », cf. *ad* ch. 4.

A quoi vous oblige le cadeau : par cette interprétation, le prédicateur rend les prescriptions rituelles de l'ange acceptables pour la raison humaine. Matériellement, elles se réduisent à deux obligations, de plus motivées : la mère devra rester sobre et l'enfant garder ses cheveux. Cette manière de rationaliser explique l'absence de référence au naziréat (tandis que Jg 13, 5 renvoie à Nb 6, 2). Dans les textes rabbiniques, au contraire, Samson est sans conteste un nazir; mais à cause de son observation des règles quelque peu approximative, on se vit obligé de définir un naziréat spécifique pour Samson (cf. BILLERBECK, *Kommentar*, t. 2, p. 79-88 [*ad* Lc 1, 15]; GINZBERG, *Legends*, t. 3, p. 204 s.). Une autre raison du silence de notre auteur sur le naziréat de Samson, outre le souci de rationaliser et celui d'éviter les mots barbares, pourrait tenir au fait que les chrétiens ont très tôt pris possession de ce thème pour une typologie passant de Samson au Christ. Elle commence déjà dans l'annonce de l'ange à Joseph (Mt 2, 23) où le titre Ναζωραῖος rappelle le ναζιραῖος de Jg 13, 5. On remplace l'antique surnom de Jésus, Ναζαρηνός (Mc 1, 24; etc.), qui ne se rapportait qu'à la ville de Nazareth. En Ac 24, 5, le rhéteur Tertullus nomme avec mépris les chrétiens « ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις ». La désignation hébraïque deviendra *Nāšrim*.

l'ordre du bienheureux : cette désignation de Dieu est hellénistique. Les dieux grecs sont οἱ μάκαρες (SPICQ, *Lexique*, p. 953). La Sibylle juive (III, 1) en donne la variante monothéiste : Μάκαρ οὐράνιε; etc. On trouve des références juives pour ὁ μακάριος, p. ex., chez JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 190. Dans le NT, voir 1 Tm 6, 15 (cf. 1, 11). LEISEGANG (*Index*) ajoute quelques exemples pour PHILON; là, il s'agit aussi du neutre τὸ μακάριον. Dans notre texte, on peut supposer que l'original est un masculin (la langue arménienne ne saurait le rendre), car le facteur personnel y est inclus, comme dans ὁ ὄν (Ex 3, 14 LXX) en face du τὸ ὄν platonicien (et philonien). Pour une sensibilité grecque, cela

implique une certaine distance par rapport au monde, non pas seulement chez Homère : ÉPICURE (Κύρια δόξα 1) accorde à ses dieux lointains τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον.

revêtu de ses cheveux en signe pour la foule : des circonstances qui étaient primitivement conçues comme un élément magique sont rationalisées (cf. ch. 1). Pour les historiens de la religion, on l'a dit, les cheveux de Samson détiennent un élément de symbolisme solaire. Les rabbins dérivent son nom de *šemeš* (GINZBERG, *Legends*, t. 6, p. 206). Dans l'iconographie orientale ancienne, de longues boucles sont le signe de forces surnaturelles, sans doute parce qu'on imaginait une parenté avec le dieu du soleil (R. WENNING et E. ZENGER, « Der siebenlockige Held Simson », *Biblische Notizen* 17, 1982, p. 43-55). Les boucles symbolisent alors les rayons du soleil; on les trouve aussi dans la représentation de « l'Élie bouclé » (GINZBERG, *Legends*, t. 6, p. 317, n. 5, ad 2 R 1, 8). Dans *Joseph et Aséneth* 5, 4 s.; 6, 6, Joseph est décrit à l'aide de motifs solaires. En 14, 9 apparaît un ange dont le visage est « comme l'éclair », les yeux « comme la lumière du soleil » et les cheveux comme la flamme d'une lampe allumée. Dans Ap 1, 16, le visage du Christ « brille comme le soleil ». Pour APOLLODORÉ (*Bibl.* II, 4, 9), les yeux d'Héraclès lancent des flammes. Si jamais notre prédicateur était conscient de ce symbolisme, il l'a transposé, au ch. 21, du plan mythique et magique au plan esthétique, voire érotique. En passant, la beauté de Samson sera comparée au soleil. Outre les éléments solaires et même lunaires du ch. 21, le passage évoque l'idéal de beauté qui se formait dans les stades de l'Antiquité. Cette beauté était le privilège des hommes, à commencer par les éphèbes. PHILON (*Spec.* II, 230; *Ebr.* 20-29) recommande aux parents juifs de sa ville de faire participer leurs fils à l'éducation grecque, ce qui entraînait à l'époque des contacts intenses avec le paganisme, par ex., la vénération d'Hermès et d'Héraclès dans les gymnases. PHILON nomme Héraclès plusieurs fois, surtout dans son *Quod omnis probus liber sit* (§ 99.120.127).

14. **différences entre les justes** : selon le ch. 3, il s'agit des différences dans les dons de Dieu. Quant à la désignation de Samson comme juste, qui est tout sauf évidente, voir ad ch. 46, et le commentaire du frg. *Sur Jonas*. Les rabbins faisaient la même comparaison entre Abraham et Samson, tirée de la constatation de l'ordre différent entre promesse et repas. Manoah reçut d'abord, puis

remercia, tandis qu'Abraham donna avant de recevoir. La prééminence d'Abraham, c'est son hospitalité généreuse, qui était « dans sa nature », avant qu'il ait un motif de remercier ses hôtes. Voir encore GINZBERG, *Legends*, t. 6, p. 206, n. 111.

firent semblant de manger : les anges peuvent-ils manger? Si oui, quoi? Connaître la réponse aurait permis de tirer des conclusions sur la nature de ces visiteurs exceptionnels. En Gn 18, 8, il est dit d'Abraham et de ses trois visiteurs, assez semblables à des anges : « Il les servit et ils mangèrent. » PHILON (*Abr.* 118) explique cela comme une apparence : « Il est étonnant... que ceux qui ne mangèrent point donnèrent l'impression (φαντασίαν) de manger. » Notre texte suit exactement cette opinion, et évite ainsi l'indécence de faire manger notre grossière nourriture par des êtres aussi évanescents que les anges. Au ch. 18, l'ange met le feu au sacrifice en le touchant de la pointe de son bâton. Inversement, des rabbins, méprisant les questions métaphysiques, éliminent le problème en disant : « Dieu leur ouvrit la bouche et ils mangèrent » (K. HRUBY, « Exégèse rabbinique et exégèse patristique », *RechSR* 47, 1973, p. 341-369; ici p. 369 – avec Gn 19, 3; cf. SIGERT, *Philon*, p. 76 s.). La symbolique du feu était toujours en rapport avec la divinité (cf. ch. 13), c'est pourquoi l'art d'allumer le feu était l'un des plus anciens réservés aux prêtres, comme cela transparait à travers maintes scènes sacrificielles dans l'AT (Gn 15, 17; 1 R 18, 34-38). Dans PHILON (*De Deo*, ch. 6), le nom « Séraphins » se traduit par « embrasement ». PROCOPE DE GAZA, dans son commentaire de la Genèse (*PG* 87/1, 364 C), ne veut pas faire du repas des anges une simple apparence, mais « τὴν θεῖα δύναμι τῶν παραθέντων ἀνάλωσιν. » Mais alors, qu'est-ce que « consommer »? La réponse de PHILON (*De Deo*, ch. 7) serait : c'est transformer la matière grossière en matière légère, le feu. Le stoïcien CHRYSIPPE (v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, p. 1068) croit que les dieux mangent réellement, pour se maintenir en vie; seul Zeus, éternel feu cosmique, « consomme » toute la matière, car il l'assimile à lui-même dans la conflagration finale. Dans le NT, les récits de la résurrection créent une nouvelle situation. Alors que dans Lc 24, 30 et Jn 21, 12 s., Jésus invite les disciples à manger, mais ne mange pas lui-même, Lc 24, 43 constate expressément : καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν. Il s'agissait de dissiper le dernier doute chez les disciples. Du point de vue de l'histoire des religions, nous reconnaissons le souci d'éviter l'idée commune qu'il ne s'agirait que

d'une rencontre avec l'esprit d'un mort. Dans la pensée antique, Jésus, comme βιοθάνατος (mis à mort par la violence), pouvait prêter à de telles confusions (cf. H. D. BETZ, *Hellenismus*, p. 241 s.). IGNACE (*Smyrniotes* 3,3) étendra la portée de Lc 24, 43 : il fait manger le ressuscité avec les disciples ὡς σαρκικός. JEAN CHRYSOSTOME (*Hom. 59 in Joh.*, PG 59, 476 [A]) remarque, lui, la différence entre la manière de Jean et celle de Luc de montrer que la résurrection de Jésus est plus qu'une vision : « Et il fait (Jésus) apporter du poisson, pour montrer que ce qu'on voit n'est pas une illusion (φάντασμα). Mais ici, il ne dit pas : 'Il mangea avec eux.' Luc au contraire dit dans un autre passage qu'il a pris de la nourriture [du sel, συναλιζόμενος αὐτοῖς, Ac 1, 4]. Comment cela se passa, il ne nous appartient pas de le dire. Cela arriva d'une manière très extraordinaire (τρόπῳ τινὶ παραδοξοτέρῳ), pas comme si la nature (de Jésus) avait eu besoin de nourriture. Il s'agit plutôt d'une condescendance (συγκατάβασις) servant à prouver la résurrection. » Cf. AUGUSTIN, *Ciu. Dei* XIII, 22.

15. **il voulait... honorer l'ange** : par des moyens narratifs, le prédicateur défend le monothéisme juif (cf. *Sur Jonas* 114-117) contre la tendance, même dans le judaïsme, à honorer les anges. Également dans le NT (cf. Col 2, 18; Ap 19, 10; 22, 8 s.). Cf. BILLERBECK, *Kommentar*, t. 1, p. 452 i. f.; t. 3, p. 377 i. f.; spéc. *Midraš Bemidbar Rabbā* 10, 5 § 38 ad Nb 6, 2.

Ô divins entretiens célestes, où le prophète enseigne à la multitude des anges la sagesse divine! : on est surpris de cette brusque effusion mystique. Il semble que le prédicateur veuille capter une puissante attente de sa communauté sans effectivement y céder. Si «le prophète» est l'auteur anonyme du livre des *Juges*, cela s'appuyerait sur le fait que le canon hébraïque réunit les livres historiques à partir de Josué sous le nom de «prophètes antérieurs». Voir le prologue du *Siracide* : «La Loi, les prophètes, les autres.» En ce cas, le prophète auquel pense notre prédicateur serait probablement Samuel, qui clôt la série des *Juges* et ouvre celle des prophètes postmosaïques (dans le sens de prophètes écrivains; cf. BILLERBECK, *Kommentar*, t. 2, p. 627, ad Ac 3, 24). On lui attribuait la rédaction du livre des *Juges*.

16. **Il ne dit pas : C'est Michel, ni... Gabriel** : des noms d'archanges, notre auteur n'emploie que les deux qui sont dans le canon

hébraïque. Le refus des spéculations angéliques va si loin que même ces noms «canoniques» sont rejetés, alors que le *Liber Antiquitatum biblicarum* invente un nom d'ange pour ce passage (42, 1 : «Phadiel»). Le NT n'est pas aussi circonspect, surtout pas le sentiment populaire de la légende de Noël (Lc 1, 19) : «Je suis Gabriel...»

et non plus : C'est le puissant qui a parlé : l'orateur ne prend pas ce nom dans une tradition, mais invente une formule *ad hoc*, peut-être inspirée de Ps 103 (102), 20, pour dire que cet ange ne doit pas même s'attribuer une terminaison théophore comme *-el*, ni une périphrase aussi vague que «le puissant a parlé» (qui ne fait que décrire la mission et l'activité du messager) au moment où des hommes s'apprentent à en faire un objet d'adoration. «Le puissant» : ὁ ἰσχυρός; cf. 2 S 22, 33. La Vulgate traduit l'hébreu *šour* par *fortis* plusieurs fois dans le même contexte : 22, 3.32.47 et surtout 23, 3 : *Mihi locutus est fortis Israel*. Cf. 2 M 1, 24 : ὁ φοβερός καὶ ἰσχυρός κτλ. (Cf. Ap 18, 8 [pour un ange, 18, 21]; dans un paradoxe, 1 Co 1, 25). La liturgie byzantine invoque Dieu comme ἄγιος et ἰσχυρός (cf. LAMPE, *Lexicon*, s. v. ἰσχυρός). Il est curieux de lire dans JOSËPHE (*Ant.* V, 285), à propos du nom de *Samson* : ἰσχυρὸν δ' ἀποσημαίνει τὸ ὄνομα.

Il est merveilleux : plus d'une fois, on a proposé de comprendre Jg 13, 18 de la manière suivante : il est le Merveilleux; ainsi *PL'Y* (le *ktib*) serait le nom de l'ange. Au contraire, notre prédicateur tient la réponse de l'ange pour un refus, afin de protéger l'honneur de Dieu, seul honorable.

en s'adaptant : le *Midraš Bemidbar Rabbā* (10, 5, § 39) fait dire à l'ange : «Je ne saurais te dire mon nom; car selon la mission (*lefi šlihot*) que nous donne le Saint, béni soit-il, il nous donne le nom approprié.» Le nom ou la qualité de *PL'Y* peut être ainsi déduit du verbe *PL'*, «s'engager», de Nb 6, 2 (loi sur le naziréat).

l'esprit préservé de l'erreur : CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Strom.* V, 12, 81) dit que tous les attributs de Dieu, l'«unique», «le bien», «la raison», «l'être», etc., ne sont que provisoires, ἵν' ἔχη ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπερείδῃσθαι τούτοις.

immuable, également selon le *Midraš Bemidbar Rabbā* (10, 5, § 37), expliquerait la réponse de l'ange «moi» (= oui) de Jg 13, 11 : «Je suis au commencement et je suis à la fin, car je ne change pas mes paroles.» Voir *ad Sur Jonas*, § 186.188. Dans notre texte, l'immu-

tabilité de Dieu n'est pas affirmée de manière absolue, mais en rapport avec celui qui prie, en contraste avec les noms changeants de l'ange.

17. **dans son splendide véhicule** : détail ajouté au texte biblique : il s'agit certainement d'une réminiscence du char d'Élie (2 R 2, 11 : ἄρμα) et des chars des divinités solaires.

le feu du sacrifice : comme dans Jg 13, 20. Au ch. 14, il avait été dit que les trois anges de Gn 18 étaient « pleins de feu ». Ps 104 (103), 4 donne l'explication : Dieu fait de ses serviteurs et messagers un feu dévorant (πῦρ φλέγον; cf. He 1, 7).

18. **de la pointe de son bâton** : cet ajout au texte biblique, qui provient de Jg 6, 21, se lit aussi chez JOSÈPHE (*Ant.* V, 284) et dans le *Liber antiquitatum biblicarum* 42, 9.

il pensa : Manoah se trompe. C'est ainsi que notre prédicateur peut résoudre la contradiction entre Jg 13, 21 et 22.

l'ami des hommes : voir *ad Sur Jonas* 8.

c'est l'homme qui est peureux, et la femme vaillante : le prédicateur lit le texte bien plus attentivement que Josèphe, qui, dans l'esprit du panégyrique, fait de Manoah un aristocrate (JOSÈPHE, *Ant.* V, 276; cf. *ad* ch. 14) et loue la beauté de sa femme, mais ni son courage ni son intelligence. Bien autre chose ici : **Ce n'est pas pour rien que quelqu'un a dit que l'apparence extérieure pouvait différer de l'âme qui la revêt, et une âme féminine prendre l'aspect d'un homme, tandis que l'âme convenant à un homme prendrait l'aspect d'une femme.** Cette citation profane, unique dans les prédications pseudo-philoniennes, est difficile à identifier. DIODORE DE SICILE (*Bibliotheca historica* XXXII, 10, 9) parle d'une femme arabe nommée Héraïs, puis Diophantos, et de son mari, qui s'était trompé sur son sexe, alors caché sous une membrane : « Celle qui était née femme s'acquiesça la gloire et le courage d'un homme, mais le mari devint plus faible qu'une âme de femme », τὴν μὲν γυναῖκα γεγεννημένην ἀνδρὸς ἀναλαβεῖν δόξαν καὶ τόλμαν, τὸν δ' ἀνδρα γυναικείας ψυχῆς ἀσθενέστερον γενέσθαι, mais il semble que cette histoire, survenue au début de l'ère des Diadoques, ne soit pas la source de notre citation. Dans les écoles de rhétorique, depuis le temps d'Antisthène, élève de Gorgias et de Socrate, on discutait la thèse suivante : ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετὴ (DIOGÈNE LAËRCE VI, 12; cf. PLATON, *Ménon* 73). Agathon le sophiste,

également disciple de Gorgias, s'est plu, dans un de ses aperçus métriques, à intervertir les rôles des sexes : bien que son corps soit plus faible, une femme peut avoir une grande intelligence : γυνή τοι σώματος δι' ἀργίαν / ψυχῆς φρόνησιν ἐντὸς οὐκ ἀργάν φορεῖ (AGATHON, frg. 14, dans A. NAUCK (éd.), *Tragicorum Graecorum fragmenta* (BT), Leipzig 1889 et réimpr., p. 793-796; avec une conjecture de l'éditeur). ATHÉNÉE, *Dipsosophistae* XIII, 46 (584 A), cite ces vers comme commentaire d'une collection de réponses montrant la présence d'esprit de femmes s'étant montrées supérieures à des hommes. Sous l'Empire, différents auteurs, comme le stoïcien Musonius et le platonicien PLUTARQUE (*Mulierum virtutes*, *Mor.* 242 E – 263 C, surtout 245 C-F, sur les Argiennes) ont loué des exploits exceptionnels de femmes. ~ Un troisième réseau de traditions est encore à considérer : HÉRODOTE (VII, 99; VIII, 68 s. et 87 s.) rapporte qu'Artémisia, reine d'Halicarnasse, força le respect des Perses. Dans le rapport d'un de ses coups de force lors d'une bataille navale, Xerxès aurait dit : Οἱ μὲν ἄνδρες γεγόνασιν μοι γυναῖκες, αἱ δὲ γυναῖκες ἄνδρες (VIII 88); telle est la sentence finale du récit. L'écho en retentit jusque dans le traité byzantin *De mulieribus* (WESTERMANN, *ΠΑΡΑΔΟΞΟΓΡΑΦΟΙ*, Brunswick-Londres 1839, p. 213-218, ch. 13). ~ Dans la littérature latine, on trouve Ennius, cité par CICÉRON (*De offic.* I, 18, 61) : *Vos etenim, iuvenes animum geritis muliebrem / illa uirago uiri.* Ceci se rapporte à Claelia, otage qui échappa aux Romains en traversant le Tibre à la nage. Un juif pourrait aussi penser à Alexandra Salomé, qui fut reine de Judée après Alexandre Jannée : JOSÈPHE (*Ant.* XIII, 430) en fait l'éloge comme d'« une femme qui n'avait aucune des faiblesses de son sexe ». Enfin, *IV Macc.* 15, 30 apostrophe la mère des sept martyrs maccabées : ὦ ἀρρένων πρὸς καρτερίαν γενναιοτέρα καὶ ἀνδρῶν πρὸς ὑπομονὴν ἀνδρειοτέρα; cf. 16, 14.

19. **Samson, le libérateur** : litt. : « Samson, le salut ». Il ne fallait pas que ce mot (σωτηρία), à la mode en théologie, en politique et même en métaphysique, manquât ici. Cf. *ad Sur Jonas* 7.

l'Esprit lui tenait lieu d'âme : l'orateur ne mène pas jusqu'au bout cette thèse intéressante; la dernière phrase du ch. 20 parle encore d'une âme distincte du *pneuma*, sujette à des faiblesses. Il doit expliquer pourquoi Samson peut être séduit par des femmes. Mais ici, il s'agit de montrer la force de Samson, et le texte biblique (Jg 13, 25) offre l'idée de l'accompagnement par le *pneuma*. Nous

avons ici une vraie *interpretatio graeca*, qui va plus loin que JOSÈPHE (*Ant.* V, 285), et encore plus loin que la Septante. Ce qui, dans le texte biblique, n'était qu'occasionnel, devient propriété innée. – L'historien ne sera pas surpris de voir des exégètes chrétiens trouver des réponses analogues au problème de la spécificité de l'action du Christ. Apollinaire de Laodicée émet la thèse que le divin en Christ, autrement dit le *logos* inné, remplaçait l'âme humaine, ou du moins sa partie la plus subtile, le *νοῦς*. On remarque ici la même hésitation que dans notre texte entre les ch. 19 et 20. En plein débat christologique du IV^e siècle, reprenant le concept arien de *σῶμα ἄψυχον* dont le *Logos* du Christ se serait revêtu, Apollinaire soutient la thèse que, dans le Christ historique, le *Logos* a pris la place de la *ψυχή*, et que le Christ n'a pris que la *σάρξ*. Dans *De unione* 5 (H. LIETZMANN, *Apollinaris und seine schule*, t. 1, Tübingen 1904, p. 187, l. 5-14), il dit qu'une nature commune se forme par une *ἐνέργεια... τοῦ Λόγου* (le divin; dans *Sur Samson*, le *pneuma*) à partir de *σάρξ* et de *ψυχή*. Et dans frg. 25 (p. 210, l. 23-25), il dit : « Comme le Christ avait le *pneuma*, c'est-à-dire le *nous*, pour Dieu, c'est à bon droit qu'il est nommé un 'homme céleste' (1 Co 15, 47). » Nous citons cela non pas pour suggérer une dépendance entre théologiens juifs et chrétiens, mais pour montrer comment des présuppositions analogues peuvent conduire à des conclusions analogues, même à travers l'écart de quelques siècles. – Voir note complémentaire, p. 213 s.

aussi peu l'entamer ou le rayer qu'un diamant : après les considérations théologiques sur la naissance et l'origine de Samson, on passe à la description de ses qualités corporelles, morales et spirituelles, selon le schéma indiqué plus haut (cf. *ad* ch. 1). Remarquons la prudence de notre orateur à l'égard des éléments miraculeux du récit. Alors que dans le Talmud (selon GINZBERG, *Legends*, t. 4, p. 47 s.; t. 6, p. 207, n. 116) la première preuve de la force de Samson consiste à arracher deux montagnes et à les user en les frottant l'une contre l'autre, le *Sur Samson* vante d'abord ses qualités défensives. Cf. CYPRIANUS GALLUS (*Hepiateuchos, Judicum* V, 496 s.), qui l'exprime déjà dans le message de l'ange : *...nullique licebat / inuictum uiolare caput uel laedere ferro*.

Comme nous l'assurent ceux qui racontent son histoire : cette référence à la tradition est malheureusement aussi vague que celles de PHILON, par ex., dans *Abr.* 253 : *ὡς δ' οἱ σαφέστατα διηγούμενοί φασιν*. On n'apprend rien sur l'enseignement juif

organisé. Pourtant, une trace de discussion entre opinions opposées se trouve au ch. 23.

il ne ressentait aucune douleur et restait insensible : un élément qui passe d'une légende héroïque à l'autre, comme l'invulnérabilité de Siegfried chez les Germains, est attaché au nom de Samson, mais pas par le prédicateur lui-même, comme il nous l'assure. Dans la mythologie grecque, il était lié au nom de Kaeneus (PALÆPHATUS, *Περὶ ἀπίστων* 11; HÉRACLITE, *Περὶ ἀπίστων* 3) et de Kyknos (PALÆPHATUS, *loc. cit.*) : c'est par ruse qu'on put ôter la vie à ce dernier. L'un et l'autre passaient, comme Samson, pour invulnérables, *ἄτρωτοι*. L'affirmation qui dénie à Samson le sens de la douleur (arm. *anaxt* = *ἀπαθής*) prend au contact des idéaux hellénistiques une nuance morale encore inconnue de la Septante et même du martyrologe des Maccabées. Elle désigne non seulement l'absence de douleur, mais aussi l'absence de passions. Cf. ch. 28 (aucune excitation après la victoire sur le lion) et 44 (ni émotion ni agitation au moment de punir les étrangers).

Samson se gardait fermement d'entrer en guerre contre quiconque : pour son époque, ce trait pacifiste est étonnant, bien qu'il ne soit pas sans parallèle : la septième lettre du Ps.-HÉRACLITE, § 6-8, qui met en contraste l'épée et la charrue (cf. Is 2, 4 et Mi 4, 3), dénonce l'injustice des guerres de conquête. Lors de la vengeance de Samson (ch. 44 s.), notre prédicateur soulignera sa modération.

espérer le dominer... gloire d'un tyran : il y a, en plus, une pointe politique. *Ἀυτοκράτωρ* (tel est le terme supposé par l'arménien) est aussi le titre revendiqué par plusieurs monarques durant la période hellénistique; il traduit le latin *dictator* et *imperator*. Au plan moral, *αὐτοκράτωρ* désigne la responsabilité de l'adulte : cf. p. ex. XÉNOPHON, *Mem.* II, 1, 21; de même *IV Macc.* 1, 7; 16, 1.

20. On a raison de dire qu'il est naturel que de grands exploits entraînent à leur suite l'envie : cette phrase de notre texte est citée en grec par trois fois dans les *Sacra parallela* de (Ps.-)JEAN DAMASCÈNE. La voici : *Πέφυκε τοῖς μεγάλοις ἀκολουθεῖν φθόνος* (ROYSE, *Spurious texts*, p. 89-92). Voilà tout ce qui subsiste du texte grec des prédications pseudo-philoniennes. Chez PHILON (*Ios.* 5), on trouve un adage comparable.

son âme montra sa faiblesse : Chez Samson, dont le *pneuma* et le corps présentent des qualités si extraordinaires, la partie la plus

faible est l'âme. Chez les Pères grecs, mais non chez les latins, les désirs et passions (πάθη) trouvent leur origine non pas dans la « chair », comme chez PHILON (*Quaest. Gen* I, 99) ou AUGUSTIN (*Ciu. Dei* XIV, 16-19), mais dans l'âme (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* II, 13 ; dans notre texte, ch. 21 et 34).

21. **lorsque le robuste garçon parvint à la puberté** : la description de la jeunesse et des premiers exploits de Samson, qui suit, rappelle celle de la jeunesse d'Héraclès dans la littérature grecque. Pour HÉRACLITE LE STOÏCIEN (33, 1 s.), celui-ci est σοφίας οὐρανόυ μύστης ; voir *Sur Samson* 15, i. f. CORNUTUS (30, p. 63, l. 8 s.) n'en dit pas moins : il accorde au fils d'Alcmène et d'Amphitryon, par son mérite (ἀρετή) et non par son ascendance mythique de Zeus, qu'il ne mentionne même pas, de « mériter l'appellation de dieu... si bien qu'on ne pouvait plus distinguer ce qui était de (ou : du) dieu et ce qu'il fallait narrer du héros ». De son côté, APOLLODORE (*Bibliothèque* II, 4, 9 s.) raconte : Héraclès, engendré par Zeus et méritant donc d'être appelé παῖς Διός, atteignit à l'âge adulte la taille de quatre toises, « et des flammes sortaient de ses yeux ». Les remarques de GRUPPE, *Religionsgeschichte*, t. 1, p. 185, permettent d'observer une proximité thématique aussi bien que géographique : Melqart, le dieu-soleil de Tyr, appelé « Héraclès » depuis longtemps (HÉRODOTE II, 44 ; 2 M 4, 18-20 ; JOSÈPHE, *Ant.* VIII, 146), a trouvé un successeur hébreu en Samson, celui qu'on peut en même temps appeler « l'Héraclès de Gaza », et qui n'habite pas loin de Joppé, lieu d'un exploit « herculéen » de Jonas (voir *ad Sur Jonas* 63) ! Mais tandis que Jonas, le prophète, ne reçoit pas les traits d'un héros grec, Samson s'y prête. En commentant le ch. 13 de notre texte, nous avons déjà relevé les traits divinissants du portrait mythique de Samson, rationalisé dans cette prédication.

Au sommet de sa puissance, dont une partie était destinée à la reproduction : voir Jg 13, 24 LXX cod. B : ἡδρόνθη. Héraclès dispose lui aussi d'une puissance génésique extraordinaire (APOLLODORE, *Bibliothèque* II, 410 ; cf. aussi GINZBERG, *Legends*, t. 4, p. 49).

La fleur de la jeunesse... la beauté : cet élément esthétique, voire érotique, a sa source dans l'encomion et dans le roman hellénistique. C'est encore plus évident ici qu'à propos de l'ange au ch. 8. On trouvera un parallèle juif dans *Joseph et Aséneth* 5 - 7, qui décrit la beauté de Joseph. Au contraire, les rabbins ont attribué à

Samson des difformités : ses pieds auraient été estropiés (GINZBERG, *Legends*, t. 3, p. 204 ; t. 4, p. 47).

Le dessin de ses sourcils copiait l'arc de la lune : voir le drame en prose du néoplatonicien Eustathe (*Erotici scriptores Graeci*, éd. R. Hercher [BT], t. 2, Leipzig 1859, p. 184, l. 4 s.) : dans sa description d'un visage féminin, il mentionne « un sourcil noir de la forme d'un arc-en-ciel ou d'un croissant de lune ».

22. **une femme étrangère** : nous avons déjà noté l'élimination du nom « Philistin » dans le texte de la Septante (*ad* ch. 4). Le terme ἀλλόφυλοι généralise et actualise le texte (cf. DELLING, *Bewältigung*, p. 13, avec n. 36). Pour sa polémique, *II Maccabées* transforme le mot ἐλληνισμός en ἀλλοφυλισμός (2 M 4, 13 ; 6, 24). De façon générale, *III Macc.* 6, 10 déplore qu'un entourage païen porte au péché.

Blessée, (l'âme) est retenue par des scrupules : « blessée » est une métaphore constante pour « éprise » (cf. ESTIENNE, *Thesaurus*, s. v. τιτρώσκω, col. 2243 C). Les « scrupules » (pieux) sont un terme pour évoquer la conscience ; voir *Sur Jonas* 41 et le commentaire.

23. **Quelques-uns des sages... D'autres** : comme au ch. 19, l'orateur laisse transparaître quelque chose des discussions à l'intérieur du judaïsme. Il s'agit d'un problème de théodicée : Samson fut-il poussé par la volonté divine (position A) ou son action était-elle contraire à la volonté de Dieu (position B) ? La première position s'appuie sur le texte biblique, qui constate au sujet du désir de Samson pour une femme étrangère : ὅτι παρὰ Κυρίου ἐστίν (Jg 14, 4). Mais à l'époque de l'orateur, cela ne correspond plus à l'esprit du temps, ce n'est plus θεοπρεπής. La position B, qu'il favorise, est exprimée de manière typiquement juive : le péché de Samson ne peut être la volonté de Dieu, car celle-ci est liée à la Thora. Nous trouvons trace d'une discussion du cas de Samson dans le Talmud de Babylone (*Soṭā*, 9 b). Les rabbānan, le parti de la majorité, accusent Samson d'avoir péché avec ses yeux (et c'est pourquoi il fut puni par les yeux). Le parti opposé l'excuse en citant Jg 14, 4. Mais la majorité répond : « il suivit sa propre 'droiture' » (*Soṭā*, l.c., jeu de mots basé sur YŠR en Jg 14, 3). Cf. GINZBERG, *Legends*, t. 6, p. 208, n. 121. Notre prédicateur va dans cette direction, tout en ajoutant :

Dieu, à qui tout est possible, transforma le péché de Samson en un

châtiment pour les étrangers : Samson n'est donc pas excusé. Ce qui, dans le texte biblique, apparaissait comme la responsabilité de Dieu est transformé en un lieu commun sur l'excellence du but.

24. **Mais d'autres encore** : la discussion se poursuit avec les sceptiques et les adversaires de la foi judaïque. Ils déduisent du péché de Samson une accusation contre le *pneuma*. Il y en avait encore au temps de PROCOPE DE GAZA (PG 87/1, 1078 C, *ad loc.*), car celui-ci les attaque : Πρὸς τοὺς κατηγοροῦντας (sc. τὸ ἅγιον πνεῦμα) ῥητέον... Procope répond en remarquant que le texte ne dit pas que l'Esprit a constamment «cohabité avec» Samson. Bien qu'il tende à cette dernière opinion (ch. 19), notre orateur, quant à lui, répond autrement. Concédant que Samson a péché en possession de l'Esprit (car Jg 13, 25 donne suite à 14, 1), il résout le problème à l'aide d'un *μερισμός* (*partitio*) : il y a un esprit de justice, un autre de prudence, et d'autres encore, tel l'esprit de puissance. Ce dernier, particulièrement visible en Samson, n'était ni responsable ni capable d'empêcher le péché ; telle est plutôt la tâche de l'esprit de justice. Or, d'après une liste devenue classique (Is 11, 2 LXX), les dons de l'Esprit accordés au Messie sont les suivants : σοφία καὶ σύνεσις, βουλή καὶ ἰσχύς, γνώσις καὶ εὐσέβεια. Cela fait six dons de l'Esprit ou six esprits divers. Les mots suivants, φόβος τοῦ θεοῦ, ont été compris par les exégètes chrétiens comme un septième don, contrairement au texte original, qui dit par deux fois *yir'at YHWH*, mais en accord avec la Septante, qui diversifie en εὐσέβεια et φόβος τοῦ θεοῦ. Dans notre prédication, qui présente l'antécédant juif de cet enseignement, nous dénombrons six dons : sagesse, justice et prudence (dit par inversion), force (lapsus pour «conseil») et puissance, crainte du Seigneur. Dans IRÉNÉE (*Démonstration* 9), sept sphères du cosmos adorent Dieu ; sept branches du chandelier ont leur modèle dans le ciel (Ex 25, 40) et le reproduisent ; sept dons du Saint-Esprit, sept «formes de service» sont envoyées sur le Fils de Dieu. Par la suite, la théologie chrétienne connaîtra sept dons de l'Esprit, exemplifiés tous par le Christ. Voir la note complémentaire à la fin de ce commentaire.
25. **qu'une goutte** : c'est une litote : il avait reçu quand même deux des six dons. Sur «goutte», cf. ch. 4.

à l'aide d'exemples : nous avons déjà parlé (*ad Sur Jonas* 91-95) des «catalogues des pères». Ici, le point qui réunit les personnages est

la particularité des dons. On le remarquera à propos de Siméon et Lévi, avec leur «esprit de zèle». S'il faut mettre en rapport ce catalogue avec le schéma des six dons d'Is 11, 2 (voir *ad ch.* 24), on peut, en suivant *Testament de Lévi* 2, 3 et 7, 2, faire valoir le πνεῦμα συνέσεως contre la ville païenne de Sichem, πόλις ἀσυνέτων. L'«esprit de justice» d'Abraham a déjà été défini au ch. 24 comme «esprit de justice et de prudence». Il n'est pas nommé explicitement parmi les six, mais peut être facilement inclus dans la sagesse elle-même, qui, pour la compréhension juive, n'est autre que l'obéissance à la Thora : voir, justement à propos d'Abraham, BILLERBECK, *Kommentar*, t. 3, p. 186.

il croyait au Vivant : citant de mémoire Gn 15, 6, l'orateur qualifie Dieu de «vivant» ; cf. Nb 14, 21 : Ζῶν τὸ ὄνομά μου (cf. *ad ch.* 3 ; de plus, Ap 1, 18).

Joseph : ce patriarche est particulièrement bien en place dans cette liste, comme le contraire de Samson par sa maîtrise du désir sexuel. Sa vertu de σωφροσύνη ne figure pas expressément dans les six dons, mais peut être incluse dans le «conseil» (βουλή). Par le cinquième nom cité, notre prédicateur en revient à Samson, qui a parfaitement prouvé par ses actes ce qu'il devait démontrer.

26. **que l'esprit abandonna Samson** : pour défendre l'Esprit, les Pères de l'Église ont aussi souligné cette séparation, p. ex. THÉODORE (PG 80, 512 B) s'appuyant sur Jg 16, 20 : «il ne savait pas que le Seigneur l'avait abandonné» ; cf. DIODORE DE TARSE (PG 33, 1587 s.), etc.

nous ne saurions rien de toute la promesse : métonymie se référant à l'*accomplissement* de la promesse.

aiguisent leur langue contre Dieu : de tels avertissements concernant une attaque contre la divinité se trouvent déjà chez EURIPIDE, *Bacchantes* 45 et *passim* ; 2 M 7, 19 ; Ac 5, 39 ; ÉPICTÈTE, *Diss.* III, 24, 24 ; PLUTARQUE, *Mor.* 168 C.

Celle-ci parle... aux hommes honnêtes et sans malice : le lieu commun de la *sancta simplicitas* est légèrement ironique dans la bouche d'un rhéteur passé maître dans l'art de peser chaque iota quand il le juge nécessaire (cf. ch. 24, et surtout 39).

27. **un combat remarquable** : une représentation de cette scène, trouvée à Rome dans la catacombe de la Via Latina, ressemble exactement

à celles d'Héraclès, mais montre par l'habillement qu'il s'agit de Samson (milieu du IV^e siècle ; cf. PRIGENT, *Image*, p. 337 s. ; cf. *ad ch.* 24). L'usage des motifs stoïciens est évident dans notre texte : déchirer le lion, ce n'est pas seulement faire preuve de courage et de force, mais aussi de maîtrise de soi et de prudence, donc des vertus les plus hautes de l'éthique philosophique.

les créatures sans raison sont susceptibles, celles qui sont raisonnables... maîtresses d'elles-mêmes : la distinction entre les ἀλογα ζῷα et les λογικά (cf. Jude 10 ; 2 P 2, 12) est un des lieux communs du stoïcisme (cf. ESTIENNE, *Thesaurus s. v. ἄλογος* ; et v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, n° 223 ; etc. ; voir encore *Sur Jonas* 120 s. et 135). En rétroversion, être « maître de soi et supérieur » donne τὸ ἐνάρετον καὶ δυνατώτερον : c'est une supériorité due aux ἀρεταί. Pour ἐνάρετος, voir v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 3, 295. Dans notre texte, ces réflexions remplacent « l'arrivée » (dans *cod.* B, c'est même « le bondissement ») du *pneuma* de Jg 14, 6.

28. avec un parfait sang-froid... assurance : choisissant les indications les plus vraisemblables d'ASA, « avec sang-froid » traduirait βέβαιος et « assurance », ἀσάλευτος καρτερία. Pour l'idéal éthique et le vocabulaire qui y correspond, voir les paroles de Zénon (v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 1, n° 202 = t. 3, n° 459).

29. abeilles... dans le ventre de l'animal : les répétitions ont successivement grossi ce détail. Ce qui se trouvait dans la bouche de l'animal en Jg 14, 8 s. est descendu au cours des ornements et développements d'abord dans la poitrine (JOSÈPHE, *Ant.* V, 288) puis jusque dans le ventre ; enfin, pour AMBROISE (*Ep.* 19, § 14), l'essaim se trouve *in utero*.

à la noce : ce que la Septante appelait simplement une beuverie (πότος) devient ici une ἐστίασις γάμου (rétroversion). On ne soulève pas l'obstacle de la pureté rituelle dans un repas avec des païens (BILLERBECK, *Kommentar*, t. 4/1, p. 374-378 ; cf. Ac 10, 28), pas plus d'ailleurs que dans *Joseph et Aséneith* 21, 8, où Pharaon et les grands d'Égypte n'ont pas à devenir d'abord des prosélytes avant de participer au repas de noces de Joseph et Aséneith. *Aristée* 143-157 ; 161-166 (théorie) et 184 (pratique) fait plus d'attention à ce problème.

30. Chers amis : tout ce chapitre développe Jg 14, 12-14 en un discours familier. On se plaisait à poser des énigmes dans les banquets ; AULU-GELLE (XVIII, 2) rapporte des exemples provenant de festins athéniens, auxquels il a participé. Cf. l'histoire des trois pages (*III Esd.* 3-4 = JOSÈPHE, *Ant.* XI, 33-67), ou encore l'enquête de Ptolémée II auprès de ses hôtes juifs (*Aristée* 187-294). CRENSHAW, *Samson*, p. 112-120, interprète habilement l'énigme biblique à partir des conventions en vigueur dans une telle situation : lors de noces, chacun est incité à rechercher un sens sexuel caché, pourtant absent de l'énigme de Samson. L'énoncé de l'énigme suit exactement le *cod.* A LXX.

32. Coincés entre deux maux, l'espoir et l'ivresse : « l'espoir » pourrait étonner dans ce contexte. Mais STOBÉE (*Anthologium* IV, 46 : Περὶ ἐλπίδος) ou l'article correspondant du *Thesaurus* d'ESTIENNE, (spéc. col. 787 D) nous montrent qu'ἐλπίς est en grec un mot ambigu. L'espoir peut passer pour « κακόν » (Ménandre) et même pour « κάκιστον » (Euripide). L'expression classique de ce scepticisme à l'égard des espoirs humains est HÉSIODE (*Opera et dies* 90-105), le mythe de Pandore et de sa boîte pleine de maux, que la curiosité de Pandore laisse échapper tous, sauf ἐλπίς. Elle est donc qualifiée négativement, bien que le texte veuille dire que de tous les maux qui tourmentent les humains, le seul dont ils aient été épargnés est ἐλπίς. O. LACHNIT, *ELPIS. Eine Begriffsuntersuchung*, diss. (Dr. phil.), Tübingen 1965, p. 48 s., qui donne toute une bibliographie pour ce passage, explique l'appréciation négative d'ἐλπίς en disant qu'elle est un mal pour les hommes en leur permettant de pressentir l'avenir. Dans un esprit semblable, la Septante modifie le texte d'Is 28, 19 : καὶ ἐν νυκτὶ ἔσται ἐλπίς πονηρά. Alors que SOPHOCLE (fig. 862 Nauck ; STOBÉE, *loc. cit.*, § 14) disait que l'espérance faisait paître les hommes (βόσκειν), l'ironie d'ÉSOPE (*Fables* 160, Chambry), dans son pessimisme typiquement grec, dissocie la métaphore en deux moitiés : βουκολεῖν (expression métaphorique pour « tromper ») μὲν οἶδε, τρέφειν δὲ οὐδαμῶς. HÉRACLITE LE STOÏCIEN (33, 7), commentateur d'HOMÈRE, dit d'Héraclès que les oiseaux qu'il chassa étaient « les espérances dispersées par le vent qui nourrissent (βόσκουσιν) notre vie ». EURIPIDE (*Suppl.* 479 s.) se moque de la légèreté des citoyens qui s'enthousiasment pour la guerre, chacun pensant que lui-même en réchappera : ἐλπίς βροτοῖς κάκιστον, ἢ πολλὰς πόλεις / ξυνῆψ', ἄγουσα θυμὸν εἰς ὑπερβολάς. – Selon M.E. CLARK, « Spes in the

Early Imperial Cult. 'The Hope of Augustus', *Numen* 30, 1983, p. 80-105, en part. p. 85, ἐλπίς compte parmi « les plus anciennes et les plus ambiguës des personnifications ». Il le dit à propos d'un certain culte de *Spes* propagé politiquement dans l'empire romain. Peut-être notre orateur y fait-il malicieusement allusion.

Coincés entre deux maux : la rhétorique hellénistique se plaisait à dépeindre des dilemmes, en particulier des situations psychologiques sans issue. Nous l'avons déjà remarqué dans *Sur Jonas* 60 (situation inextricable) et 62 (situation sans issue).

Piïvresse : voir les réflexions de PHILON (*Quaest. Gen.* II, 29, ad Gn 8, 2) portant sur un ψυχῆς κατακλυσμός, et diverses théories sur l'effet du vin tout aussi vagues qu'ici (cf. PHILON, *Leg.* III, 183; *Spec.* I, 98 s.; PLINE, *Hist. Nat.* XIV, 28, § 141 s.). Pour une ἐκφρασις (description rhétorique) de ce sujet, cf. PHILON, *Plant.* 142-177.

33. **elle ne laisse échapper personne indemne** : le lieu commun de la « femme dangereuse » se retrouve dans le roman du livre de *Tobie* (6, 14 s.). « Je trouve la femme plus amère que la mort », dit Qo 7, 26 (LXX); cf. le v. 28. Si 25, 24 constate : ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας. Voir encore PHILON, *Opif.* 151 s.; 165; le NT, 1 Tm 2, 14. PAUSANIAS (*Descriptio Graeciae* I, 24, 7) dit de Pandore, la responsable de tous les maux : « elle fut la première femme ». Il invoque HÉSIOÏDE (*Theog.* 561-593) comme témoin.

34. **ne pas tomber quand se présentera le deuxième obstacle** : prolepse de Jg 16, 4-20. Cf. le ch. 1.

la gent féminine est cruelle et imprévisible : après les généralités, on en vient à des avertissements plus concrets, comme ceux sur les épouses étrangères de Pr 5, 1 – 8, 27, ainsi que sur les femmes et l'ivresse (Pr 31, 3-6). Dans *III Esd.* (LXX I Esd.) 4, 13-33, on trouve une description humoristique du pouvoir et de l'influence des femmes, qui peuvent même dominer les rois. Dans notre texte : **Seules les femmes peuvent dompter la race des vaillants**. Sur le désir, cf. ad ch. 20. En essayant de prendre, on est pris; en essayant de blesser, on est blessé (voir ch. 19 i. f.). C'est ce qu'a vu aussi OVIDE (*Remedia amoris*, v. 615) : *Dum spectant laesos oculi, laeduntur et ipsi*. Le conseil est le même que chez Ovide : plutôt ne rien voir ou détourner le regard, ne pas prendre garde, passer sans y penser.

36. **nous sommes ta cité** : le contexte campagnard du cycle de Samson est complètement effacé : le prédicateur s'adresse à des citadins. Il met en scène le dilemme de la femme entre le lien à sa ville et celui à un étranger. Dans le texte biblique, il semble que Samson lui-même est surtout lié à ses parents : Jg 14, 16 b (cf. SOPHOCLE, *Iphigénie*, v. 911-915).

37. **nous prendrons le prix du pari sur le bien de tes parents** : développement de Jg 14, 15.

38. **lis bien l'Écriture!** : cette méthode herméneutique, consistant à serrer le texte au plus près, relève de la formation du rhéteur antique, qui était en même temps celle du juriste. Les rabbins ont conservé cet héritage jusqu'à nos jours. Nous avons déjà vu des exemples de lecture minutieuse de l'Écriture dans *Sur Jonas* 192-194 et *Sur Samson* 7.11.14.24.41. Ici, l'exégète procède à une interprétation littérale de Jg 14, 17 : « et elle pleura auprès de lui pendant les sept jours que dura le banquet ». Cela est dit après avoir mentionné que pendant la moitié de ce temps, les Philistins ont menacé la femme. Il est donc inconséquent – c'est peut-être un lapsus – de parler encore de sept jours de pleurs. Mais notre prédicateur fait de ce lapsus une intention du texte.

39. **pendant lesquels ils festoyèrent** : dans la citation biblique, *noc'a* est une fausse interprétation de l'hébraïsme ἐν αὐτοῖς (renforcement de οἷς); le traducteur le rapporte aux hôtes. ~ Dans ce chapitre, on reconnaît aisément la méthode de la *partitio* déjà utilisée dans 24 s. La responsabilité est répartie entre la femme et ses parents, en fonction du temps : les trois premiers jours d'intrigues sont le fait de la méchanceté de la femme, et seulement quatre sous l'effet des menaces.

40. **C'est pourquoi, ... (tu as) dénoué et brisé votre union** : anticipation de Jg 14, 20 (*cod.* A), qui diverge du texte original et de la traduction un peu plus fidèle du *cod.* B en prétendant que c'est la femme de Samson qui prit l'initiative du divorce : « Et la femme de Samson s'installa (συνῴκησεν) chez son garçon d'honneur. » AMBROISE (*Ep.* 19, § 18) va encore plus loin dans le panégyrique de Samson : « Il ne consumma pas son mariage avec celle dont il avait reconnu l'infidélité, et se retira chez ses parents. »

41. **la victoire est celle d'une femme** : JOSËPHE (*Ant.* V, 294; cité sans

indication de source chez AMBROISE, *Ep.* 19, § 17) accentuée encore la tendance à diminuer la part des vainqueurs, et souligne la présence d'esprit de Samson : après la réponse à l'énigme (rien n'est plus doux que le miel, rien n'est plus fort que le lion), il fait dire à Samson : « et rien n'est plus fourbe qu'une femme, car... »

si vous n'aviez pas labouré avec ma vache (Jg 14, 18 LXX *cod.* B) **vous n'auriez pas compris** (litt. : trouvé, *cod.* A) **mon énigme** : au beau milieu de la citation, l'auteur saute d'une leçon à l'autre de la Septante : du texte plus connu du *cod.* A, suivi jusque là, il passe au texte plus fidèle du *cod.* B, qu'il utilisera aussi au ch. 42 pour l'autre moitié de la citation. DORIVAL, HARL et MUNNICH (*Septante*, p. 140 s. et 276-280) prouvent la coexistence séculaire de différentes recensions de la Septante. De même, la narration quasi textuelle, juste un peu plus lisse, de la fable de Jotham (Jg 9, 8-15) dans le corpus d'ÉSOPE (*Fables* 252, Chambry) suit exactement la recension A sauf dans la phrase finale, où le mot ὑπόστητε correspond au *cod.* B. Même là où le texte imprimé ne permet pas de le voir, il semble donc qu'il y a eu des formes mixtes entre celle de A et celle de B, ne fût-ce que sous forme de réminiscences de lecteurs.

42. **Quelle sagacité, à nouveau!... Si vous n'aviez pas labouré...** : Cette fois, la citation suit le codex B de la Septante. La Bible arménienne a un texte différent. ~ Dans ce chapitre, il est de nouveau question de la sagesse de Samson. L'expression réapparaît au milieu du chapitre et dans 43 et 45 (autres références *ad* ch. 31). L'épisode de l'énigme et sa conclusion permet au prédicateur de vanter non seulement la force de Samson, mais aussi ses facultés intellectuelles. Voici comment les juifs, dans l'Antiquité déjà, se voyaient comme les intellectuels parmi leur entourage :

Peut-être convenait-il que des païens ne comprennent pas les paroles de Samson, mais nous, de la même race, nous devrions les entendre : ce passage est un des arguments les plus solides pour démontrer l'origine juive de notre prédication. Car on ne parle pas d'une parenté d'esprit, comme des chrétiens pourraient le faire, mais d'ὁμόφυλοι. Dans notre texte, l'antonyme est évidemment ἄλλόφυλοι. Se vanter d'une intelligence exceptionnelle est un lieu commun du judaïsme de la diaspora : *III Esd.* 3 - 4 (JOSÈPHE, *Ant.* XI, 33-67); *Aristée* 295 s. Comme modèles bibliques, on pensera aux songes de Joseph (Gn 41, 12.38 s.) et de Daniel (Dn 2, 27 s.).

la vache n'était pas le moyen qui retournait la terre, mais celle qui la retournait : en rétroversion, le jeu de mots donne : οὐ γὰρ ἀροτριωμένην, ἀλλ' ἀροτριῶσαν βλέπομεν δάμαλιν. Il anticipe l'objection de ceux qui voudraient dire que la réponse de Samson réduit la femme à un rôle passif : dans quelle mesure la bête de trait a-t-elle part aux reproches et à la culpabilité? La question peut même s'appuyer sur l'Écriture (Jg 14, 15).

Que c'est beau : La franchise de louer l'Écriture pour quelque chose de « bien dit » est connue surtout des allégoristes : là où ils s'écartent le plus du sens littéral, ils louent quand même le texte tel qu'il est – pour d'autant mieux cacher leurs artifices. Voir HÉRACLITE LE STOÏCIEN, 61, 1; 67, 4; 69, 10; 70, 10; PHILON, *Quaest. Gen.* II, 45.62; IV, 1; *Quaest. Ex.* I, 23; II, 38; *Deter.* 48.129; *Mutat.* 51, etc.

43. **Comme la tribu étrangère pouvait passer pour un seul individu** : Dans l'Antiquité, ce type de préjugé n'était pas censé immoral; cf. *Tt* I, 12). Comme le ch. 42 tout entier était déjà une argumentation en faveur de la culpabilité collective, nous voyons émerger le but pratique d'une mise en garde contre tous les « étrangers » – par souci de loyauté mosaïque, semble-t-il.

porter le deuil : sur les vêtements de deuil dans l'Antiquité, voir *ad Sur Jonas* 150.

ce n'est ni gratuitement ni follement : ce que les exégètes grecs faisaient avec Héraclès, notre auteur le fait avec Samson : il le célèbre comme modèle de maîtrise de soi (cf. *ad* ch. 27). Au moment même où Samson commence à se venger, le prédicateur le qualifie d'« ami des hommes ». Le texte original de Jg 14, 19 fait plutôt penser à une colère sacrée : « Et l'Esprit du Seigneur vint sur lui... » Traiter Samson de modèle de modération, cela répond bien à la situation explosive d'Alexandrie.

44. **obéit à l'Écriture sainte** : bien que Qo 10, 8 et ses parallèles évoquent une expérience accessible à tous, notre exégète en fait une expression de la volonté divine. En effet, l'Écriture tout entière est νόμος (cf. *ad Sur Jonas*, § 176).

les énigmes ne sont pas moins étonnantes que les exploits : cette double appréciation traverse toute la prédication : cf. *ad* ch. 42.

il n'a pas mis leurs habits hors d'usage par le sang répandu :

l'orateur a des réflexions toutes pratiques là où le Talmud voit un problème de *halākā* : là, des problèmes de propreté, ici, de pureté rituelle d'un meurtrier (*Nāzir* 4 b, *i. f.*). Mais ni l'un ni les autres n'éprouvent de compassion pour les étrangers ni de regrets pour leur perte.

45. Intelligent comme il l'était : on souligne la supériorité de Samson comme au moment du combat avec le lion au ch. 27. Elle s'exprime dans le choix du juste moment et la capacité d'attendre. C'est une interprétation bien stoïcienne de la vengeance de Samson, trente fois meurtrier.

46. hommes doués de l'Esprit... dans son esprit : pour le prédicateur, l'esprit divin et celui de l'homme coopèrent sans problème. Du moins, le texte arménien utilise la même racine.

le juste : la structure de cette prédication nous permet de reconnaître dans ce mot (*ardaroyñ*) le but recherché (cf. *ad* ch. 1) et pas simplement la chute. – Pour le titre de « juste » décerné à Samson, voir *ad* ch. 3 (sur les charismes) et 14. Au ch. 44, Samson reçoit cette épithète deux fois, et une fois dans le ch. 45. Moralement dit, il ne s'agit de rien d'autre que de la *σωφροσύνη*, qui est, à côté de la *δικαιοσύνη*, l'une des quatre vertus cardinales des grecs. Théologiquement, la simple appartenance au peuple élu et la charge d'une mission dans son histoire suffisent pour une telle qualification, comme pour Jonas (voir notre commentaire du *Frg. Sur Jonas*).

Note complémentaire

Samson et le Christ ; « saint » Samson

(cf. *Sur Samson*, ch. 24)

Dans son grand catalogue des personnages exemplaires de l'histoire d'Israël (Si 44 – 50), Ben-Sira *omet* Samson. Les juges ne sont que sommairement mentionnés (46, 11). JOSÈPHE (*Ant.* V, 276-317), quant à lui, offre un récit fleuri du cycle de Samson, tout à fait indépendant de notre panégyrique, mais prêt à montrer son héros sous des aspects favorables. Josèphe termine en louant l'ἀρετή, l'ἰσχὺς, la μεγαλοφροσύνη, et même la rage du héros contre ses ennemis : « Qu'il se soit laissé prendre par une femme, c'est à la nature des hommes qu'il faut l'imputer, car elle n'est pas de taille à résister au péché ; mais il faut lui rendre témoignage du surcroît d'excellence qu'il avait dans tous les autres domaines » (§ 317, cité d'après : *Flavius Josèphe, Les Antiquités juives*, t. 2, établissement du texte, trad. et notes par E. NODER *et al.*, Paris 1995). Cette tendance n'est pas rabbinique. Ce n'est que dans les sources juives écrites en grec qu'on rehausse la gloire de Samson. Il semble que la concurrence du mythe grec d'Héraclès (cf. *ad* ch. 21) ait donné naissance à ce dessein.

Dans le NT, Samson n'apparaît nommément qu'une seule fois, mais dans un contexte éminemment positif. Il est mentionné dans la liste de ceux qui ont accompli des exploits grâce à leur foi (He 11, 32). Cela peut étonner, étant donné que le livre des *Juges* ne parle pas de la foi de Samson. Mais si l'on met la foi parmi les dons de l'Esprit (Rm 8, 14), on peut voir dans *Sur Samson* 24 et la liste des patriarches du ch. 25 une étape préparatoire. Aux traits herculéens du Samson judéo-hellénistique correspondent ceux du Christ de l'*Épître aux Hébreux* : voir D.E. AUNE, art. « Heracles », dans K. VAN DER TOORN, B. BECKING et P.W. VAN DER HORST (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1995, col. 765-771 (770).

Cela n'exclut pas une critique de la personnalité de Samson chez les chrétiens. Pour CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Pédagogue* III, 9), Samson est l'opposé du chaste Joseph, comme d'ailleurs dans II Ps-CLÉM. (*De virginitate*) 9. La mosaïque de Samson commentée par PRIGENT (*Image*, p. 92-100), qui se trouve à Mopsueste dans une église des environs du v^e siècle, a pour but de mettre en garde contre les femmes et contre l'ivrognerie.

AMBROISE (*Ep.* 19) trahit une forte influence juive quand il offre un copieux récit du cycle de Samson pour avertir du danger de mariages entre chrétiens et non-chrétiens. D'une façon semblable, la *Palaea Historica* (voir A. VASSILIEV [éd.], *Anecdota Graeco-Byzantina*, t. 1, Moscou 1893, p. 267-269) met en garde contre le fait de συνεσθῆεν ἀλλοφύλοις.

Le même AMBROISE, qui reproche à Samson de n'avoir rien appris de sa déception avec la femme philistine et d'être retombé dans les filets de Dalila (*Ep.* 19 § 26), ne se prive pourtant pas (dans le prologue du deuxième livre du *De Spiritu Sancto*) de faire du héros un type du Christ. Il découpe l'histoire de Samson en traits indépendants qui paraissent propices à un traitement allégorique et christologique. F.M. KROUSE (*Milton's Samson and the Christian Tradition*, Princeton [New Jersey] 1949 [et réimpr., 1963], p. 39-45) et CRENSHAW (*Samson*, p. 138 s.) ont exposé le détail de cet ensemble traditionnel. Il nous suffira de mentionner le sermon transmis avec les prédications d'AUGUSTIN (*Sermo de Samson*, PL 39, 1639-1643), qui a pour sujet réel le Christ.

Dans l'Orient chrétien, Samson est même qualifié de ἄγιος, p. ex. chez ATHANASE (PG 25, 588 B), avec référence à He 11, 32 (cf. Krouse, p. 29 s.). B. BJÖRNBERG-PARDO, « Simson i fornkristen och bysantinsk konst », *Katolsk Arsskrift*, Stockholm 1982, reproduit de nombreuses images de Samson portant une auréole. Les preuves commencent avec les fresques de la catacombe de la Via Latina à Rome (pour lesquelles une influence alexandrine est vraisemblable) et se poursuivent par des mosaïques, des enluminures, des bas-reliefs et des étoffes, pour la plupart d'origine orientale. — La tradition syriaque, pour ne citer qu'un exemple, tiré de la chaîne circulant sous le nom d'Éphrem (pour la bibliographie compliquée de ce texte, voir I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca*, Rome 1958, p. 68, n° 5), fait de Samson un type du Christ. Pratiquant la même allégorie qu'Ambroise, elle fait de la femme étrangère l'Église, du lion le peuple juif, etc.

Il se peut qu'une appréciation si positive de Samson dans la tradition judéo-hellénistique aussi bien que chrétienne remonte au fait que le demi-dieu grec, Héraclès, le ἥρωας θεός (Pindare, *Nemea* 3, 22), qui était dieu et homme à la fois (si on n'en fait pas, comme l'épopée homérique et HÉRODOTE II, 44, deux personnages distincts), a déteint sur son homologue biblique et lui a transmis une part de sa gloire. Héraclès était une divinité populaire de l'époque hellénistique, qu'on invoquait comme « sauveur » (σωτήρ). Bien avant les débats christologiques de l'Église ancienne il y eut déjà des Ἡράκλεια δόγματα — pour reprendre l'expression du platonicien Atticus, contemporain de Marc-Aurèle et d'Irénée; voir EUSÈBE, *Préparation évangélique* XV, 4, 16.

L'auteur classique de cette « héracléologie » (si on nous permet l'expression) est Prodicus, dont le conte allégorique sur Héraclès au carrefour nous est connu par XÉNOPHON, *Mem.* II, 1, 21-34. Pour une présentation récente du matériel, voir C. JOURDAIN-ANNEQUIN, « De l'exploit héroïque à la biographie », dans M.-M. MACTOUX et E. GENY (éd.), *Discours religieux dans l'Antiquité*, Paris 1995 (Ann. litt. de l'Univ. de Besançon 578), p. 93-114, et F. SIEGERT, « L'Héraclès des Juifs », *ibid.*, p. 151-176. Les chrétiens ont remarqué l'analogie entre Héraclès et Jésus-Christ qui porte même sur des points centraux de la théologie : voir JUSTIN, *Dial.* 69, qui relève non seulement la double origine, mais également une ascension comme points communs. Du point de vue théologique, l'Antiquité est plus homogène que l'on ne pense.

Le *Sur Samson* montre que la transfiguration chrétienne de Samson a été préparée par la théologie judéo-hellénistique. Elle n'était donc nullement sans précédent. Partant de Jg 13 - 16, elle a passé par Is 11, 2; Lc 1, 26-38 et He 11, 32, pour aboutir dans la patristique et l'histoire de l'art. On se rend compte que le mythe d'Héraclès a servi de modèle aux représentations de ce domaine, à l'examen des fresques d'une des dernières chambres des catacombes de la Via Latina, désignée par O. Elle est entièrement décorée de représentations du cycle d'Héraclès, qui ne sont pas pour autant païennes. C'est ce que souligne PRIGENT (*Image*, p. 318.339). C'est bien plutôt la représentation des « valeurs communes » du temps. On pourrait même y voir un parallèle aux « démythifications » qui doivent rendre le message « interculturel ». PRIGENT (*Op. cit.*, p. 343) dit de ces scènes : « Comme les scènes bibliques de la salle B, elles parlent du salut. »

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
BIBLIOGRAPHIE	9
INTRODUCTION	17
TEXTES	
Pseudo-Philon, <i>Sur Jonas</i>	
Sommaire	51
Texte	55
Pseudo-Philon, <i>Sur Jonas</i> (fragment)	91
Annexe : <i>Le message de Jonas à Ninive</i>	
Note introductive	93
Texte	97
Pseudo-Philon, <i>Sur Samson</i>	
Sommaire	105
Texte	107
COMMENTAIRE	
<i>Sur Jonas</i>	137
<i>Sur Jonas</i> (fragment)	183
<i>Sur Samson</i>	185
NOTE COMPLÉMENTAIRE : Samson et le Christ ; « saint »	
Samson	215



LA VAUZELLE
graphic

F-87350 PANAZOL

N° Imprimeur : 8126218-98

N° Éditeur : 11102

Dépôt légal : Juin 1999
