

Voltaire, traducteur et commentateur de l'Évangile de Nicodème*

Si plusieurs aspects des travaux sur les textes apocryphes menés par des savants du XVIII^e siècle ont déjà fait l'objet d'analyses riches et pertinentes¹, le labeur de traduction qui a occupé Voltaire est passé relativement inaperçu². Il a pourtant abouti en 1769 à la publication, sous le pseudonyme de l'Abbé B****, d'une *Collection d'anciens évangiles ou monuments du premier siècle*

* Ce texte a été présenté lors d'un Colloque de l'Institut d'Histoire de la Réformation (Genève), le 25 mai 1996.

1. Cf. COTONI M.-H., *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation (Studies on Voltaire and the eighteenth Century, 220), 1984 (sur Voltaire et les apocryphes, cf. particulièrement p. 334, 347-348, 358-359) ; PICARD J.-Cl., «L'apocryphe à l'étroit. Notes historiographiques sur les corpus d'apocryphes bibliques», *Apocrypha* 1 (1990) [= *La fable apocryphe*, I], p. 69-117 ; POUPON G., «Les Actes apocryphes des Apôtres de Lefèvre à Fabricius», dans BOVON F. et al., *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, Labor et Fides (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, 4), 1981, p. 43-44 ; SCHMIDT F., «John Toland, critique déiste de la littérature apocryphe», *Apocrypha* 1 (1990) [= *La fable apocryphe*, I], p. 119-145 ; SCHWARZBACH B. E., «The sacred genealogy of a Voltairean polemic : the development of critical hypotheses regarding the composition of the canonical and apocryphal Gospels», dans *Studies on Voltaire and the eighteenth Century*, 245, Oxford, Voltaire Foundation, 1986, p. 303-349. Cf. aussi COTONI M.-H., «Histoire et polémique dans la critique biblique de Voltaire : le *Dictionnaire philosophique*», *Raison Présente* 112 (1994), p. 27-47 ; SAKMAN P., «Voltaire als Kritiker der Bibel und des Christentums», *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 49 [N. F. 14]/3 (1906), p. 405-406.

2. Si on excepte l'introduction à l'édition moderne de la *Collection d'anciens évangiles* (cf. note suivante), nous n'avons trouvé des éléments un peu précis d'analyse que dans BINGHAM A. J., «Voltaire and the New Testament», dans *Transactions of the First international Congress on the Enlightenment*, I, Genève, Institut et Musée Voltaire (Studies on Voltaire and the eighteenth Century, 24), 1963, p. 183-218.

du christianisme, extraits de Fabricius, Grabijs, et autres savants³. Cet ouvrage est cependant une véritable nouveauté. La *Collection* est en effet le premier recueil savant de textes apocryphes en langue française, et un des tout premiers recueils en langue vernaculaire. Elle ne sera en outre supplantée qu'en 1848 par l'ouvrage érudit de G. Brunet⁴. Durant près de huitante années, la traduction produite par l'entourage de Voltaire sous sa haute supervision fut donc la seule traduction disponible de nombreux textes apocryphes en langue française⁵.

La présente contribution a pour but d'évaluer la traduction de l'*Évangile de Nicodème* (ou *Actes de Pilate*⁶) qui figure dans la *Collection*, ainsi que les allusions à cet apocryphe qui figurent dans les diverses introductions de ce recueil de textes. Le choix de cet apocryphe – qui rapporte le procès, la mort, la résurrection et la descente du Christ aux enfers – n'est pas innocent. Il est dû non seulement à un intérêt académique personnel pour ce récit⁷, mais aussi et surtout au fait que cet apocryphe était bien connu au XVIII^e siècle mais qu'il n'était pas au centre des controverses qui ont eu lieu autour du canon – à la différence par exemple des *Actes de Paul et de Thècle* ou des évangiles de l'enfance. Il évite ainsi les excès polémiques d'une plume acérée. Il est en outre amplement cité dans les œuvres de Voltaire, ce qui permet de mettre en perspective les remarques de la *Collection*, et, ainsi, d'approcher de façon assez approfondie le travail d'érudition du résident de Ferney.

À cette fin, nous tenterons d'analyser le traitement réservé à l'*Évangile de Nicodème* dans les différentes parties de la *Collection* – introductions, traduction, annotation – en le confrontant à ce qui en est dit dans la source principale de Voltaire : la seconde édition augmentée du *Codex apocryphus*

3. La première édition se veut londonienne, mais a paru aux Pays-Bas. B. E. SCHWARZBACH en a donné une édition moderne : *Voltaire. 1769*, I, Oxford, Voltaire Foundation (The Complete Works of Voltaire, 69), 1994, p. 47-245, avec une introduction fournie (p. 3-46) et une annotation abondante, dont nous serons assez souvent amené à nous distancer. Nous renvoyons par la suite à cette édition par le seul titre *Collection*, et à l'introduction par le nom de son auteur sans plus de précision. Nous normalisons l'orthographe et la ponctuation de tous les textes du XVIII^e siècle que nous citons.

4. *Les Évangiles traduits et annotés d'après l'édition de J. C. Thilo*, Paris, 1848.

5. L'attribution de la *Collection* pose de redoutables questions. Comme pour d'autres traités, Voltaire ne s'est en effet pas privé d'en refuser la paternité. De l'exposé en partie discutabile de B. E. SCHWARZBACH (p. 16-22), on peut retenir que plusieurs personnes ont dû collaborer avec Voltaire pour mettre au point un tel recueil et que l'avant-propos de la collection est dû aux mains mêmes de Voltaire. La *Collection* a donc été produite par l'entourage voltairien, et, à ce titre, elle reflète les préoccupations et les polémiques du résident de Ferney. Nous parlerons donc tantôt de Voltaire, tantôt de Bigex, par souci de variété, mais sans préjuger des auteurs réels de cet ouvrage.

6. Les titres donnés à cet apocryphe au cours des siècles sont nombreux. Nous n'utiliserons au cours de cet article que celui, médiéval, d'*Évangile de Nicodème*, car c'est celui choisi par la *Collection*. Celui d'*Actes de Pilate* n'interviendra que lorsque Voltaire lui-même l'utilisera.

7. Sur la datation de ce texte, cf. GOUNELLE R. / IZYDORCZYK Z., *L'évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate*, Turnhout, Brepols (Apocryphes), 1997 (sous presse).

Noui Testamenti de J. A. Fabricius⁸. Nous espérons poser ainsi un jalon qui devrait aboutir à une étude plus théorique sur la place du travail voltairien dans l'histoire des recueils de traductions d'apocryphes⁹.

I. – NOTICE ET AVANT-PROPOS DE LA COLLECTION

1.1. L'Évangile de Nicodème et saint Augustin : dogmes, apocryphes et canon

Dans la «notice et fragments de cinquante évangiles» où Bigex présente les «monuments du premier siècle du christianisme», l'*Évangile de Nicodème* occupe la place n° xxxviii¹⁰, soit le même numéro que dans l'édition de Fabricius¹¹, mais toute analogie entre ces deux travaux s'arrête là. La notice de Fabricius est en effet très laconique ; elle ne contient que deux lignes, qui renvoient à la traduction¹² et aux *Addenda*¹³.

La notice que Bigex consacre à l'*Évangile de Nicodème* est beaucoup plus longue, et quasiment entièrement originale. Elle comprend deux parties. Dans un premier paragraphe est traduit ce qui sert parfois de prologue, parfois d'épilogue à cet apocryphe : le récit de la découverte du texte par Théodose le Grand¹⁴. La seconde section évoque des problèmes dogmatiques liés à l'*Évangile de Nicodème*¹⁵.

8. *Codex apocryphus Noui Testamenti...*, Ed. 2-a, emendatior et tertio etiam tomo, separatim venali, aucta, t. I-III, Hamburg, 1719-1743 (ci-après Fabricius, suivi de la tomaisson et du numéro de page). On trouvera une présentation et une mise en contexte de l'édition de l'*Évangile de Nicodème* qui figure dans le *Codex* de Fabricius dans IZYDORCZYK Z., «The Unfamiliar Evangelium Nicodemi», *Manuscripta* 33 (1989), p. 170s.

9. Ce travail plus théorique, déjà bien avancé, est destiné à paraître dans la revue *Apocrypha*.

10. *Collection*, p. 100.

11. I, p. 372. À la différence de Fabricius, qui avait classé les apocryphes par ordre inverse d'importance, Voltaire, lui, les classe dans l'ordre alphabétique des titres français (cf. B. E. SCHWARZBACH, p. 22-23). Le fait que l'*Évangile de Nicodème* porte le même numéro de notice chez Fabricius et dans la *Collection* est donc un hasard.

12. I, p. 238-298 (avec l'introduction p. 213-237, qui consiste en une accumulation de témoignages, depuis Justin jusqu'à Edouard Thwaites sous le titre : «Judicia et Censurae de Evangelio sub Nicodemi nomine vulgato, sive de Actis Pilati»).

13. Il s'agit des compléments d'information donnés dans le t. III, p. 455-486.

14. *Collection*, p. 100, l. 271-277.

15. *Collection*, p. 100, l. 278-284.

1.1.1. Le prologue de l'apocryphe

Le prologue traduit par Bigex est surprenant. Il mentionne en effet le «consulat de Rufus et de Léon»¹⁶, qui n'apparaît pas dans l'épilogue de Fabricius¹⁷. Il est en outre présenté comme une traduction puisqu'il figure en italique, mais le fait qu'il soit introduit au fil d'une phrase¹⁸ – et qu'il en manque donc les premières lignes – suggère que Voltaire reprend une libre paraphrase du prologue qu'il a trouvée dans une source de seconde main. La mention «l'Évangile écrit en hébreu par Nicodème» provient ainsi probablement de l'auteur de cette source plutôt que d'un quelconque original de l'*Évangile de Nicodème*¹⁹. L'origine de ce texte reste, en tout état de cause, mystérieuse. Il ne provient en tout cas ni de l'œuvre de dom A. Calmet²⁰, ni de l'*Histoire de Manichée et du manichéisme* d'Isaac de Beausobre²¹.

La présence de ce prologue/épilogue dans la notice et non au début ou à la fin de l'évangile apocryphe peut surprendre²². Elle est probablement due à l'influence de Fabricius, qui le relègue à la fin du texte²³ et dont l'édition

16. *Collection*, p. 100, l. 275-276.

17. La mention des consuls est corrompue chez Fabricius, où on lit : «Consultatoriae Revelationis» (I, p. 298) ; aucune des autres formes de prologues mentionnées ailleurs dans cet ouvrage (p. ex. I, p. 235, dans la citation de Th. Ittig, ou t. II, p. 466-467, dans l'extrait du *Roman de Perceforest*) ne donnent les noms de Rufus et de Léon. L'épilogue édité par J. J. GRYNÆUS (*Monumenta S. Patrum Orthodoxographa, hoc est, theologicae sacrosanctae ac syncerioris fidei Doctores, numero circiter LXXXV*, Basileae, H. Petri, 1569), et repris par J. JONES (*A New and Full Method of Settling the Canonical Authority of the New Testament...*, II, Londres, (1726¹), 1798², Oxford, Clarendon Press, p. 328), transmet également «Consultatoriae Revelationis», que J. Jones avoue ne pas savoir traduire (*Ibid.*, note). Les noms de Rufus et de Léon sont attestés par le manuscrit Dc de C. VON TISCHENDORF, mais ce manuscrit donne comme date le 9 des kalendes d'avril, non le 8 comme Bigex (*Evangelia apocrypha...*, Leipzig, 1876², p. 335 [reprint Hildesheim et al., G. Olms, 1987]). Les collations de manuscrits latins mises à notre disposition par Z. Izydorczyk (Université de Winnipeg) ne nous ont pas permis de trouver un manuscrit latin proche du prologue traduit par Voltaire.

18. *Collection*, p. 100, l. 271-272 : «On lit au commencement de quelques manuscrits et à la fin de quelques autres que l'empereur Théodose...».

19. À notre connaissance, le terme «Évangile» n'apparaît pas dans les prologues connus.

20. Dom A. CALMET propose une traduction du prologue de l'*Évangile de Nicodème* dans sa «Dissertation sur les Évangiles apocryphes» (*Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, VII, Paris, 1726, p. xlix-l [“10. L'Évangile de Nicodème”] ; Voltaire avait lu ce *Commentaire* dans une autre édition : cf. *Corpus des notes marginales de Voltaire*, II : C, Berlin, Akademie-Verlag, 1982, p. 92), mais elle ne rejoint pas du tout celle de Voltaire.

21. Le prologue/épilogue de l'*Évangile de Nicodème* n'est pas traduit dans cette œuvre, que Voltaire a utilisée (cf. plus loin).

22. Comme le note Bigex, le récit de la découverte de l'*Évangile de Nicodème* se «lit au commencement de quelques manuscrits et à la fin de quelques autres» (*Collection*, p. 100, l. 271-272). Dans les travaux cités plus haut (n. 17), il apparaît toujours à la fin de l'évangile.

23. I, p. 297-298.

commence en conséquence avec le chapitre I²⁴. Il est possible que Bigex l'ait déplacé dans la notice consacrée à l'*Évangile de Nicodème* parce qu'il contenait des informations intéressantes peu mises en valeur par sa place à la fin du texte²⁵. Le transfert de ce paragraphe dans la notice lui permettait en effet de souligner la prétendue authenticité du récit apocryphe, et ainsi de justifier sa présence dans un recueil de textes du premier siècle²⁶, sans pour autant modifier le début du texte de Fabricius.

1.1.2. Les enjeux théologiques de l'Évangile de Nicodème

La seconde partie de la notice aborde deux problèmes qui tenaient à cœur à Voltaire : le péché originel et la descente du Christ aux enfers. On a là un magnifique exemple de l'ironie voltairienne, qui dit une chose pour en signifier le contraire :

Au reste, quoique cet Évangile soit le seul qui parle du péché originel et de la descente de Jésus aux enfers, il ne faut pas croire que saint Augustin y ait puisé ce qu'il en dit dans une de ses lettres. Ce père nous apprend lui-même qu'il avait su par révélation le mystère de la grâce. Un semblable secours suffisait pour expliquer tous les dogmes qui ne sont pas assez clairement énoncés dans l'Écriture authentique.

Tout ce passage repose directement sur une note dans laquelle Fabricius suggérait que la *Lettre à Evodius* d'Augustin pouvait s'appuyer sur d'autres

24. Fabricius, I, 238 («Annas enim et Caiphas...»).

25. On ne peut donc pas dire, du moins pas aussi abruptement que ne le fait B. E. SCHWARZBACH (p. 30), que le traducteur a omis le dernier paragraphe édité par Fabricius. Il l'a transféré dans la préface.

26. Une datation aussi ancienne que celle invoquée par Voltaire (le premier siècle) était en effet loin d'être unanimement reçue par la critique contemporaine. On lit ainsi dans la «Dissertation sur les Évangiles apocryphes» de dom A. CALMET : «L'Évangile tel qu'il est, est plus nouveau que les anciens Pères qui ont connu les *Actes de Pilate*. Le latin de l'*Évangile de Nicodème* est très barbare, et de la plus basse latinité. On y trouve des manières de parler qui n'ont été en usage que plusieurs siècles après Jésus-Christ» (*op. cit.*, p. xlix). Cf. aussi, du même, «Dissertation sur les Actes de Pilate, envoyés à l'Empereur Tibère, au sujet de la mort de Jesus-Christ», dans *Nouvelles dissertations sur plusieurs questions importantes et curieuses, qui n'ont point été traitées dans le Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1720, p. 338-352 [repris dans *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, VII, Paris, 1726, p. 823-828]. Louis Ellies DU PIN – dans l'héritage duquel se situe dom A. CALMET (cf. SCHWARZBACH B. E., «The sacred genealogy...», *op. cit.*, p. 317-318) – partageait une opinion semblable : «Le Titre [de l'*Évangile de Nicodème*] porte qu'il a été trouvé sous le règne de Théodose ; mais il y a de l'apparence qu'il est encore plus récent» (*Dissertation préliminaire ou Prolégomènes sur la Bible pour servir de supplément à la bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, II : *Sur le Nouveau Testament*, Paris, 1701, p. 90 [chapitre VI, §4]). Si, enfin, J. JONES plaide pour une datation un peu plus ancienne, il ne remonte cependant pas plus haut que le III^e siècle (*op. cit.*, p. 336-341).

sources que l'*Évangile de Nicodème*²⁷. Mais la polémique qui apparaît dans ce paragraphe est propre à Voltaire, et des plus limpides : deux dogmes trouvent selon lui leur source dans un écrit apocryphe, qui est le seul évangile à en parler. Bigex enferme ainsi ses lecteurs dans un problème insoluble : soit le dogme est juste mais le canon est faux, soit le dogme est faux mais le canon est juste ! Dans ces quelques lignes transparait clairement la façon dont Voltaire joue les apocryphes contre les écrits canoniques²⁸.

1.1.3. Voltaire, l'*Évangile de Nicodème et la descente du Christ aux enfers*

Une telle attaque contre la croyance en la descente du Christ aux enfers se retrouve dans d'autres écrits de Voltaire. Ainsi, dans l'*Examen important de milord Bolingbroke*, avait-il déjà attaqué le credo par le biais de ce dogme – non seulement tardif, mais aussi absurde – mais sans citer l'*Évangile de Nicodème*²⁹ :

Notre symbole que les papistes appellent le Credo, symbole attribué aux apôtres, et évidemment fabriqué plus de quatre cents ans après ces apôtres, nous apprend que Jésus avant de monter au ciel était allé faire un tour aux enfers. Vous remarquerez qu'il n'en est pas dit un seul mot dans les évangiles, et, cependant, c'est un des principaux articles de foi des christocoles, on n'est point chrétien si on ne croit pas que Jésus est allé aux enfers.

Qui a donc imaginé le premier ce voyage ? Ce fut Athanase environ trois cent cinquante ans après...

Deux ans après la parution de la *Collection d'anciens évangiles*, Voltaire reprendra cette question dans l'article «Enfers» de ses *Questions sur l'Encyclopédie*, mais en citant cette-fois-ci l'évangile apocryphe³⁰ :

27. Fabricius, I, p. 274, n. (m). Voltaire a repris exactement la référence donnée par Fabricius : «Epist. 99 ad Evodium (edit. benedictin. 164.)». La note de l'édition de B. E. SCHWARZBACH sur cette notice (*Collection*, p. 100, n. 151) est donc à corriger. L'attention de Bigex sur le thème du péché originel a en outre probablement été attirée par un autre commentaire de Fabricius (I, p. 285, n. (h)), mais il s'agit de toute façon d'un thème récurrent chez Voltaire (cf. p. ex. une lettre écrite à Élie de Beaumont en 1769, mentionnée dans COTONI M.-H., *L'exégèse...*, op. cit., p. 336).

28. La notice consacrée à l'*Évangile de Nicodème* semble ainsi moins aboutir à une relativisation des évangiles canoniques (cf. SCHWARZBACH B. E., p. 23-24) qu'à une contestation des dogmes. L'annotation de la traduction sera exactement dans le cas contraire : elle cherche davantage à contester les écrits canoniques qu'à ébranler les doctrines chrétiennes.

29. Édition moderne (qui suit la 10^e édition) par R. MORTIER dans *Voltaire. 1766-1767*, Oxford, Voltaire Foundation (The Complete Works of Voltaire, 62), 1987, p. 218, l. 196-214 (la polémique continue jusqu'à la fin de la p. 219). Cette section de l'*Examen* semble dater de 1767 (cf. l'introduction à l'édition, p. 144), si on excepte la n. (d) de la p. 218, qui date de 1771 (comme indiqué p. 146).

30. DE BEAUMARCHAIS P.-A. éd., *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 40, Kehl, 1785, p. 14. La première édition de cet article date de 1771.

Notre confrère³¹ qui a fait l'article *Enfer* n'a pas parlé de la descente de Jésus-Christ aux enfers : c'est un article de foi très important ; il est expressément spécifié dans le symbole dont nous avons déjà parlé. On se demandera d'où cet article de foi est tiré, car il ne se trouve dans aucun de nos quatre évangiles ; et le symbole intitulé des apôtres n'est, comme nous l'avons observé, que du temps des savants prêtres Jérôme, Augustin, et Rufin.

On estime que cette descente du Christ aux enfers, est prise originellement de l'évangile de *Nicodème*, l'un des plus anciens.

Si, un peu plus loin, Voltaire précise que «cet évangile de *Nicodème* n'a depuis longtemps aucune autorité»³², il s'empresse cependant de citer immédiatement après *I P* 3, 19, certains Pères, saint Thomas, et même dom A. Calmet pour asseoir la crédibilité de la descente du Christ aux enfers – et, indirectement, celle de l'évangile apocryphe.

Cet article confirme, si besoin était, l'utilisation de l'*Évangile de Nicodème* pour démolir les fondements de la foi catholique, particulièrement du credo. Mais cette polémique était déjà très vive avant que Voltaire ne songe à recourir à cet apocryphe – comme le montre l'*Examen*. L'*Évangile de Nicodème* n'est donc pas à la source des attaques de Voltaire, mais il a été pour lui une arme de poids dans sa lutte contre les «papistes».

La découverte de l'apocryphe a amené Voltaire à modifier légèrement le cours de sa controverse sur la descente aux enfers. Dans l'*Examen* en effet, il s'insurgeait contre ceux qui acceptent de croire en un dogme apparu aussi tardivement³³. La présence de ce théologoumène dans un écrit comme l'*Évangile de Nicodème* qu'il datait du premier siècle³⁴ était pour le moins gênante dans un tel contexte. Aussi sa polémique s'est-elle déplacée sur la question de l'assise scripturaire des dogmes, comme en témoignent tant la notice de la *Collection d'anciens évangiles* que l'article «Enfer» des *Questions sur l'Encyclopédie*.

Les deux motifs théologiques cités par Voltaire dans la notice consacrée à cet apocryphe – le péché originel et la descente aux enfers – proviennent de la fin de l'apocryphe. Est-ce à dire que le reste de ce texte ne l'intéresse pas ?

31. Cette qualification de l'Abbé Edme MALLET est évidemment ironique, comme le montrent les notes injurieuses que Voltaire a écrites dans la marge de cet article de l'*Encyclopédie*, ou sur des signets qu'il y avait placés (*Corpus des notes marginales de Voltaire*, vol. 3 : D–F, Berlin, Akademie-Verlag, 1984, p. 391-392) ; cf. aussi, au sujet du même abbé, la virulente remarque mise en marge de l'«Avertissement des éditeurs» du t. 6 de l'*Encyclopédie* (*Ibid.*, p. 392-393).

32. *Op. cit.*, p. 15.

33. *Op. cit.*, p. 218, l. 203s.

34. La *Collection d'anciens évangiles* dans laquelle cet apocryphe figure était censé regrouper les «monuments du premier siècle du christianisme», comme le précise la page de titre. L'article «Enfers» des *Questions sur l'Encyclopédie*, cité plus haut, précise en outre que l'*Évangile de Nicodème* est «l'un des plus anciens» évangiles.

1.2. Reconstituer la vie de Jésus : l'Évangile de Nicodème et l'histoire «officielle»

Une autre mention de l'Évangile de Nicodème, cette fois-ci dans l'avant-propos de la *Collection*, montre que le récit du procès de Jésus transmis par cet apocryphe ne laissait pas Voltaire et son entourage indifférents.

1.2.1. L'Évangile de Nicodème et la bâtardise de Jésus

Voltaire cite en effet le début du procès de Jésus dans un but historique bien précis³⁵ :

Quoique les empereurs Constantin et Théodose aient donné chacun un édit, portant ordre sous peine de mort de brûler tous les écrits contre la religion des chrétiens, on trouve encore des traces des blasphèmes des Juifs dans les *Actes de Pilate*, mieux connus sous le nom d'Évangile de Nicodème. On y lit que les Juifs en présence de Pilate reprochèrent à Jésus qu'il était magicien et né de la fornication.

Il met en lien cette accusation des *Actes de Pilate* avec d'autres textes : l'Évangile de la vérité, le *Discours de Vérité* de Celse, et l'*Amateur de vérité* d'Hiéroclès – trois traités véhémentement critiqués et réfutés par les Pères, malgré leurs titres «vrais», contradiction que Voltaire prend plaisir à sous-entendre. Il montre que la réfutation de ces ouvrages «pernicieux»³⁶ n'a pas été très efficace, puisque deux Pères importants – saint Épiphane et saint Damascène – font état des accusations qu'ils portaient contre Jésus³⁷. Après avoir ainsi laissé entendre la vérité de l'accusation de bâtardise portée par ces textes contre Jésus, Voltaire conclut ce développement en se raillant de l'Église qui a suivi le conseil de Paul selon lequel trop chercher «(produit) plutôt des doutes que l'édification de Dieu qui est dans la foi» (*I Tm* 1, 4)³⁸.

Ici encore donc, l'Évangile de Nicodème est utilisé comme une pièce dans la remise en question du *Nouveau Testament*. Comme d'autres textes anciens, il révèle en effet la bâtardise de Jésus, que l'Église a occultée, et que lui-même tient pour véridique³⁹. Mais comme dans le cas de la descente aux enfers, cette polémique n'a pas trouvé sa source dans cet apocryphe⁴⁰ ; la découverte de

35. *Collection*, p. 60, l. 97 – 61, l. 103.

36. *Collection*, p. 62, l. 118.

37. *Collection*, p. 62, l. 118-124 pour Origène réfutant Celse (et par là-même l'Évangile de la vérité). Cf. aussi *Ibid.*, p. 63, l. 131-136 pour Eusèbe de Césarée réfutant Hiéroclès : «Ces nouvelles calomnies furent aussi aisément réfutées par Eusèbe de Césarée que celles de Celse l'avaient été par Origène». Cruelle ironie, quand on vient de lire le peu de succès de la réfutation d'Origène !

38. *Collection*, p. 62, l. 125-130. Ce verset, classique dans des débats sur les apocryphes, est également cité par Fabricius dans son adresse au lecteur (I, f°5r).

39. Sur le thème de la bâtardise de Jésus, son lien avec l'Évangile de Nicodème et avec les *Toldoth Yeshu*, cf. SCHWARZBACH B. E., «The sacred genealogy...», *op. cit.*, p. 339-341.

40. Cette polémique est présente depuis au moins 1754 dans l'esprit de Voltaire, comme en témoignent ses carnets de notes (cf. COTONI M.-H., *L'exégèse...*, *op. cit.*, p. 320).

l'évangile apocryphe a simplement donné à Voltaire des combustibles supplémentaires pour faire feu de tout bois contre l'enseignement ecclésiastique.

1.2.2. Voltaire et Isaac de Beausobre

À la différence de la polémique mentionnée dans la notice consacrée à l'*Évangile de Nicodème*, le présent développement ne trouve pas son origine chez Fabricius⁴¹. D'où cette attaque en règle contre la théologie chrétienne provient-elle alors ?

Bigex semble avoir ici repris un passage de l'*Histoire critique de Manichéisme et du manichéisme* d'Isaac de Beausobre⁴², un chef d'œuvre que Voltaire avait lu, et pour lequel il devait éprouver quelque respect, car les annotations qu'il a faites sur l'exemplaire qu'il possédait ne sont pas injurieuses, et parfois très laudatives⁴³. Il est particulièrement intéressant pour notre propos que les principaux passages que Beausobre avait consacrés aux apocryphes ont été marqués d'un signet dans l'exemplaire personnel de Voltaire⁴⁴. Un de ces signets signale d'ailleurs une liste des «évangiles qui restent»⁴⁵ – l'*Évangile de la Nativité de Marie*, le *Protévangile de Jacques*, les deux *Évangiles de l'enfance*, et celui de *Nicodème*, liste dont la proximité avec le contenu de la *Collection* est frappante⁴⁶.

Plusieurs points de contact relient les passages des introductions de la *Collection* consacrés à l'*Évangile de Nicodème* et les développements de Beausobre sur les apocryphes.

Nous avons ainsi remarqué que Voltaire ne mentionnait que le début et la fin de l'*Évangile de Nicodème* – l'accusation de naissance illégitime et la descente du Christ aux enfers. Or ce sont précisément les deux «observations» faites par Isaac de Beausobre dans sa section consacrée à l'*Évangile de Nicodème*⁴⁷. Aux développements de Beausobre, d'abord sur l'accusation de «fornication» (et

41. La seule note de Fabricius sur ce sujet se trouve p. 243, n. (c), et n'aborde pas du tout le problème dans la même perspective que Voltaire.

42. 2 vol., Amsterdam, F. Bernard, 1734-1739.

43. Cf. *Corpus des notes marginales de Voltaire*, 1 : A-B, Berlin, Akademie-Verlag, 1979, p. 243-251.

44. Cf. *Ibid.*, p. 245-246 (les signets signalent les §10 et 12 du «Discours sur les Livres apocryphes»).

45. *Ibid.*, p. 246.

46. Les évangiles traduits dans la *Collection* sont, selon les titres que leur a donné Bigex : l'*Évangile de la naissance de Marie*, le *Protévangile attribué à Jacques, surnommé le Juste, frère du Seigneur*, l'*Évangile de l'enfance du Christ* sous deux formes, et l'*Évangile de Nicodème*. Les deux formes de l'*Évangile de l'enfance* sont en réalité l'*Evangelium Thomae de infantia Salvatoris* (cf. GEERARD M., *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Brepols, Turnhout (CCSA), 1992, s. n° 57), puis l'*Evangelium infantiae (arabice)* (cf. GEERARD M., *Ibid.*, s. n° 58).

47. *Op. cit.*, I, p. 372-375.

sur son ancienneté)⁴⁸, puis sur la croyance en un baptême des morts aux enfers (son ancienneté et sa pertinence)⁴⁹, répondent l'avant-propos de la *Collection* (qui traite de l'accusation de «fornication» et de magie)⁵⁰, et la notice xxxviii (avec son argumentation sur le dogme de la descente aux enfers et sa validité)⁵¹.

Cette parenté est d'autant plus manifeste que l'avant-propos de la *Collection* est le seul endroit à notre connaissance où Voltaire utilise l'*Évangile de Nicodème* dans le cadre de ses polémiques sur la naissance de Jésus ; cette singularité de l'avant-propos de la *Collection* pourrait tout à fait s'expliquer par une simple reprise de la présentation de l'apocryphe publiée par Isaac de Beausobre.

En résumé, il est probable qu'en l'absence d'introduction à l'*Évangile de Nicodème* disponible dans le recueil de Fabricius, Bigex soit allé chercher son inspiration dans le monumental ouvrage d'Isaac de Beausobre. Mais si l'avant-propos et la notice xxxviii de la *Collection* semblent s'inspirer des remarques de Beausobre, elles ne s'inféodent pas pour autant à son analyse, et s'en distancient nettement⁵².

1.3. L'*Évangile de Nicodème* et le manichéisme

Dans la notice xxv, xxvi, xxvii consacrée aux *Évangiles des manichéens*⁵³, Bigex cite également l'*Évangile de Nicodème* parce qu'il atteste l'existence d'un personnage contemporain de Jésus qui se nomme Ada, et auquel est attribué un apocryphe manichéen. Cette indication est une innovation par rapport à la notice xxiv, xxv, xxvi de Fabricius⁵⁴.

Le rapprochement effectué par Bigex à propos du nom d'Ada entre l'*Évangile de Nicodème* et des traditions manichéennes provient-il également de l'œuvre d'Isaac de Beausobre ? Il est possible d'hésiter.

Le lien effectué par Voltaire entre cet apocryphe et le manichéisme n'est en effet pas entièrement nouveau. Ainsi Isaac de Beausobre avait-il mis en valeur le rapport possible entre l'*Évangile de Nicodème* et le manichéisme en discutant les noms de Leucius et de Carinus⁵⁵, les fils de Syméon cités par

48. *Ibid.*, p. 372-373.

49. *Ibid.*, p. 373-374.

50. *Collection*, p. 60s.

51. *Collection*, p. 100.

52. Pour s'en rendre compte, il suffit de comparer les deux développements sur l'accusation d'être né de la «fornication».

53. *Collection*, p. 96, l. 248.

54. Fabricius, I, p. 353*-355. Aucun équivalent ne se trouve non plus aux p. 140-142, auxquelles cette notice renvoie, ni dans les notes que Fabricius a faites au chapitre 14 où le nom d'Ada apparaît.

55. *Op. cit.*, I, p. 351-352, qui expose la position de Fabricius et la discute.

l'évangile apocryphe, et dont les noms ressemblent étrangement au Leucius Carinus réputé manichéen. Mais il ne suggère rien à propos du nom d'Ada, saisi au vol par Bigex⁵⁶. Il est donc probable que ce rapprochement est dû au traducteur lui-même, qui pouvait être sensible à l'accord et au désaccord des traditions sur les noms des personnages. Ce faisant, Voltaire rencontrait une hypothèse magistralement illustrée par Beausobre et qui allait avoir une grande postérité.

1.4. *Évangile de Nicodème et Actes de Pilate*

L'utilisation par Bigex tant du recueil de textes de Fabricius que de l'œuvre critique d'Isaac de Beausobre rend d'autant plus surprenante l'absence dans cette introduction de deux auteurs du II^e/III^e siècle qui ont parlé des *Actes de Pilate* : Justin et Tertullien. Or tant Beausobre que Fabricius mentionnaient explicitement que l'*Évangile de Nicodème* et les *Actes de Pilate* cités par ces écrivains du II^e siècle sont, sinon des textes identiques, du moins des apocryphes fortement apparentés⁵⁷. Pourquoi cette indication est-elle donc absente de la notice consacrée à l'*Évangile de Nicodème*, et les *Actes de Pilate* n'apparaissent-ils que dans le développement consacré au thème de la «fornication», et encore sous une forme discrète : «les *Actes de Pilate*, mieux connus sous le nom d'*Évangile de Nicodème*»⁵⁸ ?

La surprise grandit lorsqu'on examine les notes qui figurent sur l'exemplaire du *Codex apocryphus Noui Testamenti...* de J. A. Fabricius qui a appartenu à Voltaire⁵⁹. Il est en effet remarquable que sur les vingt annotations qui figurent dans ce volume, cinq – soit un quart – sont consacrées aux *Actes de Pilate*. Le contenu de ces notes, qui figurent pour la plupart sur des signets⁶⁰, dénotent un intérêt historique précis : «Justin cite Actes de Pila-

56. Cf. plus haut.

57. Cf. Fabricius, I, p. 214-216, n. (a) et DE BEAUSOBRE I., *op. cit.*, I, p. 370.

58. *Collection*, p. 60, l. 100-101.

59. Cet ouvrage porte le n° 587 dans le *Corpus des notes marginales de Voltaire*, vol. 3 : D-F, Berlin, 1984, p. 461-468.

60. La plupart de ces annotations sont attribuées par les éditeurs du *Corpus des notes...* à Bigex, dont Voltaire a utilisé le nom comme couverture pour publier la *Collection* – le pseudonyme B**** qui figure sur la page de titre doit en effet probablement se comprendre ainsi (cf. SCHWARZBACH B. E., p. 16-22, mais cf. p. 50, n. (1), où apparaît le nom de Simon NIGON DE BERTY, curieusement absent des développements de l'introduction consacrés à la paternité du recueil). Si cette attribution est juste, on comprend mal que B. E. SCHWARZBACH ait pris un peu au premier degré le mépris affiché de Voltaire pour cet homme «sans éducation» qu'était selon lui Bigex (cf. p. 18-19, et p. 50, n. (1)).

te»⁶¹ ; «Tertullien»⁶² ; «Témoignages anciens des Actes de Pilate»⁶³ ; «Actes de Pilate, lett<re> de Pline»⁶⁴ ; «Actes de Pilate, Eutichicius»⁶⁵. Comment se fait-il donc qu'aucune de ces indications ne se retrouve dans la *Collection* ?

Faut-il simplement supposer que la *Collection* ne s'intéressant qu'aux évangiles, les *Actes de Pilate* étaient forcément exclus du champ d'investigation étant donné qu'il ne s'agissait pas formellement d'un «évangile» ? Le problème semble se situer ailleurs. La *Collection* ne contient en effet pas seulement des «évangiles», mais aussi la correspondance de Pilate, la *Passion de Pierre et de Paul* du Pseudo-Marcellus, sans oublier une paraphrase des *Actes de Paul et de Thècle*. La question est donc plus complexe, et il convient de faire un rapide parcours des mentions des *Actes de Pilate* et de l'*Évangile de Nicodème* dans les autres œuvres de Voltaire.

1.4.1. Premières rencontres avec la littérature autour de Pilate (1735-1755)

La découverte de l'existence d'un *Évangile de Nicodème* par Voltaire peut être datée des années 1735-1750. Dans son carnet de notes composite dit de Léningrad, il écrit en effet, avant de mentionner la résurrection de petits oiseaux en terre par Jésus⁶⁶ :

Évangile de l'enfance – de saint Jacques, de Nicodème.

Malgré son caractère pour le moins lapidaire, cette note est importante en raison du contexte dans lequel elle se trouve : Voltaire accumule d'affilée une série de remarques sur les évangiles canoniques, leurs contradictions, et leurs rapports avec d'autres textes – l'œuvre de Celse particulièrement. Nous avons donc là en germe de nombreux développements voltairiens sur les apocryphes.

C'est au début de cette liste que Voltaire mentionne les trois évangiles apocryphes. L'association ici effectuée entre deux évangiles de l'enfance et l'*Évangile de Nicodème* est pour le moins surprenante, mais elle est explicitée

61. *Corpus...*, *op. cit.*, p. 461 ; l'annotation figure dans Fabricius, t. 1, p. 214, en face des premières lignes.

62. *Id.*, p. 462. Ce nom figure sur un signet écrit de la main de Bigex et placé entre les p. 214 et 215 du t. I de Fabricius. La citation de l'*Apologétique* de Tertullien figure p. 216-217, et non p. 214-215, mais Tertullien est déjà mentionné p. 214, n. (a).

63. *Id.*, p. 462. Cette note figure sur un signet écrit de la main de Bigex et placé entre les p. 220 et 221 du t. I de Fabricius. La p. 220 contient une citation attribuée à Jean Chrysostome, une autre d'Orose, une autre de Grégoire de Tours.

64. *Id.*, p. 466. Cette note figure sur un signet écrit de la main de Bigex et placé entre les pages 454 et 455 du t. III de Fabricius. Elle signale, pour les *Actes de Pilate*, un témoignage signalé en complément par Fabricius (Ignace d'Antioche, *Martyre*, 3).

65. *Id.*, p. 466. Cette note figure sur un signet écrit de la main de Bigex et placé entre les pages 480 et 481 du t. III de Fabricius. Elle signale le témoignage d'Eutychius, patriarche d'Alexandrie, cité par Fabricius dans ses «Paralipomena de Pilati Actis».

66. F° 103r, repris à l'identique f° 104r. Édition moderne : BESTERMAN Th., *Voltaire. Notebooks*, I, Oxford, Voltaire Foundation (The Complete Works of Voltaire, 81), 1968², p. 427 (sur l'origine et la date de cette collection, cf. l'introduction du volume, p. 22-29).

par une page volante de notes, non datée, qui fait également état de recherches sur les évangiles⁶⁷ :

Dans l'*Évangile de saint Jacques* et de *Nicodème*, Jésus fit mourir tous les petits enfants qui se moquaient de lui, et faisait de petits oiseaux de terre qui s'envolaient.

Cette note est proche de celle qui figure dans le carnet de notes de Lénin-grad. Toutes deux associent en effet l'*Évangile de Nicodème* et les évangiles de l'enfance, et citent le même épisode de la vie de Jésus enfant⁶⁸. Nous avons ainsi la preuve que, dans les années 1735-1750, Voltaire considérait l'*Évangile de Nicodème* comme un évangile narrant l'enfance de Jésus. La mention du célèbre épisode de la résurrection d'oiseaux en céramique par Jésus enfant montre en outre que Voltaire n'avait lu ni le *Protévangile de Jacques* ni l'*Évangile de Nicodème*, qu'il invoque à tort puisque cette histoire provient de l'*Évangile de l'enfance du Pseudo-Thomas*⁶⁹. Il tenait donc ses informations d'une source de seconde main dont la fiabilité n'était pas totale, ou qu'il avait lue trop rapidement.

Voltaire apprit l'existence d'*Actes de Pilate* quelques années plus tard. Dans son carnet de notes dit de Saint-Fargeau, qui date des années 1752-1755, il écrivit en effet⁷⁰ :

On produisit les *actes de pilate* sous Galerius pour confondre les chrétiens ; ils étaient donc bien puissants puisqu'on voulait détromper d'eux les peuples, puisqu'on les attaquait par des preuves. Soient que ces actes fussent vrais, soient qu'ils fussent faux.

Voltaire ne fera pas d'autres allusions à ces *Actes de Pilate* anti-chrétiens dans le reste de son œuvre. Lorsqu'il mentionnera par la suite des *Actes de Pilate*, ce sera systématiquement une production chrétienne qu'il attaquera.

1.4.2. La découverte progressive de l'*Évangile de Nicodème* par Voltaire (1760-1767)

En 1760-1767, soit entre ces notes prises au vol et la *Collection d'anciens évangiles*, la situation se présente de façon bien différente, et assez complexe, à travers quatre écrits : les compléments apportés aux articles «Christianisme (recherches historiques sur le christianisme)»⁷¹ et «Évangile»⁷² du *Diction-*

67. Th. B. N4, verso. Édition moderne : BESTERMAN Th., *Voltaire. Notebooks*, II, Oxford, Voltaire Foundation (The Complete Works of Voltaire, 82), 1968², p. 610 [fragment 13].

68. Le fragment 13 que nous venons de citer est donc probablement contemporain de celui qui figure dans le *Notebook* de Lénin-grad.

69. § 2 (*Collection*, p. 136-137).

70. F° 80v. Édition moderne : BESTERMAN Th., *op. cit.*, p. 148 (sur l'origine et la date de cette collection, cf. l'introduction du volume, p. 20-22). Voltaire fait probablement allusion aux *Actes de Pilate* diffusés sous Maximin Daïa selon Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, 9.5.1 et 9.7.1. Pour avoir un autre point de vue sur cette affaire, cf. dom A. CALMET, «Dissertation sur les Actes de Pilate», *op. cit.*, p. 349.

71. Édition moderne : MERVAUD C. et al., *Voltaire. Dictionnaire philosophique*, I, Oxford, Voltaire Foundation (The Complete Works of Voltaire, 35), 1994, t. 563, l. 338 – 564, l. 346.

naire philosophique, l'*Examen important de milord Bolingbroke*⁷³, et l'*Épître aux Romains par le comte Passeran, traduite de l'italien*⁷⁴.

Voltaire mentionne en effet de nombreuses fois les *Actes de Pilate* dans ces divers écrits. Il les associe aux autres productions liées à la figure de Pilate⁷⁵, et les dénonce avec virulence comme preuves de l'imposture des premiers chrétiens⁷⁶. L'association des *Actes de Pilate* avec les lettres de Pilate aux empereurs ne pouvait en tout cas pas amener Voltaire à revoir son jugement sur cet apocryphe, car il estimait que cette correspondance était une des pires contrefaçons qui ait existé, et il prenait un malin plaisir à les citer dès que l'occasion lui en était donnée⁷⁷.

Cette édition suit l'état de 1769. La section dans laquelle l'*Évangile de Nicodème* est mentionnée a été ajoutée en 1765.

72. Édition moderne : MERVAUD C. et al., *Voltaire. Dictionnaire philosophique*, II, Oxford, Voltaire Foundation (The Complete Works of Voltaire, 36), 1994, p. 82.

73. Chap. 20 : «Des falsifications, et des livres supposés» et 21 : «Des principales impostures des premiers chrétiens». Édition moderne (qui suit la 10^e édition de 1776) par R. MORTIER, dans *Voltaire. 1766-1767*, Oxford, Voltaire Foundation (The Complete Works of Voltaire, 62), 1987, p. 252, l. 5-6 ; p. 258, l. 57. Ces deux passages figurent depuis la première édition.

74. Chap. 17, art. VIII (sur les «artifices, les tromperies, les actes de faussaires, que les premiers chrétiens eux-mêmes ont appelés fraudes pieuses»), «troisième imposture principale». Édition DE BEAUMARCHAIS P.-A. éd., *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 33, Kehl, 1785, p. 446.

75. «Christianisme (recherches historiques sur le christianisme)», *op. cit.*, p. 563, l. 320 ; *Examen...*, *op. cit.*, p. 252, l. 4-7 ; p. 258, l. 57 ; *Épître...*, *op. cit.*

76. «Christianisme (recherches historiques sur le christianisme)», *op. cit.*, p. 563, l. 320 ; *Examen...*, *op. cit.*, p. 252, l. 4-7 ; p. 258, l. 57 (où les *Actes de Pilate* figurent parmi les «principales impostures des premiers chrétiens») ; *Épître...*, *op. cit.* (où ils figurent dans la «troisième imposture principale»).

77. Ce mépris de Voltaire pour la correspondance de Pilate – qu'il cite d'ailleurs beaucoup plus souvent que l'*Évangile de Nicodème* – est constant. Cf. p. ex. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, chap. 9 : «Que les fausses légendes des premiers chrétiens n'ont point nui à l'établissement de la religion chrétienne» (chapitre ajouté dans l'édition de 1769) ; édition moderne : POMEAU R., *Voltaire. Essai sur les mœurs...*, vol. 1, Garnier (Classiques Garnier), 1963, p. 289. Cf. aussi la *Lettre sur les Juifs* (édition DE BEAUMARCHAIS P.-A. éd., *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 47, Kehl, 1785, p. 399). On trouvera d'autres références à ces lettres grâce à l'index de l'édition Kehl établi par N. CHANTREAU (*Table analytique et raisonnée des matières...*, II, Paris, Deterville, 1801, p. 146, qui figure parfois avec l'édition de P.-A. de Beaumarchais comme volume 72). Une lecture de ces textes s'impose pour qui désire apprécier l'ironie qui se cache derrière la *Collection d'anciens évangiles* (*op. cit.*, p. 217), où Bigex affirme traduire la correspondance de Pilate «pour rendre ce recueil plus intéressant» ! On notera que le jugement de dom A. CALMET (cf. les deux dissertations citées), et, avant lui de Louis Ellies DU PIN (*op. cit.*, p. 119 [chapitre VII, §3] : «Quoiqu'on ne puisse pas absolument accuser de faux cette lettre, elle doit passer tout au moins pour douteux») sont plus prudents, par respect pour les citations patristiques de la lettre de Pilate à Tibère, et particulièrement du témoignage de Tertullien.

C'est à cette période que Voltaire commence à citer dans ses œuvres publiées un apocryphe appelé l'*Évangile de Nicodème*, mais sans plus l'associer avec l'enfance du Christ. Ainsi le mentionne-t-il pour la première fois dans les compléments apportés à l'article «Christianisme (recherches historiques sur le christianisme)». Il y dit en effet que l'*Évangile de Nicodème* «semble mériter une plus grande attention» que les évangiles de l'enfance⁷⁸

parce qu'on y trouve les noms de ceux qui accusèrent Jésus devant Pilate ; c'étaient les principaux de la synagogue, Anne, Caïphe, Sommas, Datam, Gamaliel, Juda, Nephtalim. Il y a dans cette histoire des choses qui se concilient assez avec les évangiles reçus, et d'autres qui ne se voient point ailleurs. On y lit que la femme guérie d'un flux de sang s'appelait Véronique. On y voit tout ce que Jésus fit dans les enfers quand il y descendit.

Cette courte notice a tout l'air d'être la copie d'une note dans laquelle Voltaire avait dû marquer ses premières impressions de lecture⁷⁹. Il relève particulièrement dans cet apocryphe la liste des douze Juifs qui sont venus accuser Jésus devant Pilate – un aspect de l'apocryphe qu'il mentionnera à plusieurs autres reprises⁸⁰. Mais des *Actes de Pilate*, point de trace dans cet article en 1765.

Avec l'*Examen important de milord Bolingbroke*, Voltaire fait un pas de plus. Il associe en effet l'*Évangile de Nicodème* avec les *Actes de Pilate* de la façon suivante⁸¹ :

Ce n'était pas assez de forger mille écrits qu'on attribuaît à Jésus ; on fit encore écrire Pilate ; Justin, Tertullien, citent ses actes ; on les inséra dans l'*Évangile de Nicodème*.

Deux points importants doivent ici être remarqués : le lien entre les deux apocryphes est indiqué conformément à ce qu'affirmait Fabricius dans une note de son *Codex apocryphus*⁸² ; les renvois à Justin et à Tertullien font en

78. *Op. cit.*

79. Le classement des textes apocryphes mentionnés dans cet article du *Dictionnaire philosophique* va dans ce sens : il ne répond pas à un ordre alphabétique ou chronologique ; les remarques de Voltaire suivent simplement les pages du *Codex apocryphus* de Fabricius, comme le montrent les notes de l'édition de C. MERVAUD (*op. cit.*, p. 563-564, n. 63-67). Le nom de Véronique attribué à la femme guérie d'un flux de sang a aussi frappé Louis Ellies DU PIN qui le mentionne parmi les «fables» ajoutées à «la narration des Évangiles» (*op. cit.*, p. 90, n. (b)).

80. Cf. l'article «Évangile» du *Dictionnaire philosophique*, *op. cit.*, et *Dieu et les hommes*, cité plus bas.

81. *Op. cit.*, p. 252, l. 3-7. En ce qui concerne l'*Évangile de Nicodème*, les analyses de B. E. SCHWARZBACH (*Collection...*, *op. cit.*, introduction, p. 13) doivent être nuancées : l'*Examen important* et l'article «Évangile» du *Dictionnaire philosophique* marquent un approfondissement du travail de Voltaire, dont l'article «Apocryphes. Livres apocryphes de la nouvelle Loi» des *Questions sur l'Encyclopédie par des amateurs*, marque, nous semble-t-il, l'aboutissement.

82. I, p. 214-216, n. (a). Cf. aussi dom A. CALMET, «Dissertation sur les évangiles apocryphes», *op. cit.*, p. xlix : «On trouve dans l'*Évangile de Nicodème* ce qui était dans les anciens *Actes...*», et J. JONES, *op. cit.*, p. 329s.

outre écho aux signets retrouvés dans l'édition de ce recueil d'apocryphes⁸³. En second lieu, le jugement négatif porte explicitement non sur l'*Évangile de Nicodème*, mais sur les *Actes de Pilate* – qui sont d'ailleurs cités de nouveau dans le chapitre suivant parmi les «principales impostures des premiers chrétiens»⁸⁴.

L'article «Évangile» du *Dictionnaire Philosophique*⁸⁵, confirme qu'en 1767 Voltaire a bien associé l'*Évangile de Nicodème* et les *Actes de Pilate*, puisqu'il mentionne les témoignages de Justin et de Tertullien à propos de l'évangile et non plus à propos des *Actes de Pilate* comme précédemment⁸⁶ :

Il nous reste la passion et la résurrection qu'on prétend écrites par Nicodème. Cet *Évangile de Nicodème* est cité par St Justin et par Tertullien.

Voltaire marque en outre l'importance qu'il accorde à cet apocryphe puisqu'il le situe en second, après le «premier évangile»⁸⁷ qu'est le *Protévangile de Jacques*, et qu'il cite le témoignage d'une autorité – «saint Justin»⁸⁸. Ainsi présenté, l'*Évangile de Nicodème* pouvait être utilisé comme un témoignage de plus pour prouver la connaissance que les anciens Pères avaient des apocryphes, et non des canoniques⁸⁹.

1.4.3. Les Actes de Pilate et l'Évangile de Nicodème : deux textes distincts (1767-1772)

Les acquis marqués par cet article ne seront plus remis en cause : à partir de 1767, l'*Évangile de Nicodème* sera toujours cité de façon positive, et c'est à lui désormais que seront attachées les anciennes attestations des *Actes de Pilate*⁹⁰. Mais Voltaire ne va pas se calmer dans sa guerre contre la littérature attribuée à Pilate, et notamment contre ses prétendus *Actes*. Il va désormais sans cesse les vilipender – sans mentionner qu'ils sont cités par Justin et Tertullien⁹¹. Le

83. Cf. plus haut.

84. *Op. cit.*, p. 258, l. 57.

85. *Op. cit.*

86. *Ibid.*, l. 24-26.

87. *Ibid.*, l. 23.

88. On retrouve dans cet article la mention des noms des accusateurs du Christ, mais Voltaire prend de la distance par rapport à l'apocryphe : «L'attention de rapporter ces noms donne une apparence de candeur à l'ouvrage» (*Op. cit.*, p. 82, l. 23).

89. Sur l'ensemble de cette polémique, cf. SCHWARZBACH B. E., «The sacred genealogy...», *op. cit.* Cette controverse apparaît dans la *Collection*, particulièrement p. 76-77.

90. *Dieu et les hommes*, xxxii. Édition moderne par R. MORTIER, dans *Voltaire. 1769*, I, Oxford, Voltaire Foundation (The Complete Works of Voltaire, 69), 1994, p. 416, l. 11 – 417, l. 23 ; *Questions sur l'Encyclopédie*, art. «Apocryphes. Livres apocryphes de la nouvelle Loi» (édition DE BEAUMARCHAIS P.-A. éd., *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 37, Kehl, 1785, p. 421) et art. «Enfer» (*Ibid.*, vol. 40, Kehl, 1785, p. 14-15).

91. Ainsi dans l'*Épître...*, *op. cit.* : «on cite des *Actes de Pilate*, des lettres de *Pilate*, et jusqu'à une histoire de la femme de *Pilate* ; mais surtout les lettres de *Pilate* sont curieuses...». Cf. aussi *De la paix perpétuelle par le docteur Goodheart*, 13 (édition DE BEAUMARCHAIS P.-A.

titre de cet apocryphe devient à lui seul emblématique de l'imposture des chrétiens, et Voltaire se garde bien de ne jamais donner aucune précision sur le texte qui se cacherait derrière.

La façon différente dont Voltaire considère l'*Évangile de Nicodème* et les *Actes de Pilate* transparaît particulièrement bien dans deux écrits contemporains de la *Collection*. Ainsi le traité intitulé *De la paix perpétuelle par le docteur Goodheart* évoque-t-il les *Actes de Pilate* de façon particulièrement vive⁹² :

Que pouvait penser un magistrat quand il voyait tant d'écrits supposés, tant d'impostures appelées par les chrétiens eux-mêmes *fraudes*, et colorées du nom de fraudes pieuses ? Lettres de *Pilate* à *Tibère* sur la personne de Jésus, actes de *Pilate*, lettres de *Tibère* au sénat, et du sénat à *Tibère*, à propos de Jésus (...); plus de 50 évangiles tous différents les uns des autres, et chacun d'eux forgé pour le canton où il était reçu (...).

Quel sénateur, quel jurisconsulte n'eût pas reconnu à ces traits une faction pernicieuse ? La religion chrétienne est, sans doute, céleste, mais aucun sénateur romain n'aurait pu le deviner.

Cette virulence contraste avec *Dieu et les hommes*. Voltaire s'y sert en effet de l'évangile apocryphe comme d'un document historique, au même titre que les *Toledoth Ieschu*, pour montrer que Judas était un officier du sanhédrin et non un disciple de Jésus, contrairement à ce qu'affirment les évangiles canoniques⁹³.

En 1769, la séparation entre les deux apocryphes est donc totalement effectuée pour les besoins de la polémique. Voltaire rejoint ainsi d'autres auteurs de son temps pour qui l'*Évangile de Nicodème* et les *Actes de Pilate* sont deux écrits bien distincts. Un dom A. Calmet, qui a inspiré le travail de Voltaire sur les apocryphes, s'insurge ainsi de ce que «quelques-uns ont pris» l'*Évangile de Nicodème* «pour les *Actes de Pilate*»⁹⁴, tandis que l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* distingue nettement les deux écrits dans son catalogue de la littérature apocryphe⁹⁵. Il est possible – mais non certain – qu'une telle distinction ait eu en partie pour but de laver l'*Évangile de Nicodème* de tout soupçon⁹⁶.

éd., *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 29, Kehl, 1785, p. 45) ; l'ajout fait en 1769 à l'article «Christianisme (recherches historiques sur le christianisme)» du *Dictionnaire Philosophique* (*op. cit.*, p. 562, l. 320) ; *Questions sur l'Encyclopédie*, art. «Apocryphes. Livres apocryphes de la nouvelle Loi», s. n.° VIII «Des autres livres apocryphes du 1er et du 2nd siècle» (*Ibid.*, p. 425).

92. *Op. cit.*

93. *Op. cit.*

94. «Dissertation sur les Actes de Pilate...», *op. cit.*

95. *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* par M. Fréret, secrétaire perpétuel de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres, s. l., 1766 ; l'attribution de ce traité à Jean LÉVESQUE DE BURIGNY et sa datation dans les années 1733 paraît certaine à B. E. SCHWARZBACH (cf. «The sacred genealogy...», *op. cit.*, p. 325, n. 72, avec indications bibliographiques). Le deuxième chapitre (consacré à l'«Histoire des suppositions d'ouvrages

Quoiqu'il en soit, la séparation entre les deux apocryphes explique en partie que seul l'*Évangile de Nicodème* soit mentionné dans la *Collection*, si on excepte l'indication : «les *Actes de Pilate*, mieux connus sous le nom d'*Évangile de Nicodème*»⁹⁷. Le fait que cette remarque figure, comme nous l'avons vu, dans un développement sur la «fornication» et non dans la notice sur l'évangile apocryphe, est probablement le signe qu'elle provient de la source utilisée ici par Voltaire, c'est-à-dire de l'*Histoire de Maniché et du manichéisme* d'Isaac de Beausobre⁹⁸.

Mais pourquoi Voltaire n'a-t-il donc pas mentionné, à propos de l'*Évangile de Nicodème*, les témoignages antiques de Justin et de Tertullien ? Il les utilise en effet dans *Dieu et les hommes*⁹⁹ pour asseoir l'antiquité et l'authenticité de la source qu'il utilise. Cela est d'autant plus surprenant que les notices de la *Collection* ont assez souvent le souci de mentionner les attestations anciennes des apocryphes. Nous n'avons pas d'explication positive à fournir à cette curieuse absence. Mais on peut remarquer que, la même année, Voltaire cite, dans la troisième édition de l'*Essai sur les mœurs*, les *Actes de Pilate* parmi les «fraudes pieuses»¹⁰⁰ en des termes curieux, qui n'ont aucun parallèle parmi ses écrits postérieurs à 1765¹⁰¹ :

On supposa les *Voyages de saint Pierre*, l'*Apocalypse de saint Pierre*, les *Actes de saint Pierre*, les *Actes de saint Paul*, les *Actes de Pilate*.

Cette liste est tout à fait surprenante, car elle n'associe pas encore les *Actes de Pilate* avec les autres apocryphes qui ont circulé sous le nom du gouverneur

faits dans les premiers siècles de l'Église») mentionne l'*Évangile de Nicodème* de façon très laconique parmi les évangiles conservés (p. 36) ; les *Actes de Pilate* sont quant à eux cités parmi l'ensemble de la littérature de Pilate, de façon très négative (p. 29-32).

96. On peut prendre pour signe de l'existence d'une telle tendance la *censura* dans laquelle Fabricius en personne énumère les listes d'apocryphes condamnés dans lesquelles l'*Évangile de Nicodème* n'est pas mentionné (I, p. 222-223). On notera cependant que cette volonté de réhabiliter l'évangile apocryphe ne permet pas à elle seule d'expliquer la distinction entre l'*Évangile de Nicodème* et les *Actes de Pilate* ; pour dom A. CALMET par exemple, qui distingue les deux apocryphes, l'évangile est «un ouvrage assez long, mal écrit, mal entendu, d'un latin plat et barbare, rempli de pauvretés et de puérités, et, par-dessus tout, qui n'a été connu qu'assez tard» (*Ibid.*, p. 344-345).

97. *Collection*, p. 60, l. 100-101.

98. *Op. cit.*, I, p. 370 : «Je ne parlerais pas de l'*Évangile de Nicodème*, que l'on soupçonne n'être au fond que les anciens *Actes de Pilate*, citez par Justin Martyr, par Tertullien, par Eusèbe, si l'on n'avait pas lieu de croire, que Leuce y a quelque part».

99. *Op. cit.*, p. 416, l. 14 (sont mentionnés Justin, Tertullien, Eusèbe, soit la même trilogie que celle mentionnée par Isaac DE BEAUSOBRE, cf. note précédente).

100. *Essais sur les mœurs*, *ibid.* Cette édition due à R. POMEAU suit celle, posthume, de P.-A. DE BEAUMARCHAIS (*Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 16-19, Kehl, 1785), dont les variantes sont garanties par l'exemplaire annoté conservé à Leningrad. Nous remercions M. D. Gembicki, qui prépare une nouvelle édition de l'*Essai sur les mœurs*, d'avoir vérifié la date de publication de ce passage.

101. *Ibid.*, p. 290.

romain – en particulier les lettres de Pilate aux empereurs, mentionnées indépendamment¹⁰² –, mais avec les différents «actes» conservés¹⁰³. Cette publication de 1769 semble donc en réalité faire état d'une recherche encore rudimentaire, que Voltaire n'a pas mise à jour. Elle montre le peu de souci de précision qui animait le travail voltairien, et rend moins suprenante l'absence de Justin et de Tertullien dans les introductions de la *Collection*, qui reflètent probablement en partie l'état du travail voltairien antérieur à l'*Examen important de milord Bolingbroke*.

1.5. Conclusion

Récapitulons les diverses données que nous avons pu tirer de l'avant-propos et des notices de la *Collection*.

Voltaire a découvert l'*Évangile de Nicodème* dans les années 1735-1750. Plus de vingt ans après – en 1769 –, son idée est faite sur cet apocryphe : l'*Évangile de Nicodème* est un apocryphe intéressant, qui mérite de faire l'objet d'une présentation relativement positive ; il est nettement dissocié d'un autre apocryphe, infamant, qui a pour nom les *Actes de Pilate*. L'opinion du résident de Ferney ne se modifiera dès lors plus, et la *Collection* est un assez bon représentant de la lecture voltairienne de cet évangile apocryphe, même si certains traits distinguent cette production des traités polémiques qui l'ont précédée ou qui vont la suivre. Cette hétérogénéité est probablement due à l'utilisation que Voltaire a faite de sources de seconde main – au premier plan desquelles se situe l'œuvre d'Isaac de Beausobre.

Globalement, Voltaire recourt au témoignage de cet «évangile» pour mener une double attaque contre le christianisme – une attaque contre le dogme de la descente aux enfers et une autre contre la figure de Jésus, qui apparaît comme un bâtard. Cette polémique aboutit à une remise en cause du canon, qui, dans le premier cas, ne permet pas de rendre compte d'un dogme, et de l'autre, ne reflète pas la vérité historique.

La traduction et l'annotation du texte reflètent-elles également une telle perspective ?

II. – UNE TRADUCTION FIDÈLE ET HONNÊTE

Nous avons comparé dans le détail la traduction de Bigex et le texte de Fabricius sur trois séquences de l'*Évangile de Nicodème* qui posaient des pro-

102. *Ibid.*, p. 289.

103. Cette erreur (compter les *Actes de Pilate* parmi les actes apocryphes des Apôtres), pardonnable du temps de Voltaire, a été grossièrement refaite en 1989 par F. GORI («Gli apocrifi i padri», dans A. Quacquarelli, *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Rome, Città Nuova Editrice, 1989, p. 265-266).

blèmes différents : le chapitre I, qui est narratif et qui contient des termes dont le sens est difficile à établir ; le chapitre IX, qui est proche des récits évangéliques, et qui reflète en partie la position de l'auteur de l'apocryphe sur le judaïsme : le chapitre XX, qui est presque entièrement composé de questions, et qui développe des conceptions christologiques que ne devait pas partager Voltaire.

2.1. Un (trop grand ?) souci de littéralisme

Comme nous l'avons déjà laissé entendre, le sondage a abouti à un jugement globalement positif. La traduction respecte notamment les répétitions de termes¹⁰⁴ et les hésitations constantes du latin entre le parfait et le présent¹⁰⁵. L'ensemble est en outre agréable à lire, mais pas trop : lorsque le latin n'est pas clair ou bien est paratactique, la traduction en rend compte, et permet ainsi au lecteur de percevoir l'aridité du texte édité par Fabricius¹⁰⁶.

Ce souci de littéralisme va cependant parfois assez loin. Ainsi au chapitre IX, les Juifs disent-ils à Pilate : «Vous n'êtes pas ami de César si vous le délivrez, parce qu'il a dit qu'il est fils de Dieu et roi : est-ce peut-être que vous voulez que ce soit lui et non César ?»¹⁰⁷. Fabricius, jugeant avec raison le texte peu clair, indique en note qu'il faut évidemment lire «hunc esse, *Regem*» («que ce soit lui [...] qui soit *Roi*»)¹⁰⁸. Cette note, qui facilite la compréhension d'un texte un peu aride sans cela, n'a apparemment pas été jugée utile par le traducteur, qui n'en a tenu compte ni dans sa traduction, ni dans l'annotation. Il faut dire que le traducteur a manifestement cherché à rester le plus fidèle possible au texte édité par Fabricius. Il va même jusqu'à signaler en italique un «pour» qu'il est obligé d'ajouter en français pour rendre une structure attributive¹⁰⁹ !

104. Ainsi «dimittere», plusieurs fois répété au chapitre IX (Fabricius, I, p. 256), est-il toujours traduit par «délivrer» (*Collection*, p. 186). Mais on note parfois un curieux souci de variation. Ainsi, dans le même chapitre, «Habeo unum insigne vinctum homicidam, qui dicitur Barabbas, et Jesum, qui dicitur Christus» (Fabricius, I, p. 255), est-il rendu par «J'ai un insigne prisonnier homicide, qui se nomme Barrabas, et Jésus, qui s'appelle Christ» (*Collection*, p. 186, l. 279-280).

105. Quelques concessions ont cependant été faites à la politesse du temps. Ainsi les héros du récit se vouvoient-ils. De même faut-il probablement expliquer ainsi la transformation de «mihi et tibi» (Fabricius, I, p. 280) en «à vous et à moi» (*Collection*, p. 204, l. 744).

106. Cf. p. ex. *Collection*, p. 176, l. 63-65 : «Pilate (...), leur jurant par le salut de César que s'ils ne portent pas ainsi les étendards lorsque Jésus entrera, Je couperai vos têtes» rend bien «(...) Pilatus (...), jurans eis per salutem Caesaris, quia si non sic ferant signa ingrediente Jesu, praecidam capita vestra» (Fabricius, I, p. 242).

107. *Collection*, p. 186, l. 285-288.

108. Fabricius, I, p. 256, n. (l).

109. *Collection*, p. 174, l. 8 : «Nous avons *pour* loi de ne point guérir un jour de sabbat», qui traduit Fabricius, I, p. 238 : «legem habemus in sabbato non curare».

Mais cette fidélité apparente ne facilite pas toujours la compréhension du texte apocryphe¹¹⁰. Ainsi, au chapitre I, la proximité scrupuleuse avec le texte latin rend la traduction de Bigex ambiguë : «Jésus entra donc vers les porte-enseignes, qui tenaient leurs étendards, et leurs têtes se courbèrent et ils adorèrent Jésus»¹¹¹. Il est tout à fait possible de comprendre que les têtes des porte-enseignes «se courbèrent» et que les porte-enseignes «adorèrent Jésus». Le texte latin n'est, lui, pas aussi ambigu : «Ingressus autem Jesus ad signiferos, qui signa ferebant, et curvata sunt capita ipsorum et adoraverunt Jesum»¹¹². La note (r) de Fabricius, placée après «ipsorum», explicite, si besoin était, le texte en précisant que, par «ipsorum», il faut entendre «signorum» comme la suite du récit le montre. Le traducteur n'a absolument pas tenu compte de cet avertissement, et a traduit le texte latin le plus littéralement possible, sans se rendre compte que le rattachement de «leurs têtes» et de «ils adorèrent» à «leurs étendards» – et non aux «porte-enseignes» – ne coule pas de source en français.

De même les hypallages qui apparaissent à plusieurs reprises dans le récit de la descente du Christ aux enfers sont-ils rendus de façon très littérale. Ainsi Bigex traduit-il «permitte nobis loqui mysteria tua, quae post mortem crucis tuae vidimus»¹¹³, par «permettez-nous de dire vos mystères que nous avons vus après la mort de votre croix»¹¹⁴. Cette traduction curieusement littéraliste a fait croire à B. E. Schwarzbach que le texte latin était corrompu¹¹⁵. En réalité, il s'agit d'une simple figure de rhétorique, et le texte peut se traduire de la façon suivante : «après votre mort sur la croix». De même, au chapitre XX, l'expression «sub incredulitate carceris clausos»¹¹⁶, est-elle maladroitement rendue par «en prison sous l'incrédulité»¹¹⁷, alors que la figure aurait pu être simplement rendue par «la prison de l'incrédulité». Au chapitre XII également, la traduction de «incompactum argumentum majestatis»¹¹⁸ par «preuve incorruptible de majesté»¹¹⁹ n'a pas vraiment de sens dans le contexte ; une traduction comme «preuve de majesté incorruptible» ou «preuve de l'incorruptibilité de votre majesté» aurait été nettement plus claire.

110. B. E. SCHWARZBACH l'a bien noté, p. 21-22.

111. *Collection*, p. 176, l. 44-46.

112. Fabricius, I, p. 241.

113. Fabricius, I, p. 276.

114. *Collection*, p. 200, l. 652-653.

115. *Collection*, p. 200, n. 67. Comme cette note le relève, l'expression dont nous discutons ici la traduction se retrouve l. 846 (qui correspond à Fabricius, I, p. 286).

116. Fabricius, I, p. 281-282.

117. *Collection*, p. 205, l. 765.

118. Fabricius, I, p. 284.

119. *Collection*, p. 207-208, l. 821-823.

2.2. Une traduction parfois fautive

Dans le détail, la traduction de Bigex peut en outre être parfois prise en faute.

Ainsi, dans le récit du messager de Pilate qui fait entrer Jésus dans le prétoire en l'honorant comme un roi (I), le traducteur rend-il l'expression «*quovis ordine*»¹²⁰ par un banal «de quelque manière que ce soit»¹²¹. La dimension du choix, présente dans l'expression latine («*quovis*»), n'est ici pas rendue par Bigex, dont la traduction pourrait tout à fait rendre «*quocumque modo*». Cette traduction est d'autant plus surprenante que la note (q) de Fabricius paraphrase le texte apocryphe de la façon suivante : «*Quomodocumque cum eo agas, modo eum ad me adduxeris*» («Amène-le moi de la façon dont tu veux agir avec lui»). D'ailleurs, le traducteur montre quelques lignes plus tard qu'il était sensible à la dimension personnelle contenue par le relatif «*quivis*» ou «*qualisvis*» puisqu'il traduit «*qualivis ordine*»¹²² par «comme vous voudrez»¹²³.

Plus grave, la traduction manifeste quelques omissions. Ainsi «le coureur (...) pria instamment Jésus de marcher sur son manteau»¹²⁴ sert-il à rendre «*multum deprecatus est Jesum, ut superascenderet, et ambularet super fasciale suum*»¹²⁵. Un peu plus haut, la relative «qui tenebant signa priores» qui précise «*signiferos*»¹²⁶, est également omise¹²⁷. Dans ces deux cas, il est possible de suspecter que le traducteur a voulu simplifier des expressions redondantes. Parfois, de telles omissions sont probablement le signe de la perplexité du traducteur. Ainsi, la traduction «manteau qu'il portait à sa main»¹²⁸ ne rend-elle pas l'intégralité de l'expression latine «*fasciale involutorium quod ferebat in manu sua*»¹²⁹. Cette expression est de fait difficile à traduire, et Fabricius a commenté le terme «*fasciale*»¹³⁰ mais s'est bien gardé de commenter «*involutorium*».

De même, alors, que, comme nous l'avons signalé, les «petits mots» comme «*autem*», qui irritent les latinistes débutants, sont systématiquement traduits, ils

120. Fabricius, I, p. 241.

121. *Collection*, p. 176, l. 40-41.

122. Fabricius, I, p. 242.

123. *Collection*, p. 176, l. 62.

124. *Collection*, p. 177, l. 66-68.

125. Fabricius, I, p. 242.

126. Fabricius, I, p. 242.

127. *Collection*, p. 176, l. 63.

128. *Collection*, p. 175, l. 19-20.

129. Fabricius I, p. 239.

130. Fabricius, I, p. 239, note (i) : «*Substratio vestium vel peplorum, similiumque rerum honoris causa usitata apud varias gentes*». C'est probablement de cette remarque que le traducteur a tiré le sens de «manteau» qu'il donne à «*fasciale*».

ne le sont pas dans certains cas où ils mettent pourtant en valeur un mot ou une expression particulière. Ainsi lorsque le prince des enfers affirme au sujet de Jésus : «Si donc il est puissant dans son humanité, je vous dis véritablement que»¹³¹ «omnipotens est et in divinitate»¹³², la traduction : «il est tout-puissant dans sa divinité»¹³³ paraît beaucoup trop faible, car elle ne rend pas le «et» placé à dessein devant «in divinitate», qu'il met fortement en valeur.

2.3. Conclusion

La traduction de l'*Évangile de Nicodème* apparaît donc dans l'ensemble correcte, même si elle n'est pas dénuée d'erreurs ou d'inexactitudes. Nous n'avons en tout cas pas trouvé trace de corrections tendancieuses, due à une «pensée irreligieuse»¹³⁴.

Son littéralisme, parfois à dessein abusif, la rend certes précieuse, mais ne croyons pas trop rapidement que cela avait pour but de rendre l'original avec précision, comme veut faire croire l'avertissement de la *Collection*¹³⁵. Le début de l'avant-propos du recueil¹³⁶ suggère bien plutôt que rendre la «simplicité de l'original»¹³⁷ permettait surtout de faire sentir au «grand nombre» que ces apocryphes étaient de bien piètre qualité littéraire, et, par là-même, que la théologie qu'ils véhiculaient en des termes si peu recherchés était ridicule. Mais c'était aussi et surtout déprécier les écrits canoniques, fruits de ces mêmes chrétiens, et l'ensemble du christianisme, produit d'hommes frustrés et sans éducation.

III. – L'ANNOTATION : ŒUVRE DE POLÉMISTE ?

L'annotation placée en bas de la traduction doit être examinée avec autant d'attention que la traduction elle-même. Selon A. J. Bingham, les parallèles bibliques qui sont signalés dans les notes de la *Collection d'anciens évangiles*

131. *Collection*, p. 204, l. 733.

132. Fabricius, I, p. 280.

133. *Collection*, p. 204, l. 734.

134. BRUNET G., *op. cit.*, p. xiv. Peut-être des traductions comme «mauvais» (*Collection*, p. 205, l. 757) et non «impies» (BRUNET G., *ibid.*, p. 260) pour rendre «impia» (Fabricius, I, p. 281) ont-elles cependant pu induire un tel jugement, ou tout du moins, confirmer les présupposés négatifs qui entouraient la figure de Voltaire.

135. *Collection*, p. 48.

136. *Collection*, p. 51, l. 1-7 : «En publiant cette traduction de quelques anciens ouvrages apocryphes, on n'a pas cru devoir justifier par l'exemple de Cicéron, de Virgile et d'Homère les idiotismes et les répétitions qui choqueraient dans un écrit profane. Jésus ayant expressément déclaré qu'il avait été envoyé pour prêcher l'Évangile aux pauvres, ses disciples à son exemple n'affectèrent jamais le langage étudié d'une sagesse humaine».

137. *Collection*, p. 48, l. 2-3.

servent à dévaloriser les écrits canoniques, et à leur enlever toute autorité¹³⁸. Est-ce vraiment le cas ?

3.1. Un travail de simplification plein de fautes

Avant de répondre à cette question, il convient cependant de se demander d'où proviennent les notes qui émaillent la traduction de l'*Évangile de Nicodème*.

Elles proviennent pour la quasi-totalité de l'édition de Fabricius. Mais Bigex n'a pas repris les notes de commentaire de Fabricius, même lorsqu'elles consistaient en des éclaircissements du récit¹³⁹, ou bien lorsqu'elles précisaient les corrections qu'il avait apportées au texte transmis par ses manuscrits¹⁴⁰. Voltaire indique cependant les lacunes supposées par Fabricius, mais sans préciser les propositions que l'éditeur a faites pour les combler !¹⁴¹

Les notes de l'édition de Fabricius ont été ainsi très fortement réduites. Seules les références bibliques ont été conservées, souvent de façon partielle. Par exemple, la première note de la traduction¹⁴², qui porte sur l'expression «il dit qu'il est fils de Dieu», renvoie-t-elle à *Mt* 17, 11 ; *Mc* 15, 2 ; *Lc* 23, 2. Ces trois références sont reprises directement à la deuxième note de Fabricius¹⁴³. Mais l'éditeur du texte latin avait ajouté une citation de Marcion, que le traducteur n'a pas jugé bon de reprendre. De même, dans la note suivante de Voltaire¹⁴⁴, l'indication «*Matth. XII & alibi*» de Fabricius¹⁴⁵ a-t-elle été simplifiée en *Mt* 12. Plus généralement, Bigex n'a repris que les références bibliques qui lui paraissaient pertinentes, c'est-à-dire qu'il a négligé les allusions. Ainsi ne reproduit-il pas le renvoi que Fabricius fait au *κακοποιῶν* de *Jn* 18, 30 à propos de l'expression «de malis actibus»¹⁴⁶.

138. BINGHAM A. J., *op. cit.*, p. 187. B. E. SCHWARZBACH a donné une appréciation globale de l'annotation de la *Collection d'anciens évangiles* dans l'introduction de son édition (p. 26-27) ; on verra que notre analyse des notes à la traduction de l'*Évangile de Nicodème* conduit à un résultat plus proche de celui d'A. J. BINGHAM que de celui de B. E. SCHWARZBACH.

139. Cf. p. ex. Fabricius, I, p. 258, n. (y), qui explicite «ubi tentus est» par «Hierosolymis». Cette précision n'est pas reprise dans les notes de la traduction.

140. Fabricius précise ainsi (I, p. 255, n. (g)) qu'au début du chapitre IX il a corrigé «quindecim» en «duodecim» pour rendre le récit cohérent. Bigex traduit le texte établi par Fabricius (*Collection*, p. 186, l. 273), sans faire état de cette correction.

141. Cf. p. ex. *Collection*, p. 187, n. (p), et le commentaire de B. E. SCHWARZBACH (*ibid.*, n. 40).

142. *Collection*, p. 174, n. (a).

143. Fabricius, I, p. 238, n. (b).

144. *Collection*, p. 174, n. (b).

145. Fabricius, I, p. 238, n. (c).

146. Fabricius, I, p. 239, n. (e).

La reprise des indications de Fabricius a en outre été faite sans vérifications. Les erreurs commises par Fabricius se retrouvent donc intactes dans l'annotation de la traduction¹⁴⁷. Qui plus est, Bigex et son typographe y ont rajouté de nombreuses erreurs. Ainsi, trouve-t-on par exemple «*Luc. II. v. 20*»¹⁴⁸ au lieu de «*Luc XI. v. 20*»¹⁴⁹ !

Les innovations de Bigex dans le choix des références bibliques sont extrêmement peu nombreuses, à la différence de ce que pourrait laisser croire l'annotation de l'édition oxonienne¹⁵⁰.

3.2. Où l'apocryphe contrarie le canonique

À travers cette annotation presque purement scripturaire apparaît en quelques endroits une attaque en règle contre les écrits canoniques.

Ainsi, dans la liste des miraculés qui témoignent en faveur de Jésus, l'*Évangile de Nicodème* mentionne-t-il un homme courbé (VII). Fabricius commente ce passage de la façon suivante : «*Foeminae verbo erectae mentio Luc XIII, 12*»¹⁵¹, soit : «on trouve mention d'une femme redressée par la Parole en *Lc 13, 12*», ce qui est exact. Chez Bigex, la note devient : «*Luc. XIII. v. 12. dit que c'était une femme*»¹⁵². Le décalage entre l'apocryphe et le canonique est très nettement mis en valeur dans l'annotation de la traduction, alors que la note de Fabricius était plus sereine.

147. Cf. p. ex. *Collection*, p. 183, n. 20, p. 191, n. 23. Cf. aussi p. 188, n. (s), qui reproduit une erreur de Fabricius (I, p. 258 (u)) : il faut lire *Mt 26, 27* au lieu de *Mt 27, 26* (les corrections proposées par B. E. SCHWARZBACH, p. 188, n. 43, tombent à faux).

148. *Collection*, p. 175, n. (d).

149. Fabricius, I, p. 239, n. (h.). Comme le remarque B. E. SCHWARZBACH (p. 175, n. 5), cette erreur peut s'expliquer facilement : «*XI*» (Fabricius) a été recopié «*11*», qui a été pris pour «*II*». Un tel scénario est confirmé par la note précédente (p. 175, n. (c)), qui reprend Fabricius, I, p. 239, n. (f) et (g)), où le chiffre indiquant le chapitre de *Mt* concerné a été écrit en chiffre arabe et non en majuscules comme ailleurs («*Matth. IX. v. 34 et 12.14*» pour «*Matth. IX. v. 34. & XII. v. 14*»). Les numéros de chapitres écrits en chiffres romains chez Fabricius ont été donc transcrits à une étape de la constitution de la *Collection* en chiffres arabes, avant d'être rétablis en chiffres romains, ce qui fut source de nombreuses confusions, que B. E. SCHWARZBACH a relevées dans son annotation. À partir de 1770, les références bibliques furent de nouveau transcrites en chiffres arabes, ce qui provoqua de nouvelles erreurs, signalées par B. E. SCHWARZBACH, p. 41.

150. L'annotation de B. E. SCHWARZBACH doit être très attentivement vérifiée au cas par cas, car elle est souvent inexacte. Ainsi la n. 2 de la p. 174 semble attribuer à Voltaire la référence à *Jn 5, 18*, qui est pourtant citée par Fabricius (I, p. 238, n. (c)). De même la n. 18 de la p. 182 signale-telle à tort un «renvoi non donné par Fabricius» ; la note (r) incriminée correspond en effet exactement à la note (k) de Fabricius (I, p. 250).

151. Fabricius, I, p. 252, n. (r).

152. *Collection*, p. 184, n. (x).

De même, à la fin du chapitre IX, le texte édité par Fabricius et traduit par Bigex contient-il manifestement une erreur, puisqu'il lit : «Alors Pilate fit amener Jésus devant lui, et lui dit ces paroles : "Votre nation vous a réprouvé en qualité de roi. C'est pourquoi moi Hérode..."»¹⁵³. Fabricius commente le nom «Herodes» de la façon suivante : «Non Herodes sed Pilatus Matth. XXVI. 27»¹⁵⁴. La note est claire : «ce n'est pas Hérode mais Pilate, cf. Mt. 26, 27». Dans l'annotation de la traduction, cette indication devient : «*Matth. XXVI. v. 27, dit Pilate*»¹⁵⁵. Il ne s'agit donc plus d'une correction d'un texte manifestement fautif, mais de nouveau d'une confrontation entre canonique et apocryphe.

L'accentuation des différences entre les évangiles canoniques et l'*Évangile de Nicodème* entre dans le cadre d'une polémique plus globale de Voltaire contre le canon. Affirmer que «Matth. IX. v. 12. dit que c'était une femme» qui a été guérie et non un homme comme dans l'*Évangile de Nicodème*, c'est en effet montrer l'incohérence des premières traditions chrétiennes. Mais c'est surtout montrer que l'*Évangile de Matthieu*, que Voltaire date au plus tôt du II^e siècle¹⁵⁶, représente une légende secondaire, contraire à celle attestée par un des «monuments du premier siècle du christianisme» traduit dans la *Collection d'anciens évangiles*.

3.3. Une annotation surprenante

L'annotation voltairienne de l'*Évangile de Nicodème* reflète donc bien une polémique anti-canonique – qui transparait d'ailleurs dans le projet global de la *Collection*¹⁵⁷.

Mais on remarquera que l'annotation que Bigex a apposée au pied de l'*Évangile de Nicodème* n'est pas entièrement représentative de l'ensemble des notes de la *Collection*. La coexistence en ce même recueil de plusieurs évangiles de l'enfance et la présence de textes curieux comme la *Relation de Marcel* ont en effet donné à Voltaire tout le loisir de montrer l'incohérence et la stupidité des traditions chrétiennes des premiers siècles en signalant toutes les différences – particulièrement onomastiques – qui les séparent les unes des autres¹⁵⁸, ou bien en les confrontant avec des traditions extra-scripturaires mais normatives¹⁵⁹.

153. *Collection*, p. 188, l. 328-320. Fabricius, I, p. 257-258.

154. Fabricius, I, p. 258, n. (u). Comme nous l'avons vu plus haut, la référence biblique est fautive, et n'a pas été corrigée par le traducteur ; il s'agit en fait de Mt. 27, 26.

155. *Collection*, p. 188, n. (s).

156. Cf. p. ex. la «notice et fragments de cinquante évangiles», qui ouvre la *Collection* (p. 76-79).

157. Ce point sera développé dans notre étude à paraître dans la revue *Apocrypha*.

158. Cf. p. ex. *Collection*, p. 110, n. (n) ; p. 111, n. (q).

159. Cf. p. ex. *Collection*, p. 133, n. (k) ; p. 136, n. (d)-(e). Cf. surtout l'annotation de la *Relation de Marcel*, p. 241-243.

Voltaire a en outre parfois estimé utile d'expliquer certaines données – comme le «droit des nocés» mentionné par le *De nativitate Mariae*¹⁶⁰.

L'*Évangile de Nicodème* est le seul apocryphe dont l'apparat est uniquement scripturaire. Les autres documents liés à la figure de Pilate ne sont quant à eux curieusement munis d'aucun apparat de références bibliques. Comment expliquer ces phénomènes ? En ce qui concerne l'*Évangile de Nicodème*, il est probable que la faible proportion de notes polémiques qui lui sont attachées reflète le relatif respect que cet apocryphe a inspiré à Voltaire, qui ne semble pas s'en être raillé comme il l'a fait à gorge déployée des autres textes recueillis dans la *Collection*¹⁶¹. Dans le cas des autres pièces du cycle de Pilate, cette absence d'apparat scripturaire est plutôt le signe du manque d'initiative de Voltaire qui, n'ayant point trouvé d'apparat scripturaire chez Fabricius, n'a pas dû juger utile d'en faire un par lui-même¹⁶².

IV. – BILAN DES ANALYSES

Récapitulons les données que l'analyse du travail voltairien sur l'*Évangile de Nicodème* tel qu'il apparaît dans la *Collection* a pu nous permettre de rassembler.

Nous avons vu que Bigex distingue assez nettement l'*Évangile de Nicodème* des *Actes de Pilate*. Ce phénomène doit être mis en lien avec le caractère exclusivement scripturaire de l'annotation. L'évangile apocryphe semble ainsi échapper au jugement de stupidité et d'ignorance porté sur de nombreux autres apocryphes chrétiens, ce verdict sans appel étant globalement reporté sur le reste du cycle de Pilate.

La *Collection* associe en outre à cet apocryphe deux polémiques que Voltaire a conçues bien avant de le connaître – l'origine de la croyance en la descente du Christ aux enfers et la bâtardise de Jésus. La littérature apocryphe est donc mise au service du dessein voltairien, mais n'est pas lue en soi, comme chez

160. *Collection*, p. 112, n. (x).

161. Ainsi pourrait-on expliquer p. ex. que la note apposée à l'*Évangile arabe de l'enfance* au sujet du nom des bons larrons (*Collection*, p. 153, n. (p.)), qui reprend Fabricius, I, p. 186, n. (e)), ne soit pas reprise à propos de l'*Évangile de Nicodème*. Cette note aboutit en effet à relativiser les informations transmises par l'*Évangile de l'enfance*. Cette confrontation de traditions divergentes, reportée à sa juste place dans la traduction de l'*Évangile de Nicodème* (soit p. 189, l. 342-346), aurait aboutit au même résultat. Son absence dénote une servilité certaine par rapport à l'annotation de Fabricius, mais elle montre peut-être aussi que le souci de ridiculiser des traditions chrétiennes du premier siècle, manifeste dans l'annotation des évangiles de l'enfance, n'est pas présent au même degré pour l'*Évangile de Nicodème*.

162. Une autre explication doit peut-être être recherchée conjointement du côté du mépris que Voltaire portait à cette littérature, dont la seule lecture suffisait, selon lui, à montrer la fausseté (cf. plus haut) ; point donc n'était besoin d'un apparat scripturaire pour alimenter la polémique.

Fabricius. Dans la *Collection*, la rogne anti-canonique prime, et l'information dispensée sur notre évangile apocryphe est moindre que ce nous trouvons dans les compléments apportés en 1765 à l'article «Christianisme» du *Dictionnaire philosophique*, voire à ceux apportés à l'article «Évangile» de ce même *Dictionnaire* en 1767¹⁶³.

D'un point de vue général, les pointes polémiques du travail voltairien sur l'*Évangile de Nicodème* résident de la façon la plus visible dans l'avant-propos de la *Collection*, où traditions apocryphes et traditions normatives sont jouées les unes contre les autres. Si le travail d'introduction à cet évangile repose sur des travaux de haute tenue – telle l'*Histoire de Manichée et du manichéisme* d'Isaac de Beausobre –, et transmet des informations généralement fiables, il n'en est pas de même de l'annotation qui, nous en avons vu plusieurs exemples, est en grande partie fautive. Le peu de soin donné à cet aspect de la *Collection* est probablement le signe de ce que la présence de l'apparat scripturaire est motivée pour des raisons plus polémiques que scientifiques. Seul ressort un peu indemne le travail de traduction qui n'est pas exempt de fautes, mais qui paraît avoir été fait avec honnêteté, même si le souci excessif de littéralisme a certainement pour but de montrer que les chrétiens des premiers siècles n'étaient que de pauvres hères peu cultivés.

Rémi GOUNELLE

Université de Lausanne

Faculté de Théologie – BFSH 2

CH – 1015 LAUSANNE

RÉSUMÉ : Voltaire et son entourage sont les auteurs du premier recueil savant d'évangiles apocryphes traduits en français. Le présent article se propose d'évaluer la façon dont l'Évangile de Nicodème est présenté, traduit et annoté dans cet ouvrage publié en 1769. Les informations données dans ce recueil sont situées au sein des recherches que Voltaire a menées sur cet apocryphe de 1735-1750 à 1772.

SUMMARY : Voltaire and his friends are the authors of the first learned Collection of apocryphal Gospels ever published in a French Translation. The aim of this article is to understand how the *Gospel of Nicodemus* has been introduced, translated and annotated in this book published in 1769. The information given in the Collection is compared with the results of Voltaire's research on this Gospel from 1735-1750 to 1772.

163. *Op. cit.*