

Μυθωδῶς, μυστικῶς.

L'herméneutique de la *Cohortatio ad Graecos* restituée à Marcel d'Ancyre

Dans l'importante étude qu'il a consacrée à l'ouvrage pseudo-justinien dont le titre traditionnel est l'*Exhortation aux Grecs* (*Cohortatio ad Graecos*), Ch. Riedweg établissait d'une manière difficilement contestable que la paternité du discours revient à Marcel d'Ancyre, l'un des tout premiers adversaires de la doctrine d'Arius¹. Rattaché ainsi à une pratique exégétique qui devait aboutir à ce qu'il est convenu d'appeler l'école d'Antioche, la *Cohortatio* en acquiert une dimension nouvelle. Notre propos est donc de l'étudier à nouveaux frais, permettant une approche plus approfondie de la démarche herméneutique de Marcel (ou d'un de ses très proches disciples), tant à travers l'analyse des principes de son exégèse scripturaire que dans l'interprétation qu'il fait des mythes de la pensée grecque.

I. – LES MYTHES DU PAGANISME : POÈTES ET PHILOSOPHES

A. Homère et Orphée

1) Le mythe comme récit mensonger (μυθώδης λόγος)

Pour Marcel, un « mythe » (μῦθος), c'est avant tout un récit mensonger. Les mythes sont donc le fait des écrivains païens, et il n'y a évidemment pas de mythe dans les écritures juives ou chrétiennes. Le poète, qui « forge des mythes » (μύθους πλάττειν) et « fait des récits mensongers » (μυθωδῶς διεξιέναι), ne peut pas être un « maître de religion » (τῆς θεοσεβείας διδάσκαλος), comme l'explique Marcel à son lecteur païen : « Et si [vous autres païens] vous refusez ce titre aux poètes, en avançant qu'ils peuvent à loisir forger des mythes et

1. Ch. RIEDWEG, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra ?). Ad Graecos de uera religione (Einleitung und Kommentar)*, Bâle, 1994. Critique (très positive !) de sa thèse dans notre contribution « Marcel d'Ancyre et la *Cohortatio ad Graecos* attribuée à Justin », *Mélanges Y.-M. Duval*, Paris, Études augustiniennes (à paraître).

raconter sur les dieux maintes fables dénuées de vérité, quels autres pensez-vous avoir comme maîtres de religion² ? »

Le récit « fabuleux » (μυθώδης) est donc par excellence celui du poète, qui n'est en rien contraint de se soumettre aux exigences de la vérité, même en matière de religion – le beau mensonge étant en quelque sorte une forme de licence poétique : « Quant au poète Homère, tirant parti de la licence poétique (ἡ τῆς ποιήσεως ἐξουσία), il mentionne sous forme de mythes (μυθωδῶς) une foule de dieux³. »

2) *Le mythe comme discours figuré* (ἀλληγορικὸς λόγος)

Marcel va-t-il jusqu'à tirer un trait rageur sur les récits qui ont bercé son enfance, sur cette culture commune à tous les hommes bien éduqués (les πεπαιδευμένοι), qu'ils fussent païens ou chrétiens ? Certes, non ! Car il en sent bien toute la valeur et la beauté. Comme tant d'autres avant lui – et en particulier Justin, sous le nom duquel nous a été transmise la *Cohortatio* –, il tente une récupération de ce qu'il faut bien appeler le patrimoine commun des Grecs. Toutefois, cette récupération se fait au détriment de ses légitimes propriétaires. En effet, à l'inverse de Justin⁴, Marcel ne reconnaît pas l'inspiration des poètes du paganisme : il n'admet pas l'immanence du Logos inspirateur au sein de chaque être doué de raison, générant des semences de vérité même chez les adorateurs des faux dieux. S'il y a des germes de vérité dans les récits des poètes, ce ne peut être que parce qu'ils ont imité la parole de vérité : instruits au cours de leurs errances de la vérité scripturaire, ils l'ont plagiée dans leurs récits, que ce soit faute d'en avoir eu une intelligence claire ou simplement par peur d'une réaction hostile de leur auditoire. Pour Marcel, en effet, la vérité ne peut être que le fruit du discours révélé, c'est-à-dire de l'enseignement des Écritures : « Il est impossible d'être versé dans de si hautes et divines matières sans en avoir auparavant reçu l'enseignement de ceux qui les connaissent⁵. »

Voici donc comment Marcel présente le discours « allégorique » d'Homère : c'est au cours d'un voyage en Égypte qu'Homère a pris connaissance de la révélation mosaïque : « Homère a très certainement reçu lui aussi en Égypte un enseignement concernant le Dieu unique⁶ » ; mais cette vérité, il ne l'a pas

2. *Cohort.* 3, 1. Le texte et la traduction que nous utilisons sont ceux de notre édition à paraître dans la Collection des Sources Chrétiennes ; en attendant sa parution, on utilisera le texte grec de l'édition Marcovich (PTS 32, Berlin-New York, 1990), et la traduction allemande de Ch. Riedweg (Bâle, 1994).

3. *Cohort.* 17, 1.

4. JUSTIN, 2 *Apol.* 10, 2 ; 13, 3 ; cf. ATHÉNAGORE, *Leg.* 7, 2.

5. *Cohort.* 3, 1.

6. *Cohort.* 24, 1 ; c'est la christianisation de la thèse développée, entre autres, par PLUTARQUE, *De Is.* 34, 364 c-d.

exprimée telle quelle, il l'a transposée (μεταφέρειν, μεταβάλλειν) dans un discours mythique (μυθωδῶς)⁷ :

- « Homère a vécu en Égypte et il a transposé (μετήνεγκεν) dans son poème ce qu'il avait appris là-bas⁸. »
- « Le poète a aussi introduit (μεταβάλοντα) dans son œuvre bien des éléments qui provenaient de l'histoire divine des prophètes⁹. »

De cette transposition, sur laquelle il porte un jugement d'ensemble plutôt négatif (il s'agit somme toute de discours mensongers, μῦθοι), Marcel donne quelques exemples – empruntés, pour la plupart d'entre eux, à ses prédécesseurs :

- d'après *Cohortatio* 28, 3, le récit de la Genèse se trouve transposé dans la description du bouclier d'Achille¹⁰ ;
- d'après *Cohortatio* 28, 4, le jardin d'Alcinoos n'est autre qu'une image (εἰκόων) du paradis¹¹ ;
- d'après *Cohortatio* 28, 5, le récit de la tour de Babel a été transposé dans celui de la révolte d'Ôtos et d'Éphialte contre Zeus¹² ;
- d'après *Cohortatio* 28, 6, la brutale expulsion d'Atè du haut de l'Olympe représente l'expulsion de Satan, précipité du haut du ciel pour avoir égaré les hommes¹³.

C'est ce type de discours que Marcel qualifie d'allégorique – par exemple à propos de la parodie de l'épisode de la tour de Babel : « Et si l'on veut considérer la construction de la tour au moyen de laquelle les hommes d'alors pensaient pouvoir se ménager un accès jusqu'au ciel, on découvrira que le poète en a fait aussi une imitation satisfaisante sous forme allégorique (ἱκανὴν μίμησιν δι' ἀλληγορίας)¹⁴... ».

Comme on peut le constater par ces quelques exemples, l'explication que Marcel donne à la ressemblance qu'on peut éventuellement trouver entre les mythes des poètes et la Bible, n'est qu'une variante de la doctrine dite de l'imitation ou du plagiat, dont la première expression ferme se trouve chez l'Alexandrin Aristobule¹⁵. Son caractère polémique est très marqué, puisqu'elle

7. C'est l'allégorie d'expression, distincte de l'allégorie d'interprétation, selon la distinction établie par J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, 1976².

8. *Cohort.* 28, 2.

9. *Cohort.* 28, 3.

10. Ge 1, 1-31 = *Iliade*, 18, 468-617. Voir, déjà, HÉRACLITE, *All. hom.* 48, 1-3. CLÉMENT, 5 *Strom.* 14, 102, 4.

11. Ge 2, 8-15 = *Odyssée*, 7, 112-132. Voir HÉRACLITE, *All. hom.* 74, 6. ORIGÈNE, *C. Cels.* 4, 39-40.

12. Ge 11, 1-15 = *Odyssée*, 11, 305-320. Voir PHILON, *Conf. ling.* 4-5. Celse chez ORIGÈNE, *C. Cels.* 4, 21.

13. Is 14, 12-15, à propos du roi de Babylone, sans doute mis en relation avec Ge 3, 14-15 (déjà Lc 10, 18-19. Ap 12, 9) = *Iliade*, 19, 126-131. Voir *Orac. Sibyll.* 1, 78-80.

14. *Cohort.* 28, 5.

15. ARISTOBULE, fr. 2 Pfeiffer = EUSÈBE, *Praep. evang.* 8, 10, 4 ; fr. 3a = CLÉMENT, 1 *Strom.* 22, 149, 2-3. Voir en dernier lieu : A. J. DROGE, *Homer or Moses ? Early Interpretations of the*

permet de dénier aux Grecs toute originalité et, en conséquence, toute approche personnelle de la vérité – l'intelligence humaine étant incapable d'atteindre la sphère du divin (τὰ θεῖα)¹⁶.

3) *Le discours « clair et distinct »* (σαφῆς καὶ φανερός λόγος)
comme expression voilée de la réalité supérieure

Toutefois, il arrive que le poète exprime sa véritable pensée sans utiliser le langage du mythe ; ce n'est pas pour autant qu'il la délivre toute nue, mais à peine voilée. C'est ce que Marcel appelle le discours « clair et distinct », c'est-à-dire débarrassé du voile de l'allégorie : « Un peu plus loin, (Homère) exprime clairement et distinctement (σαφῶς καὶ φανερώς) sa croyance au Dieu unique¹⁷. »

Le langage « clair et distinct » selon Marcel, ce n'est pas le discours obvie, celui qui s'offre à une compréhension immédiate (ἀπλοῦς), mais c'est celui dont seule une étude approfondie permet d'établir le sens véritable.

En quoi est-il « clair et distinct », s'il exige un effort pour être compris ? Pour Marcel, le texte soumis à l'exégèse est clair en ce sens que son auteur n'a usé, pour exprimer sa pensée, ni de mythes ni de symboles ; il faut donc le prendre à la lettre, mais en ayant soin de donner à la lettre son sens véritable. Voici un exemple du type d'exégèse auquel Marcel soumet certains textes homériques : « Les paroles de Phénix n'ont pas été prononcées à la légère (ἀπλωῶς) : *Pas même si Dieu lui-même* (θεὸς αὐτός) *me promettait de me débarrasser de la vieillesse pour faire de moi un jeune homme dans sa fleur* (Iliade, 9, 446-447). Le pronom αὐτός désigne en effet le Dieu qui est réellement¹⁸. »

Dans ce passage, Phénix ne représente que lui-même, et le poète n'utilise pas de symboles pour délivrer un autre message que ce que veut signifier le précepteur d'Achille : il n'est pas question pour lui d'abandonner Achille dans sa fuite loin de Troie. Mais la sentence que profère le vieillard possède un sens profond, qu'il importe d'éclaircir : le Dieu qu'invoque Phénix, ce n'est pas le Zeus des païens, comme pourrait le donner à croire une lecture immédiate (Paul Mazon, dans son édition de la CUF, ose traduire le mot θεός par : « le ciel » !), mais c'est le Dieu seul et unique (εἷς καὶ μόνος), comme l'indique l'emploi du pronom αὐτός : le Dieu lui-même, et non pas une de ses pâles répliques, dénuées de réalité propre et de vie véritable, que sont les dieux des païens. Au contraire de certains de ses prédécesseurs alexandrins, qui n'hésitaient pas à transformer le texte reçu pour l'« améliorer », voire à fabriquer de fausses citations (surtout des poètes tra-

History of Culture, Tübingen, 1989 ; D. RIDINGS, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, 1995.

16. *Cohort.* 5, 1 ; 8, 2 ; 11, 1.

17. *Cohort.* 17, 2. On trouve des emplois similaires de σαφῶς et de φανερώς chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, par ex. en 1 *Strom.* 18, 92, 4 (à propos de Platon, *Phaed.* 69d) ; 5 *Strom.* 14, 111, 6 (à propos d'Héraclite, fr. 1 D.-K.).

18. *Cohort.* 24, 2.

giques)¹⁹, Marcel ne falsifie pas le texte homérique, mais il prête une attention minutieuse à sa lettre, pour y dénicher l'indice (terme, forme verbale ou autre) qui signale au lecteur attentif son sens profond : « Il vous faut (i. e. à vous autres Grecs) scruter et interroger avec attention (ζητεῖν καὶ ἐρευνᾶν ἀκριβῶς) ce qu'ont dit vos propres maîtres, ainsi que vous les appelez vous-mêmes²⁰. »

Seule donc une étude approfondie des textes permet d'en établir le véritable sens – une interprétation qui ne nie pas le sens obvie, mais l'accomplit, si je puis dire, en lui donnant toute sa signification.

4) *Entre mythe et discours crypté : les palinodies d'Homère et d'Orphée*

Mais comment expliquer qu'Homère tantôt s'abandonne à sa créativité pécheresse, façonnant des mythes comme autant d'instruments d'erreur et de perte, et tantôt proclame en termes à peine voilés le Dieu véritable ? Pour rendre compte du fait que les poèmes homériques colportent plus souvent un discours mensonger que celui de la vérité, Marcel reprend la vieille thèse judéo-alexandrine de la palinodie. Παλινοδία : c'est en effet le nom que les polémistes juifs avaient donné à l'un de leurs pastiches de vers orphiques²¹ ; s'il faut les en croire, le premier des théologiens grecs, l'enchanteur thrace Orphée, aurait abandonné le polythéisme dont il avait été le premier chantre, pour célébrer le Dieu unique ! Marcel reprend ce discours à son compte, en associant à Orphée les autres théologiens du paganisme, dont Homère : « Orphée, Homère, Solon, Pythagore, Platon et quelques autres ont professé depuis des opinions contraires à celles, erronées, qui étaient auparavant les leurs²². »

Restait donc au lecteur à « scruter et interroger avec attention » (ζητεῖν καὶ ἐρευνᾶν ἀκριβῶς)²³ pour séparer le bon grain de l'ivraie et discerner au sein des poèmes d'Homère ou d'Orphée, des oracles de la Sibylle ou même des comédies d'Aristophane, l'écho de l'enseignement des prophètes²⁴.

Le lecteur attentif, c'est-à-dire l'homme véritablement pieux, devra donc interpréter (ἐρμηνεύειν) le discours mythique, et cela, de deux façons différentes. Ou

19. Voir D. DAWSON, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1992 ; W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, Munich, 1971.

20. *Cohort.* 14, 1.

21. La *Palinodie* est un autre titre du *Testament d'Orphée* (Διαθήκαι), un pastiche judéo-alexandrin dont quatre fragments nous ont été conservés : fr. 254 à 248 Kern ; ce titre est connu par CLÉMENT, *Protr.* 7, 74, 3. Voir l'ouvrage de Ch. RIEDWIG, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos*, Munich, 1993.

22. *Cohort.* 14, 2.

23. *Cohort.* 14, 1. C'est l'ἀκριβεία chère à la tradition antiochienne ; voir B. DE MARGERIE, *Introduction à l'Histoire de l'exégèse*, I, Paris, 1980, p. 225-232, à propos de Jean Chrysostome.

24. *Cohort.* 16, 1.

bien il en transposera les termes, remplaçant un terme commun par un autre à la portée plus élevée – par exemple, le mot λόγος prenant la place du mot φωνή, comme dans cette citation du *Testament d'Orphée* :

« Je t'adjure au nom du ciel, l'œuvre sage du grand Dieu,
Je t'adjure par la voix (φωνή) du Père, celle qu'il a proférée en premier,
Lorsqu'il affermit l'univers tout entier par ses volontés²⁵. »

où Marcel voit dans la φωνή du Père le Verbe chrétien, affirmant que le poète n'a employé le mot φωνή, au lieu du mot λόγος, que (je cite) « pour des raisons métriques » ! C'est ce qu'il appelle l'ὀνομασία ou la προσηγορία, l'appellation cryptée²⁶. Ou bien il recourra à une forme d'exégèse allégorique, découvrant derrière le discours métaphorique le sens véritable – par exemple dans l'épisode homérique de la chaîne ou du câble d'or, avec lequel Zeus mettait au défi les autres dieux de le tirer du ciel jusqu'à la terre, où Marcel découvre une affirmation de la monarchie divine : « Homère confère au Dieu unique et premier l'autorité et le pouvoir sur tous par l'intermédiaire de la fameuse chaîne d'or²⁷. »

Le recours à ce type d'exégèse ne doit pas nous tromper : l'écriture allégorique est toujours celle des « gens du dehors » (οἱ ἔξωθεν) c'est-à-dire celle des théologiens du paganisme, qu'ils fussent poètes ou philosophes, et non celle des prophètes, comme le prouve l'examen des emplois des mots ἀλληγορία et μεταφέρειν ou μεταβάλλειν :

- ἀλληγορία: *Cohort.* 19, 1 ; 28, 5 ; 32, 3 ; 34, 2 (à propos de l'enseignement d'Homère, de Pythagore, de Platon et plus généralement des penseurs païens) ;
- μεταφέρειν et μεταβάλλειν (« rapporter à », « transposer ») : *Cohort.* 28, 2 et 3 ; 32, 3 (à propos des transpositions opérées par Homère et Platon).

La méthode allégorique ne peut donc en aucun cas s'appliquer à l'interprétation des paroles des prophètes, dont le discours ne saurait être que « clair et distinct ».

B. Platon et les autres philosophes

1) Le λόγος μυστικός de Platon

Plus encore que celle d'Homère, c'est l'œuvre de Platon qui est soumise à l'investigation de Marcel : les mythes platoniciens sont l'objet privilégié de son

25. *Cohort.* 15, 2, citant le fragment orphique 245 Kern.

26. *Cohort.* 15, 2 (à propos du fragment cité ci-dessus) : ὀνομάζειν ; 28, 6 (à propos de la désignation de Satan par le mot Ἄτη, l'Égarement personnifié) : ὀνομασία, ὀνομάζειν, et προσηγορία, προσηγορεύειν.

27. *Cohort.* 24, 1, faisant allusion à *Iliade*, 8, 19-27, épisode très souvent commenté à cause de son caractère énigmatique, entre autres par PLATON, *Theaet.* 153c (qui y voit une représentation du soleil) ; Celse chez ORIGÈNE, *C. Cels.* 6, 42. Voir F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 349 ; N. ZEEGERS-VANDER VORST, *Les citations des poètes grecs chez les Apologistes chrétiens du II^e siècle*, Louvain, 1972, p. 232-233.

enquête, et c'est à leur propos qu'il expose le plus clairement sa méthode herméneutique.

Le point de départ de Marcel est des plus simple : Platon a connu l'enseignement de Moïse et des prophètes lors de son séjour en Égypte. Il en a reconnu l'intérêt et la valeur ; mais, soucieux de ne pas connaître la tragique destinée de son maître Socrate, il a délibérément dissimulé une partie de son enseignement – celle qui s'accordait à la vérité qu'il avait reçue des prophètes – sous le voile du mystère (μυστικῶς).

L'analyse de quelques passages de la *Cohortatio* sur Platon permettra de préciser la pensée et d'établir la terminologie de l'évêque d'Ancyre :

- « Platon, qui, à ce qu'il semble, avait accepté l'enseignement de Moïse et des autres prophètes sur le Dieu seul et unique dont il avait pris connaissance quand il était en Égypte, mais qui, à la suite de ce qui était arrivé à Socrate, craignait de dresser lui-même contre lui un Anytos ou un Mélétos qui l'accuserait devant les Athéniens (...), par peur de la ciguë, aménage sur les dieux un discours quelque peu brodé et figuré (ποικίλον καὶ ἐσχηματισμένον), laissant entendre dans ses propos, pour ceux qui le veulent, que les dieux existent, et pour ceux qui pensent le contraire, qu'ils n'existent pas²⁸. »
- « Platon soutient clairement et distinctement (σαφῶς καὶ φανερώς) que l'être sans devenir est éternel²⁹. »
- « Tout ce que Platon a appris de Moïse et des prophètes et qu'il estime devoir dire sur le Dieu unique, il a fait le choix de l'exprimer en termes voilés (μυστικῶς)³⁰.
- Séduit (...) par les mots que Dieu avait adressés à Moïse, il recueillit dans une profonde méditation (μετὰ πολλῆς θεωρίας) la formule brève utilisant le participe (ὁ ὄν)³¹. »
- « C'est pour cela que Platon, comme dans le dessein de traduire (ἐρμηνεῦσαι) pour les ignorants la formule qui exprime en termes voilés (μυστικῶς) au moyen du participe (i. e. ὁ ὄν) l'éternité de Dieu, a écrit textuellement (ἀντάις λέξεσιν) ces mots³²... »
- « Platon, dans l'ouvrage dédié à Ménon, proclame lui aussi l'Esprit saint, sous un autre nom (δύ' ἑτέρου ὀνόματος). Car, par crainte (des Grecs), il préférerait ne pas appeler (ce don) Esprit saint, mais vertu³³. »
- « Platon, qui a reçu des prophètes sur l'Esprit saint un enseignement clair, en transpose (μεταφερών) manifestement le contenu sous le nom de vertu, reprenant sous une forme allégorique (διὰ τινος ἀλληγορίας) ce que les prophètes disent de l'Esprit saint³⁴. »

28. *Cohort.* 20, 1.

29. *Cohort.* 22, 3. Parall. 25, 4 : « Ici, Platon nomme clairement et distinctement la Loi de Moïse *antique parole*. »

30. *Cohort.* 25, 3. Parall. 26, 1 : « Platon attribue aux prophètes en termes voilés la connaissance des réalités. »

31. *Cohort.* 25, 3 ; allusion à Ex 3, 14.

32. *Cohort.* 25, 4.

33. *Cohort.* 32, 1.

34. *Cohort.* 32, 3.

La démarche de Platon est clairement définie dans ces différents textes. La première étape est celle de la réception de l'enseignement prophétique, un enseignement qui est certes sans équivoque (σαφῶς), mais qui, pour être parfaitement compris, n'en exige pas moins une méditation ou une réflexion approfondie (θεωρία) ; c'est par cette réflexion qu'apparaît à la fois la valeur des textes prophétiques et leur sens profond. Une fois qu'il a parfaitement compris et assimilé cet enseignement, le philosophe ne peut pas le divulguer sans précaution – soit qu'il veuille échapper à la malveillance de ses concitoyens³⁵, soit qu'il préfère en garder le bénéfice pour ceux qui sont capables de le recevoir³⁶. Aussi éprouve-t-il le besoin de le traduire (ἐρμηνεύειν) en termes voilés (μυστικῶς) ; c'est cela que Marcel appelle l'allégorie (ἀλληγορία). Cette transposition peut rendre son discours plus ou moins équivoque (ποικίλος) et susceptible d'être interprété de manières tout à fait opposées – chacun y trouvant non pas ce qu'il cherche, mais ce qu'il est capable de recevoir³⁷.

Toutefois, il arrive que le philosophe exprime plus directement son message ; il use alors d'un langage que Marcel qualifie de « clair et distinct » (σαφῆς καὶ φανερός), mais qui, dans les faits, demande, pour être compris, un effort de réflexion. C'est ainsi que seul le sage verra derrière l'expression τὸ ὄν qu'emploie Platon pour désigner l'être absolu une appellation (ὀνομασία) du Dieu véritable, par transposition de l'expression biblique ὁ ὢν au moyen de laquelle Dieu s'est désigné lui-même devant Moïse.

On retrouve ici, à propos de Platon, la distinction entre le discours allégorique (Marcel emploie pour le désigner tantôt les deux adjectifs ποικίλος, « brodé », et ἐσχηματισμένος, « figuré », tantôt le mot ἀλληγορία), et le discours « clair et distinct » (σαφῆς καὶ φανερός), qu'on avait déjà rencontrée à propos d'Homère. Il est extrêmement significatif que ce soient les mêmes adjectifs, σαφῆς et φανερός, qui qualifient la proclamation des prophètes et l'enseignement véritable du philosophe. Or, ces mots ne renvoient pas au sens obvie, mais à un sens plus profond, qui est le sens véritable. Ce qui distingue donc l'allégorique de l'explicite, ce n'est pas tant la clarté, au sens où nous autres modernes nous l'entendons, que la nudité : la vérité nue, pourrions-nous dire, c'est celle qui n'a pas besoin de voile, tant elle rayonne de beauté, mais qui cependant ne se découvre pas devant n'importe qui ...

Bien entendu, il arrive que le philosophe mésinterprète le texte biblique et s'en tienne à la lettre, faute d'une *theoria* suffisante sur son sens profond. C'est du moins ainsi que Marcel explique les trop grandes subtilités de la doctrine platonicienne ou ses vaines spéculations – l'opinion remplaçant la vérité pure :

- « Platon, ayant lu ces mots (à savoir le commandement adressé par Dieu à Moïse : *Tu feras pour moi le modèle (τὸ παράδειγμα) de la tente*, Ex 26, 30) et en ayant

35. L'argument est déjà employé par CLÉMENT, *Protr.* 6, 71, 3, à propos de Xénophon.

36. *Cohort.* 22, 3 : « ... à ceux qui peuvent juger correctement ».

37. *Cohort.* 25, 3 : « En l'exprimant en termes voilés, (Platon) a révélé sa doctrine à ceux qui voulaient faire preuve de piété » ; voir aussi 20, 1 ; 25, 4, et *passim*.

accepté les termes précis (τὰ γεγραμμένα ῥητά) sans la réflexion appropriée (οὐ μετὰ τῆς προσηκούσης θεωρίας), crut que la forme (τὸ εἶδος) était quelque chose de distinct³⁸. »

- « Platon, qui n'a pas consacré aux termes employés (τοῖς ῥητοῖς) la réflexion appropriée (οὐ μετὰ τῆς προσηκούσης θεωρίας), a dit que Dieu résidait dans la substance ignée³⁹... »

Le lecteur, à son tour, devra faire preuve de la même acribie, et traduire les termes de Platon du langage voilé en celui de la vérité. Marcel insiste sur le fait qu'il sera dans l'obligation de respecter la lettre du texte sur lequel porte sa réflexion, s'il veut la dépasser sans risque d'erreur :

« Ce qu'est *ce qui devient toujours, mais n'est jamais* (*Timée*, 27d), il faut l'examiner avec attention (ἀκριβῶς σκοπεῖν). Nous découvrons (εὐρήσομεν) que Platon soutient clairement et distinctement (σαφῶς καὶ φανερώς) que l'être sans devenir est éternel. (...) Car voici ses propres mots, (...) qui proclament à ceux qui peuvent juger correctement l'anéantissement et la mort des dieux sujets au devenir⁴⁰. »

Ailleurs, il met l'accent sur l'emploi d'une forme ou d'une tournure grammaticale particulière, qui seule permet de traduire dans un langage accessible aux gens du commun une vérité ineffable :

« C'est pour cela que Platon, dans le dessein de traduire (ἐρμηνεύσαι) pour les ignorants la formule qui exprime l'éternité de Dieu en termes voilés par le moyen du participe (i.e. τὸ ὄν), a écrit textuellement ces mots (αὐταῖς λέξεσιν) ... (suit une autre expression au participe, extraite des *Lois*, 4, 715e-716a : ὁ θεός ... ἔχων)⁴¹. »

Les catégories employées par Marcel ne vont pas sans bizarreries. Ainsi, ce qu'on appelle généralement le mythe d'Er devient chez Marcel un discours « clair et distinct » :

« Dans le livre X de la République, Platon a mis par écrit clairement et distinctement (σαφῶς καὶ φανερώς) ce qu'il a appris des prophètes sur le jugement, non pas comme s'il le tenait d'eux, par crainte des Grecs, mais comme s'il l'avait entendu de la bouche de quelqu'un qui serait mort à la guerre, ainsi qu'il lui plaisait de l'imaginer (ὡς αὐτῷ πλάττειν ἐδόκει)⁴²... ».

La fiction (ἡ πλάσις) n'est donc pas nécessairement le langage de l'erreur ou du mensonge (ἡ πλάνη, τὸ ψεῦδος) ou de l'opinion (ἡ δοξα) ; elle peut traduire elle aussi la vérité, une vérité qui n'ose s'avouer, et se couvre du voile d'un récit supposé. La fiction n'est pas dans l'objet du récit, mais dans l'acte même de la narration. C'est sans doute pour cela que Marcel ne range pas la relation que fait Er de son séjour dans les Enfers parmi les récits allégoriques.

38. *Cohort.* 29, 1-2.

39. *Cohort.* 31, 2, faisant référence à 3 R 19, 11-12, rapproché d'une opinion que Marcel, en *Cohort.* 5, 2, attribue à Platon à la suite du Ps.-ARISTOTE, *De mundo*, 2, 392a.

40. *Cohort.* 22, 3.

41. *Cohort.* 25, 4.

42. *Cohort.* 27, 1.

2) *Le discours διὰ συμβόλων de Pythagore*

Parmi tous les philosophes grecs, c'est la doctrine de Pythagore qui, après celle de Platon, semble à l'évêque d'Ancyre la plus proche de la vérité chrétienne. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de lui voir appliquer à la démarche du Samien la même terminologie qu'à celle de Platon. Lui aussi parle de la réalité (τὰ ὄντα) dans le langage du mystère (μυστικῶς) ; Marcel utilise pour le désigner les termes de symbole et d'allégorie : « Quant à Pythagore, qui a exposé ses doctrines philosophiques en termes voilés (μυστικῶς) par l'intermédiaire de symboles (διὰ συμβόλων) (...), quand il dit que la monade est le principe de toutes choses, il enseigne sous forme allégorique (δι' ἀλληγορίας) que Dieu est seul et unique⁴³. »

Ici, l'allégorie n'est pas le récit fictif ni même ce que nous appelons le symbole, elle est, si je puis dire, l'appellation « seconde » (ἀλλ-ηγορία) de la réalité nue, sa mise en abstraction : l'Unique par excellence, qui est Dieu, devenant la Monade.

Comme Platon, Pythagore peut user d'un langage plus clair (σαφέστερον), selon les critères de l'auteur. Alors, la monade redevient le Dieu unique, et elle est qualifiée métaphoriquement d'ouvrier, de principe, de père, d'âme ou d'intelligence :

« Si vous désirez avoir un exposé plus clair (σαφέστερον) de la doctrine de Pythagore sur l'unicité de Dieu, écoutez aussi l'opinion qu'il a exprimée (...) : Dieu est un, (...) l'ouvrier de ses propres forces et de ses propres œuvres, le principe de toutes choses, l'astre du ciel et le père de tous les êtres, l'intelligence et l'âme des cercles entiers, le mouvement de toutes choses⁴⁴. »

Un langage métaphorique en remplace un autre, et sa « clarté » ne tient sans doute qu'au fait qu'il est conforme à la terminologie traditionnelle du monothéisme. Voilà sans doute pourquoi les discours de la Sibylle, d'Acmon ou d'Hermès sur le Dieu caché sont, eux aussi, qualifiés de clairs et limpides :

« La Sibylle enseigne, dans ses oracles, (...) que ceux qu'on appelle des dieux ne le sont pas, et annonce d'une manière claire et limpide la prochaine venue du Christ. (...) Qu'on écoute Acmon et Hermès : Acmon, dans ses ouvrages sur Dieu, le qualifie de caché, tandis qu'Hermès soutient, d'une manière claire et limpide (σαφῶς καὶ φανερώς), que, s'il est difficile de concevoir Dieu, il est impossible à celui-là même qui a pu le concevoir de l'exprimer⁴⁵. »

II. – LES PROPHÉTIES DES HOMMES DE DIEU

Comme il est naturel dans un ouvrage de polémique contre le paganisme, Marcel consacre beaucoup moins d'attention aux prophètes de la Bible qu'aux

43. *Cohort.* 19, 1.

44. *Cohort.* 19, 2.

45. *Cohort.* 38, 2.

maîtres de la pensée grecque. Néanmoins, la *Cohortatio* recèle les principes de l'exégèse scripturaire de l'évêque d'Ancyre.

Le premier d'entre eux est la cohérence des Écritures. Marcel n'admet pas qu'il y ait au sein des textes prophétiques des passages discordants. « Les prophètes nous ont instruits d'une manière mutuellement cohérente et concordante (ἀκολούθως καὶ συμφώνως), et cela, bien qu'ils aient délivré l'enseignement divin dans des lieux et à des époques différentes⁴⁶. »

Il rejette ainsi à la fois la thèse des fausses péricopes, que développe abondamment le roman pseudo-clémentin⁴⁷, et l'interprétation allégorique, qui cherche un sens autre pour éviter l'absurde ou l'impiété. C'est tout le sens du long récit que fait Marcel de l'entreprise des Septante : Marcel insiste sur le fait que les soixante-dix versions dont ils furent les auteurs étaient parfaitement concordantes, au mot près⁴⁸. La seule explication à cet étrange phénomène – auquel de nos jours aucun jury d'examen n'oserait accorder quelque crédit – est que leur traduction, inspirée par l'Esprit, était le présent même de Dieu, immuable et absolu. C'est aussi la raison pour laquelle Marcel oppose ce qu'il appelle l'histoire biblique (ἱστορία) aux mythes (μῦθοι) des poètes⁴⁹ : pas question de reporter sur le texte divin la démarche interprétative qui était celle des poètes, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

Le second principe est le respect de la littéralité du texte – par exemple l'emploi d'un article ou d'un pronom. Seul celui qui tient compte de la lettre du texte peut saisir sans s'égarer le véritable sens des Écritures, qu'il s'agisse d'un philosophe comme Platon, dont la *theoria* semble très inégale, ou de n'importe quel homme profondément religieux :

- *Cohort.* 21, 2 : « Dieu dit à Moïse : *Moi, je suis celui qui est*, pour montrer par l'emploi du participe la différence qu'il y a entre le Dieu qui est et ceux qui ne sont pas. »

- 22, 2 : « Car si Moïse dit *celui qui est* (ὁ ὄν), Platon dit *ce qui est* (τὸ ὄν). »

- 25, 3 : « Platon, séduit par les mots que Dieu avait adressés à Moïse – *Moi, je suis celui qui est* –, recueillit dans une profonde méditation (μετὰ πολλῆς θεωρίας) la formule brève utilisant le participe, et comprit que c'est en voulant signifier son éternité que Dieu (l'avait employée). »

- 28, 6 : ἀκριβῶς τῶν ὑπὸ Ἰσαίου εἰρημένων ῥητῶν μεμνημένα, « se souvenir exactement des mots prononcés par Isaïe. »

- 31, 2 : « Platon, qui n'a pas consacré aux termes employés (τοῖς ῥητοῖς) la réflexion appropriée (προσηκούσης θεωρίας), a prétendu que Dieu se trouvait dans

46. *Cohort.* 8, 2. Sur l'ἀκολουθία, voir B. DE MARGERIE, *op. cit.*, p. 241-247 (à propos de Grégoire de Nysse).

47. *Hom. ps.clem.* 3, 42-57. À l'inverse du Pseudo-Clément, Marcel semble en effet admettre la συμφωνία des Écritures. Sur cette notion, voir B. DE MARGERIE, p. 69 (Irénée) et p. 226-228 (Jean Chrysostome).

48. *Cohort.* 13, 1-3. Sur les différents récits de cette entreprise, voir M. HARL, G. DORIVAL et O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, Paris, 1988, p. 39-78.

49. *Cohort.* 9, 1, rapproché de 13, 4.

la substance ignée. »

- 33, 1 : πάντη τοῖς Μουσεώς ἔπεισθαι, « suivre en tout les paroles de Moïse ».

Mais alors, s'il faut toujours prendre le texte biblique à la lettre, comment en justifier les éventuelles aberrations ? Marcel reprend sa doctrine de la *theoria*, la réflexion approfondie. Elle seule permet de comprendre le sens exact de ce qu'il appelle les prophéties : « Il est impossible d'avoir une intelligence claire (σαφῶς γινώσκειν) d'aucun des propos de Moïse sans une réflexion sur leur sens caché (ἐκτὸς μυστικῆς θεωρίας)⁵⁰. »

C'est par la réflexion, et par elle seule, qu'apparaît clairement et distinctement le sens caché des paroles divines, dont un faible indice (par exemple une tournure grammaticale) révèle suffisamment le sens au lecteur attentif : « Dieu, quand il envoie Moïse auprès des Hébreux, ne fait même pas mention d'un quelconque nom, mais lui enseigne en termes voilés (μυστικῶς), par l'usage d'un participe (ὁ ὄν), qu'il est le seul et unique Dieu⁵¹. »

Ainsi, au sens littéral, se joint le sens « anagogique⁵² », celui qui traduit les réalités supérieures, et que seul la *theoria* permet d'atteindre : « Il faut nécessairement que les hommes religieux, dans une réflexion approfondie (μετὰ πόλλης θεωρίας), accordent un sens anagogique (κατ' ἀναγωγὴν νοεῖν) à ce passage (i. e. 3 R 19, 11-12 : *Le Seigneur n'était pas dans le souffle...*). »

L'une des clés de l'interprétation des Écritures est le rapport que Marcel établit implicitement entre le sens historique (puisque la Bible est, selon sa propre expression, une ἱστορία) et le sens christologique, qui permet aux chrétiens de s'approprier, au sens le plus fort du terme, les Écritures des Hébreux : « Ce qu'ont écrit de juste les saints hommes dans le but d'instruire se rapporte (προσῆκει) clairement et distinctement à nous⁵³. »

Mais nulle part dans la *Cohortatio* n'apparaît le mot τύπος pour désigner ce type de rapport. Le seul emploi du terme appartient à une citation véterotestamentaire, dans laquelle le type n'est autre que le modèle fixé par Dieu pour la construction du tabernacle ; et si Marcel en reprend l'image, c'est pour l'appliquer à la doctrine platonicienne des idées⁵⁴ !

50. *Cohort.* 29, 1.

51. *Cohort.* 21, 1.

52. L'interprétation anagogique est de règle dans la tradition alexandrine après Origène ; voir M. FIEDROWICZ, *Principes de l'interprétation des Écritures dans l'Église ancienne* (trad. fr. G. Poupon), Berne, 1998, textes n° 52 et 53 (Didyme) ; 66 (Grégoire de Nysse) ; 67 (Grégoire de Nazianze). Mais le terme ἀναγωγή n'est pas non plus tout à fait étranger à la tradition dite « antiochienne » : DIODORE DE TARSE (*Comm. in Psalm.* prol. = Fiedrowicz, n° 55, cité *infra*) ; JEAN CHRYSOSTOME, *Exp. in Ps.* 46, 1 ; THÉODORE, *Quaest. 31 in Deut.* (1, 280) ; etc.

53. *Cohort.* 13, 5. Comparer à JUSTIN, 2 *Apol.* 13, 4, à propos des penseurs grecs : « Tout ce qui a été dit excellemment par tous nous appartient à nous chrétiens. »

54. En *Cohort.* 29, 1, citant Ex 25, 40, d'après l'Index de l'édition Marcovich, p. 160 (τύπος).

III. – L'HERMÉNEUTIQUE DE MARCEL DANS LA *COHORTATIO*
ET DANS LES FRAGMENTS DE L'*ADVERSUS ASTERIUM*

Maintenant que l'attribution de la *Cohortatio* à Marcel semble ne pas faire de doute, il est extrêmement intéressant de comparer son herméneutique avec celle de l'*Aduersus Asterium* du même Marcel, dont d'importants fragments ont été conservés chez Eusèbe. Cette confrontation a cependant une limite : c'est la destination des deux ouvrages. Polémiquant contre le paganisme, la *Cohortatio* considère essentiellement l'exégèse comme un moyen privilégié de retrouver dans les écrits païens la vérité chrétienne. En revanche, dans l'*Aduersus Asterium*, il s'agit de montrer qu'Astérios et ses partisans utilisent frauduleusement les écrits bibliques pour asseoir leurs thèses erronées.

Néanmoins, les principales caractéristiques de l'exégèse de la *Cohortatio* réapparaissent dans l'*Aduersus Asterium* :

a) D'abord, le respect scrupuleux de la lettre du texte : il se manifeste dans plusieurs expressions signifiant « à la lettre⁵⁵ », mais aussi dans l'exégèse que fait Marcel de l'emploi de simples mots-outils, comme les articles, les pronoms ou les prépositions⁵⁶. Marcel souligne ainsi à deux reprises que l'emploi d'un terme (en l'occurrence le mot λόγος appliqué au Fils) n'est pas « abusif » (καταχρηστικός)⁵⁷.

b) Ensuite, Marcel, dans l'*Aduersus Asterium* comme dans la *Cohortatio*, situe son herméneutique entre l'interprétation littérale ou obvie, qu'il qualifie de « simple et peureuse » (ἀπλῶς καὶ ἐμφόβως)⁵⁸ ou d'« immédiate » (ἐκ τοῦ προχειροῦ)⁵⁹, et l'interprétation métaphorique, dont il attribue l'usage à ses adversaires, « pleins de ruse et de tromperie⁶⁰. »

c) Marcel ne refuse cependant pas l'interprétation typologique⁶¹, dont il fournit un exemple dans le fragment 1, en voyant dans le grand-prêtre le τύπος du

55. Cf. fr. 34, 80 et 82 : ἀνταῖς λέξεσι Cf. fr. 32 (ἐκ τῶν θείων ῥητῶν) et 37 (ἐκ τῶν Ὠριγένου ῥητῶν).

56. Cf. fr. 28 (τὴν ἐξ πρόθεσιν...τὸ κυριώτατον τῆς συλλαβῆς) ; 76 (τὸ ἐγὼ..., αἱ δύο ῥήσεις ἐν ἡμῖν...).

57. Fr. 45 et 46.

58. Fr. 78, p. 202, 17.

59. Fr. 125, p. 214, 1.

60. Fr. 29 (οἱ πλήρεις δόλου καὶ ῥαδουργίας μεταφέρουσιν τὸ ῥητὸν εἰς τὴν πρώτην αὐτοῦ κτίσιν...); 83 (Εὐσέβιος μεταφέρων τὴν ἀποστολικὴν ἐννοίαν...); 100 (πανούργως τὰ τοῦ ἀποστόλου ῥητὰ Εὐσέβιος πρὸς τὸ ἑαυτοῦ μετήνεγκεν βούλημα) – le personnage en question étant, semble-t-il, l'évêque de Césarée, et non son homonyme de Nicomédie, qu'attaque aussi Marcel dans l'*Aduersus Asterium*.

61. Les mots τύπος, τυπικός et προτυπώ apparaissent cinq fois dans les fragments de Marcel, d'après l'Index de l'édition Klostermann-Hansen (*Eusebius Werke* IV, p. 185-254,

Christ – non plus que l'emploi d'exemples (παραδείματα) et d'images (εἰκόνες), quand il s'agit d'expliquer les réalités divines par les réalités humaines : c'est ainsi que Dieu se définit comme « l'étant », pour signifier son unicité⁶² ; que Paul a pu voir dans le Christ charnel une image du Dieu invisible (Col 1, 15) ; que la parole du Christ : « Le Père et moi, nous sommes un » (Jn 10, 30) est une image permettant de comprendre à la fois ce qu'est le Père et ce qu'est le Fils⁶³ ; ou que Marcel lui-même utilise l'image du sculpteur pour expliquer la formule : « Faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance » (Gn 1, 26)⁶⁴. De même, Marcel admet ce qu'il appelle l'ὁμολογία : c'est par homologie que le Christ s'est qualifié lui-même de Fils de l'homme, plutôt que de Fils de Dieu⁶⁵.

d) L'idéal herméneutique de l'*Aduersus Asterium*, c'est l'éclaircissement du texte, qu'il s'agit de rendre plus compréhensible par une interprétation rigoureuse (fr. 117). C'est ce qu'il appelle tantôt la « théorie », (fr. 35, 65, 86) tantôt la « théologie mystique » (fr. 100), seule capable d'amener une exacte compréhension des Écritures (ἡ ἀκριβής κατάληψις τῶν γραφῶν) (fr. 88).

En prélude à notre conclusion, il nous paraît extrêmement intéressant de confronter la doctrine de Marcel avec celles des premiers exégètes de ce qu'il est convenu d'appeler, à tort ou à raison, l'école d'Antioche : Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste.

Diodore de Tarse est le premier à employer le mot *theoria* pour désigner un mode d'interprétation qui, tout en refusant l'allégorie, se propose de concilier le respect du sens littéral et historique avec une interprétation dite « anagogique », fondement de pensées plus élevées, ainsi qu'il l'expose dans son *Commentaire sur les Psaumes* :

« Nous exposerons la vérité en partant du sens historique et littéral sans rejeter ni l'anagogie ni la *théorie* la plus élevée (...). Il faut seulement prendre garde que la *théorie* ne paraisse jamais détruire le texte de base, car ce ne serait plus une *théorie*, mais une *allégorie*. (...) Nous ne nous interdisons pas pour autant d'ajouter à certains passages une *théorie* adaptée et d'orienter leur sens vers l'*anagogie* plus élevée⁶⁶. »

« Die Fragmente Marcells » : fr. 1 (185, 16 et 21) ; fr. 23 (188, 29) ; fr. 58 (195, 18 et 21), mais une seule fois dans la *Cohortatio*, au sein d'une citation vétero-testamentaire : *Cohort.* 29, 1, citant Ex 25, 40). Cette disparité tient au fait que si les fragments de Marcel conservés par Eusèbe se situent dans un contexte de polémique interne (où la christologie joue un rôle essentiel), la *Cohortatio* s'adresse en revanche à des païens, peu concernés par l'interprétation typologique des Écritures.

62. Fr. 61.

63. Fr. 94.

64. Fr. 58.

65. Fr. 41.

66. *Comm. in Psalm.*, prol. = Fiedrowicz, texte n° 5, p. 87-91.

Même démarche chez Théodore, qui, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, condamne violemment l'allégorisme débridé, au profit d'une interprétation plus haute qui ne détruit pas le sens historique :

« Il y a des gens qui mettent tout leur zèle à changer le sens des Écritures divines, à supprimer tout ce qui s'y trouve, et à inventer eux-mêmes des fables absurdes (*fabulas* = μύθοις), donnant le nom d'*allégories* à leur propre folie. [En revanche, l'Apôtre] appelait *allégorie* le rapprochement qui peut être fait entre les événements qui se sont déroulés jadis et le temps présent⁶⁷. »

Mais c'est chez un écrivain postérieur, Julien d'Éclane, que l'on trouve la meilleure définition de la *theoria* comme compréhension intuitive d'une réalité supérieure : « La *théorie*, de l'avis des savants, c'est la vision à partir de figures (*formis* = τύποις) ou de faits (*causis* = πράγμασι) le plus souvent médiocres (*breuiibus* = συντόμοις) de réalités plus hautes (*potiores* = κρείττονες)⁶⁸. »

Reste enfin à comparer la méfiance envers l'allégorie exprimée dans la *Cohortatio*, qui est un ouvrage apologétique dirigé contre les païens, avec sa condamnation dans l'*Aduersus Asterium*, qui est un ouvrage polémique dirigé contre un des partisans d'Arius. Dans le premier cas, l'allégorie est le fait de théologiens païens, poètes ou philosophes, qui usent de métaphores et de symboles pour rendre compte de la vérité, soit parce qu'ils l'ont mal comprise et ne peuvent en conséquence la traduire dans le langage de la clarté, soit parce qu'ils craignent de la révéler dans son intégrité à un public susceptible de l'accueillir avec hostilité. Ce qui est condamné, dans la *Cohortatio*, ce n'est donc pas l'usage de l'allégorie pour lui-même, par une forme de parti pris intellectuel, mais la mésintelligence de la vérité qu'il peut provoquer. Et l'on ne s'étonnera pas de voir l'auteur de la *Cohortatio* professer une grande admiration pour Philon d'Alexandrie⁶⁹, le promoteur de l'exégèse allégorique des Écritures, et reprendre même son exégèse de Ex 3, 14 : « Je suis celui qui est », développée dans la *Vita Mosis*⁷⁰. C'est que cette exégèse ne dérobe pas la vérité, mais au contraire la révèle en l'extrayant de la coquille qui la masquait.

Dans l'*Aduersus Asterium*, l'allégorie apparaît comme le fait de falsificateurs, maîtres en tromperie⁷¹, qui, faute de pouvoir changer le texte des Écritures, en corrompent le sens par leur exégèse. Et l'on voit bien qui est visé par les termes

67. *Comm. in Gal.* 4, 24 = Fiedrowicz, texte n° 59, p. 99-103.

68. *Comm. in Os.* 1, 1, 10-11 = Fiedrowicz, texte n° 95, p. 163-165.

69. *Cohort.* 9, 2 ; 10, 1 ; 13, 4.

70. *Cohort.* 21, 1-2 : « De fait, il est impossible de donner aucun nom propre à Dieu (...). Dans les mots : *Je suis celui qui est*, celui qui est s'oppose manifestement à ceux qui ne sont pas ... » ; à rapprocher de PHILON, *Vit. Mosis*, I, 75 : « (Dieu) dit (à Moïse) : Dis-leur d'abord que *je suis celui qui est*, pour que, ayant appris la différence qui sépare l'étant du non-étant, ils en tirent aussi la leçon qu'il n'est absolument pas possible de donner un nom à Dieu, lui à qui seul appartient l'être. »

71. Fr. 29 : πλήρεις δόλου καὶ ῥαδιουργίας, d'après Ac 13, 10, visant Bar-Jésus, appelé aussi Élymas le magicien, un « faux prophète juif » – probablement un proto-gnostique à la manière de Simon dit le magicien.

injurieux de Marcel : Eusèbe de Césarée, bien sûr, nommément désigné dans deux des fragments concernés⁷², mais surtout son maître spirituel Origène, précurseur d'Arius aux yeux de Marcel, demeuré à son corps défendant vrai disciple de Platon⁷³. Allégoristes païens et chrétiens remplacent donc de concert la vérité littérale et historique des Écritures par le mythe. Sans qu'il n'en dise rien, en utilisant le même terme (μεταφέρειν) pour désigner la pratique des uns et des autres, Marcel range les allégoristes ariens ou origénistes dans le même camp que les conteurs de fables, les μυθοποιοί.

Bernard POUDERON
Université de Tours

72. Fr. 83 : Εὐσέβιος δὲ μεταφέρων; 100 : Εὐσέβιος... μετήνεγκεν.

73. Cf. fr. 37 à 39 (Origène professe ses propres dogmes, et non ceux des Écritures), et 88 (Origène, disciple invétéré de Platon). Sur l'herméneutique d'Eusèbe, moins complaisant envers la démarche allégorique que son maître Origène, outre l'ouvrage très général de M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, 1985, on consultera : E. DES PLACES, *Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et Écriture sainte*, Paris, 1982 ; M. J. HOLLERICH, « Origen's exegetical heritage in the early IVth century. The evidence of Eusebius », *Origeniana Quinta* (éd. R. J. Daly), Louvain, 1992, p. 542-548 ; et encore M. FIEDROWICZ, *op. cit.*, texte n° 47, p. 68-69 = *Comm. in Is.* 1 : « L'Esprit montrait parfois clairement au prophète ce qui était révélé, en sorte qu'il n'est plus besoin de la méthode allégorique pour interpréter ses oracles et qu'il suffit de prendre l'énoncé au sens purement littéral ; mais parfois il le montrait à travers les signes d'autres choses, laissant entendre par des paroles et des mots significatifs un autre sens. » La position d'Eusèbe d'Émèse est toute proche de celle de son homonyme, même s'il semble faire preuve de plus de méfiance que lui envers l'allégorie : FIEDROWICZ, *op. cit.*, texte n° 54, p. 83-87 = *Hom.* 11, 4-5. 8 : « Nous ne rejetons pas toutes les allégories, ni ne les acceptons toutes. Le fait est que l'Apôtre lui-même pratique l'allégorie. D'ailleurs, toutes les paraboles sont dites d'une manière allégorique ... » Voir en dernier lieu R. B. TER HAAR ROMENY, *A Syrian in Greek Dress : The Use of Greek, Hebrew and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*, Louvain, 1997.

RÉSUMÉ : La *Cohortatio ad Graecos* du Pseudo-Justin, récemment restituée à Marcel d'Ancyre, développe une théorie herméneutique qui annonce celle de l'école d'Antioche. Pour son auteur, en effet, les mythes des poètes sont ou bien des récits purement mensongers (μυθώδεις), ou bien des discours figurés (ἀλληγορικοί λόγοι) transposant un enseignement emprunté aux Écritures, mais mal compris, qu'il convient dans tous les cas de distinguer de ce qu'il appelle le discours « clair et distinct » (σαφής καὶ φανερός), qui est une expression voilée de la réalité supérieure. Les philosophes, quant à eux, utilisent aussi le mythe – ce que Marcel appelle le discours mystique (μυστικῶς) ou par symboles (διὰ συμβόλων) – pour exposer leur enseignement d'une façon voilée par crainte des condamnations de leurs contemporains ; plus direct est le discours « clair et distinct » (σαφής καὶ φανερός), qui, toutefois, pour être compris, nécessite un effort de réflexion, ce que l'auteur appelle la *theoria*. Quant aux prophètes, leurs paroles doivent être prises à la lettre – une littéralité qui n'exclut pas la *theoria*, c'est-à-dire la réflexion approfondie sur le sens caché des paroles divines, dans une démarche « anagogique » tout à fait distincte de l'allégorie, dont il n'admet que la forme typologique. L'auteur de la *Cohortatio* condamne donc implicitement l'exégèse allégorique d'Origène et de ses continuateurs, qu'il assimile aux mythes des poètes païens.

ABSTRACT : The *Cohortatio ad Graecos* of Pseudo-Justinus, now attributed to Marcellus of Ancyra develops an hermeneutical theory quite close to that of the Antiochian school. According to Marcellus, the poetical myths are either merely false tales (μυθώδεις) or figurative discourses (ἀλληγορικοί λόγοι) transposing a teaching borrowed from the Scriptures, but misunderstood ; that teaching must be distinguished from the so-called « clear and obvious » (σαφής καὶ φανερός) discourse, which is a veiled expression of the reality. As for philosophers, they also used myths – or what Marcellus calls mystical (μυστικῶς) or symbolical discourse (διὰ συμβόλων) – to express their teaching, disguising it out of fear of the condemnation of their contemporaries ; a « clear and obvious » discourse is more direct; yet, in order to be understood, it needs the reflection that the author calls *theoria*. As for the prophets, their sayings must be understood according to the letter – a literalness, however, which does not exclude *theoria*, that is to say a thorough reflexion on the hidden sense of the divine words, according to an « anagogical » process completely distinct from allegory, which he accepts only in its typological form. Hence, the author of the *Cohortatio* implicitly condemns the allegorical exegesis of Origène and his followers, which he likens to the myths of pagan poets.