

ÉCOLE DOCTORALE 270

ÉA 4377

THÈSE présentée par :

MARCO PROVENZANO

soutenue le : **23 septembre 2017**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Histoire du christianisme antique

**Attitudes intolérantes et initiatives législatives
contre les chrétiens à l'époque de Marc-
Aurèle entre histoire et propagande politique.**

[Un réexamen de la *vexata quaestio*]

THÈSE dirigée par :

M. CUTINO Michele

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. BENOIST Stéphane

Professeur, Université de Lille 3

M. SALAMITO Jean-Marie

Professeur, Université Paris-Sorbonne IV

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. D'ANNA Alberto

Professeur, Università Roma 3

M. CHAPOT Frédéric

Professeur, Université de Strasbourg

*Al nonno Lilli e allo zio Enrico,
splendidi ispiratori di questa ricerca*

Table de matières

Introduction	4
Chap. I : Lyon, une ville ensanglantée par la persécution de Marc-Aurèle	12
<i>Praef</i> : Le schéma du massacre dans la <i>Lettre des chrétiens de Lyon et Vienne aux frères d'Asie et de Phrygie</i> (ap. Eus. <i>H.E.</i> V, 1 – 2)	12
I. 1 : La <i>Lettre des chrétiens de Lyon et Vienne</i> , le témoignage le plus complet de la persécution	13
I. 2 : Les phases et la datation du massacre de Lyon	15
I. 2. 1 : Les indications textuelles de la Lettre	15
I. 2. 2 : La datation d'après d'Eusèbe dans l' <i>H.E.</i> : le <i>status questionis</i>	20
I. 2. 3 : Un réexamen de la question	27
I. 2. 4 : La Fête des Trois Gaules	27
I. 2. 5 : La fin du massacre six jour après la Fête des Trois Gaules	33
I. 2. 6 : L'an du massacre à la lumière des noms des magistrats	34
I. 2. 7 : L'an du massacre à la lumière des données du ' <i>Senatusconsultum</i> ' par rapport à la <i>Lettre</i>	37
I. 2. 8 : L'an du massacre à la lumière de l'onomastique des Antonins chez Eusèbe	42
I. 2. 9 : L'an du massacre à la lumière de l'épiscopat romain d'Éleuthère	47
I. 2. 10 : L'an du massacre à la lumière du <i>Καῖσαρ</i> de la <i>Lettre</i> , un élément déterminant	55
I. 2. 11 : L'an du massacre : une nouvelle perspective	57
I. 3 : <i>Les cives</i> en attente de jugement : la correspondance entre le <i>legatus Augusti</i> et Marc-Aurèle	59
I. 3. 1 : L'arrivée de la réponse de Marc-Aurèle autour du début de la fête des Trois Gaules	59
I. 3. 2 : La route de l' <i>epistula</i> : le décalage entre les deux parties du massacre	62
I. 3. 3 : La voie terrestre de l' <i>epistula</i>	66
I. 3. 4 : La voie maritime de l' <i>epistula</i>	76
I. 3. 5 : Le décalage entre les deux phases du massacre	83

Chap. II. : Les motivations d'un massacre général et les éléments caractéristiques de la communauté chrétienne lyonnaise	85
II. 1 : Les accusations contre les chrétiens : les motivations du massacre auprès de la <i>Lettre</i>	85
II. 2 : Le montanisme à Lyon ? Le <i>status quaestionis</i>	92
II. 3 : Le montanisme à Lyon ? Nouvelle perspective	96
II. 3. 1 : La chronologie de la naissance et la diffusion de ce mouvement hérétique	96
II. 3. 2 : Le cas de la mort spectaculaire de Pérégrinus Protée	102
II. 3. 3 : La véritable signification de certaines caractéristiques de la communauté chrétienne lyonnaise	114
II. 4 : Les autres théories expliquant le massacre lyonnais : les perspectives locales	128
II. 5 : Nouvelle perspective sur les motivations du massacre lyonnais : la haine païenne contre le mépris chrétien envers la vie et les institutions, la doctrine de la résurrection de la chair à Lyon	130
Chap. III : Marc-Aurèle <i>protector christianorum</i> ? La politique religieuse du <i>princeps</i> entre la propagande chrétienne et les véritables dispositions législatives relatives aux chrétiens	133
III. 1 : La propagande chrétienne du « miracle de la pluie », la marque d'un climat généralisé d'intolérance et la naissance du mythe de Marc-Aurèle en tant que <i>protector christianorum</i>	133
III. 1. 1 : Les certitudes des sources chrétiennes	133
III. 1. 2 : Derrière la propagande chrétienne : décryptage du mythe <i>Marcus Aurelius protector christianorum</i>	142
III. 1. 3 : Ζεύς, le dieu de la pluie qui fait tout reverdir	150
III. 1. 4 : <i>Marcus Aurelius minime protector christianorum</i> fuit	161
III. 2 : La réponse législative des institutions au christianisme : une guerre généralisée au <i>nomen christianum</i>	175
III. 2. 1 : Les <i>καινὰ δόγματα</i> de Méliton de Sardes (<i>ap. H.E. IV, 26. 5 -11</i>)	175
III. 2. 2 : Les <i>καινὰ δόγματα</i> : <i>status quaestionis</i>	178
III. 2. 3 : Les <i>καινὰ δόγματα</i> : nouvelle perspective	189
III. 2. 4 : Les principes Antonins vis-à-vis des chrétiens : innovateurs ou conservateurs ?	197
III. 2. 5 : Le <i>nomen christianum</i> à Lyon : les chrétiens <i>conquirendi non sunt</i>	204

Chap. IV : Les différents niveaux d’anti christianisme à l’époque de Marc-Aurèle : des raisons populaires aux raisons philosophiques	214
IV. 1 : Les Chrétiens sont en-dehors des perspectives de Marc-Aurèle	214
IV. 2 : Les motivations de la haine populaire envers les chrétiens	215
IV. 3 : L’entourage de Marc-Aurèle et les enseignements d’Épictète : la clé de voûte de la pensée philosophique de Marc-Aurèle au sujet des chrétiens	226
IV. 3. 1 : Quintus Junius Rusticus	226
IV. 3. 2 : L’influence des enseignements d’Épictète chez Marc-Aurèle	229
IV. 3. 3 : L’ἔθος des Γαλιλαῖοι d’Épictète et le « μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί » de Marc-Aurèle : un lien possible ? <i>Status quaestionis</i>	231
IV. 3. 4 : L’« ὡς οἱ Χριστιανοί » de Marc-Aurèle : une glose ? <i>Le status quaestionis</i>	235
IV. 3. 5 : La « ψιλὴν παράταξιν » : quelle opposition ? <i>Le status quaestionis</i>	237
IV. 3. 6 : Le remploi de le l’ἔθος d’Épictète dans le « μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί » de Marc-Aurèle : le <i>status quaestionis</i>	241
IV. 3. 7 : L’influence de l’ <i>habitude chrétienne</i> d’Épictète chez Marc-Aurèle : nouvelle perspective	242
IV. 4 : Le « μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί » : nouvelle perspective	245
IV. 4. 1 : Le destin de l’âme après la mort et les angoisses de Marc-Aurèle	245
IV. 4. 2 : L’inéluctable destin du corps après la mort chez Marc-Aurèle	258
IV. 4. 3 : L’écart insurmontable entre les perspectives de la vie et de mort de Marc-Aurèle et des chrétiens à la suite des enseignements d’Épictète	258
IV. 4. 4 : Celse : il ne faut pas asservir le médio-platonisme à la doctrine chrétienne	260
IV. 4. 5 : Galien : un jugement ouvert sur les chrétiens à la cour de Marc-Aurèle	269
IV. 5 : L’ombre de Justin Martyr et de son <i>Apologie</i> sur Marc-Aurèle : les raisons politiques et philosophiques de l’intolérance du <i>princeps</i> envers les chrétiens	273
IV. 6 : L’influence de Justin sur la ψιλὴ παράταξις de Marc-Aurèle	279
Conclusion	282
Bibliographie	296
Ringraziamenti	329

Introduction

« Δύο ταύτας ἐτοιμότητας ἔχειν αἰεὶ δεῖ· τὴν μὲν πρὸς τὸ πρᾶξαι μόνον ὅπερ ἂν ὁ τῆς βασιλικῆς καὶ νομοθετικῆς λόγος ὑποβάλλῃ ἐπ’ ὠφελεία ἀνθρώπων· τὴν δὲ πρὸς τὸ μεταθέσθαι, ἐὰν ἄρα τις παρῆ διορθῶν καὶ μετὰ γων ἀπὸ τινος οἰήσεως. [...]»¹ »

L’auteur de cette citation est Marc-Aurèle, connu aussi comme ‘l’empereur – philosophe’, né à Rome le 26 avril 121. Il a été en fonction comme *princeps* de 161 à 180. Philosophe, et plus précisément stoïcien, il a donné naissance à des réflexions sur des thématiques qui lui tenaient à cœur : attentes, peurs, espoirs, mises en garde pour la vie quotidienne et aussi pour l’art de gouverner. Une problématique semble toutefois dominer sa pensée : quel est le destin de chaque homme, de son corps, de son âme après la mort ? Et surtout comment aborder cette dernière ? Marc-Aurèle, tout en étant intimement troublé par le caractère inéluctable de la mort auquel tous les êtres humains sont soumis, n’a aucun doute sur le fait qu’il n’existe qu’une attitude possible, celle qui repose sur la rationalité et sur un noble maintien. Par ailleurs, pour lui il faut mourir la conscience tranquille, c’est-à-dire conscient d’avoir fait au mieux son devoir durant sa vie².

Nous constatons alors qu’il s’agit de pensées très profondes qui ont été possibles grâce aux sources humaines auxquelles il avait puisées. Ces sources, en effet, l’ont fait mûrir en tant qu’homme, en tant que philosophe, en tant que *princeps*. Marc-Aurèle a dédié le premier de ses douze livres connus sous le nom de *Tὰ εἰς ἑαυτὸν* ou *Ad se ipsum*, en français *Pensées pour moi-même* (désormais *Pensées*), aux personnes suivantes, à qui il exprime une sincère gratitude : ses proches, ses maîtres de philosophie ainsi que de vie. Parmi ces derniers, il cite ses très bons amis : Quintus Junius Rusticus (*Pensées* I, 7), *praefectus Urbi* (162/163 –

¹ *Pensées pour moi-même* IV, 12 : « Il faut toujours tenir prêtes ces deux règles de conduite : d’abord de n’accomplir que ce qu’inspire pour les biens des hommes la raison de la faculté royale et législative ; puis de te ranger à un autre parti, si quelqu’un est là pour te redresser et te faire abandonner ta manière de voir. » Nous utiliserons pour cette œuvre le texte critique d’A. S. L. FARQUHARSON, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius, Vol I: text and translation*, Oxford World’s Classics 1944 (réimpr. 1968). La traduction utilisée dans cette thèse, sauf spécifiques indications, pour les livres II - XII des *Pensées* est celle d’A. - I. TRANNOY, *Pensées*, introduction d’A. PUECH, Les Belles Lettres, Paris 1947 alors que, pour le I^{er} livre nous utiliserons celle de P. HADOT, *Marc Aurèle. Écrits pour lui-même*, Tome I, introduction générale par P. HADOT avec la collaboration de C. LUNA, Les Belles Lettres, Paris 1998. Bien que Trannoy et Hadot aient établi des textes critiques différentes, la *lectio* du texte est le même dans les passages en analyse dans cette thèse. À partir de ce moment, l’œuvre sera citée comme *Pensées*.

² Ces problématiques seront l’objet d’analyse dans le IV^e chapitre de cette thèse.

167/168) et Marcus Cornelius Fronton (*Pensées* I, 11). Le premier lui donne des ὑπομνήματα, des *memoranda*, d'Épictète, véritable référence pour le stoïcisme de Marc-Aurèle. Le second est son maître de rhétorique. Il n'oublie pas non plus son père adoptif, son prédécesseur, le *princeps* Antonin le Pieux (*Pensées* I, 16).

Ce cadre semble parfaitement correspondre avec le début de la *Vita Marci*, une biographie tardive (fin IV- début V siècle) contenue dans l'*Historia Augusta*, en français *Histoire Auguste* (abrégée en *H.A.*)³. L'auteur de la *Vita Marci* souligne d'emblée les qualités qui seraient celles du *princeps* : Marc-Aurèle cultiva la philosophie, sa vie durant et, précise-t-il, il fut de tous les autres *principes* un véritable exemple de vie sainte.

Ce jugement positif semble également confirmé par certaines sources chrétiennes : Tertullien, avocat de prestige, né à l'époque de Marc-Aurèle, écrit son *Apologeticum* (en français *Apologétique*, abrégée en *Ap.*) aux magistrats de Carthage à l'époque de Septime Sévère (197-198)⁴. Dans cet ouvrage, Tertullien met en exergue les contradictions de la législation antichrétienne. En effet, à son époque il suffit de dénoncer quelqu'un d'être chrétien pour le traîner en justice. Par conséquent être chrétien est un délit. Cependant, s'il y a une recherche systématique des coupables d'autres accusations ou, en général, d'autres ennemis publics, les chrétiens *conquirendi non sunt*. Ceci a été établi par des dispositions de Trajan (*Ep. ad Plin.*, 10. 97. 1) en réponse à une *epistula* de Pline le Jeune, son ami et gouverneur de la Bithynie entre les années 111-114. Trajan, comme on le sait, prédispose ce qui suit : si l'inculpé, accusé d'être chrétien, renie sa foi en adressant des supplications aux divinités de Rome, (*Ep. ad Plin.*, 10. 97. 2) il sera remis en liberté.

Cette procédure judiciaire, confirmée par Tertullien (*Ap.* II, 6-7) aurait même dû être en vigueur à l'époque de Marc-Aurèle. Cependant, un *princeps* défini comme un flagrant exemple de vie sainte, aurait-il jamais pu persécuter quelqu'un au nom d'une autre croyance religieuse ? Tertullien (*Ap.* V, 6) nous donne la réponse : Marc-Aurèle, *princeps gravissimus*, très même s'il n'a pas officiellement abrogé la disposition de Trajan, l'aurait contournée établissant que quiconque aurait osé accuser quelqu'un d'être chrétien, aurait été sévèrement puni, voire plus sévèrement que le chrétien dénoncé qui n'aurait pas renié sa foi. De plus, Marc-

³ Cf. *infra* p. 38 et note 91.

⁴ Pour la datation de l'*Apologeticum* cf. *infra* p. 111, note 339.

Aurèle, dit Tertullien, dans une dépêche officielle envoyée au sénat depuis la frontière germanique au cours des guerres marcommaniques, aurait accordé aux prières des chrétiens le mérite d'un orage providentiel qui aurait éloigné la soif des soldats, bouleversant ainsi l'issue d'une bataille devenue difficile pour les romains. L'argumentation de Tertullien se veut d'autant plus convaincante, qu'il cite une dépêche officielle de Marc-Aurèle comme source. Quinze ans après environ, il reprend cette histoire de manière plus succincte dans une lettre adressée à Scapula (212), *proconsul* de la province d'Afrique, dans laquelle il rappelle l'importance des prières chrétiennes (*Ad. Scap.* IV, 6).

Ces informations données par Tertullien sont reprises un siècle plus tard environ par Eusèbe (265-340), évêque de Césarée, témoin des persécutions de Dioclétien et du 'tournant constantinien'. Eusèbe dans son *Historia Ecclesiastica* (en français *Histoire Ecclésiastique*, abrégée en *H.E.*), raconte plus en détails les événements déjà présentés par Tertullien, citant en particulier parmi les sources dont il prétend disposer, Apollinaire évêque de Hiérapolis (*H.E.* V, 5. 4). Il en fait un résumé : la légion chrétienne qui aurait permis le miracle de la pluie aurait été renommée par Marc-Aurèle *κεραυνοβόλος*, c'est-à-dire *Fulminata / Fulminante*⁵, élément confirmé aussi par Jean Xiphilin (XI^e sec.), historien et épitomateur byzantin, dans son commentaire au LXXI livre de l'*Historia Romana* (en français *Histoire Romaine*) de Cassius Dion (155-235). Disposant d'une traduction grecque, l'évêque de Césarée s'empresse peu après (*H.E.* V, 5. 5) de paraphraser le passage de l'*Apologeticum* de Tertullien afin de renforcer son argumentaire. Eusèbe reprend donc le passage dans lequel Tertullien mentionne la dépêche officielle de Marc-Aurèle au sénat, dans laquelle on confirme la punition infligée aux accusateurs des chrétiens.

Et nous disposons, en effet, d'une dépêche ayant ces caractéristiques. Dans un manuscrit remontant au XIV^e siècle, il est rapporté ce qui suit : pour Marc-Aurèle seules les prières des chrétiens ont permis le miracle. Il ajoute à la fin que les accusateurs des chrétiens auraient été condamnés au bûcher et qu'aucun gouverneur de province n'aurait pu priver de sa liberté quelqu'un qui se serait déclaré chrétien.

⁵ La question de la légion sera objet d'analyse dans la partie de la thèse dédiée au « miracle de la pluie » : cf. *infra* pp. 133 - 174.

Le cadre décrit jusqu'ici apparaît sans l'ombre d'un doute univoque et indiscutable : Marc-Aurèle, 'l'empereur – philosophe', ne persécuta pas les chrétiens. Bien au contraire, il s'ingénia à émettre des dispositions particulières de manière à les préserver des dénonciations de leurs accusateurs. En conséquence, l'analyse pourrait se terminer ici si ce n'est que d'autres sources chrétiennes sont en parfait désaccord avec ce qui vient d'être présenté. Nous faisons référence aux chapitres de l'*H.E.* précédant le miracle de la pluie, chapitres dédiés à un épisode survenu à Lyon durant le principat de Marc-Aurèle. La datation de cet épisode proposée dans l'*H.E.*, à savoir l'an 177, semblerait être confirmée par le *Chronicon* (en français *Chronique*) d'Eusèbe, traduit en latin par Jérôme⁶. Ce qui est raconté est un pur massacre des chrétiens locaux. Si c'est la haine du peuple païen qui le déclencha, il fut ensuite mené par les institutions locales, jusqu'aux exécutions des chrétiens. Les événements sont décrits dans ce qui est appelée l'*Epistola Ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis* (ou *Martyrium Lugdunensis*), en français *Lettre des chrétiens de Lyon et Vienne aux frères d'Asie et de Phrygie* autrement connue comme *Lettre des chrétiens de Vienne et de Lyon à leurs frères d'Asie et de Phrygie* (désormais en *Lettre*). Ce récit très détaillé, dont Eusèbe rapporte de longs extraits (*ap. H.E. V, 1-2*), est considéré jusqu'à aujourd'hui comme le témoignage le plus complet d'une période de persécution sous Marc-Aurèle. Nous ne connaissons pas l'identité du rédacteur de ce précieux document. Toutefois, de l'analyse de la terminologie employée, nous comprenons qu'il avait une familiarité avec les textes néotestamentaires et apocryphes tout comme avec les termes juridiques désignant les différentes fonctions publiques locales. Ce qui en fait indubitablement une source de première importance.

Ce rédacteur inconnu raconte, en effet, que, suite à des épisodes répétés de discrimination et de violence, les chrétiens furent remis aux autorités et jugés pour leur appartenance au christianisme. Pèsent aussi sur eux de terribles accusations d'athéisme, d'inceste et d'anthropophagie. Aucune des personnes arrêtées n'échappera à la mort à l'exception des *cives* qui, selon une disposition d'une *epistula* envoyée par Marc-Aurèle à son gouverneur local, auraient renié leur

⁶ Nous adoptons ici le texte critique de *Chronique* édité par R. HELM, *Eusebius Werke. Siebenter Band, Die Chronik des Hieronymus*, Akademie Verlag, Berlin 1984, p. 207, *ad annum 177*: « Romanae ecclesiae XII episcopatum suscipit Eleutherius ann. XV. Antiochiae VII episcopus constituitur Maximinus. Antoninus Commodus filium suum consortem regni facit. ». À partir de ce moment, la *Chronique* sera mentionnée par le nom de l'éditeur suivi de l'année et du nombre de pages. Nous proposerons une nouvelle datation du massacre de Lyon : cf. *infra* pp. 57 - 58.

appartenance au christianisme. Les dernières parties de la *Lettre* rapportent un autre événement digne d'être relevé : l'acharnement des païens sur les corps des martyrs déjà déchiquetés par les bêtes ou brûlés dans l'amphithéâtre durant des *munera gladiatoria*. Entrant minutieusement dans les détails, le rédacteur inconnu raconte que tous les restes humains des chrétiens tués sont incinérés et jetés dans le Rhône. En outre, le rédacteur de la *Lettre* prête aux païens des propos méprisants sur la résurrection de la chair rendue impossible par la destruction complète du corps. Procédure mise en œuvre afin d'éviter probablement aussi le culte des reliques. Il sera intéressant alors de confronter ce passage avec ce qu'Athénagore a écrit sur la résurrection de la chair, résurrection possible quelle que soit la fin que le corps trouvera sur cette terre comme le dit dans son *De resurrectione mortuorum* III - IV, VIII (en français *Sur la résurrection des morts*, abrégée en *D.R.M.*) et dans la *Legatio pro christianis* XXXVI en français *Supplique au sujet des chrétiens* (désormais *Legatio*).

Outre ces témoignages importants, il ne faut pas oublier le *Discours* d'Apollinaire (*H.E.* V, 5. 4) déjà cité, l'*Apologie* à Marc-Aurèle de Méliton (*ap. H.E.* IV, 26. 5-11), celle de Miltiade (*H.E.* V, 17. 5), la *Legatio* d'Athénagore, l'*Ad Autolyicum* (en français *Traité à Autolycus*) de Théophile, évêque d'Antioche. Méliton en particulier parle ouvertement d'un climat de grande intolérance répandu dans toute la province d'Asie mineure. Selon lui ce climat est dû à certains nouveaux décrets (καὶνὰ δόγματα) émanant peut-être de Marc-Aurèle. Dans tous les cas les chrétiens ne craignent pas la mort, dit l'évêque de Sardes, puisque le martyre au nom du Christ comporte indubitablement une récompense dans l'au-delà. Méliton semble donc décrire une situation identique à celle lue dans la *Lettre*.

L'image transmise par Tertullien et Eusèbe de Marc-Aurèle en tant que *protector christianorum* présente des fissures évidentes. D'autant plus que pendant le principat de Marc-Aurèle, l'un de ses amis le *praefectus Urbi* Quintus Junius Rusticus, condamne à mort le philosophe médio-platonicien Justin en tant que chrétien ; c'est bien Justin qui est le témoin des intolérances subies par les chrétiens à l'époque d'Antonin le Pieux (138-161). À ce *princeps* Justin adresse une *Apologia* (153-155) en français *Apologie* (abrégée *Ap.* I ou II)⁷ imprégnée de

⁷ Sur la question de l'unité de l'*Apologie* de Justin cf. *infra* note 847.

médio-platonisme qui constitue une critique virulente du *mos majorum* et donc du système de valeurs sur lequel repose le principat des Antonins⁸.

Le cadre général devient encore plus intrigant si, aux témoignages chrétiens énumérés jusqu'à présent, on ajoute ceux des païens ; et parmi ces derniers celui de Marc-Aurèle. Dans le passage *Pensées* XI, 3 qui fait la synthèse des perspectives de Marc-Aurèle par rapport au destin de l'âme après la mort, le *princeps* cite les chrétiens. C'est la première fois qu'un *princeps* les mentionne. Et pour Marc-Aurèle la façon de mourir des chrétiens contrebalance de manière négative l'attitude rationnelle qu'il faut garder face à la mort, typique des stoïciens. Par ailleurs, certaines critiques aux chrétiens, quant à leur comportement éloigné de la raison, proviennent de sources vraisemblablement proches de Marc-Aurèle. On peut citer à nouveau le philosophe Épictète, son médecin Galien et, peut-être, le philosophe Celse. Il ne faut pas oublier ses amitiés importantes et influentes avec Rusticus et Fronton. Le premier, comme nous l'avons dit, condamne Justin alors que le second lance des accusations empoisonnées contre les chrétiens qui sont à l'origine de banquets opulents pendant lesquels la passion incestueuse enflamme les invités. Ces accusations sont mentionnées dans une oraison rapportée par Minucius Felix dans son *Octavius* (IX, 6 et XXXI, 1).

Comment juger alors la politique de Marc-Aurèle envers les chrétiens ? Bien que l'historiographie contemporaine ait longuement débattu sur la responsabilité réelle de Marc-Aurèle quant aux persécutions⁹, aucune étude n'a jusqu'à présent

⁸ Cf. *infra* pp. 273 - 280.

⁹ Les chercheurs suivants sont convaincus que Marc-Aurèle n'a jamais promulgué de dispositions anti-chrétiens : H. GRÉGOIRE, *Les persécution dans l'empire romain*, Bruxelles 1951, p. 26 ; ID., « Nouvelles observations sur le nombre des martyrs », *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, 38, (1952), pp. 44 - 46 ; J. H. OLIVER – R. E. A. PALMER, « Minutes of an Act of the roman Senate », *Hesperia*, XXIV, (1955), pp. 324 - 326 ; J. MOUREAU, *La persécution du christianisme dans l'empire romain*, Paris 1956, pp. 50 - 51, 72 - 74 ; E. GABBA, « L'apologia di Melitone di Sardi », *Critica Storica* 1, (1962), pp. 469 - 480 et spécif. p. 480 ; T. D. BARNES, « Legislation against the Christians », *The Journal of Roman Studies*, (1968), p. 39 ; P. KERESZTES, « Marcus Aurelius a Persecutor », *The Harvard Theological Review*, LXI, (1968), pp. 321 - 341, mais spécif. les pp. 340 - 341 ; ID., « The Imperial Roman Government and the Christian Church I. From Nero to the Severi », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 23.1, Berlin 1979, pp. 247 - 315 ; C. MOTSCHMANN, *Die Religionspolitik Marc Aurels*, Stuttgart 2002, pp. 103 - 204, 220 - 271. *Contra* : TH. MOMMSEN, « Der Religionsfrevl nach römischen Recht », *Historische Zeitschrift*, 64 (n. s. 28), (1890), p. 400 ; W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the early Church*, Oxford 1965, p. 5 ; M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma, Il Cristianesimo sotto Marco Aurelio*, Bologna 1965, pp. 176 - 184 ; EAD., « La ricerca d'ufficio nel processo del 177 », dans J. ROUGÉ - R. TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique n° 575, Ed. CNRS, 1978, pp. 179 - 184 ; EAD., « I "nuovi decreti" di Marco Aurelio contro i Cristiani », dans EAD., *Impero romano e*

procédé à une analyse complète et approfondie de toutes les sources à disposition, qu'elles soient littéraires, législatives, philosophiques, épigraphiques et numismatiques, sur le rapport entre les chrétiens et Marc-Aurèle. C'est la raison pour laquelle nous éprouvons le besoin de tenter de comprendre d'une part ce qui a vraiment eu lieu durant les dix-neuf ans de son principat (en prenant aussi en considérations l'époque d'Antonin le Pieux et d'Hadrien) et, d'autre part de trouver l'origine de l'image de Marc-Aurèle *protector christianorum*.

Le premier chapitre sera donc consacré aux différentes phases du massacre décrites dans la *Lettre* en essayant d'en comprendre la durée. Nous aborderons ensuite la question de la datation des événements de Lyon en tenant compte des informations contenues dans la susmentionnée *Lettre*, mais aussi de la proposition d'Eusèbe. Il propose l'année 177 s'appuyant sur la XVII^e année du principat de Marc-Aurèle ainsi que l'année d'élection d'Éleuthère en tant qu'évêque de Rome. Pour une analyse plus complète, nous utiliserons aussi les différentes éditions de la version arménienne de la *Chronique* afin d'exclure d'éventuelles modifications de la part de Jérôme. Cette analyse nous permettra de vérifier la fiabilité éventuelle d'Eusèbe en tant que source principale sur laquelle nous nous appuyons pour décrire le rapport entre les chrétiens et le principat des Antonins. En effet, Eusèbe nous a également transmis un récit qu'il affirme être contenu dans le même dossier que la *Lettre*. Ce récit sera finalement analysé dans le deuxième chapitre : dans cet épisode qui se déroule pendant l'emprisonnement des chrétiens en attente d'être exécutés (*H.E.* V, 3. 1 - 3), on raconte que l'un des martyrs, un certain Attale, suite à une révélation prophétique, aurait convaincu Alcibiade de revenir à des préceptes conformes à la Grande-Église car ses habitudes étaient jugées scandaleuses par la communauté locale. Celles-ci font précisément référence à son alimentation qui consiste à manger seulement du pain et à boire de l'eau. Immédiatement après (*H.E.* V, 3. 4), Eusèbe nous présente le développement de l'hérésie montaniste. Et il mentionne, parmi les promoteurs de son expansion en Phrygie, un certain Alcibiade, inconnu par ailleurs. Cette référence a induit certains chercheurs à considérer qu'à l'origine des épisodes de violences de Lyon, il y aurait la réaction des institutions face à l'intransigeance

Cristianesimo. Scritti Scelti, Studia Ephemeridis Augustinianum IC, Roma 2006, pp. 347 - 362 ; EAD., « La ricerca d'ufficio nel processo del 177 », dans EAD., *Impero romano e Cristianesimo...*, pp. 363 - 368 ; A. FRASCHETTI, *Marco Aurelio: la tragedia della filosofia*, Bari 2008, pp. 96 - 98.

montaniste¹⁰ et que donc la communauté de Lyon, comme le montrerait le langage ‘ambigu’ de la *Lettre*, serait mixte, c’est-à-dire constituée également des montanistes et des représentants de la Grande-Église¹¹. Pour mieux comprendre la dynamique de cette hérésie, nous analyserons aussi le *De morte Peregrini* (en français *La mort de Pérégrinus*, abrégée en *Per.*) de Lucien de Samosate : dans ce récit, il raconte la vie de Pérégrinus Protée (100-165) qui, selon I. Ramelli, a été un véritable montaniste¹².

Dans le troisième chapitre nous traiterons la question du « miracle de la pluie », passage clef pour comprendre comment est née la propagande chrétienne à l’origine du mythe de Marc-Aurèle *protector christianorum*. Pour une analyse complète, nous tiendrons compte à la fois des sources païennes qui ont rapporté l’épisode - notamment Cassius Dion, Themistius et l’*H.A.* - de l’interprétation du même épisode d’après la source officielle par excellence, la Colonne de Marc-Aurèle située à Rome, et des sources chrétiennes susmentionnées, notamment Apollinaire, Eusèbe et Tertullien. Les arguments de son *Apologeticum* par rapport au délit d’être chrétien, nous amèneront ensuite, toujours au chapitre trois, à traiter de la question, passionnante et débattue, de la législation antichrétienne à l’époque de Marc-Aurèle à travers l’analyse des apologies de Méliton, Athénagore et Justin. L’apologie de ce dernier sera approfondie dans le quatrième et dernier chapitre dédié aux sources antichrétiennes, politiques et philosophiques de Marc-Aurèle ainsi qu’aux perspectives des êtres humains après la mort. Ces dernières s’ouvriront sur une confrontation des différentes perspectives philosophiques entre le médio-platonisme chrétien de l’*Apologie* de Justin et les idées précédemment mentionnées de Marc-Aurèle : Justin représente, à notre avis, l’une des sources dont le *princeps* dispose pour nourrir ses réflexions sur les chrétiens. Les autres sources, bien évidemment païennes, dont Marc-Aurèle disposera selon nous, sont déjà le reflet de l’intolérance païenne au christianisme au II^e siècle.

¹⁰ H. KRAFT, « Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus », dans ROUGÉ – TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)...*, pp. 233 - 244.

¹¹ I. RAMELLI, « Κατὰ ψιλὴν παράταξιν » (M. Aur. XI 3): montanismo e impero romano nel giudizio di Marco Aurelio », dans M. SORDI, *Fazioni e congiure nel mondo antico, Contributi dell’Istituto di storia antica*, Vol. 25, Milano 1999, pp. 81 - 97, mais spécif. aux pp. 93 - 97 ; EAD., « Tracce di montanismo nel “Peregrino” di Luciano? », *Aevum LXXIX*, Milano 2005, pp. 79 - 94.

¹² RAMELLI, « Tracce di montanismo... », pp. 79 - 94.

Chap. I : Lyon, une ville ensanglantée par la persécution de Marc-Aurèle

Praef. : Le schéma du massacre dans la Lettre des chrétiens de Lyon et Vienne aux frères d'Asie et de Phrygie (ap. Eus. H.E. V, 1 - 2)

Tout d'abord, il convient de présenter les différentes phases de ce massacre que l'on trouve dans la *Lettre* en donnant le schéma ci-dessous qui suit le découpage fait par A. P. Orbán¹³:

- 1, 3-7 : Actes d'intolérance de la part des païens contre les chrétiens.
- 1, 8-10 : Interrogatoire des magistrats préposés à la ville (parmi eux le *tribunus*), emprisonnement des chrétiens, deuxième interrogatoire mené par le *legatus Augusti pro praetore* de la *Gallia Lugdunensis* et nouvel emprisonnement des chrétiens.
- 1, 10-13 : Parmi les chrétiens emprisonnés, certains abandonnent la foi chrétienne.
- 1, 14-15 : Des serviteurs païens sont séquestrés par les institutions pour qu'ils témoignent des actes d'anthropophagie et des unions incestueuses de leurs patrons chrétiens.
- 1, 16-28 : Les chrétiens arrêtés sont torturés.
- 1, 29-31 : Arrestation, interrogatoire, et mort de l'évêque Pothin.
- 1, 32-35 : Ceux qui ont abjuré sont, malgré tout, maintenus en prison.
- 1, 36-42 : Premières exécutions des chrétiens dans l'arène par les fauves.
- 1, 43-44 : Suspension des exécutions : le *legatus Augusti* envoie une *epistula* au *princeps* au sujet des *cives* qui ont déclaré leur foi chrétienne.
- 1, 45-46 : Certaines apostats reviennent à la foi chrétienne.
- 1, 47 : La réponse de César : décapiter ceux qui n'abjurent pas, libérer ceux qui renient leur foi chrétienne.
- 1, 48 : Dernier interrogatoire du *legatus Augusti* aux *cives* qui libère les apostats.
- 1, 49-59 : Exécution des condamnés.
- 1, 60-63 : Acharnement des païens sur les corps des martyrs : sévices corporels *post mortem*, dispersions des cendres dans le Rhône pour empêcher la résurrection.
- 2, 1-4 : Distinction entre les « martyrs » et les « confesseurs ».
- 2, 5-8 : La souffrance et la gloire des martyrs.

¹³ Les références textuelles utilisées renvoient au chapitre, au paragraphe et, si nécessaire, au numéro de la ligne selon le découpage du texte opéré par A. P. ORBÁN (« Atti dei martiri di Lione », dans A. A. R. BASTIAENSEN [ET ALII], *Gli Atti dei Martiri*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1987, pp. 59-95) qui est aussi l'auteur du texte critique de cette édition de la *Lettre*.

I. 1 : La *Lettre des chrétiens de Lyon et Vienne*, le témoignage le plus complet de la persécution

Lyon, époque de Marc-Aurèle : la haine de la population païenne se retourne contre les chrétiens comme une impétueuse fureur avec la collaboration des institutions. Les événements de ces jours terribles ont été portés à notre connaissance grâce à cette *Lettre*. Ce récit très détaillé nous permet d'enquêter sur cette persécution. Cette *Lettre*, rapportée par Eusèbe dans la première partie du V^e livre de son *H.E.*, est considérée jusqu'à aujourd'hui comme le témoignage le plus complet d'une période de persécution sous Marc-Aurèle, bien qu'elle nous soit parvenue sous une forme réduite¹⁴. En effet, même si étendue sur plusieurs chapitres du V^e livre, Eusèbe en a fait une version abrégée, éliminant certains passages qui auraient pu avoir pour nous beaucoup d'importance¹⁵. Or, bien que la *Lettre* ait été structurée de manière linéaire selon l'ordre des événements et semble pratiquement dépourvue d'éléments merveilleux typiques de la littérature hagiographique postérieure, elle nous donne toutefois, un point de vue partiel : nous ne possédons pas de documents païens mentionnant directement les faits et tenant lieu de contrepartie ou d'autres textes chrétiens qui en parlent explicitement.

En revanche, comme G. W. Bowersock l'a très bien souligné au cours du colloque international tenu à Lyon en 1977, nous ne pouvons pas douter du fond authentique du contenu de la *Lettre*, malgré quelques incohérences causées par l'assemblage des écrits, évidemment authentiques mais parfois décousus, opéré

¹⁴ *Praef. H.E.* V, 2 : « [...] ὅποσα γέ τοι τῆς παρούσης ἔχοιτο πραγματείας, ταῦτ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀναλεξάμενος παραθήσομαι » « [...] J'ai fait un choix de ce qui peut convenir à cet ouvrage-ci ; je vais le présenter maintenant ». Pour Eusèbe, sauf spécifiques indications, nous utiliserons le texte critique du *TLG* : il s'agit du texte établi par G. BARDY (*Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée*, Sources chrétiennes 31, Livres I - IV, Paris 1952, Livres V - VII, Sources chrétiennes 41, Paris 1955). Voici pourquoi, sauf indications spécifiques pour les passages déterminantes de notre argumentation, nous utiliserons la traduction de l'édition de Bardy revue par L. NEYRAND et une équipe (ed. Paris 2003), mais parfois aussi l'ancienne de Bardy. Par conséquent, pour la *Lettre*, nous ne utiliserons pas la très récente traduction de C. BOST - POUDERON (« Lettre des Églises de Lyon et Vienne », dans B. POUDERON [ET ALII], *Actes et Passions de Martyrs, Premiers écrits chrétiens*, Paris 2016, pp. 266 - 279) car elle suit un texte critique différent : H. MUSURILLO, *The Acts of the Christians martyrs*, Oxford Early Christian Texts 1972, pp. 62 - 85. Et pourtant, nous la prendrons en considération pour certains considérations lexicales pour lesquelles voir aussi S. RONCHEY dans le volume de BASTIAENSEN [ET ALII], *Gli Atti...*, pp. 62 - 95. À partir de ce moment, l'œuvre d'Eusèbe sera citée comme *H.E.* Ainsi le texte critique et les traductions des chercheurs mentionnés seront cités avec le nom suivi par le nombre des pages.

¹⁵ L'action de découpage d'Eusèbe est bien visible dans les passages suivants de l'*H.E.* : V, 1. 4 ; V, 1. 36 ; V, 1. 62 ; V, 2. 1 et V, 2. 5.

par Eusèbe¹⁶. Par ailleurs il existe également une version latine de la *Lettre* du moine Rufin d'Aquilée de la fin du IV^e - début du V^e siècle : cette version sera utilisée dans notre recherche dans certaines circonstances spécifiques lorsqu'elle peut fournir d'éclaircissements, bien que, en général, elle ajoute peu ou rien aux renseignements de la version grecque d'Eusèbe¹⁷.

L'historien de Césarée souligne dans plusieurs passages du V^e livre de l'*H.E.* que, sous Marc-Aurèle, on a eu, une période de grande persécution. Le passage le plus clair est situé dans la *Préface* de ce livre :

« [...] ἐν ᾧ κατὰ τινα μέρη τῆς γῆς σφοδρότερον ἀναρριπισθέντος τοῦ καθ' ἡμῶν διωγμοῦ, ἐξ ἐπιθέσεως τῶν κατὰ πόλεις δήμων μυριάδας μαρτύρων διαπρέψαι στοχασμῶ λαβεῖν ἔνεστιν ἀπὸ τῶν καθ' ἓν ἔθνος συμβεβηκότων, ἃ καὶ γραφῇ τοῖς μετέπειτα παραδοθῆναι, ἀλήστου μνήμης ὡς ἀληθῶς ἐπάξια ὄντα, συμβέβηκεν. τῆς μὲν οὖν περὶ τούτων ἐντελεστάτης ὑφηγήσεως τὸ πᾶν σύγγραμμα τῆ τῶν μαρτύρων ἡμῖν κατατέτακται συναγωγῆ, [...] »¹⁸.

¹⁶ G. W. BOWERSOCK, « Les Églises de Lyon et de Vienne : relation avec l'Asie », dans ROUGÉ - TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)...*, pp. 251 - 252.

¹⁷ Pour Rufin voir L. NEYRAND, « Le récit de la passion des martyres de Lyon dans la traduction de Rufin », dans ROUGÉ - TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)...*, pp. 289-297 et S. MORLET, « La version latine de l'*Histoire Ecclésiastique* », dans S. MORLET - L. PERRONE, *Historie Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée : Commentaire Tome I, Études d'introduction*, Paris 2012, pp. 256-266. Tous les deux décrivent la version de Rufin comme une traduction *sui generis* car le moine utilise non seulement un langage moins sobre et plus précieux mais, dans plusieurs passages, il ajoute, élimine ou change arbitrairement le texte grec. Il existe également une version syriaque et arménienne de la partie du V^e livre de l'*H.E.* qui contient la *Lettre*. M. DEBIÉ, « La version syriaque de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe », dans MORLET - PERRONE, *Historie Ecclésiastique...*, pp. 272 - 275, dit qu'E. Schwartz (E. SCHWARTZ - T. MOMMSEN, *Eusebius Werke Zweiter Band Erster Teil: die Kirchengeschichte*, Vol. I, Akademie Verlag, Berlin 1999) l'a avantageusement utilisée pour compléter l'apparat critique parce qu'elle s'est révélée déterminante pour résoudre les points controversés du texte grec. Cependant, jusqu'à présent, il n'y a aucun travail systématique à ce sujet. J.-P. MAHÉ, « La version arménienne de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe », dans MORLET - PERRONE, *Historie Ecclésiastique...*, pp. 277-284, explique que la version arménienne a comblé des fossés, mais son style obscur, son substrat syriaque et grec et l'absence d'un texte critique n'en permettent pas une utilisation efficace. Plus récemment, S. A. ROBBE a édité un article consacré à la réception des mots martyrs et confesseur chez Rufin : « 'Martiri' e 'confessori' nella *Storia ecclesiastica* di Rufino di Concordia: un confronto con Eusebio », *Latinitas* n°4 (2016), pp. 41-70.

¹⁸ *Praef. H.E.* V, 1 - 2 : « Cette année-là, dans certaines régions, la persécution se ralluma contre nous avec une plus grande violence. Par suite des attaques des populations des diverses cités, des milliers de martyrs se distinguèrent ; on peut du moins le supposer d'après ce qui arriva dans une seule nation. Il s'est trouvé que ces faits ont été transmis par écrit pour la postérité, comme étant véritablement dignes d'un souvenir impérissable. Le texte intégral du récit très complet de ces événements, nous l'avons mis en entier dans le *Recueil des martyrs*, [...] ». Eusèbe souligne de nouveau dans le passage *H.E.* V, 2. 1, à la fin de la *Lettre*, le climat de persécution de l'époque : « Tels sont les événements qui sont arrivés sous le susdit empereur dans les Églises du Christ – et ces événements permettent de supposer, par un raisonnement naturel, ce qui s'est produit également dans les autres provinces ». *Contra* NEYRAND (p. 246, note 2) et BARDY (ed. Paris 1955, p. 5, note 3). En particulier, le deuxième chercheur, s'appuyant sur les considérations de L.

Il en ressort ici, donc, qu'Eusèbe avait assuré à la postérité la description précise des événements, mais malheureusement l'œuvre qu'il mentionne, le 'Recueil de Martyrs', est, jusqu'à présent, perdue¹⁹. Par conséquent, d'autres sources, d'autres passages de l'œuvre d'Eusèbe et d'autres auteurs deviennent cruciaux afin de combler cette lacune²⁰. Nous consacrerons plusieurs parties de cette thèse à l'analyse de la *Lettre* pour comprendre les éléments que son auteur a voulu transmettre à la postérité. Voici pourquoi il faudra, alors, examiner d'abord les circonstances dans lesquelles ce bain de sang chrétien s'est produit, c'est-à-dire, sa datation et ses éléments déclencheurs.

I. 2 : Les phases et la datation du massacre de Lyon

I. 2. 1 : Les indications textuelles de la *Lettre*

Tout d'abord, il convient de souligner que la *Lettre* ne nous donne pas d'indications très précises concernant l'année de la persécution, mais elle se révèle plus précise sur la chronologie interne des événements. Nous nous appuyerons sur certains éléments que nous jugeons essentiels pour essayer une reconstruction des faits.

Voici alors les points qui doivent être considérés : les premières exécutions des chrétiens dans l'arène par les fauves ; la suspension de ces exécutions à cause de la citoyenneté romaine d'un des condamnés, Attale et l'attente de la réponse du *princeps*, ici appelé 'César', à une *epistula* du *legatus Augusti* au sujet des *cives* qui ont déclaré leur foi chrétienne ; la reprise des condamnations à mort des chrétiens pendant une assemblée festive très attendue par les gens de la Gaule à la suite de la réponse du *princeps*. La fin du massacre six jours après la fin de cette assemblée festive.

Dans le premier passage (1, 37. 220-223) nous lisons que les chrétiens « [...] ἤγοντο ἐπὶ τὰ θηρία εἰς τὸ δημόσιον καὶ εἰς κοινὸν τῶν ἐθνῶν τῆς ἀπανθρωπίας

HOMO (*Le Haut-Empire*, Paris 1933, pp. 581-583), affirme qu'il n'y a pas de persécution générale mais des épisodes isolés.

¹⁹ Sur cette œuvre perdue d'Eusèbe voir V. SAXER, « Les Actes des martyrs anciens chez Eusèbe de Césarée et dans les martyrologes syriaque et hiéronymien », *Analecta Bollandiana*, CII, (1984), pp. 85-95.

²⁰ Les prochains chapitres de cette thèse seront consacrés à l'étude de ces figures.

θέαμα, ἐπίτηδες τῆς τῶν θηριομαχίῶν ἡμέρας διὰ τοὺς ἡμετέρους διδομένης (furent donc conduits à l'édifice public et livrés aux bêtes, pour offrir au public le spectacle de l'inhumanité des païens – spectacle assuré aux dépens des nôtres durant la journée consacrée aux combats contre les bêtes) ». Dans le deuxième passage (1, 44. 261-263) le rédacteur de la *Lettre* affirme que, quand le *legatus Augusti pro praetore*, c'est-à-dire le gouverneur d'une province impériale prétorienne telle quelle était la *Gallia Lugdunensis*, apprend que l'un des condamnés, c'est-à-dire un certain Attale, est un citoyen romain, il est obligé de suspendre les exécutions et de le faire renvoyer en prison avec d'autres condamnés. Attale n'était pas le seul avec la citoyenneté romaine : voici la raison pour laquelle le *legatus Augusti* est contraint d'envoyer une *epistula* à César (« περὶ ᾧ ἐπέστειλεν τῷ Καίσαρι ») et d'attendre sa réponse sur l'attitude à adopter dans ces cas spécifiques (1, 44. 262 - 1, 47. 277). Il convient de souligner que le rédacteur ne mentionne jamais ni les noms du César de l'époque ni ceux des magistrats de la ville de Lyon.

Le troisième passage (1, 47. 277-279) fait référence à un événement très attendu en Gaule : le rédacteur, sans spécifier la durée exacte de la détention des chrétiens, affirme que les exécutions se déroulent parallèlement à une grande fête, une assemblée festive (πανήγυρις) qui « ἀρχομένης [...] (était en train de commencer [...]) » lorsque l'*epistula* du *princeps* arrive à Lyon. Comment cet événement se caractérise-t-il ? C'est précisément cette πανήγυρις (« ἔστιν δὲ αὕτη ») très fréquentée (πολυάνθρωπος) qui attire les gens de tous parts, de toutes les nations (« ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν συνερχομένων εἰς αὐτήν »)²¹. En conclusion, le rédacteur déclare que la persécution s'est terminée six jours après la fin des combats de gladiateurs qui se sont déroulés pendant la fête en question (1, 62. 369-373).

D'ailleurs, avant ces épisodes, d'autres phases de la persécution avaient eu lieu. On peut remarquer, en effet, qu'au début de la *Lettre*, le rédacteur souligne qu'il y a eu un moment d'intolérance et de violence de la part des païens, ainsi qu'un

²¹ Nous adoptons ici une traduction personnelle plus littérale que celle de NEYRAND (p. 259) : « Comme c'était alors le commencement de la grande assemblée du pays - il y a une foule immense et on y vient de toutes les nations - [...] ». L'intégralité de ce passage sera objet d'analyse plus loin : cf. *infra* pp. 59-61. Ici nous signalons que la signification temporelle de « τῆς ἐνθάδε πανηγύρεως [...] ἀρχομένης συνεστάναι [...] » assume une valeur non seulement en fonction de la phrase suivante qui souligne le destin des martyrs, mais aussi par rapport au début de ce paragraphe, c'est-à-dire à la réception de l'*epistula* par le *legatus Augusti*.

premier emprisonnement des chrétiens (1, 7. 24-28). Lors de ce moment d'intolérance, il y a eu un interrogatoire mené par le tribun et par d'autres magistrats préposés de la ville (1, 8. 28-30), à la suite duquel les chrétiens ont été emprisonnés une deuxième fois (1, 8. 30-31), interrogés par le *legatus Augusti* et remis en prison (1, 9-12). La persécution devient ensuite plus violente : d'autres chrétiens sont emprisonnés (1, 13. 65-68) mais surtout, le *legatus Augusti* ordonne une enquête en interrogeant les esclaves païens des chrétiens précédemment enfermés en prison²².

Parmi ces derniers, il y a aussi des chrétiens prêts à rendre témoignage que d'autres, une dizaine, encore faibles et incapables de supporter l'idée du martyre, abandonnent la Foi chrétienne (1, 11 et 1, 36 et 1, 45-46). Au nombre des chrétiens emprisonnés, le rédacteur remarque la présence des personnages très importants sur qui principalement reposaient les Églises de Lyon et Vienne, c'est-à-dire : Sanctus diacre de Vienne, Maturus, et l'Attale déjà mentionné (1, 13-17). Par la suite, le texte indique que le diacre a été torturé une première fois (1, 20-22) puis une seconde (1, 24. 131) : « [...] μεθ' ἡμέρας [...] (quelques jour plus tard [...]) ». Dans les paragraphes 29-31, la *Lettre* nous transmet l'épisode de Pothin, ancien évêque de Lyon qui, après son témoignage, a été si cruellement torturé que (1, 31. 187) : « [...] μετὰ δύο ἡμέρας ἀπέψυξεν ([...] deux jours après, il rendit l'âme) ». « Ἐνταῦθα [...] (Après [...]) »²³, même ceux qui avaient renié lors de la première arrestation furent tourmentés par leur conscience à cause de l'apostasie (1, 34. 199-201). Cela permet aux autres chrétiens d'affermir leur foi. À partir de ce moment, ceux qui ont été arrêtés n'hésitèrent plus à confesser leur foi (1, 35. 211-212). Le « [...] μετὰ ταῦτα [...] (Par la suite [...]) » qui se trouve plus loin dans le texte (1, 36. 214-215), sépare la phase de l'emprisonnement et de la

²² Cf. 1, 14. 70. Nous proposons ici une interprétation différente du verbe ἀναζητέω traduit par 'investigate' comme proposé par le dictionnaire H. G. LIDDELL – R. SCOTT – H. S. JONES (*Greek - English Lexicon*, version en ligne du *Thesaurus Linguae Graecae*, désormais *LSJ*) alors que NEYRAND (p. 251), lui, traduit « le gouverneur avait officiellement ordonné de nous rechercher tous ». L'interprétation de Neyrand, qui nous paraît donc un peu forcée, est acceptée aussi par Sordi et G. Jossa (*infra* pp. 179 - 184). Sordi, en particulier, envisage la promulgation de certains καινὰ δόγματα (Méliton *ap.* Eus. *H.E.* IV, 26. 5) par Marc-Aurèle. Ces dispositions auraient permis au *legatus Augusti* de contourner le '*conquirendi non sunt*' de Trajan. En revanche, comme nous verrons plus bas dans le texte, il s'agit d'une recherche faite pour arracher les confessions des esclaves.

²³ 1, 32. 188. Ce mot est traduit par NEYRAND (p. 255) « C'est alors que [...] » tandis que BOST - POUDERON (p. 272) le traduit par « Alors ». *Contra* RONCHEY, (p. 77) : « In seguito [...] ». Nous nous appuyons à la traduction de Ronchey car, à notre avis, le sens du terme est plutôt temporel. Les trois différents textes critiques ne présentent qu'une *lectio* de ce passage.

torture de la deuxième phase, celle caractérisée par la mort spectaculaire dans l'arène des chrétiens que nous venons de mentionner. C'est à ce stade que nous avons le sacrifice de Maturus et de Sanctus. Blandine, une esclave nommée au dix-septième paragraphe²⁴ et elle-même destinée aux fauves, survivra pendant un moment. Attale descend dans l'arène après la mort des deux premiers martyrs (1, 38-40) mais, en tant que citoyen romain, il est soumis au jugement du *princeps* : donc, comme nous avons vu plus haut, le *legatus Augusti* est obligé de suspendre les exécutions (1, 44. 260-261), il fait ramener Attale en prison avec les autres qui se trouvaient dans la même condition, et il écrit à César.

En attendant la réponse de celui-ci, le rédacteur souligne dans le passage 1, 45. 265 - 1, 46. 270-271 que « Ὁ δὲ διὰ μέσου καιρὸς οὐκ ἀργὸς αὐτοῖς οὐδὲ ἄκαρπος ἐγίνετο, [...] δι' ἐκείνων γὰρ οἱ πλείους τῶν ἡρνημένων ἀνεμετροῦντο (Ce délai ne fut ni inutile pour eux ni sans fruit, [...] Par eux [n.d.r. les martyrs] en effet, la plupart des apostats se reprirent ;) ». Ainsi le rédacteur, à travers les adjectifs « ἀργὸς » et « ἄκαρπος » veut nous montrer l'idée d'un délai d'attente qui devait être suffisamment étendu pour permettre aux chrétiens de rassembler les rangs²⁵.

²⁴ Voir le paragraphe entier 17. Dans le 18, le texte remarque : « [...] τῆς σαρκίνης δεσποίνης αὐτῆς [...] », c'est-à-dire qu'elle est sous les ordres de la maîtresse de maison qui est elle-même chrétienne : « [...] et sa maîtresse selon la chair, – laquelle était aussi engagée dans le combat et au nombre des martyrs – que Blandine, dans cette lutte, ne pût faire la confession de foi avec assurance à cause de sa faiblesse physique [...] ».

²⁵ Le dictionnaire *LSJ* traduit le terme ἀργὸς en relation au χρόνος avec « in which nothing is done, fruitless » alors que le mot ἄκαρπος est associé à πόνος et au λόγος dans le sens de « unprofitable ». Le dictionnaire F. W. DANKER (*A greek – english lexicon of the N.T. and other Early Christian Literature*, Chicago – London 2000³) à la p. 128 traduit le terme ἀργὸς avec « unemployed, idle, lazy, useless, worthless » et à la p. 35 le mot ἄκαρπος avec « unfruitful, fruitless, useless, unproductive ». Le dictionnaire G. W. H. LAMPE (*A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press 1961, p. 58) qui relate uniquement le substantif ἀκαρπία, donne la signification de « unfruitfulness, barrenness », et dans un contexte religieux et spirituel, il utilise spécifiquement la traduction de « unfruitfulness ». Dans le W. F. MOULTON – A. S. GEDEN, (*A Concordance to the greek testament, according to the texts of Westcott, Hort, Tischendorf and the English Revisers*, Edimburgh 1963⁴, pp. 32 et 104-105) on peut noter que ces termes dans le *Nouveau Testament* (désormais *N.T.*) sont utilisés comme des synonymes. Plus précisément le mot ἄκαρπος (p. 32) est mentionné dans *Ev. Matt* 13:22 ; *Ev. Marc* 4:19 ; *I Ep. Cor.* 14:14 ; *Ep. Eph.* 5:11 ; *Ep. Tit.* 3, 14 ; *Ep. Jud* 12 alors que le terme ἀργὸς (pp. 104 - 105) se trouve dans *Ev. Matt* 12:36 et 20:3-6 ; *I Ep. Ti.* 5:13 ; *Ep. Tit.* 1:12 ; *Ep. Jac.* 2:20. Il n'y a qu'un passage, *2 Ep. Pet.* 1:8, où les deux mots sont utilisés ensemble. Voici ce passage avec la traduction de E. FUCHS – P. REYMOND, (*La deuxième épître de saint Pierre*, II^e édition corrigée et augmentée, Genève 1988, p. 56) : « Car ces qualités, si vous les possédez en abondance, ne vous laissent ni inactifs ni stériles pour connaître notre Seigneur Jésus le Christ ; (ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν) ». Pour le *N.T.* ici et ailleurs dans cette thèse l'édition critique utilisée est celle de K. ALAND [ET ALII], *The Greek New Testament*, II^e ed., Wurtemberg Bible Society for the United Bible Societies, Stuttgart 1968. Comme l'indiquent SCHWARTZ - MOMMSEN (p. 420), le rédacteur de la *Lettre* l'avait dans l'esprit au moment où il a écrit le passage 1, 45. 265-266 bien que, comme nous le montrerons par la suite, avec une contextualisation différente. À cet égard il faut mettre en lumière, comme le font

Enfin arrive la réponse impériale qui ordonne, comme nous le lisons en 1, 47. 276-277, de « [...] τοὺς μὲν ἀποτυπανισθῆναι, εἰ δὲ τινες ἀρνοῖντο, τούτους ἀπολυθῆναι [...] (décapiter les uns, mais libérer ceux qui renieraient. [...]) »²⁶, lorsque l'assemblée festive était en train de commencer²⁷. Le *legatus Augusti* alors les interroge tous ensemble une dernière fois : parmi ceux qui ont abjuré au début, certains ont réintégré la Foi alors que d'autres ont continué à la renier : ces derniers sont donc libérés (1, 48. 283-290). C'est pendant la première journée de cette fête qu'ont lieu les exécutions de la plupart des chrétiens : les citoyens romains sont décapités, les autres envoyés aux fauves (1, 47. 281-283). Le jour suivant, un certain Alexandre, phrygien et médecin de profession, et Attale trouvent la mort par le biais des fauves, bien que le second soit un citoyen romain (1, 50-52). Au dernier jour de la grande fête, Blandine est tuée par un taureau après avoir subi plusieurs types de tortures (1, 53. 316). Après la mort de l'ensemble des chrétiens, le rédacteur souligne dans le passage 1, 59. 350 la cruauté des païens qui jettent aux chiens ceux qui « [...] τοὺς ἐναποπνιγέοντας τῆ

FUCHS - REYMOND, (*La deuxième épître...*, p. 57), que dans le passage de 2 *Ep. Pet.* 1:8, la présence et la pratique des vertus est indispensable pour connaître le Christ. « Elles (n. d. r. les vertus) rendent ceux qui le possèdent actifs et féconds : du moins est-ce là une façon positive de traduire les adjectifs négatifs ἀργός (α privatif et ἔργον : « œuvre, travail ») et ἀκάρπος (α privatif et καρπός : « fruit ») ». Il y a, donc, une différence remarquable avec la *Lettre* où ces termes sont liés au laps de temps qui est passé : « Ὁ δὲ διὰ μέσου καιρὸς [...] ». Or, dans ce passage, bien évidemment, l'interconnexion entre le temps et les deux adjectifs a porté à la conversion des apostats. Par conséquent, en considérant que le temps ne pouvait être considéré ni vain ni stérile, on peut bien avancer l'hypothèse qu'il s'agissait d'un long délai d'attente. Les dictionnaires, sauf le *LSJ*, seront mentionnés désormais avec le nom de l'auteur suivi du nombre des pages. Nous parlons des ouvrages de DANKER, LAMPE, du MOULTON – GEDEN pour les auteurs grecs. Pour les auteurs latins nous utiliserons le P. G. W. GLARE, *Oxford Latin dictionary*, Oxford - New York 1994, qui sera toujours nommé avec le seul nom suivi du nombre de pages. Pour les termes spécifiques au lexique institutionnel et juridique, nous emploierons le H. J. MASON, *Greek terms for Roman institutions : a lexicon and analysis*, Toronto 1974, (désormais MASON). Sauf spécifiques indications nous utiliserons ici et ailleurs pour les auteurs grecs et leurs œuvres les formules abrégées du *LSJ* (http://www.tlg.uci.edu/ljsj/01-authors_and_works.html) consulté en octobre 2014. Pour les auteurs chrétiens et leurs œuvres nous utiliserons ici et ailleurs celle du LAMPE (pp. XI-XLVI). Pour les auteurs latins et leurs œuvres les formules abrégées ici et ailleurs seront celles du GLARE, pp. IX - XXI.

²⁶ Nous utilisons ici une traduction différente de celle fait par NEYRAND (p. 259) qui propose : « [...] on soumit les chrétiens aux supplices, mais que, si certains reniaient on le libérait [...] ». *Contra* BOST - POUDERON (p. 274) qui traduit : « il fallait les décapiter, mais si certains reniaient, qu'on le libérait » et RONCHEY, (p. 83) qui traduit : « [...] decapitare i confessi e liberare invece quanti abiurassero [...] ». Les propositions de Bost-Pouderon et de Ronchey sont plus conformes au contexte parce que après ont eu lieu les décapitations : à cet égard nous devons remarquer que le verbe ἀποτυπανίζω est traduit par *LSJ* avec « crucify on a plank », mais plus généralement avec « destroy ». LAMPE (p. 218) souligne plutôt que ce terme devrait avoir la signification de « beat to death », mais en relation à la *Lettre* il doit signifier « behead ». En général « put to death in any cruel and violent manner ».

²⁷ Le rédacteur de la *Lettre* montre bien que la réponse de Marc-Aurèle est arrivée aux alentours du début de la Grande Fête des Trois Gaules : cf. *infra* pp. 59-61.

είκτῃ [...] ([...] avaient péri d'étouffement dans la prison [...]) ». En outre, ils exposent les restes laissés par les bêtes et le feu, tantôt déchirés, tantôt carbonisés, ainsi que les têtes coupées et les troncs mutilés (1, 59. 352-354). Tous sont laissés sans sépulture (1, 59. 355 - 356). À la fin de la *Lettre*, dans le passage 1, 62. 369-371, le rédacteur donne des indications quant à la durée de ce dernier épisode de la persécution : « [...] τὰ οὖν σώματα τῶν μαρτύρων παντοίως παραδειγματισθέντα καὶ αἰθριασθέντα ἐπὶ ἡμέρας ἕξ, [...] (les corps des martyrs furent donc de toute sorte de manières exposés pour servir d'exemple et laissés en plein air pendant six jours ; [...]) ». À ce moment-là, les corps sont brûlés et réduits en cendres pour être jetés dans le Rhône pour ridiculiser la foi dans la résurrection de la chair de chrétiens (1, 62-63).

I. 2. 2 : La datation d'après d'Eusèbe dans l'*H.E.* : le *status quaestionis*

Pour mieux aborder la question de la date de la persécution lyonnaise, il faut d'abord analyser ce qu'Eusèbe écrit à ce propos : dans le premier paragraphe de la *Préface* au V^e livre, il place les événements du massacre sous l'épiscopat de Éleuthère, qui a succédé à Sôter, pendant la XVII^e année du *princeps* Antonin Verus²⁸, à savoir, en l'an 177. La datation de l'épiscopat d'Éleuthère est aussi confirmée dans la version latine de la *Chronique*²⁹.

Ce massacre a intrigué les chercheurs qui ont essayé d'en préciser la date grâce aux informations contenues dans la *Lettre* et aux données fournies par Eusèbe. À propos de ce dernier, R. M. Grant et G. Bardy soutiennent que l'historien de Césarée a l'habitude de changer volontairement les noms des Antonins pour ne pas toucher à la bonne réputation de Marc-Aurèle, puisqu'il n'y a pas de doutes sur le fait que la persécution s'est produite sous son principat³⁰. Les mêmes contradictions ont été remarquées par H. Grégoire qui, à ce sujet, affirme que chez Tertullien (*Ap.* V, 6) Marc-Aurèle est connu comme « le protecteur des chrétiens » : il aurait aboli toutes les peines infligées aux chrétiens et il aurait

²⁸ *Praef. H.E.* V, 1 : « L'évêque de l'Église des Romains, Soter, meurt la huitième année d'épiscopat, Douzième après les apôtres, Éleuthère lui succède : c'était la dix-septième année de l'empereur Antonin Verus [...] ».

²⁹ Voir la *Chronique* par HELM, *ad annum 177* (p. 207) : « Romanae ecclesiae XII episcopatum suscipit Eleutherius ann. XV. Antiochiae VII episcopus constituitur Maximinus. Antoninus Commodus filium suum consortem regni facit. ».

³⁰ R. M. GRANT, « Eusebius and the martyrs of Gaul », dans ROUGÉ - TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)...*, pp. 130-135, mais spécif. pp. 133-135 et BARDY (ed. Paris 1955, p. 4 et notes 1, 2).

condamné les accusateurs après l'indubitable bienveillance du Dieu des chrétiens après qu'il avait démontré sa présence avec le « miracle de la pluie » pendant la guerre contre les tribus germaniques³¹. C'est pour cela que Grégoire soutient l'hypothèse, de la même façon de P. Keresztes et que Marc-Aurèle a été étranger à cette persécution³². En tout cas, nous pouvons remarquer qu'il y a bien eu une tentative de préserver l'image de Marc-Aurèle à la fois par Tertullien et par Eusèbe.

Mais plus précisément en quelle année le massacre de Lyon s'est-il déroulé ? Selon J. H. Oliver, R. E. A. Palmer il n'y aurait pas de doutes : l'épisode de Lyon doit être situé en l'an 177³³. Cette datation acceptée aussi par M. Sordi, Keresztes, G. Lanata, C. Motschmann et A. Carfora³⁴, est remise en question par M. L. Astarita qui rejette une acceptation stricte des données eusébiennes par rapport à la coïncidence entre l'élection d'Éleuthère en l'an 177 et la date du massacre de Lyon³⁵. La professeure italienne suit P. Nautin qui a utilisé, à son tour, les observations de E. Caspar. Selon Nautin, en effet, les dates qu'Eusèbe a trouvées

³¹ Nous aborderons la question de la propagande chrétienne autour de ce miracle dans le III^e chapitre.

³² KERESZTES, « Marcus Aurelius... », pp. 321-341, mais spécif. les pp. 340-341 ; H. GRÉGOIRE (*Les persécutions dans l'empire romain*, Bruxelles 1951, p. 26) affirme que dans *H.E.* IV, 15. 1 et V, 1 et 2. 1 Eusèbe change l'onomastique de Marc-Aurèle en Verus même si dans le *Chronique* le martyre de Polycarpe est daté en 166-167 et celui des autres chrétiens d'Asie est daté en 177. Le « miracle de la pluie » sera objet d'étude dans le III^e chapitre de cette thèse.

³³ OLIVER – PALMER, « Minutes... », pp. 324 - 326.

³⁴ SORDI, *Il Cristianesimo...*, p. 175 ; KERESZTES, « The Massacre... », p. 80 ; G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano 1973, p. 131 ; MOTSCHMANN, *Die Religionspolitik...*, pp. 241 - 243 ; A. CARFORA, *I cristiani al leone: i martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatorii*, Trapani 2009, pp. 44.

³⁵ M. L. ASTARITA, « Recensione a « Les martyrs de Lyon (177) » », *Orpheus: rivista di umanità classica e cristiana*, Anno 1, fasc. 2, (1980), pp. 519 - 522, mais spécif. pp. 521 - 522. Voici son opinion : « Come è noto P. Nautin ha invalidato il sincronismo dei due fatti in base al computo dei vescovi successori degli apostoli accertando che Eleutero fu innalzato al soglio vescovile romano nel 175 (e non nel 177) (*Lettere et écrivains chrétiens de II^e et III^e siècles*, Paris 1961, p. 62) [...]. Se Nautin è nel vero e, conseguentemente, cade il sincronismo eusebiano, il 177 come data del martirio ne esce gravemente compromessa [...]. Eusebio nomina un solo imperatore quando introduce il martirio [...], mentre nel 177 gli imperatori in carica sono due [...]. Pertanto, se al tempo della lettera gli imperatori fossero stati due, né il governatore avrebbe scritto ad un solo Cesare («... aveva inviato [sc. il governatore] una lettera a Cesare e attendeva la risposta da lui») (5, 1, 47). Anche se il testo di esso non è compreso nella lettera dei martiri, non v'è motivo di dubitare che si trattasse di un rescritto ufficiale (cfr. LANATA, *Gli atti dei martiri...*, p. 135). E che un rescritto ufficiale dal 177 al 180 è controfirmato dai due correggenti, risulta dal Digesto (cfr. G. GUALANDI, *Legislazione imperiale e giurisprudenza*, I, Milano 1963, pp. 151-154) ». Par rapport à P. NAUTIN (« Excursus, Remarques sur la date de la persécution de Lyon d'après Eusèbe », dans ID., *Lettere et écrivains chrétiens de II^e et III^e siècles*, Paris 1961, pp. 62 - 64), il faut préciser que l'étude à laquelle il se rapporte est celle de E. CASPAR, *Die älteste römische Bischofsliste : kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionenreihen*, Berlin 1926, pp. 373 - 377.

dans ses sources pour la succession des évêques de Rome du II^e siècle ne sont pas toutes absolument sûres : celle qu'il indique pour le début de l'épiscopat d'Éleuthère serait en réalité postérieure de deux ans. C'est pour cela qu'on pourrait envisager l'année 175 comme étant celle du début de l'épiscopat romain d'Éleuthère. Pour renforcer cette proposition, Astarita évoque aussi les études de Bowersock qui lui-même refuse l'an 177³⁶. Par ailleurs, en s'appuyant sur les considérations de Lanata et de G. Gualandi, elle envisage une datation antérieure à l'an 177 en raison aussi de la référence faite au *princeps* en charge, référence mentionnée dans la *Préface* du V^e livre et qui serait étroitement liée à deux passages de la *Lettre* où le rédacteur ne cite qu'un seul *princeps* (1, 44. 263 et 1, 47. 276). En conclusion, elle considère que, selon les calculs de Nautin, le *terminus post quem* du massacre de Lyon doit être placé en l'an 175 à cause de l'élection d'Éleuthère, alors que le *terminus ante quem* serait la fin de l'année 176 en considérant le début de la corégence de Commode. Les événements de la *Lettre* donc, devraient être datés entre les années 175 - 176.

T. D. Barnes³⁷ et Grant³⁸ soutiennent l'hypothèse que, à cause d'une certaine imprécision de la datation concernant les premiers évêques de Rome, les événements narrés dans la *Lettre* doivent être placés entre les années 175-180 en considérant comme possible l'année 177. Grant, en particulier, pense qu'Eusèbe aurait modifié volontairement la datation de l'épiscopat d'Éleuthère après la lecture de la *Lettre* : il aurait donc différé la datation originale en modifiant le nom de Marc-Aurèle. D'ailleurs, Eusèbe aurait rapporté l'an de la prise en charge d'Éleuthère en tant qu'évêque de Rome en faisant référence à un autre récit rattaché à la *Lettre* qui se trouve dans *H.E.* V, 4. 2 : ici, en effet, Eusèbe rapporte une prière faite par les martyrs de Lyon qui évoquent Éleuthère³⁹.

³⁶ BOWERSOCK, « Les Églises ... », p. 255.

³⁷ T. D. BARNES, « Eusebius and the date of the Martyrdoms », dans ROUGÉ - TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)...*, pp. 140 - 141, ID., « Legislation against the Christians », *Journal of Roman Studies*, LVIII, (1968), pp. 32 - 50.

³⁸ GRANT, « Eusebius and the... », p. 134 : « In the *Church History* as not earlier, Eusebius provides a date for the Gallican martyrs at the beginning of the episcopate of Eleutherus. His reason for doing so is obviously based on his discovery of their letter commending Ireneus to the bishop of Rome (V, 4, 2), dated early in Eleutherus' episcopate because Ireneus in called a presbyter – a term which he himself used as equivalent of “bishop” (e.g. *H.E.* V, 24, 14). The date for the martyrs may not be quite exact. ».

³⁹ *H.E.* V, 4. 2 : « Que tu te réjouisses en Dieu ! C'est l'objet de notre prière encore et toujours, Père Éleuthère. Nous avons chargé notre frère et compagnon Irénée de te porter cette lettre, et nous te demandons de faire grand cas de lui car il est un zéléteur de l'Alliance du Christ. En effet,

C'est la raison pour laquelle Grant affirme que nous ne pouvons pas être sûrs de la datation, même s'il est clair que ces événements se sont déroulés pendant les premières années de l'épiscopat d'Éleuthère, étant donné que dans la prière des martyrs ci-dessus évoquée, Irénée de Lyon est nommé *πρεσβύτερος ἐκκλησίας* dans la ville de Lyon, un terme qui, ailleurs dans *H.E.*, est utilisé pour indiquer un évêque. Enfin F. Richard et A. Pelletier considèrent les années 177-178 sans donner des précisions ultérieures⁴⁰.

Toujours à propos de la datation, M. Le Glay a fait une analyse plus détaillée en commençant par les informations contenues dans la *Lettre* : en suivant les argumentations d'A. Audin⁴¹, il a avancé l'hypothèse que les spectacles mentionnés dans ce document, pourraient être rapprochés de la fête solsticiale du 24 juin⁴². Audin, qui a étudié de près la chronologie des événements, a suggéré de dater la première phase du massacre racontée dans les premiers paragraphes de la *Lettre*, entre les mois de mars et avril : le vendredi saint de cette année tombant le 29 mars, au lendemain des Hilaries du culte métrouaque, il est bien possible que les premiers heurts soient nés de la rivalité de deux sectes qui recrutaient leurs adeptes dans le même milieu social. Par conséquent, ce sont les « gens de Cybèle », comme les appelle Audin, qui fortes de leurs relations avec le culte impérial officiel, avaient dénoncé les chrétiens pour leurs attentats à l'ordre public. Pour la deuxième phase, affirme Audin, la date est plus simple à déterminer en vertu des indications fournies par le texte dans le passage 1, 47. 277 - 279 de la *Lettre* : à son avis et sans aucun doute, il s'agit de la fête du 1^{er} août célébrée dans la capitale fédérale, autrement appelée la Fête des Trois Gaules. C'est en cette occasion que les délégués des soixante peuples de Trois Gaules, qui tiennent le concilium à Lyon, honorent l'empereur. Pour renfoncer cette théorie, Le Glay analyse certaines inscriptions liées aux circonstances politiques de ces années : l'empire est imprégné par une atmosphère d'inquiétude causée par les difficultés militaires et politiques sur le Danube et en Orient et ceci malgré le retour victorieux de Marc-Aurèle à la fois des affrontements militaires contre les

si nous pensons que le rang confère la justice, c'est comme prêtre de l'Église, ce qu'il est réellement, que nous te l'aurions d'abord recommandé ».

⁴⁰ F. RICHARD - A. PELLETIER, *Lyon et les origines du Christianisme en occident*, Lyon 2011, p. 83.

⁴¹ A. AUDIN, « Les martyrs de 177 », *Cahiers d'Histoire*, XI, (1966), pp. 343-367 rapporté par M. LE GLAY, « Le culte impérial à Lyon au II^e siècle ap. J.-C. », dans ROUGÉ – TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)...*, p. 20.

⁴² Toutes les argumentations se trouvent dans LE GLAY, « Le culte impérial... », pp. 19-30.

Sarmates Iazyges que du voyage en orient suite à la révolte d'Avidius Cassius, victoires qui ont provoqué une explosion de réjouissances à laquelle les chrétiens refusèrent de s'associer. En l'an 176, des cérémonies sont attestées en Aquitaine à Lecture : spécifiquement, les épigraphes de Lecture (CIL XIII, 505 - 507 et 508 - 509) parlent des cérémonies du Taurobolium, rituel propre au culte de Cybèle. Il y a aussi deux épigraphes en Narbonnaise, à Aoste (CIL XII, 2391 - 2392), dans lesquelles on pria pro salute M(arci) Aur(eli) Antonini Aug(usti). Voici, donc, selon M. Le Glay, la dynamique qui a fait monter la haine des païens contre les chrétiens :

« il est probable que c'est à la suite de ce refus de participation que les chrétiens de Lyon, faible minorité noyée dans un milieu hostile et qui comme telle réagissait avec intransigeance, se sentirent plus que jamais mis à l'écart de la vie locale ».

D'ailleurs ces affirmations pourraient trouver un appui dans le passage 1, 5 de la *Lettre*⁴³. En guise de conclusion, le chercheur avance l'hypothèse qu'on peut rapprocher la fête mentionnée dans la *Lettre* au *Senatusconsultum de sumptibus ludorum gladiatorum* de l'an 176, acte législatif qui accordait aux prêtres des Trois Gaules le privilège spécial d'acquérir à prix réduit des combattants choisis parmi les condamnés à mort. Finalement, l'année 177 aurait été la première occasion de mettre en œuvre le décret et de l'utiliser contre les chrétiens⁴⁴.

Malheureusement cette hypothèse n'est pas à l'abri de contradictions : même s'il y a d'autres épigraphes retrouvées dans les mêmes régions qui attestent la relation entre le culte de Cybèle, de Diane, de divinités pannoniques et dalmatiens et la salus de l'empereur pendant une période de 30 ans après le 160⁴⁵, dans la *Lettre* il n'y a aucune mention du culte de Cybèle lors du bain de sang de Lyon. À ce propos, R. Turcan a réfuté les arguments de C. Jullian⁴⁶ et les hypothèses de Le

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ LE GLAY, « Le culte impérial... », p. 21 : « Il est dès lors très vraisemblable que les fêtes fédérales du 1^{er} août 177 furent la première occasion d'appliquer cette nouvelle disposition ». Il s'appuie aux opinions de AUDIN, « Les martyrs de 177... », p. 366.

⁴⁵ CIL XIII, 1751 (de l'année 160), 1752 (de l'année 190), 1753 (de l'année 194) nous donne la témoignage des prières *pro salute imperatoris*.

⁴⁶ Turcan rapporte les hypothèses de C. Jullian (C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, Vol. IV, Paris 1929, pp. 490) dans R. TURCAN, « Les religions "Orientales" à Lugdunum en 177 », dans ROUGÉ – TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)...*, pp. 195-208 et spécif. aux pp. 204-208. Turcan affirme à la p. 204 : « Il y a eu un peu partout dans le Gaules, en 176, peu de mois avant la persécution une série d'actes religieux, tauroboles [...] cette année 176 est certainement une de celle où la Gaule vit les plus grandes manifestations de loyalisme impérial : or en ce temps-là, le loyalisme

Glax que nous avons vues plus haut : dans la *Lettre* il n'y pas d'indications ou d'allusions au refus des chrétiens de faire des sacrifices pour la *salus* de l'empereur comme l'on a, par contre, dans le *Martyrium Polycarpi*⁴⁷, dans les actes du III^e siècle et dans ceux relatifs à la grande persécution de Dioclétien où on relève des références explicites au culte impérial. En outre, Turcan fait noter qu'il n'y a pas eu de tauroboles à Lyon en 176 : il y en a eu peut-être, consacrés par des autels qu'on n'a pas encore retrouvés, mais « du possible au réel, la distance reste provisoirement infranchissable »⁴⁸. La réfutation en particulier de la part de Turcan de la date du 29 mars, le vendredi saint des chrétiens, proposée par Audin et reprise par Le Glax est piquante :

« J'ai calculé d'après la formule de Gauss (22+d+c mars) qu'en 175 Pâques tombait un 23 mars. Autrement dit, en 175, la joie chrétienne de Pâques correspondait au lendemain du jour où les fidèles d'Attis, [ndr une divinité d'origine phrygienne, parèdre de la déesse Cybèle, dont il est à la fois le fils et l'amant] commémoraient la mort de leur dieu. Le 23 mars était pour eux un jour lugubre de jeûnes et de lamentation sur le pin sacré ; le lendemain serait le *dies sanguinis*, jour de flagellations et des évirations sanglantes. C'est alors, me semble-t-il, que les dévots de la Grande Mère auraient dû s'indigner contre les chrétiens ! Mais aucun texte n'autorise à valoriser cette coïncidence, même si la date de 177 est controversée et la chronologie d'Eusèbe sujette à caution. [...]. Le vendredi saint du 172, 28 mars, coïncida donc très exactement avec l'*initium Caiani* [n.d.r. c'est-à-dire, la cérémonie d'initiation aux mystères d'Attis] dont on a fait si grand cas pour l'année 177 – année où cependant le vendredi saint ne tombait qu'un 29 mars ! N'insistons pas, sinon, pour souligner la vanité de pareilles spéculations. En vérité, pas un sol mot de la *Lettre* ne donne même à supposer que l'affaire éclata à l'occasion des fêtes métrouques de mars. Rien, aucune expression ni la moindre référence ambiguë ne vise les dévots du phrygianisme »⁴⁹.

s'exprimait surtout par le culte de la Mère [...] Lyon étant le principal centre de culte, on comprend alors l'hostilité de la plèbe contre le chrétiens ».

⁴⁷ La question du sacrifice ou des supplices aux idoles sera abordée dans le III^e chapitre : cf. *infra* pp. 208 - 215.

⁴⁸ TURCAN, « Les religions... », pp. 205 - 206.

⁴⁹ *Ibidem*.

En revanche, nous pourrions considérer le I^{er} août comme date très probable pour la deuxième phase de la persécution, mais il faudra analyser des éléments qui ne sont pris en considération ni par Audin ni par Le Glay. En nous basant toujours sur le texte de la *Lettre*, nous pouvons voir qu'avant les premières violences perpétrées contre les croyants et bien illustrées en 1, 7⁵⁰, dans le passage 1, 5. 13 - 16 le rédacteur montre qu'un climat d'hostilité latente et discriminatoire contre les chrétiens avait précédé la persécution : « [...] ὥστε μὴ μόνον οἰκιῶν καὶ βαλανείων καὶ ἀγορᾶς εἶργεσθαι, ἀλλὰ καὶ τὸ καθόλου φαίνεσθαι ἡμῶν τινα αὐτοῖς ἀπειρηῆσθαι ἐν ὁποίῳ δήποτε τόπῳ » (« [...] De sorte que, non seulement nous étions écartés des maisons, des bains, du forum, mais encore il était interdit à n'importe lequel d'entre nous de seulement paraître en quelque lieu que ce fût »). On peut parler, sans aucun doute, d'une escalade lente et inexorable de l'intolérance et du racisme : les chrétiens étaient considérés comme des personnes infectées par une maladie mortelle, des êtres immondes qu'il fallait éloigner.

Cela nous permet d'avancer l'hypothèse suivante : les éléments religieux, même si certainement présents, ne sont pas suffisants pour comprendre le déclenchement du conservatisme païen. Il faudra, par conséquent, modifier la perspective d'analyse et ajouter des motivations de nature morale et politique. Nous chercherons donc à savoir si ce massacre pourrait être la réponse du paganisme et des institutions romaines à l'ancrage du christianisme dans la société lyonnaise et enfin, si l'intransigeance montrée par certains chrétiens pourrait être considérée comme l'une des causes les plus importantes ayant déclenché la persécution narrée dans la *Lettre*. Mais d'abord, il faudra préciser encore la datation du massacre.

⁵⁰ « Tout d'abord ils supportèrent généreusement les sévices de la foule ameutée multipliait contre eux. Hués, frappés, traînés à terre, dépouillés, lapidés, emprisonnés, ils subirent tout ce qu'une populace enragée se plaît à infliger à des adversaires et à des ennemis ».

I. 2. 3 : Un réexamen de la question

Pour commencer notre analyse nous nous appuierons sur les éléments déjà soulignés plus haut qui sont, à notre avis, les plus complets : la grande fête qui ressemble tous les gaulois (1, 47. 278 - 279), les six jours suivants les *munera gladiatoria* qui établissent la fin de la persécution (1, 62) et l'épistula envoyée par le *legatus Augusti* à Marc-Aurèle et finalement le temps attendu pour la réponse (1, 44. 261 - 264).

I. 2. 4 : La Fête Trois Gaules

Pour étayer notre interprétation, nous porterons notre attention sur les études très récentes et précises de T. Beggio, qui a consacré sa recherche à ce qu'il est plus correct d'appeler « prétendu » *Senatusconsultum de sumptibus ludorum gladiatorum minuendis*⁵¹. En fait, nous possédons jusqu'à présent la *prima sententia*, c'est-à-dire le discours prononcé au sénat par le premier sénateur qui a exposé le contenu de la réforme, et l'*oratio principum*, à savoir le discours prononcé devant les sénateurs et auquel le sénatus-consulte qui s'ensuit, donnera une forme juridique. Le premier est inscrit sur une plaque de bronze, l'*Aes Italicense*, alors que le deuxième est gravé sur une table de marbre appelée *Marmor Sardinum*. Les deux textes ont été retrouvés respectivement à Italica (Santiponce) dans la Bétique en 1888 et à Sardes, capitale de la Lydie, en 1906⁵². Ce futur décret du sénat, traditionnellement identifié par les chercheurs cités ci-dessus comme celui qui aurait été appliqué dans la deuxième phase de la persécution de Lyon pour tuer les chrétiens, pourrait également être celui qui a

⁵¹ T. BEGGIO, *Aspetti del cosiddetto Senatusconsultum de sumptibus ludorum gladiatorum minuendis*, Pavia 2012. Cette recherche a été présentée comme thèse de doctorat en « Droit Romain et Culture Juridique Européenne » auprès de l'*Università degli studi di Pavia* sous la direction de V. MAROTTA.

⁵² Cf. BEGGIO, *Aspetti...*, pp. 7 - 13. En particulier, le chercheur italien cite les études suivantes : E. HÜBNER, « Aes Italicense », *Ephemeris Epigraphica*, VII, (1890), pp. 384 - 387. Pour les interprétations de Bücheler et Hirschfeld voir *CIL, II, Supplementa*, n°6278, Berlin 1892, pp. 1032-1036 ; TH. MOMMSEN, « Observationes Epigraphicae XLI: senatus consultum de sumptibus ludorum gladiatorum minuendis », *Ephemeris Epigraphica*, VII, (1890), pp. 388 - 416 (cf. aussi ID., *Gesammelte Schriften*, VIII, *Epigraphische und numismatische Schriften*, Berlin 1913, pp. 499-531; P. BONFANTE, « Sunto del commento di Teodoro Mommsen », *Bullettino dell'Istituto del Diritto Romano*, III, (1890), pp. 188 - 211 ; A. PIGANIOL, « Recherches sur les jeux romains », *Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*, fasc. n°13, (1923), pp. 62 - 71; J. GUEY, « De trincos à princeps, à propos d'une correction palmaire », dans R. CHEVALIER, *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris 1966, pp. 249 - 267. Enfin Á. D'ORS, « Observaciones al texto de la oratio de pretiis gladiatorum minuendis », *Emerita*, XVIII, (1950), pp. 311 - 339 et ID., *Epigrafía jurídica de la España romana*, Madrid 1953, pp. 37 - 60.

servi à encadrer juridiquement la grande fête. À travers les études de Beggio, donc, nous pourrions découvrir de nouveaux aspects du massacre et aboutir à une datation plus précise.

Or, nous savons que le massacre a eu lieu à différents moments bien qu'il se concentre principalement, comme nous l'avons déjà vu, à l'arène de Lyon pendant une grande fête réunissant l'ensemble des Gaulois⁵³. Il est très improbable, voire impossible, que ce futur sénatus-consulte ait été utilisé spécifiquement pour les chrétiens, puisque ces derniers étaient devenus des *servitus poenae*, positions qui supprime leur capacité juridique⁵⁴ : dans l'*Aes Italicense* nous lisons que ce statut s'adresse clairement à celui qui est *ad gladium damnatus* (ligne 57) alors que la *Lettre* parle de *damnatio ad bestias* : « [...] ἔπεμπεν εἰς θηρία »⁵⁵. Par conséquent, nous pouvons réfuter toutes les hypothèses qui ont soutenu que le sénatus-consulte aurait été la cause principale de la persécution des chrétiens à Lyon⁵⁶. Nous réfutons aussi l'hypothèse de Mutschmann qui pense que les « *καὶνὰ δόγματα* », les nouveaux décrets, mentionnés par Méliton, évêque de Sardes, au cours de l'*Apologie* adressée à Marc-Aurèle donc document dont nous disposons grâce aux extraits reportés par Eusèbe (*ap. H.E.* IV, 26. 5 - 11)⁵⁷, nous renvoient aux dispositions relatives aux *trinqui* contenues dans le prétendu sénatus-consulte. Toutefois, nous pouvons supposer que les jeux du décret sénatorial sont les mêmes de ceux mentionnés dans la *Lettre*.

À propos de l'*Aes Italicense* et du *Marmor Sardinum*, Beggio remarque que ceux-ci ne sont pas toujours superposables et l'analyse conduite par nombreux savants à cet égard a présenté plusieurs points très critiques⁵⁸. Cependant, les deux inscriptions sont cohérentes lorsque elles soulignent les réductions fiscales en faveur des *trinqui*, une catégorie particulière de gladiateurs qui, en tant que sacrée,

⁵³ Cf. *supra* pp. 15 - 16 et note 21.

⁵⁴ Cf. BEGGIO, *Aspetti...*, pp. 265 - 266 : c'est-à-dire que les chrétiens ont perdu l'aptitude à exercer ses droits et obligations ainsi que le *status libertatis*.

⁵⁵ 1, 47. 283.

⁵⁶ À propos du rapport entre la persécution et le sénatus-consulte voir les études suivantes : OLIVER – PALMER, « Minutes... », pp. 324 - 326 ; FRENCH, *Martyrdom...*, p. 5 ; LE GLAY, « Le culte impérial... », p. 21 ; KERESZTES, « The Imperial... », pp. 247 - 315 ; A. BIRLEY, *Marcus Aurelius: a biography*, London 1987 (éd. révisée du 1966), ed. it. *Marco Aurelio*, Milano, 1990, p. 329. Le débat fait par plusieurs chercheurs qui ont consacré leurs études à la relation entre le sénatus-consulte et la persécution, est bien résumé dans J. ROUGÉ, *Lex gladiatoria, Kaina dogmata et martyrs de Lyon*, dans C. J. CLASSEN, *Studi in onore di C. SANFILIPPO*, Vol. I, Milano 1982, pp. 545 - 563.

⁵⁷ MUTSCHMANN, *Die Religionspolitik...*, pp. 251 - 260.

⁵⁸ Cf. *supra* note 52.

participait à des combats singuliers pendant une fête spéciale. Cet aspect est bien expliqué dans l'*Aes Italicense*, à la ligne 56 (« ritu sacro »), et dans le *Marmor Sardinum*, à la ligne 5 (« is dies religioni »)⁵⁹. Ensuite une autre épigraphe, le *Marbre de Thorigny*⁶⁰, nous assure que la fête à laquelle les *trinqui* étaient dédiés, était présidée par des magistrats romains⁶¹. H. G. Pflaum a eu l'excellente intuition, confirmée au cours des études ultérieures par G. Zecchini, qu'Auguste aurait choisi de consacrer à Lyon un autel à la même date que la célébration d'anciens rituels celtiques : il s'agit de la fête du *Lugnasad* en honneur du dieu *Lug* d'où vient l'ancien nom de Lyon⁶². Par ailleurs, nous pouvons dater avec précision cette fête au 1^{er} août. En outre, en suivant la brillante intuition de A. Piganiol, nous savons que les *trinqui* étaient des gladiateurs très particuliers parce qu'ils étaient destinés à la mort à la fin du combat pendant des jours religieux⁶³. Il s'agit, sans aucun doute, de combats si sanglants et cruels que même les Romains, bien que tolérants, les considéraient comme inhumains ; cependant ces combats

⁵⁹ BEGGIO, *Aspetti...*, pp. 113 - 114 et 122.

⁶⁰ Il faut le préciser, il s'agit d'une épigraphe en grès et non en marbre découverte à Vieux et non à Thorigny dans le département du Calvados.

⁶¹ Cf. CIL XIII, 3162, II, dans la côté droit, lignes 1-32. À propos du *Marbre de Thorigny*, voir V. MAROTTA, « Un esempio d'amministrazione giudiziale: decreti dei consigli cittadini e appellatio », dans A. BARONI, *Amministrare un Impero. Roma e le sue province*, Trento 2007, pp. 83 - 85. F. AMARELLI, *Politica e partecipazione nelle città dell'impero romano*, Roma 2005, pp. 197 - 198 ; H. G. PFLAUM, *Le Marbre de Thorigny*, Paris 1948. Ce marbre est une base de statue découverte à *Aregenua* (Vieux, canton d'Evrecy, arrondissement de Caen, Calvados) qui présente des textes sur trois de ses côtés. Comme le remarque bien P. VIPARD, (« *Marmor Tauriniacum* » : *le marbre de Thorigny, Vieux, Calvados : la carrière d'un grand notable gaulois au début du troisième siècle ap. J.-C.*, Paris 2008, pp. 15 - 16) ce qui est vraiment particulier de ce marbre c'est qu'une partie du document est dédiée en l'an 238 ap. J.-C. par le Conseil des Trois Gaules à l'un des membres dans sa cité et non au Confluent, c'est-à-dire la plus haute charge administrative à laquelle les notables gallo-romains pouvaient accéder. Le chercheur souligne encore que près d'un tiers du texte insiste à mettre en évidence ses relations avec des personnages politiques de grande envergure. Finalement aux pp. 37 - 61 le chercheur rapporte le texte épigraphique et l'appart critique avec la traduction proposée.

⁶² PFLAUM (*Le Marbre...*, p. 35) a mis en relation une information de Suétone, *Vie de Claude II*, 1 avec le début des festivités des Trois Gaules : « Claude naquit sous le consulat de Julus Antonius et de Fabius Africanus, le premier août, à Lyon, le jour même où l'on y consacra pour la première fois un autel à Auguste [...] ». La traduction proposée est de H. AILLOUD, *Suétone Vies des douze Césars, Tome II : Tibère - Caligula - Claude - Néron*, Paris 2002⁹. G. ZECCHINI, (*I Druidi e l'opposizione dei Celti a Roma*, Milano 1984, pp. 77 - 78) affirme que la volonté d'Auguste est de faire édifier un autel dédié à Rome et à soi-même autour duquel tous les représentants des soixante-dix *civitates* gauloises pourront faire des sacrifices et rendre hommage au *princeps*. Cela serait donc, même selon BEGGIO (*Aspetti...*, note 404), le début de la fête des Trois Gaules, qui est la continuation logique de l'ancienne fête du dieu *Lug*. En revanche, il convient de souligner qu'elle ne fut pas avalisée par le pouvoir central jusqu'à Marc-Aurèle : comme le montre bien BEGGIO (*Aspetti...*, pp. 122 - 125), Rome a essayé plusieurs fois de l'arrêter à cause de l'excessive cruauté. Comme nous verrons plus loin dans le texte, elle sera directement dirigée par les magistrats romains à partir de l'an 176.

⁶³ PIGANOL, « Recherches sur les... », pp. 61 - 66.

avaient un lien très serré avec l'ancienne religiosité gauloise⁶⁴ : il apparaît, donc, très probable qu'ils aient été un attrait considérable pour tous les Gaulois.

Comment pourrions-nous démontrer que ces combats furent les mêmes décrits dans la *Lettre* ? À propos de la fête pendant laquelle les martyres ont eu lieu, nous avons lu qu'il s'agit d'un événement fort important, très attendu et très cher à la population, qui a été présidé par un magistrat local, le gouverneur : son attitude décrite par le rédacteur au début de la manifestation (1, 47. 277 - 281) ne peut être expliquée qu'avec une acceptation officielle de cette fête par les institutions⁶⁵. Cette attitude ressort non seulement du *Marbre de Thorigny*, mais aussi d'une épigraphe qui montre qu'à cette époque le principat était responsable de l'organisation des *munera gladiatoria* dans les provinces : seulement à l'époque de l'*imperium* de Marc-Aurèle est attestée la présence d'un fonctionnaire spécialisé dans l'organisation de ces événements, c'est-à-dire le *curator muneris publici gladiatorii*⁶⁶. Or, bien que le rédacteur de la *Lettre* ne le mentionne pas puisqu'il s'agirait d'une information secondaire dans la narration des événements, il serait très probable qu'un *curator muneris* était présent à Lyon au moment des faits cités. Dès lors, il ne peut être exclu qu'il a collaboré pour organiser les *munera gladiatoria* dont on parle dans le passage 1, 37. 222 - 223 de la *Lettre* qui ont eu lieu au cours de la première phase du massacre quand Maturus et Santus ont été tués. En conséquence, le fait que le *legatus Augusti* gère l'organisation, ou du moins qu'il la préside, ne doit pas être surprenant.

⁶⁴ BEGGIO, *Aspetti...*, pp. 112 - 114 et 118 - 122. Spécif. aux pp. 120 - 122 il affirme: « I giochi dei trinqui si rifacevano, infatti, ad un antico costume gallico secondo il quale i lottatori avrebbero dovuto combattere sino alla morte, e, infine, il rito si sarebbe concluso con sacrifici umani – non sappiamo con precisione se di tutti i lottatori, o soltanto di alcuni di essi, ma il prosieguo del testo della *prima sententia* offrirà importanti indizi al riguardo – consistenti nel decapitare le vittime sacrificali ed esporre le loro teste dopo averle impalate. [...] La parola [n.d.r. *trinquì*] indicherebbe proprio l'antica consuetudine di mozzare le teste delle vittime, per poi impalarle ed esporle, e questo spiega anche perché, leggendo i pochi frammenti dell'*oratio* imperiale, questi giochi vengano definiti così detestabili ed invisi ai romani (linea 12: “*trincos eos appellant Galli, inhumanitatis cuiusdam condemnatur*”) ». À la note 405, p. 123 il remarque encore : « La differenza, tuttavia, potrebbe forse essere ricercata nel fatto che i riti gallici, con la loro forte connotazione religiosa, avrebbero richiesto necessariamente l'uccisione di vittime sacrificali, in onore delle divinità galliche Toutatis e Lug : in questo senso il legame tra questi riti e la morte era estremamente forte [...] ».

⁶⁵ C'est lui qui gère la journée inaugurale en 1, 47. 279 - 283.

⁶⁶ Cf. M. BUONOCORE, « Epigrafia Anfiteatrale dell'Occidente Romano, III Regione Italiae II-V, Sicilia, Sardinia et Corsica », dans S. PANCERA, *Vetera: ricerche di storia di Epigrafia e Antichità*, Roma 1992, pp. 26 - 27 et 142 - 143 : il s'agit d'une épigraphe récupérée à Taormine qui remonte à l'époque de Marc-Aurèle (entre 169 et 172) et qui mentionne le *cursus* de un certain *Annius L. F. LEMONIA Tertius* : il était *duumvirum aedilis et quaestor pecuniae publicae*, et puis *curator muneris publici gladiatorii*.

Cependant, nous ne pouvons pas affirmer comme le font Le Glay et Audin, que les chrétiens ont été tués à cause de ce prétendu sénatus-consulte et utilisés comme gladiateurs, mais plutôt qu'ils ont été exécutés à d'autres moments de la même fête. À cet égard, il convient de souligner que la *Lettre* nous donne des indications très précises qui pourraient être mises en valeur à travers les différentes phases des *munera gladiatoria* étudiées par M. Fora⁶⁷. Cela nous permettra de démontrer que seule une partie des *munera* a été dédiée à la condamnation à mort des chrétiens. En effet, nous savons que dans les *munera gladiatoria*, juste après la phase de la *lusio*, à savoir un moment des combats sans effusion de sang, étape souvent préliminaire au véritable *dies muneris* et faite pour déterminer des accouplements équilibrés⁶⁸, il avait lieu la *pompa*, c'est-à-dire le défilé officiel qui menait les protagonistes du spectacle dans le lieu du combat.

La *pompa* introduit l'éditeur, à savoir l'organisateur des jeux et, après lui, ceux qui portaient les pancartes motivant les condamnations à mort. Ensuite les paires des gladiateurs qui se seraient affrontés et finalement les protagonistes de différents jeux : les gladiateurs, les chasseurs et les condamnés à mort enchaînés. Il s'agissait donc d'un cortège rituel. Or, dans le passage 1, 47. 279 - 281 de la *Lettre* nous lisons que, pendant la première journée de la fête locale, le *legatus Augusti* « [...] ἀνήγεν ἐπὶ τὸ βῆμα θεατρίζων τοὺς μακαρίους καὶ ἐμπομπεύων τοῖς ὄχλοις· [...] ([...] a ramenés au tribunal les hommes bénis en faisant un spectacle et en les ayant organisé en cortège pour la foule [...]) »⁶⁹. Nous pouvons alors avancer l'hypothèse que ce cortège pourrait être une partie de la *pompa* qui comprenait un défilé en face du tribunal pour le jugement final des condamnés.

⁶⁷ M. FORA, *I munera gladiatoria in Italia*, Napoli 1996, pp. 41 - 53.

⁶⁸ Cf. J. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma*, Bari 1977, pp. 280 - 283.

⁶⁹ Nous proposons ici une traduction différente de celles de NEYRAND (p. 259) et de RONCHEY, (p. 83). Le premier traduit : « [...] réunit les bienheureux devant son tribunal pour les exhiber et les offrir en spectacle à la foule [...] » ; le deuxième propose : « [...] fece condurre e allineare davanti al tribunale i martiri perché facessero spettacolo e fossero una nota di colore agli occhi della moltitudine [...] ». Donc selon les deux savants soit θεατρίζων que ἐμπομπεύων doivent être traduits comme « donner en spectacle » qui est la signification spécifique donnée même par LAMPE (p. 456) : il traduit ἐμπομπεύω avec la signification de « lord it over » avec le cas dative, « make a spectacle » pour cette passage de la *Lettre* et « parade unorthodox views ». En outre, ἀνάγω est interprété par ces deux derniers comme « conduire jusqu'à ». Cependant dans *LJS* le verbe ἐμπομπεύω est traduit simplement avec l'expression « marcher en procession » : « walk in procession ». Il y a aussi « plume oneself upon », c'est-à-dire « se pavaner », mais cela n'est pas notre cas. Le verbe ἀνάγω a aussi la signification de « ramener » dans le même dictionnaire (« lead up », mais aussi « bring back ») qui s'explique parce que les chrétiens ont déjà été amenés une première fois au tribunal (1. 9 - 10). Voici pourquoi nous avons proposé cette différente traduction en accord avec BOST - POUDERON (p. 274) qui traduit « les produisant en parade à la foule ». Même ici les différents textes critiques présentent la même *lectio*.

Peu après le *legatus Augusti* les interrogea à nouveau et finalement il a fait couper la tête aux citoyens romains alors que les autres sont jetés aux fauves (1, 47. 283 - 284). Par ailleurs, nous voudrions souligner cette manière de procéder du *legatus Augusti*, parce que selon nous, la façon de gérer cette première journée n'est pas casuelle, du moment qu'il ne fait rien pour éviter des humiliations supplémentaires aux condamnés. Cela n'est pas difficile à comprendre : un jugement public puis une punition théâtrale dans l'amphithéâtre, même pour les citoyens romains, aurait pu causer une impression très forte sur la population. Cette action motivée confirme l'intention de faire monter à nouveau la haine du peuple contre les chrétiens et de montrer surtout que les institutions ont une position nette et claire⁷⁰.

La *Lettre* évoque tout de suite la décapitation des citoyens romains. Or, cet événement, qui dans la *Lettre* semble avoir lieu de façon immédiate, aurait pu, en effet, se réaliser plus tard dans la journée, spécifiquement au cours des *munera gladiatoria*. Il est bien alors de rappeler les différentes phases des *munera gladiatoria* : la matinée était consacrée aux *venationes*, la pause de la mi-journée aux *noxii*, c'est-à-dire aux condamnés à mort, et l'après-midi à tous les autres combats entre les gladiateurs. Tout cela, comme le remarque Fora, peut être lu dans plusieurs inscriptions⁷¹. Par ailleurs, comme le souligne B. Santalucia⁷², les condamnés à mort peuvent être exécutés de plusieurs manières : la crucifixion, l'exécution par le biais des fauves, la décapitation ou le bûcher. Il est donc très probable, comme le soutient aussi Carfora dans son étude consacrée aux supplices des chrétiens dans les arènes⁷³, que beaucoup d'entre eux furent martyrisés en tant

⁷⁰ Il faut rappeler, à cet égard, qu'à l'époque de Rome le châtement le plus sévère possible était toujours considéré comme un avertissement pour ceux qui auraient osé se révolter contre le pouvoir central. On rappelle ici la répression de Spartacus et de ses camarades esclaves et gladiateurs. La vengeance de Rome fut sanglante : 6.000 esclaves sont crucifiés par ordre de Crassus sur la Via Appia, entre Rome et Capoue. En outre, Pompée Magne, entre-temps rappelé d'Espagne par le Sénat, massacre 5000 esclaves en fuite dans le nord de l'Italie : cf. Sal., *Hist.* 3, 90 - 4, 41; Plut., *Crass.* VIII-XI; App., *BC I*, 116-120.

⁷¹ FORA, *I munera...*, p. 45.

⁷² B. SANTALUCIA (*Studi di diritto penale romano*, Roma 1994, pp. 239 - 240) remarque comment la peine capitale fut réintroduite au début du principat. La terminologie exacte, *poena capitalis*, *iudicium capitis*, *capitis accusare*, se réfère à la décapitation. Mais, dans les cas des *humiliores*, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas protégés par la citoyenneté romaine, les punitions pouvaient être la *damnatio in crucem*, *damnatio ad bestias*, *vivi crematio* : les mêmes utilisées à Lyon. Ces dernières ne sont pas classifiées comme étant des différentes façons d'étiqueter la peine de mort, mais plutôt comme « pene a se stanti, aventi una propria individualità e un proprio ambito di applicazione anche se tendenti allo scopo comune della soppressione fisica ». Il s'agit donc de punitions nommées *summa supplicia* bien évidemment à cause des atrocités perpétrées.

⁷³ CARFORA, *I cristiani...*, pp. 39 - 40, 66 - 71.

que *damnati ad bestias* le premier jour lors de la pause de la mi-journée, en marge des combats des *trinqui*. Cet élément est aussi corroboré par la connotation religieuse que les *munera gladiatoria* avaient non seulement pour les Gaulois dans cette situation, mais bien évidemment pour tout le monde romain⁷⁴ : quel meilleur endroit pour exécuter les chrétiens qu'un amphithéâtre, lieu de supplice par excellence ?⁷⁵

Compte tenu de ces éléments, la suite des événements paraît plus claire : Attale et le médecin Alexandre sont tués le jour suivant (1, 50. 303 - 305), d'autres furent asphyxiés en prison (1, 59. 350) et Blandine fut martyrisée (1, 53. 313) « [...] τῆ ἐσχάτη λοιπὸν ἡμέρᾳ τῶν μονομαχίων [...] », c'est-à-dire, « le dernier jour des combats singuliers ». Cette information est destinée à renforcer le lien avec la grande fête des *trinqui* décrite dans la *prima sententia* et l'*oratio principum* parce que ces documents précisent que les combats entre les *trinqui* sont singuliers⁷⁶. Par conséquent, nous pouvons affirmer que la seconde partie de la persécution qui a suivi la réponse du *princeps* sur le destin des citoyens romains qui avaient déclaré leur foi, correspondait à la Fête de Trois Gaules, la fête du 1^{er} août, même si les exécutions des chrétiens n'en étaient pas l'élément central mais plutôt complémentaire.

I. 2. 5 : La fin du massacre six jours après la Fête des Trois Gaules

Comme nous l'avons expliqué plus haut dans ce chapitre, le rédacteur de la *Lettre* donne des indications précises quant à la durée du dernier épisode de la persécution car il écrit en 1, 62. 369 - 371 que les corps des martyrs furent exposés de toute manière et laissés en plein air durant les six jours suivants la fin de la fête : cela signifie que les *munera gladiatoria* étaient terminés six jours avant. Grâce à des études spécifiques concernant encore les *munera gladiatoria*, nous avancerons à cet égard des hypothèses. Fora a consacré une partie de ses recherches aux *edicta pompeiani* qui ressemblent la plupart des informations sur

⁷⁴ Cf. M. LE GLAY, « Les amphithéâtres : Loci religiosi ? », dans C. DOMERGUE [ET ALII], *Spectacula I, Gladiateurs et amphithéâtres, Actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987*, Lattes 1990, pp. 217 - 230 et J. CARABIA, « Diana Victrix ferarum », dans DOMERGUE [ET ALII], *Spectacula I...*, pp. 231 - 236.

⁷⁵ Cf. C. VISMARA, *L'amphithéâtre comme lieu de supplice*, dans DOMERGUE [ET ALII], *Spectacula I...*, pp. 253-256 et CARFORA, *I cristiani...*, pp. 41 - 71.

⁷⁶ Cf. *supra* pp. 29 - 30 et note 64.

la durée des *munera gladiatoria* partout dans l'empire romain : aucun *munus* durait plus de cinq jours ; la plupart des textes souligne une durée qui va d'un à quatre jours. En outre, la durée était variable en fonction de la saison⁷⁷. Ainsi, comme le remarquent bien J. L. Gómez-Pantoja, P. Vipard, Fora lui-même et Pflaum, la *Lex Coloniae Genetivae Juliae* (autrement connue comme *Lex Ursonensis*) remontant à l'époque césarienne, obligeait les magistrats des provinces et les *sacerdotes* à l'organisation des *munera gladiatoria* « quadriduum maiore parte dei »⁷⁸.

Or, nous sommes sûrs que les *munera* des *trinqui* ont duré au moins trois jours parce que c'est au deuxième qu'a eu lieu la mort d'Attale et d'Alexandre (1, 50. 303 - 305) et après leur exécution, c'est Blandine qui a été tuée à son tour. Cependant le rédacteur ne dit pas qu'elle est morte le jour suivant, mais plutôt « le dernier jour des combats singuliers »⁷⁹. Cela pourrait signifier alors qu'au moins un jour est passé et que, donc, les *munera* des *trinqui* ont duré entre quatre et cinq jours. Par conséquent, les jeux décrits dans la *Lettre* pourraient s'être conclus au plus tard le 5 août. Comme nous avons déjà montré, le rédacteur de la *Lettre* souligne en 1, 62. 369 - 371 que la persécution s'est arrêtée six jours après la fin de ces jeux. Finalement, nous pouvons affirmer que la persécution était déjà terminée avant la première moitié d'août.

I. 2. 6 : L'an du massacre à la lumière des noms des magistrats

Il reste à comprendre quand tout cela a eu a commencé. Que pouvons-nous dire alors à propos de la période précédant cette grande fête et surtout de l'année de la persécution ? Les deux éléments, nous le verrons, sont strictement liés entre eux.

⁷⁷ FORA, *I munera...*, pp. 49 - 51.

⁷⁸ J. L. GÓMEZ PANTOJA - J. GARRIDO, « VII Baetica, Tarraconensis, Lusitania », dans P. SABBATINI TUMOLESI – G. L. GREGORI, *Vetera 17: Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente romano*, Roma 2009, pp. 38-44. Spécif. à la p. 40, le chercheur souligne : « Si menzionano *ludi quot publice magistratus facient et ludi gladiatoresque*; quest'ultima espressione corrisponde alla designazione contemporanea dei combattimenti gladiatori, mentre la prima perifrasi, nel contesto del privilegio dell'uso della *praetexta*, appartiene all'ambito *religiosi ludi et sacra* e sembra sottintendere che i gladiatori non facessero parte degli spettacoli pubblici organizzati dai magistrati. »; VIPARD, « *Marmor Tauriniacum* »..., pp. 88 - 89 ; FORA, *I munera...*, pp. 53 - 57 ; PFLAUM, *Le Marbre...*, pp. 14 - 16. GÓMEZ PANTOJA (« VII Baetica... », pp. 39, 42 - 43) remarque que la *Lex Ursonensis*, de façon plus approfondie, réglait les anciennes dispositions de la *Lex Tarentina*. Il y a aussi un lien très fort entre la *Lex Ursonensis* et la *Lex Flavia Municipalis* qui a été promulguée à la fin du I^{er} siècle. Cette dernière précisait qu'une part des impôts de la *Lex Ursonensis* devait être mise à disposition des *religiosi ludi*.

⁷⁹ 1, 53. 313.

Les raisons sont à chercher dans l'année de la persécution, puisque l'*epistula* envoyée par le *legatus Augusti* à Marc-Aurèle aurait effectué un parcours différent par rapport à l'endroit où se trouvait le *princeps* : cela détermine dès lors une attente diverse. Cet aspect devient donc crucial et c'est pour cela que nous commencerons en analysant l'année de la persécution.

Pour déterminer celle-ci, nous ne pouvons pas nous appuyer sur le nom du *legatus Augusti* ou des autres magistrats, comme dans le cas du martyr de Polycarpe⁸⁰ ou de celui de Justin⁸¹, car le rédacteur de la *Lettre* ne l'a pas mentionné malgré sa compétence et sa précision terminologique. À ce propos, Bowersock a remarqué tant l'utilisation adéquate des termes juridiques en relation à la culture néotestamentaire du rédacteur que la contextualisation correcte des événements dans la *Lettre*⁸². Par exemple, en 1, 7. 29 - 30, nous avons soit le terme *χλιάρχη* / *tribunus militum* que le verbe *ἀνακρίνω* ensemble, ce dernier signifiant « examiner, soumettre à une interrogation » : tous les deux sont attestés

⁸⁰ Il faut souligner à cet égard que même si dans le passage *Martyrium Polycarpi* 11 le rédacteur nous donne le nom du proconsul de l'époque, c'est-à-dire Staius Quadratus, la question de la datation reste toujours objet d'analyse : la mort de l'évêque de Smyrne est rapportée par Eusèbe dans l'*H.E.* IV, 15. 1 - 43, c'est-à-dire durant la vingt-deuxième année du règne d'Antonin le Pieux, donc en 155. Cependant, comme le souligne G. RINALDI, « "Rectores aliqui". Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane », *Annali di storia delle esegesi*, XXVI, (2009), pp. 99 - 164, et spécif. aux pp. 119 - 120 et dans la note 123, l'historien de Césarée se contredit parce que dans la *Chronique*, il date le martyre de l'évêque en 166-167. P. HARTOG (*Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp : introduction, text, and commentary*, Oxford 2013, pp. 191 - 200) a souligné spécif. à la p. 191 que « A minority of scholars have situated Polycarp's execution as late as 176/177 paralleling the martyrs of Lyons and Vienne. The case claims that *Mart. Pol.* opposed a Montanist motivation for voluntary martyrdom, and notes that montanism appears in Phrygia in 172, according to the Eusebius' *Chronicon* [...] Furthermore, Montanism probably appeared by the mid-to-late 160s. And one may chronologically distinguish between the execution of Polycarp and the composition of *Mart. Pol.* ». À propos de la *vexata quaestio* concernant la datation du martyre qui pourrait être situé, finalement, entre les ans 154/155 et 177, voir les études suivantes : R. CACITTI, (*Grande sabato: il contesto pasquale quartodecimano nella formazione della teologia del martirio*, Milano 1994, pp. 11 - 38) et G. LANATA, (*Processi contro i Cristiani negli Atti dei Martiri*, Torino 1989², pp. 103 - 105, soutient davantage la datation la plus haute ; G. JOSSA (*I Cristiani e l'impero Romano*, Roma 2000, p. 189 note 58), MOTSCHMANN (*Die Religionspolitik...*, pp. 224 - 228) et CARFORA (*I cristiani...*, p. 74) préfèrent plutôt une datation moyenne ; A. FRASCHETTI (*Marco Aurelio: la tragedia della filosofia*, Bari 2008, pp. 97 - 98, 106, 124 - 125 et p. 103 note 12) opte pour l'an 177 ; en fin HARTOG (*Polycarp's Epistle...*, p. 200) entre les ans 155 et 161.

⁸¹ Cf. LANATA, *Processi...*, pp. 23 - 24, 76 - 77 et C. MUNIER, « Introduction », *Justin, Apologie pour les chrétiens*, Paris 2006. Nous sommes sûrs qu'il était martyrisé pendant le règne de Marc-Aurèle : dans *Les Actes de Justin* est mentionné le nom de Quintus Junius Rusticus, préfet de Rome de 162/163 à 167/168 : cf. *infra* note 532.

⁸² BOWERSOCK, « Les Églises... », p. 252 : « Du fond authentique du contenu de la *Lettre* on ne peut douter. L'emploi du mot ἡγεμὼν pour rendre le titre du *Legatus* de Lyon est correct, malgré ce qu'on trouve chez certains savants, et les détails de l'appel à César sont exacts, sa réponse y comprise. La description de la grande fête (cf. 1.47) [...] respire d'authenticité [...] ».

dans le *Nouveau Testament* et *χιλιάρχης* dans la forme *χιλιάρχος*⁸³. De la même façon, *ἡγεμών* / *praeses provinciae, legatus Augusti* en 1, 8. 31 et 1, 10. 45 avec la signification de « gouverneur de la province » se retrouve dans le *N.T.*⁸⁴ et le mot *Καῖσαρ* en 1, 47. 276 est bien le *princeps* du *N.T.*⁸⁵ ; le terme *ἀπόφασις* en 1, 44. 263 a l'acception spécifiquement légale de *sententia*, voire la *constitutio principis*⁸⁶. Nous pouvons également mentionner le verbe *ἐπιστέλλω* utilisé deux fois : la première avec la signification de « envoyer une lettre écrite », la deuxième avec la valeur plus technique de « donner des ordres écrits », bien attestée auprès de certains auteurs classiques et aussi dans le *N.T.*⁸⁷.

Pourquoi alors un rédacteur si précis ne cite-il ni le nom du *legatus Augusti* ni celui de César ni ceux des magistrats de la ville ? Pouvons-nous avancer l'hypothèse qu'il voulait les cacher ? En effet, si d'un côté ce silence ne nous aide pas à connaître l'année exacte, de l'autre côté il nous permet d'avancer l'hypothèse que la *Lettre* a probablement été écrite lorsque toutes ces personnes avaient encore leur rôle public. Il est donc possible que ce *legatus Augusti* ait été suffisamment connu et proche du *princeps* de l'époque pour que le rédacteur se dispense de le nommer. Cependant, il existe une autre clé de lecture beaucoup plus séduisante et qui pourrait bien interpréter ce silence : la volonté d'opérer une sorte de *damnatio memoriae*. Celui qui a écrit la *Lettre*, nous l'avons vu, a raconté avec précision le déroulement des événements. Il a explicité aussi qui les a manigancés, à savoir les magistrats et César. Toutefois, il a voulu élever les martyrs, les plus dignes, en les nommant, ce qu'il n'a pas fait pour les magistrats

⁸³ Pour *χιλιάρχης* / *tribunus militum* cf MASON, pp. 99 et 163-164. Pour *ἀνακρίνω* cf. *LSJ* : « 2. of the magistrates, examine persons concerned in a suit, so as to prepare the matter for trial, And.1.101, Is.5.32; ». Pour la récurrence de ces mots dans le *N.T.* cf. MOULTON – GEDEN pp. 1008 et 60.

⁸⁴ Cf. MASON, pp. 52 et 147 - 149 et MOULTON – GEDEN, p. 425.

⁸⁵ MASON, pp. 58 et MOULTON – GEDEN, p. 516.

⁸⁶ Cf. MASON, p. 25 et spécif. p. 130 : « the “point of view” on an issue. *ἀπόφασις* is probably the technical translation ; [...] Where the decision is that of an emperor, *constitutio* is the better translation». *LSJ* et LAMPE, p. 212 (b): judgment statement, sentence, decision, of an arbitrator's award or of an emperor.

⁸⁷ Cf. MASON, pp. 47, 142. Le *LSJ* remarque l'utilisation de ce verbe à propos des missives officielles envoyées pour donner des dispositions ou des ordres. Pour marquer le sens de « envoi d'une missive officielle », il reporte les passages suivants : Herod. III, 40 et VII, 239 ; Th. VII, 14 et 8,38 ; Dem., *Phil.* I, 4.37. Pour indiquer la signification des ordres écrits à exécuter cf. Thphr., *Char.* 24.13 ; Herod. IV, 131 et VI, 97 ; Th. IV, 8 et V, 37. Pour ce qui concerne le *N.T.* dans les *Act.* 15 : 20, 21 : 25 on lit comme ce verbe assume aussi la signification de « ordonner ». Dans le deuxième cas il s'agit des dispositions écrites données par la communauté chrétienne de Jérusalem aux païens convertis. Dans ce cas pour l'orateur attique nous préférons plutôt abrégier les titres des discours alors que le *LSJ* les nomme avec une numérotation latine.

et pour le César de l'époque. Pour le faire, il a décrit attentivement le contexte de la persécution en donnant le rôle approprié à chacun des protagonistes. Ainsi, les noms des martyrs ont été préservés dans l'histoire tandis que les responsables sont condamnés à l'oubli.

La question qui se pose maintenant est de savoir si nous pouvons identifier ces magistrats et le *legatus Augusti* grâce à ces quelques documents épigraphiques. Les études de G. Migliorati nous permettent malheureusement de donner une réponse négative à cette question : à la suite de l'analyse de la totalité des inscriptions qui remontent à l'empire de Marc-Aurèle et de Commode, il signale l'absence de documentations sur la Gaule Lyonnaise à partir de l'an 166 jusqu'à la mort de Marc-Aurèle⁸⁸. En conclusion, jusqu'à présent, il est honnêtement impossible de faire sortir de l'oubli ces magistrats.

I. 2. 7 : L'an du massacre à la lumière des données du 'Senatusconsultum' par rapport à la Lettre

Que pouvons-nous alors faire à ce stade de notre analyse ? Revenons aux études de Beggio. Le chercheur italien a remarqué que celui qui a déclamé le discours rapporté par l'*Aes Italicense*, a utilisé les mots *nostris principes* à la ligne 1 et il a nommé explicitement Marc-Aurèle et Lucius Commode à la ligne 7, bien que le nom du deuxième ait été successivement gratté de l'épigraphie. Cela peut s'expliquer à la lumière de la praxis de la *damnatio memoriae* subie par Commode. D'autre part, Beggio souligne le respect profond de Marc-Aurèle envers le sénat⁸⁹. Il était un souverain très scrupuleux et suivait aux réunions du sénat dans la mesure du possible ; en outre, il avait l'habitude de consulter cet organe institutionnel très fréquemment, même pour des questions de moindre importance. Beggio s'appuie sur les opinions de R. J. A. Talbert et de E. J. Champlin⁹⁰ pour affirmer que Marc-Aurèle, influencé par son maître Fronton,

⁸⁸ G. MIGLIORATI, *Iscrizioni per la ricostruzione storica dell'impero romano da Marco Aurelio a Commodo*, Milano 2011. Spécif. aux pp. 24 et 378 il cite les noms de L. Emilius Frontinus qui fut gouverneur entre 164 et 166 et du futur *princeps* Septime Sévère qui fut en poste comme gouverneur entre 181-183 et 186-189. Celle qui manque c'est bien évidemment la période qui nous intéresse.

⁸⁹ BEGGIO, *Aspetti...*, pp. 31 - 43.

⁹⁰ R. J. A. TALBERT, *The Senate of Imperial Rome*, Princeton 1984, pp. 174 - 184 et plus spécif. pp. 179 - 181 et E. J. CHAMPLIN, *Fronto and Antonine Rome*, Cambridge-London 1980, pp. 91 -

Cela nous permet de supposer, en suivant l'opinion de Beggio, que l'*Aes Italicense* ne pourrait pas citer les noms de Marc-Aurèle et de Commode si le second n'était pas déjà associé à son père : la *forma mentis* du *princeps* n'aurait jamais permis d'approuver et ensuite de rédiger un document inconstitutionnel⁹⁴. Il faut dire que l'*oratio principis* devait être lue devant le sénat, puis approuvée par ce dernier. Le sénatus-consulte, donc, ne pouvait être rédigé avant son approbation⁹⁵. Par conséquent, en considérant que Commode pris l'*imperium* à la fin de l'année 176, et qu'il a été consul le 1^{er} janvier de l'an 177, et juste après il a obtenu la *tribunicia potestas*, nous pouvons affirmer qu'il a été associé à son père de façon définitive à partir du janvier 177⁹⁶. En conséquence, le *terminus post quem* de la *prima sententia* et, par conséquent, de l'*oratio principum* ne peut être fixé qu'en janvier de la même année.

À présent, il ne nous reste qu'à fixer le *terminus ante quem*. Beggio remarque que cela comporte des difficultés mais que, de toute façon, ce *terminus* pourrait être entre la fin de l'année 176 et les premiers mois de l'année suivante : il s'agissait du seul moment où Marc-Aurèle et Commode étaient à Rome. Compte tenu que l'année 177 a connu une grande activité législative, il est possible que le sénatus-consulte ait été édicté au cours de la même période⁹⁷. Toutefois, cela n'est pas suffisant pour dater avec précision le *terminus ante quem*. En revanche, le chercheur italien remarque encore que, dans la ligne 56 de l'*Aes Italicense*, nous pourrions lire le mot *princeps*. Comment cela est-il possible si le document a été rédigé après la corégence de Commode ?

Voici le texte à la ligne 56-58 comme il est rapporté par Beggio :

« [...] ad gallias sedet princeps (!) (trinqui) qui in civitatibus splendidissimarum galliarum veteri more et sacro ritu expectantur ne ampliore pretio / lanistae praebeant quam binis milibus cum maximi pr[inc]ipes oratione sua praedixerint

partir de ce moment, l'ouvrage d'*Épictète* sera appelé *Manuel*. La question sera objet d'analyse dans le dernier chapitre de cette thèse.

⁹⁴ À propos du rapport et de l'influence de la philosophie sur son moyen de gouverner, voir *infra* aux pp. 155 - 156, 229 - 231, 251 - 253.

⁹⁵ Cf. BEGGIO, *Aspetti...*, pp. 55 - 56.

⁹⁶ Cf. BIRLEY, *Marcus...*, pp. 45 et 197.

⁹⁷ BEGGIO, (*Aspetti del...*, p. 18 et spécif. note 53) affirme que Marc-Aurèle restait à Rome avec Commode à partir du automne 176 jusqu'à, en suivant les indications de la *H.A. Vita Comm.* XII. 6, au mois d'août 178. L'intensive activité législative est bien attestée dans les passages suivants du *Digesta* : D. 11. 4. 1. 2 - 4, ULP. *1 ad edict* ; D. 28. 8. 2, PAUL. *57 ad edict*. ; D. 26. 4. 3. 2, ULP. *38 ad Sab.* ; D. 40. 1. 20, PAP. *10 resp.*).

fore ut damnatum ad gladium / procurator eorum non plure quam sex aureis lanistis
p[raebeat] ».

Au-delà de toutes les interprétations possibles, il faut préciser que nous n'avons pas la certitude que dans la première ligne (« [...] ad gallias sedet princeps ») le mot final soit *princeps*⁹⁸. À ce propos Piganiol remarque que ce terme est difficile à justifier : l'empire était à cette époque gouverné par Marc-Aurèle et Commode et, par conséquent, le lapicide peut s'être trompé ici comme ailleurs⁹⁹. Cependant, en suivant l'opinion de Á. D'Ors, nous ne devons pas douter du fond authentique de l'*Aes Italicense* : apporter des modifications au texte comme d'autres éditeurs ont fait à cause de la difficulté interprétative, pourrait être une mauvaise habitude qui bouleverserait la signification originelle¹⁰⁰. Ainsi l'*incipit* très court et direct pourrait être parfaitement superposable avec le style d'ensemble du sénateur, élément, celui-ci, qu'on retrouve fréquemment dans les autres débuts¹⁰¹. Peut-être alors que, si les études confirmeront qu'il s'agit réellement du mot *princeps*, nous pourrions parler d'une erreur non casuel par rapport au mot *principes* au pluriel mentionné à la ligne 3 : cela nous donnerait des éclaircissements sur la différente perception des *principes* au moment de la rédaction de la *prima sententia*. Comme le soulignent Piganiol et Beggio, ce

⁹⁸ Voir BEGGIO, *Aspetti...*, p. 34 note 141 : MOMMSEN, FIRA : *ad Gallias sed et princeps* ; MOMMSEN apud BRUNS : *Ad Gallia<m> sed et princeps* ; BÜCHELER : *ad Gallia s[i]edet princeps* ; HIRSCHFELD : *ad gallicas editiones quae in civitatibus* ; Piganiol : *ad Galli sed et [t]rin[quo]s* ; STROUX : *Ad Gallias se det princeps* ; OLIVER-PALMER, GIRAND-SENN : *Ad Gallias sed et <t>rin<quo>s* ; GUEY : *sed et trinchos*. Beggio démontre dans sa thèse, aux pp. 126 - 127, que « il “qui” di cui alla linea 56 deve essere stato preceduto, verosimilmente, o dalla parola “gladiatores”, come si è detto in precedenza, oppure da “trinqui”, - c'est-à-dire ceux qui étaient - “damnati ad gladium” venduti al fine di combattere [...] durante le cerimonie dei sacerdoti delle Tre Gallie ». Voici la traduction faite par le chercheur italien : « Il princeps rivolge la propria attenzione alle Gallie (?). Riguardo ai trinqui (*), che sono attesi nelle città delle floridissime Gallie, in base ad un'antica tradizione e un sacro rito, (ritengo che) i lanisti non li propongano ad un prezzo più alto di duemila sesterzi, dal momento che i massimi principi nella loro orazione hanno stabilito che il loro procurator fornisca ai lanisti un condannato *ad gladium* per non più di sei aurei ».

⁹⁹ PIGANOL, « Recherches sur les... », pp. 63 - 64. Il remarque les erreurs suivantes à la p. 64 : « il [le lapicide n.d.r.] a commis d'autres erreurs moins excusables : *cura* pour *pura* (1. 7), *patrocinium* pour *patrimonium* (1. 9), *questus* pour *quaestus* (1. 13), *institueret* pour *instituere* (1. 26) [...] ».

¹⁰⁰ D'ORS, « Observaciones... », pp. 331 - 333, mais spécif. p. 331 : « Este décimo párrafo tuvo una especial desgracia, no sólo a esta alturas la lectura se hace mas borrosa, sino porque los primeros editores, al tropezar con la primera dificultad de interpretación, recurrieron al cómodo pero poco recomendable criterio de suponer que el texto estaba incompleto aquí y, como veremos, al párrafo [...] ».

¹⁰¹ D'ORS, « Observaciones... », p. 332 : « Un comienzo de capítulo con una frase corta, relacionada siempre con estilo oratorio de nuestro discurso, es altamente probable ».

dysfonctionnement apparent pourrait nous indiquer qui était perçu à cette époque comme le véritable *dominus* de l'empire au moins dans la Gaule, c'est-à-dire Marc-Aurèle¹⁰². Dans cette perspective, au moment de la *prima sententia* l'association au pouvoir de Commode n'aurait pas été encore réellement assimilée et, donc, le *terminus ante quem* de l'*Aes Italicense* devrait être situé au cours de la première moitié de l'an 177. Cela reste bien évidemment une séduisante hypothèse, mais il est logique d'envisager que l'édiction antécédente des *munera gladiatoria* doit avoir été particulièrement onéreuse. C'est dans cette perspective que le futur décret du sénat aurait été rédigé afin de réguler cette fête après la première célébration et particulièrement pour réduire le coût des *munera gladiatoria*¹⁰³. Cela, remarque Beggio, serait compatible avec la politique économique de Marc-Aurèle inspirée par ses idées de modération, comme le témoigne aussi la *H.A.*¹⁰⁴. Encore davantage, il exprime lui-même plusieurs fois dans ses *Pensées* le désir d'être sobre¹⁰⁵.

Que pouvons-nous dire, alors, à la lumière de ces observations, à propos de la datation du massacre ? Si nous considérons la compétence du rédacteur de la *Lettre*, compétence d'ailleurs bien soulignée par Bowersock et le fait qu'il mentionne deux fois Καῖσαρ dans les passages 1, 44. 263 et 1, 47. 276, au lieu de Καίσαρες, il est probable que Commode n'était pas encore associé au pouvoir. Cette hypothèse est corroborée par les études d'Astarita mentionnées ci-dessus dans le texte par rapport à l'*epistula* du *legatus Augusti* et à la réponse du *princeps*¹⁰⁶ : elle affirme que nous ne devons pas douter de la présence d'un seul Καῖσαρ à l'époque de la persécution puisque le rédacteur de la *Lettre* est très clair à ce sujet. En outre, il est difficile de croire que la présence du mot Καῖσαρ soit comparable au choix du graveur d'utiliser le mot *princeps* dans l'*Aes Italicense*, parce que les critères qui se cèlent derrière le choix de ces termes sont différents :

¹⁰² PIGANIOL, « Recherches... », p. 64 et BEGGIO, *Aspetti...*, pp. 115 et 118.

¹⁰³ Cette affirmation trouvera *infra* aux pp. 40 - 41 une corroboration.

¹⁰⁴ *H.A. Vita Marci* XI et XXIII, 1-2 dans BEGGIO, *Aspetti...*, p. 19 note 56. En particulier dans le chapitre 11 au paragraphe 4 le rédacteur de la *H.A. Vita Marci* écrit qu'à cet égard, il avait poursuivi son effort de réduction du nombre des « Gladiatoria spectacula ». G. CORTASSA, *Scritti di Marco Aurelio, Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, Torino 1984, p. 722, note 43 établit un lien entre ce passage de la *H.A. Vita Marci* et l'*Aes Italicense*.

¹⁰⁵ Voir *Pensées* I, 17 et IV, 49. Dans le premier passage nous lisons qu'Antonin le Pieux, lui avait bien enseigné à vivre sans vêtement fastueux et en général sans objets de luxe et de se conformer au train de vie d'un simple citoyen, sans humiliation ni négligence de son devoir de *princeps*. Dans le deuxième passage il se recommande d'être juste, magnanime, prudent, sage, avisé, loyal et modeste.

¹⁰⁶ Cf. *supra* note 35.

si le mot présent dans l'*Aes Italicense* est bien *princeps*, car sa lecture présente pas mal de points obscurs, celui qui l'a gravé n'a probablement pas fait référence au *princeps* en charge mais à celui qui, à l'époque, comptait le plus, alors que le rédacteur de la lettre n'avait aucun intérêt à citer un seul Καῖσαρ s'il en avait eu deux. Bien évidemment, l'intérêt du rédacteur de la *Lettre* n'est pas de souligner qui était le véritable *dominus* parce que la perspective d'un confesseur chrétien qui raconte de façon précise les événements est très différente de celle du sénateur qui se réfère aux hiérarchies impériales : les deux perspectives donc ne pourraient jamais être comparables. Il faudrait plutôt remarquer que, comme le rédacteur de la *Lettre* avait rabaissé l'importance des autres magistrats en les laissant inconnus, mais en définissant avec précision leur fonction dans la ville de Lyon à l'égard du massacre, de la même manière il ne cite pas explicitement Marc-Aurèle, mais il ne manque pas de mettre en évidence qu'il n'y a qu'un seul *princeps* qui a répondu à l'*epistula* du *legatus Augusti*¹⁰⁷.

Par conséquent, il n'est pas invraisemblable de formuler l'hypothèse que si le rédacteur emploie le mot Καῖσαρ au singulier, il reproduit la situation contemporaine, lorsqu'il y avait un seul *princeps*, Marc-Aurèle. Cela signifie, bien évidemment, que nous nous trouvons avant l'année 177.

I. 2. 8 : L'an du massacre à la lumière de l'onomastique des Antonins chez Eusèbe

Toutefois pour corroborer cette affirmation il faudrait la lier à d'autres preuves. En effet, comme le verrons par la suite, le terme Καῖσαρ acquit plus de valeur en relation aux éléments de datations donnés par Eusèbe. Grâce aux études de L. Perrone, A. Carriker, et de B. Gustafsson nous savons qu'Eusèbe a recueilli une grande quantité de sources anciennes, même païennes, aujourd'hui disparues, dont beaucoup d'entre elles sont de première main : selon Gustafsson c'est le cas du *Rescriptum principis* de Gallien dans *H.E.* VII, 13 et de celui de Maximin Daïa dans *H.E.* IX, 7. 2 - 14 tandis que pour Carriker, l'historien de Césarée aurait eu de première main simplement le deuxième texte¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Cf. *supra* pp. 21 - 22, notes 35 et 36 par rapport aux études de Astarita, Bowersock, et Gualandi.

¹⁰⁸ L. PERRONE (« La Storia Ecclesiastica di Eusebio: alle origini della storiografia cristiana », dans ID., *Eusebio e le origini della storiografia cristiana, Gerolamo e gli inizi dell'agiografia*

En revanche, comme le remarquent G. Rinaldi et Gustafsson lui-même, on peut avancer de doutes par rapport à l'utilisation des sources dont l'évêque de Césarée disposait. Les critiques se réfèrent spécifiquement, par exemple, au faux rescrit d'Antonin le Pieux dans *H.E.* IV, 13 qu'il mentionne comme authentique¹⁰⁹. Toutefois, comme dans le cas du *Rescriptum* de Trajan dans *H.E.* III, 33. 3 ou celui d'Hadrien dans *H.E.* IV, 9¹¹⁰, nous avons la certitude qu'il a utilisé des sources de deuxième main fiables. En générale, nous voyons que sa méthode de travail n'est pas toujours correcte et, par conséquent, digne de foi. C'est pour cela que nous devons être prudents : il faudra logiquement analyser chaque situation puisque quelquefois, comme le montre Carriker, l'historien de Césarée relie correctement les événements au *princeps* de l'époque¹¹¹, mais ailleurs, comme dans le cas de Marc-Aurèle, il est incohérent et contradictoire. Par exemple, il est intéressant de noter qu'Eusèbe attribue à un frère fictif les événements de Lyon afin de décharger Marc-Aurèle de sa culpabilité. En effet, Eusèbe mentionne à la fin du récit du massacre de Lyon, un frère de Marc-Aurèle, bien évidemment fictif, avec des noms utilisés seulement pour Marc-Aurèle, notamment Antonin Verus. Voici la manière dont Marc-Aurèle est désigné dans l'*H.E.* IV, 14. 10 quand il a accédé au trône avec Lucius Verus :

monastica, Adamantius, Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici, Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la tradizione alessandrina", XVI, Brescia 2010, p. 8) remarque à ce sujet les études de Mendels, de Carotenuto et la dernière monographie de A. CARRIKER, The library of Eusebius of Cesarea, Leiden 2003, pp. 1-74. L'opinion de Gustafsson est rapportée par CARRIKER, The library of..., pp. 61-63 qui à propos du rescrit de Gallien (pp. 200-207 mais spécif. p. 207) avance l'hypothèse qu'Eusèbe l'aurait emprunté par les lettres de Denys d'Alexandrie, l'évêque d'Alexandrie et saint chrétien du III^e siècle.

¹⁰⁹ RINALDI («*Rectores aliqui*... », p. 117) souligne que le rescrit d'Antonin, à cause des tonnes bien évidemment pro chrétiens, est un faux. Autrement il serait impossible de spécifier le fait que dans les années suivantes on a des épisodes de persécutions. Cf. B. GUSTAFSSON, «*Eusebius's Principles in handling his Sources, as found in his Church History, Books I-VII*», *Studia Patristica*, IV, (1961), pp. 429-435 dans CARRIKER, *The library of...*, p. 60 et note 72.

¹¹⁰ CARRIKER (*The library of...*, p. 62) par rapport au rescrit de Trajan affirme qu'il est emprunté à l'*Apologie* latine de Tertullien. Celui d'Hadrien est copié par Justin le Martyr.

¹¹¹ CARRIKER (*The library of...*, p. 69) cite les règnes de Caracalla et d'Alexandre Sévère en relation à l'épiscopat d'Alexandre à Jérusalem. Il convient de souligner aussi la correcte contextualisation des événements sous Tibère (II, 2), Vespasien (III, 12-13), Titus et Domitien (III, 13), Nerva et Trajan (III, 20-21 et IV, 1), Hadrien (IV, 3-6) en relation à sa *Chronique*. Comme nous le montrerons aux notes 101-103, la datation de la *Chronique* doit être attentivement vérifiée. Pour la datation selon Eusèbe voir L. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis : texte, introduction et commentaire*, Tome I, E. Thorin, Paris 1886, p. V. Pour des renseignements concertants aux évêques de Rome à l'époque des *principes* mentionnés voir les pp. LXIX-LXX, 122, 126-129.

« Ἀντωνῖνον μὲν δὴ τὸν Εὐσεβῆ κληθέντα, εἰκοστὸν καὶ δεῦτερον ἔτος τῆς ἀρχῆς διανύσαντα, Μάρκος Αὐρήλιος Οὐῆρος, ὁ καὶ Ἀντωνῖνος, υἱὸς αὐτοῦ, σὺν καὶ Λουκίῳ ἀδελφῷ διαδέχεται. »¹¹².

D'ici apparaît clairement qu'Eusèbe connaît l'année réelle de mort de Antonin le Pieux, le 7 mars 161. Or, dans la préface du V^e livre il mentionne la dix-septième année du règne d'Ἀντωνῖνος Οὐῆρος, à savoir entre le 7 mars 177 et le 7 mars 178¹¹³. Par conséquent, en relation à la datation du massacre il n'y a pas de doutes sur le fait qu'Eusèbe faisait effectivement référence à ce laps de temps.

À propos de l'onomastique eusébiennne dans le passage *H.E.* IV, 14. 10, on voit que Marc-Aurèle, le nouveau *princeps*, est appelé aussi 'Antonin' comme son père adoptif. Or, plus bas dans l'*H.E.* V, 4. 3, Eusèbe confirme la datation du massacre en nommant de nouveau Ἀντωνῖνος et en affirmant, par la suite dans *H.E.* V, 5. 1, que ce dernier était le frère de Marc-Aurèle (« ἀλλὰ τὰ μὲν ἐπὶ Ἀντωνίνου τοιαῦτα. Τούτου δὴ ἀδελφὸν Μάρκον Αὐρήλιον Καίσαρα [...] »). En fin, dans *H.E.* V, 9. 1 il cite expressément Marc-Aurèle avec le nom Ἀντωνῖνος lors qu'il mentionne pour la première fois Commode au moment de recevoir le pouvoir par son père qui avait régné pendant dix-neuf ans (« Ἐννέα δὲ καὶ δέκα ἔτεσιν τῆ βασιλείᾳ διαρκέσαντος Ἀντωνῖνος, Κόμοδος τὴν ἡγεμονίαν παραλαμβάνει [...] »).

De toute évidence, comme l'a aussi souligné Astarita, la façon de mentionner les événements n'est pas digne de fois¹¹⁴. Cependant, si pour la savante italienne, Eusèbe méconnaissait certains éléments concernant les Antonins, nous pensons qu'Eusèbe le fait sciemment. À ce propos, comme le remarquent plusieurs chercheurs, nous soulignons qu'Eusèbe était l'un des dignitaires chrétiens les plus proches de l'empereur Constantin I^{er} et que donc il aurait pu consulter les archives impériales¹¹⁵. A. Marcone, dans ses études sur l'empereur Constantin, bien qu'il

¹¹² *H.E.* IV, 14. 10 : « Quand Antonin appelé le Pieux eut achevé la vingt-deuxième année de son règne, son fils Marcus Aurelius Verus, appelé également Antonin, son fils, lui succéda, en même temps que son frère Lucius. ».

¹¹³ Nous faisons référence à la date de mort d'Antonin le Pieux et donc au moment où Marc-Aurèle monte au trône : 7 mars 161. Cette information se trouve dans la *H.A. Vita Ant. Pius* XII. 4-8. Cf. aussi BIRLEY, *Marcus...*, p. 114.

¹¹⁴ Cf. *supra* p. 21.

¹¹⁵ Voir à cet égard les études suivantes : L. FRANCO, *Vita di Costantino di Eusebio di Cesarea, Introduzione*, Milano 2009, pp. 8 - 10 ; P. SINISCALCO, *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*, Catanzaro 2003, pp. 18, 83 - 86, 121 - 123, 294 - 297 ; T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, pp. 266 - 271.

affirme que l'historien de Césarée n'ait rencontré l'empereur que de rares fois, il arrive à la même conclusion : Eusèbe aurait eu l'accès aux sources officielles des archives impériales. Le chercheur italien a corroboré cette hypothèse grâce à une comparaison entre certains passages de la *Vita Constantini* et le *Codex Theodosianus*¹¹⁶. D'opinion différente A. Barbero¹¹⁷ qui, dans une très récente monographie consacrée à Constantin, affirme :

« Chi ha analizzato il metodo di lavoro di Eusebio ha concluso che questi documenti [n.d.r. les documents officiels mentionnés dans l'*H.E.*] provenivano dalle fonti più diverse: a volte Eusebio li trova inseriti in opere altrui, altre volte li legge in iscrizioni affisse in pubblico – bien que ailleurs Eusèbe affirme (*H.E.* I, 13) par rapport à une lettre adressée par Jésus au roi de la ville d'Édesse – di averla trovata negli archivi pubblici e tradotta personalmente dal siriano [...] »¹¹⁸.

Or, l'analyse des sources utilisées par Eusèbe et la fiabilité de ses données reste une thématique particulièrement controversée et objet de débat. Cependant, en ce qui concerne le cas de Marc-Aurèle, l'onomastique des Antonins spécifiera le procédé de l'historien de Césarée, ce qui démontrera la validité de notre point de vue, du moins par rapport au peu de fiabilité des écrits d'Eusèbe comme source primaire du principat de Marc-Aurèle.

Dans la présentation eusébiennne de Marc-Aurèle et de Lucius Verus (*H.E.* IV, 14. 10), il apparaît clairement que les appellations Ἀντωνῖνος et Οὐῆρος concernent le seul Marc-Aurèle et ses années de règne alors que Lucius Verus est appelé simplement Λούκιος. De la même manière, nous trouvons le nom Λούκιος dans l'*Apologie* de Justin à Antonin le Pieux rapportée dans le passage de l'*H.E.* IV, 12¹¹⁹. Or, précisément dans la *Préface*, Eusèbe mit en évidence la présence

¹¹⁶ A. MARCONE, *Pagano e cristiano: vita e mito di Costantino*, Roma 2002, pp. 6 - 8 et 158 - 159. Voici ce qu'il écrit dans les premières pages : « Eusebio incontrò Costantino forse non più di quattro volte nel corso della sua esistenza e probabilmente quindi non ebbe accesso a fonti diverse da quelle ufficiali ». L'analyse aux pp. 158 - 159 est faite entre les passages suivants : *Vita Constantini* IV, 29 et *Codex Theodosianus* I, 16,7 et IX 1,4.

¹¹⁷ A. BARBERO, *Costantino il vincitore*, Roma 2016, pp. 360-361. Il s'appuie (p. 361, note 4) sur les recherches de R. M. GRANT, *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980, p. 155 et E. CAROTENUTO, *Tradizione e innovazione nella Historia Ecclesiastica di Eusebio di Cesarea*, Napoli 2001, pp. 161 - 179.

¹¹⁸ BARBERO, *Costantino...*, p. 361.

¹¹⁹ *H.E.* IV, 12 : « Ἀὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῶ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Καίσαρι Σεβαστῶ καὶ Οὐῆρισσίμῳ υἱῶ φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ φιλοσόφῳ Καίσαρος φύσει υἱῶ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιητῶ, [...] ». Les passages *H.E.* IV, 18. 2 et IV, 19 expliqueront la façon de nommer de l'historien de Césarée : « D'abord, il y a de lui (n.d.r Justin) un discours adressé à Antonin surnommé le Pieux

d'un seul *princeps* appelé Ἀντωνῖνος Οὐῆρος en relation à l'an 177 qui est indiqué par ses années de gouvernement et par le début de l'épiscopat d'Éleuthère en ignorant totalement l'association au pouvoir de Commode laquelle, par contre, est notée dans la *Chronique latine* où le même Commode est appelé aussi *Antoninus*¹²⁰. En outre, dans le passage de l'*H.E.* V, 9. 1 qui se réfère à l'année 180, il est mentionné comme s'il n'avait jamais gouverné avec son père : le verbe παραλαμβάνω avec le mot ἡγεμονία exprime parfaitement cette idée de succession dans ce passage et même dans le *N.T.*¹²¹. Nous trouverons confirmation de cette datation par rapport à l'élection de Démétrius, l'évêque d'Alexandrie¹²². Cet argument est principalement lié aux contradictions du passage *H.E.* V, 4. 3 à la lumière du suivant V, 5. 1 où Eusèbe affirme que le massacre de Lyon a eu lieu sous l'Ἀντωνῖνος nommé plus haut dans le texte, qui était le frère de Marc-Aurèle : il s'agit d'une preuve étonnante de la non-fiabilité de l'historien de Césarée puisque Lucius Verus était décédé en l'an 169 et Marc-Aurèle était le seul à être nommé par Eusèbe de cette manière dans l'*H.E.*, contrairement à la *Chronique*, après la mort d'Antonin le Pieux. Nous ne pouvons qu'épouser alors l'opinion de Grant, Bardy et Grégoire : de la même manière que Tertullien, Eusèbe dans l'*H.E.* ne cite pas explicitement Marc-Aurèle pour garder sa réputation¹²³ et, en plus, il cherche à blanchir le *princeps* dans les passages *H.E.* V, 4. 3 et V, 5. 1. C'est pour cette raison que nous pouvons nous dispenser

(Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ) et à ses enfants et au Sénat des Romains en faveur de nos doctrines ; puis celui qui renferme une deuxième *Apologie* en faveur de notre foi et qui est adressé au successeur et homonyme de l'empereur précédemment nommé, Antonin Verus (ὁμώνυμον Ἀντωνῖνον Οὐῆρον), dont nous venons à l'instant de raconter ce qui regarde son époque ». « Le règne dont il est question avait déjà atteint sa huitième année, lorsque Soter succéda à Anicet [...] ». C'est très évident que Lucius Verus n'est jamais considéré dans les hiérarchies impériales. Dans le deuxième passage on se trouve en l'an 168-169, c'est-à-dire au moment de la mort de Lucius Verus.

¹²⁰ Cf. *supra* note 6.

¹²¹ *H.E.* V, 9. 1 : « Ἐννέα δὲ καὶ δέκα ἔτεσιν τῆ βασιλείᾳ διαρκέσαντος Ἀντωνίνου, Κόμοδος τὴν ἡγεμονίαν παραλαμβάνει ». Voici les significations des mots dans les dictionnaires. En ce qui concerne παραλαμβάνω *LSJ* : « Hdt. 2. 120: receive from another, esp. of persons succeeding to an office, etc... »; *LAMPE*, p. 1020 : « receive in succession » ; *DANKER*, p. 768 : « receive a kingship that cannot be shaken ». Par rapport à ἡγεμονία cf. *MASON*, p. 51 : *imperium principis, principatus, imperium Romanum, imperium, praesidatus provinciae, officum praesidis* ; *LSJ* : « (II.) Authority, rule, of dynasties or nations [...] 2. Political supremacy [...] b. = Lat. *imperium*, [...] reign of an Emperor, *Ev. Luc.* 3. 1 » ; *LAMPE*, p. 599 : « authority, command » ; *DANKER*, p. 433 : « state of being in control over others in official capacity, chief command, direction, management of any high office. a) of the imperial government (of the royal dignity Hdt. 1, 7; 7, 2; *EpArist* 219; *Jos.*, *Ant.* 2, 348 ; ins fr. the age of Augustus: *ZNW* 22, 1923, 16. Of Nero, *SIG* 810, 16; of Gaius [Caligula], *Philo*, *Leg*, ad *Gai.* 8, 168; of Vespasian, *Jos.*, *Vi.* 423) **Lk 3:1** ; 1 *Cl* 61:1. ».

¹²² Pour Démétrius cf. *infra* p. 52.

¹²³ Cf. *supra* p. 19.

de suivre aveuglément Eusèbe. En revanche, grâce à d'autres éléments que nous retrouvons chez Eusèbe, il est possible de déterminer plus précisément les datations de la période d'Éleuthère et du massacre de Lyon.

I. 2. 9 : L'an du massacre à la lumière de l'épiscopat romain d'Éleuthère

Il faut aussi rappeler, à ce propos, que Nautin, en s'appuyant sur les recherches de Caspar, a remis en question la véracité des données eusébiennes pour l'élection d'Éleuthère, et en faisant un calcul à travers l'étude de Caspar, il a fixé l'année 175 comme celle du début de l'épiscopat romain d'Éleuthère¹²⁴. Or, bien que l'analyse de Nautin confirme l'imprécision d'Eusèbe, elle s'appuie sur une interprétation personnelle des arguments de Caspar. Les raisons sont à chercher dans sa méthode de travail, puisque ce dernier a comparé plusieurs listes¹²⁵ : les données eusébiennes de l'*H.E.* et du *Chronicon* par rapport aux années épiscopales à partir de Lin jusqu'à Calixte I^{er} ainsi que celles de Jules l'Africain qui avait établi une correspondance entre l'année du principat de chaque *princeps* et l'accession à l'épiscopat romain de chaque évêque entre Lin et Calixte I^{er} ; enfin, une liste des *principes* à partir de Néron jusqu'à Héliogabale. Caspar a mis en évidence que les années épiscopales de Lin, Évariste et Éleuthère diffèrent dans les deux œuvres eusébiennes : cela pourrait être la marque de différentes sources utilisées par Eusèbe. Toutefois il est impossible de comprendre quelles étaient précisément ces sources. Il exclut que l'historien de Césarée avait pu utiliser le *Catalogue Libérien*, une liste des évêques de Rome qui remonte très probablement à la moitié du IV^e siècle, mais il envisage que sa méthode de travail soit la même utilisée par Jules l'Africain et Irénée de Lyon. En conclusion, en épousant partiellement les considérations de Schwartz, Caspar montre que plusieurs listes romaines anciennes ont transmis les noms des premiers évêques et qu'Eusèbe aurait pu l'utiliser. En tout cas il remarque que l'historien de Césarée travaille de manière confuse.

Par conséquent, comme apparaît clairement dans son étude, Caspar ne donne aucune référence temporelle précise par rapport aux années d'épiscopat des évêques. De plus, il ne mentionne absolument aucune source qui aurait calculé les

¹²⁴ Cf. *supra* pp. 21 - 22.

¹²⁵ CASPAR, *Die älteste...*, pp. 373 - 377.

années des évêques « partant de la date d'avènement d'un pape du III^e siècle et procédant à reculons [...] » laquelle « [...] avait abouti à l'an XVII d'Antoninus Verus pour Éleuthère »¹²⁶. Caspar envisage plutôt que des sources différentes pourraient être connues et utilisées par Eusèbe dont il aurait acquis les XIII^e et XV^e années d'épiscopat d'Éleuthère que nous trouvons respectivement dans l'*H.E.* et dans le *Chronicon*. Force est de constater que le calcul sur lequel Nautin s'appuie demeure obscur, ce qui permet de réfuter son hypothèse, acritiquement acceptée par Astarita. En même temps, nous pouvons confirmer la véridicité des réflexions de Caspar en soulignant un élément très intéressant : les versions latine et arménienne de la *Chronique* placent entre les années 166-168 une persécution générale contre les chrétiens¹²⁷. Il est bien spécifié que cette persécution s'est passée en Asie et en Gaule et c'est au cours de cette persécution que Polycarpe lui-même aurait trouvé la mort. Ces informations confirment de manière évidente les différentes sources utilisées par Eusèbe pour ses ouvrages et, peut-être aussi, les différentes époques de rédactions de l'*H.E.* et de la *Chronique*.

La chronologie du massacre raconté dans la *Lettre* demeure donc incertaine. C'est pourquoi, afin de faire clarté, nous avancerons une nouvelle proposition par rapport à l'épiscopat d'Éleuthère plutôt qu'aux données de la *Chronique*. Mais pourquoi faire confiance à l'épiscopat d'Éleuthère ? Nous rappelons qu'aux passages *H.E.* V, 3. 4 et *H.E.* V, 4. 2 Éleuthère figure parmi les destinataires des lettres envoyées des chrétiens de Lyon et qu'il est évoqué dans une prière prononcée par les martyrs¹²⁸. Et Eusèbe n'émet aucune objection à ce propos. Cela signifie qu'il épouse ces informations. Ce n'est pas une imprudence alors que les sources pour les premiers chapitres du V^e livre de l'*H.E.* pourraient être

¹²⁶ NAUTIN, « Excursus, Remarques... », p. 63 note 1.

¹²⁷ A. MAI, *Eusebii Pamphili Chronicon Canon II*, Mediolani 1818, p. 385 ; P. J. B. AUCHER, *Chronicon bipartitum, nunc primum ex armeniano textu in latinum conversum, adnotationibus auctum, graecis fragmentis exornatum*, [s.n.], Venetiis 1818, p. 16 ; J.-P. MIGNE [ET ALII], *Eusebii Pamphili, Caesareae Palaestinae episcopi, opera omnia*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, Turnholti 1857 (1984), p. 561 ; H. PETERMANN, *Chronicon canonum quae supersunt. Armeniam versionem latine factam e libris manuscriptis recens*, dans A. SCHOENE, *Eusebii Chronicon libri duo*, Weidmann, Berolini 1866-1975, p. 170 ; J. KARST, *Die Chronik des Eusebius aus dem Armenischen übersetzt*, GCS Eusebius Werke 5, Hinrichs, Leipzig 1911, p. 221. Pour la latine cf. HELM, p. 205. Nous remarquons que dans la *Chronique latine* l'évêque de Rome était Anicet, dans l'*arménienne* Sôter. Cette proposition sera réfutée : cf. *infra* p. 55.

¹²⁸ Cf. *supra* p. 22 et note 39. *H.E.* V, 3. 4 : « [...] les frères de Gaule à leur tour soumettent leur propre jugement sur eux, jugement prudent et tout à fait orthodoxe, en y joignant aussi diverses lettres que le martyrs morts chez eux avaient écrites, quand ils étaient encore en prison, aux frères d'Asie et de Phrygie, ainsi qu'à Éleuthère, alors évêque des Romains [...] » ; *H.E.* V, 4. 2 : « [...] C'est l'objet de notre prière encore et toujours, Père Éleuthère. [...] ».

les mêmes lettres de la communauté de Lyon et Vienne qu'il rapporte. Or, si Éleuthère est l'élément clé, il faut comprendre si les données de l'*H.E.* et de la *Chronique latine* sont les seules qu'on doive considérer. C'est pour cela que nous examinerons aussi la version arménienne de la *Chronique* car elle n'est pas altérée par les corrections faites par Jérôme.

Or, nous rappelons que dans l'*H.E.* la date du massacre est le début de l'épiscopat d'Éleuthère qui, d'après la *Préface* au V^e livre de l'*H.E.*, commence à la dix-septième année d'Antoninus Verus, c'est-à-dire, entre le 7 mars 177 et le 7 mars 178. Avant tout, il faut préciser que l'information donnée est incorrecte parce qu'Éleuthère devient évêque de Rome entre les années 170-171 ou plus probablement entre les années 174-175 : cet évêque, originaire de la ville de Nicopolis d'Épire, reste sur le trône de l'apôtre Pierre jusqu'au 186 ou plutôt jusqu'au 189, puisque nous avons la certitude qu'il a été évêque pendant un peu plus de quinze ans¹²⁹. Cette durée est confirmée en partie dans la *Chronique latine* de Jérôme¹³⁰ où nous lisons que son pontificat a eu une durée de quinze ans. Plus précisément, ici nous apprenons qu'Éleuthère est devenu évêque de Rome au

¹²⁹ Il faut remarquer à cet égard que cette divergence est compréhensible à la lumière des sources utilisées par les premiers éditeurs des *Liber Pontificalis*. Voici les éditions critiques principales : TH. MOMMSEN, *Libri Pontificalis. Pars prior*, Weidmann, Berlin 1898 ; L. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis...* ; ID., *Le Liber Pontificalis : texte, introduction et commentaire*, Tome III, Additions et corrections de MGR L. DUCHESNE, publiées par C. VOGEL avec l'histoire du *liber pontificalis* depuis l'édition de L. DUCHESNE, une bibliographie et des tables générales, E. Thorin, Paris 1957. À l'origine, MOMMSEN (*Libri Pontificalis...*, p. 17) et DUCHESNE (*Le Liber pontificalis...*, p. 136) ont daté le début de l'épiscopat d'Éleuthère entre les années 170-171. Cette datation a été corrigée dans le troisième tome de DUCHESNE (*Le Liber Pontificalis : texte, introduction et commentaire*, Tome III..., p. 73) par une datation plus basse, c'est-à-dire entre les années 174-175. Ceci a été possible grâce aux études de A. HARNACK, « Der Brief des britischen Königs Lucius an den Papst Eleutherus », dans *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1904, pp. 909-916. Dans le chapitre dédié aux sources utilisées pour l'édition de 1886, DUCHESNE (*Le Liber pontificalis...*, pp. LXXX - LXXXVII et spécif. aux pp. LXXX - LXXXI) montre que partout sont indiqués quinze années, deux mois et trois jours pour l'épiscopat d'Éleuthère. En faveur de la datation 174-175/189 voir : A. JÜLICHER, « Eleutheros 5 », dans A. F. PAULY - G. WISSOWA, *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Band V, 2*, Stuttgart 1905, p. 2355 ; R. AUBERT - E. VAN CAUWENBERGH, « Éleuthère 6 », dans A. BAUDRILLART [ET ALII], *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Tome XV^e, Paris 1963, pp. 147-148 ; T. BAUTZ, « Eleutherius », dans F. W. BAUTZ, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon : Register zu Band I-XXXIV*, Nordhausen 1970, p. 1488 ; H. DIETER BETZ [ET ALII], « Eleutherus », dans EID., *Religion in Geschichte und Gegenwart : Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage*, Tübingen 1999, pp. 1200 - 1201 ; M. HEIM, *Von Ablass bis Zölibat: kleines Lexikon der Kirchengeschichte*, München 2008, p. 449 ; J. N. D. KELLY - M. WALSH, « Eleutherius (Eleutherus) St. », dans EID., *A Dictionary of Popes*, Oxford University Press, New York 2010² p. 8. G. HAENDLER, « Eleutherus », dans H. DIETER BETZ, *Religion Past and Present*, Brill Online 2015. *Contra* F. SCORZA BARCELLONA, « Eleuterio », dans G. ARNALDI [ET ALII], *Enciclopedia dei Papi*, Istituto dell'enciclopedia italiana fondata da G. GENTILE e G. TRECCANI, Roma 2000, pp. 226 - 228 qui soutient une datation plus haute, c'est à dire entre les années 170-171.

¹³⁰ Cf. *supra* note 29.

début de l'an 177, en même temps que l'association de Commode, et qu'il est mort simultanément au début du principat de Publius Helvius Pertinax (1^{er} janvier 193). Cependant, en faisant un calcul arithmétique, cela signifierait qu'il y aurait seize années d'épiscopat et non quinze, sauf si l'on fait commencer le calcul à partir de la fin de l'an 177. Pouvons-nous avancer l'hypothèse que Jérôme se serait trompé en évaluant les données eusébiennes ? Pour ce faire il devient donc nécessaire de consulter la version arménienne de l'ouvrage d'Eusèbe. L. Duchesne, dans son édition critique du *Liber Pontificalis*, examine la datation des évêques qu'Eusèbe propose dans l'*H.E.* et dans la version *arménienne*¹³¹. Plus précisément, le chercheur fait une confrontation entre la liste de cette version de la *Chronique* et les données de l'*H.E.* à partir de l'apôtre Pierre jusqu'à Éleuthère et entre parenthèses il ajoute aussi les variantes accidentelles de Jérôme que nous trouvons dans la *Chronique latine*. Nous remarquons immédiatement que, comme l'avait souligné Caspar, les datations fournies dans l'*H.E.* sont superposables à celles de la *Chronique latine* sauf pour Lin, Évariste et Éleuthère.

Voici le détail des éléments eusébiens que nous voulons mettre en relief :

1. L'apôtre Pierre commence son évangélisation de Rome, son épiscopat, en l'an 42¹³² ;
2. Eusèbe connaît la liste exacte des évêques, liste qui lui viendrait d'Irénée¹³³ ;

¹³¹ DUCHESNE, *Le Liber pontificalis...*, p. V.

¹³² Voici les données d'Eusèbe par rapport à l'année du début de l'épiscopat de l'apôtre Pierre : dans la *Chronique* il n'y a pas de doutes puisqu'on lit qu'au cours de l'année suivante au début du principat de Claude, l'apôtre Pierre devient le premier évêque de Rome : HELM, *ad annum 41 et 42* (p. 179) : « Romanorum V Claudius regnavit ann XIII, mens VIII, dieb. XXVIII [...] Petrus Apostolus cum primus Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam mittitur, ubi euangelium praedicans XXV annis eiusdem urbis episcopus perseuerat ». Dans le passage de l'*H.E.* II, 14. 6, Eusèbe affirme simplement qu'à cause des doctrines du magicien Simon qui s'était installé à Rome, l'apôtre Pierre avait pris la décision d'aller lui-même à Rome « [...] ἐπὶ τῆς αὐτῆς Κλαυδίου βασιλείας [...] », c'est-à-dire au temps du même principat de Claude. Le *princeps*, bien entendu, était déjà nommé auparavant (*H.E.* II, 8) lorsqu'il accède au pouvoir après l'assassinat de Caligula le 24 janvier 41. Cela montre qu'il y a eu un laps de temps entre le début du principat et l'arrivée de l'apôtre Pierre dans la Ville éternelle. En outre, si nous prenions en considération juste comme une hypothèse l'année 41 comme celle du début de l'épiscopat de l'apôtre Pierre, on n'arriverait ni à l'année 177 de la *Chronique latine* ni à la XVII^e année du règne de Marc-Aurèle rapportée dans l'*H.E.*

¹³³ Comme CASPAR (*Die älteste...*, p. 376) le propose par la comparaison des passages suivants : *H.E.* V, 6 en relation avec *Adv. Haer.*, II, 31 ; *H.E.* V, 24. 14 - 17 en relation avec *Adv. Haer.*, I, 25. 6 ; 27, 1 ; III, 3. 3 - 4 ; III, 4. 3. Voici en détail l'affirmation de Caspar : « Aber auch innerhalb seines eigenen Überlieferung der hat Eusebius Vorgänger : neben Africanus einen noch älteren, ins 2. Jahrhundert zurückreichenden, nämlich Irenäus, in seinem Werke : Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπή τῆς ψευδονόμου γνώσεως ». Cf. aussi à ce propos DUCHESNE, *Le Liber pontificalis...*, p. II.

3. Nous ajoutons à ces données une source ultérieure d'Eusèbe de Césarée, à savoir Hégésippe de Jérusalem, un écrivain chrétien vécu au cours du II^e siècle et contemporain de Méliton de Sardes et Irénée de Lyon, dont nous parlerons de manière détaillée plus loin¹³⁴. Pour l'instant, nous voudrions préciser que dans les cinq livres de *Mémoires* (*H.E.* II, 23. 3) dont Eusèbe fait mention dans l'*H.E.*, nous trouvons la liste des évêques de Rome jusqu'à Éleuthère¹³⁵.

Pour connaître l'année du début de l'épiscopat d'Éleuthère, nous avons considéré le fait que dans les deux versions de la *Chronique* on mentionne quinze années de charge. Si l'on suit la version arménienne selon l'édition de Duchesne, à partir de l'an 42 jusqu'à Éleuthère, on arrive alors à l'an 176 tandis qu'avec la version latine, en évaluant les variantes de Jérôme, on arrive à l'an 177¹³⁶. Cependant, nous avons consulté les différentes éditions de la *Chronique arménienne* et nous avons constaté que la datation de l'élection d'Éleuthère oscille entre 173-175¹³⁷, mais en tout cas bien avant l'année 177. Cela montre que :

1. En ce qui concerne le début de son épiscopat, la version latine de la *Chronique* ne peut qu'être influencée par la *Préface* du V^e livre de l'*H.E.*
2. Dans la version arménienne, les quinze années incluraient une période précédant le mois de janvier 177.

Ceci dit, que pouvons-nous dire à propos de la mort d'Éleuthère ? Il s'agit d'un élément fondamental qui nous permettra de dater différemment le massacre de Lyon. Il faut remarquer que la datation de l'élection de Victor et donc de la mort d'Éleuthère varie selon l'édition de la *Chronique arménienne* consultée allant de

¹³⁴ En ce qui concerne Hégésippe cf. *infra* pp. 100 - 101.

¹³⁵ Cf. *H.E.* IV, 22. 3.

¹³⁶ Voici les différences entre les deux listes rapportées dans L. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis...*, p. V : l'épiscopat de Lin a une durée de quatorze années dans la *Chronique arménienne* et de 12 (11) années dans l'*H.E. / Chronique latine* ; celui d'Anaclet de 8 ans selon l'*arménienne* et de douze ans selon l'*H.E. / Chronique latine* ; celui de Sixte I^{er} est de onze ans dans l'*arménienne* et de dix dans l'*H.E. / Chronique latine*. Les variantes de Jérôme sont pour Lin (douze/onze) et Évariste (huit/neuf). C'est simplement par rapport à l'épiscopat d'Éleuthère que l'*H.E.* parle de treize ans alors que les deux *Chroniques* mentionnent une durée de quinze ans.

¹³⁷ Pour l'année 175 : MIGNE [ET ALII], *Eusebii Pamphili...*, pp. 561-566 ; pour l'année 174 : MAI, *Eusebii Pamphili...*, pp. 385-388 et AUCHER, *Chronicon bipartitum...*, pp. 162 - 165 ; pour l'année 173 : PETERMANN, *Chronicorum canonum...*, pp. 170 - 174 et KARST, *Die Chronik...*, pp. 221 - 223.

la V^e année à la IX^e année du principat de Commode, c'est-à-dire entre les années 185 - 189¹³⁸, tandis que dans la version latine, la prise de charge de Victor est datée du 193¹³⁹. Cependant dans l'*H.E.* l'épiscopat d'Éleuthère se serait arrêté entre les années 189 - 190, vue la durée de treize ans (*H.E.* V, 22). Encore davantage : uniquement dans cet ouvrage, Eusèbe relie la mort d'Éleuthère à deux événements, notamment à la dixième année du *princeps* Commode¹⁴⁰ et au début de l'épiscopat de Démétrius à Alexandrie¹⁴¹. Nous rappelons que, en suivant les données de l'*H.E.*, Commode n'est jamais cité avant la mort de Marc-Aurèle en 180 (*H.E.* V, 9). Donc la dixième année de son règne est 189-190. Pourtant ce délai se rétrécit avec la prise de charge de Démétrius qui remonte de manière nette à l'an 189¹⁴², une datation que nous trouvons uniquement dans la *Chronique latine*¹⁴³, puisque dans les différentes versions de la *Chronique arménienne* l'élection est datée entre la V^e année et l'XI^e année du règne de Commode¹⁴⁴. Il faut alors se poser la question si Eusèbe fait référence aux années civiles ou plutôt aux années d'épiscopat afin qu'il soit possible déterminer l'année du début de l'épiscopat d'Éleuthère. Même dans ce cas nous noterons l'attitude ambiguë, et conséquemment pas trop digne de foi, d'Eusèbe par rapport à la terminologie utilisée. Voici alors le passage concernant la fin de l'épiscopat d'Éleuthère:

« [...] δέκα πρὸς τρισὶν ἔτεσιν τὴν ἐπισκοπὴν λειτουργηκότα Ἐλευθέρων διαδέχεται Βίκτωρ »¹⁴⁵.

¹³⁸ Pour la V^e année du règne de Commode : KARST, *Die Chronik...*, p. 222 ; pour la VI^e année du règne de Commode : AUCHER, *Chronicon bipartitum...*, p. 163 ; pour la VII^e année du règne de Commode : MAI, *Eusebii Pamphili...*, p. 388 et PETERMANN, *Chronicorum canonum...*, p. 223 ; pour la IX^e année du règne de Commode : MIGNÉ [ET ALII], *Eusebii Pamphili...*, p. 565.

¹³⁹ HELM, *ad annum 193* (p. 210) : « Pertinax septuagenario maior, cum praefectum urbis ageret, ex senatus consulto imperare iussus est. Romae episcopatum suscipit XIII Victor ann X, [...] ».

¹⁴⁰ *H.E.* V, 22 : « La dixième année du règne de Commode [...] (Δεκάτω γε μὴν τῆς Κομόδου βασιλείας ἔτει [...]) ».

¹⁴¹ *H.E.* V, 22 : « [...] En même temps, Julien lui aussi ayant accompli la dixième année (de sa charge), Démétrius prend en mains le ministère des chrétiens d'Alexandrie [...] ([...] ἐν ᾧ καὶ Ἰουλιανοῦ δέκατον ἔτος ἀποπλήσαντος, τῶν κατ' Ἀλεξάνδρειαν παροικιῶν τὴν λειτουργίαν ἐγγειρίζεται Δημήτριος [...]) ».

¹⁴² Cette datation est aussi confirmée par les études modernes. Voir à ce propos : H. DIETER BETZ [ET ALII], "Demetrius von Alexandrien", dans EID, *Religion in Geschichte und Gegenwart...*, p. 650.

¹⁴³ HELM, *ad annum 189* (p. 209) : « Alexandriae XI constituitur episcopus Demetrius XLIII ».

¹⁴⁴ Pour la V^e année du règne de Commode : KARST, *Die Chronik...*, p. 222 ; pour la XI^e année du règne de Commode : MAI, *Eusebii Pamphili...*, p. 388, AUCHER, *Chronicon bipartitum...*, p. 165 et MIGNÉ [ET ALII], *Eusebii Pamphili...*, p. 565 ; pour la XII^e année du règne de Commode : PETERMANN, *Chronicorum canonum...*, p. 223.

¹⁴⁵ *H.E.* V, 22 : « [...] à Éleuthère qui avait exercé l'épiscopat pendant treize ans, succède Victor. ».

En effet, dans les autres citations qui mentionnent la fin de l'épiscopat des papes Lin (*H.E.* III, 13), Anaclet (*H.E.* III, 15), Hygin (*H.E.* IV, 11. 6) et Sôter (*Praef. H.E.* V) et pour les évêques d'Alexandrie Annianus (*H.E.* III, 14) et Julien (*H.E.* V, 22) (ce dernier se trouve dans le même paragraphe de Démétrius et de la mort d'Éleuthère), l'auteur utilise le participe aoriste qui nous donne une détermination temporelle plus précise : il est intéressant de remarquer qu'uniquement le verbe τελευτάω avec la préposition μετὰ (régissant l'accusatif) et le verbe ἀποπίμπλημι avec ou sans la préposition πρὸς (régissant l'accusatif), soulignent de manière nette les années d'épiscopat¹⁴⁶. Par contre, comme dans le cas d'Éleuthère, le participe parfait de λειτουργέω qui introduit la préposition πρὸς régissant l'accusatif des années (δέκα πρὸς τρισὶν ἔτεσιν) avec l'accusatif d'ἐπισκοπή, nous donne une détermination temporelle moins précise. Par conséquent, nous n'avons pas la certitude qu'Eusèbe indique les années civiles pendant lesquelles Éleuthère a exercé la fonction d'évêque ou les années d'épiscopat¹⁴⁷ : il aurait pu faire référence à l'an 177 ou au précédent.

¹⁴⁶ Nous utilisons ici une traduction personnelle. *H.E.* III, 13 : « [...] en ayant occupé le ministère épiscopal pour douze ans [...] (δουκαίδεκα τὴν λειτουργίαν ἐνιαυτοῖς κατασχὼν [...]) ». **κατέχω** : *LSJ* « II. : possess, occupy, esp. of rulers » ; *LAMPE*, p. 731 « posses, occupy, posses, hold in one's power » ; *DANKER*, p. 533 « to have a place as one's own, occupy ». *H.E.* III, 15 : « [...] Anaclet ayant été évêque de l'Église des Romains pour douze ans [...] ([...] τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας Ἀνέγκλητον ἔτεσιν ἐπισκοπεύσαντα δεκαδύο [...]) ». **ἐπισκοπεύω** : *LAMPE*, pp. 531-532 « be a bishop [...] 2. c. dat., supervise as a bishop ». *H.E.* IV, 11. 6 : « Mais Hygine après avoir achevé la quatrième année de son épiscopat [...] (Ἀλλὰ γὰρ μετὰ τέταρτον τῆς ἐπισκοπῆς ἔτος Ὑγίνου τελευτήσαντος [...]) ». **τελευτάω** : *LSJ* « bring to pass, accomplish » ; *DANKER*, p. 997 « come to an end ». **μετά** : *LSJ* « C. WITH ACCUS. 2. of Time, after » ; *LAMPE*, p. 848 « B. theol., c. acc. after ». *DANKER*, p. 636 « B. acc. marker of time after another point of time, after ». *Praef. H.E.* V : « L'évêque de l'Église des Romains Sôter, après avoir gouverné pour huit ans, acheva sa vie [...] (Ὁ μὲν οὖν τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἐπίσκοπος Σωτήρ ἐπὶ ὄγδοον ἔτος ἡγησάμενος τελευτᾷ τὸν βίον [...]) ». **ἡγέομαι** : *LAMPE*, p. 601 « 4. Rule Eus. h.e. 5.10.4 (M. 20.456B) ; [...] ib. 5 proem.I (405D) ». » ; *DANKER*, p. 434 « to be in a supervisory capacity, lead, guide ». Nous remarquons aussi que la préposition ἐπί avec l'accusatif est traduite dans le *LSJ* « II. of Time, for or during a certain time ». *NEYRAND* (p. 246) traduit : « [...] L'évêque de l'Église des Romains, Soter, meurt la huitième année d'épiscopat », mais à notre avis, il s'agit d'une traduction que ne respecte pas la construction de la phrase. Eusèbe veut distinguer l'action du participe aoriste ἡγησάμενος (qui n'est pas traduit par Neyrand) de celle qui concerne la mort de Sôter exprimée par le verbe τελευτάω. En conclusion, l'expression « pour huit ans » serait plus conforme à la pensée d'Eusèbe. *H.E.* III, 14 : « Annianus ayant achevé (l'épiscopat) qui a duré vingt-deux ans ([...] Ἀννιανὸς δύο πρὸς τοῖς εἴκοσι ἀποπλήσας ἔτη [...]) ». **ἀποπίμπλημι** : *LAMPE*, p. 204 « accomplish [...] ; a period of time, Eus. h.e. 3.14.1 (M.20.249A) ». **πρὸς** : *LSJ* « C. WITH ACCUS. II. of Time, towards or near a certain time, at or about, [...] later, π.τὸ παρόν for the moment, Luc. Ep. Sat. 28 » ; *DANKER*, p. 874 of temporal duration for, for a time [...] ». Il faut signaler aussi que les éditeurs SCHWARTZ - MOMMSEN (p. 228) signalent les variantes ἀποπληρώσας (ἀποπληρώω) ou ἀναπλήσας (ἀναπίμπλημι) à la place de ἀποπλήσας qui toutefois ne changent pas la signification de la phrase. Par rapport à Julien cf. *supra* note 141.

¹⁴⁷ En ce qui concerne le verbe λειτουργέω : *LSJ* « serve public offices at one's own cost, perform religious service, minister » ; *LAMPE*, p. 795 « perform public service. (II) of Church's official ministry » ; *DANKER*, pp. 590-591 « perform a public service, serve in a public office (in

Nous venons d'énoncer les contradictions qui montrent que l'historien de Césarée n'est pas trop suffisamment clair. À cause de son ambiguïté, l'année 177 peut être donc remise en question. Nous pouvons à cet égard avancer l'hypothèse qu'Eusèbe a essayé d'équilibrer les comptes avec les treize ans, les dix du principat de Commode de l'*H.E.* et le début de l'épiscopat de Démétrius à Alexandrie pour remonter à une date de mort d'Éleuthère qui était la plus proche de la date réelle. Par ailleurs, si les treize ans ont été utilisés par l'historien de Césarée simplement pour arriver à l'an 189 et, puisque dans les deux versions de la *Chronique* sont mentionnés quinze ans, nous pouvons supposer aussi qu'il avait mis dans la *Chronique* la véritable durée de l'épiscopat d'Éleuthère, qu'il avait daté le début de cet épiscopat bien avant l'année 177 et que, par conséquent, Jérôme avait rapporté le début à l'an 177 en ayant lu la *Préface* de l'*H.E.*

Voici pourquoi nous pouvons affirmer que :

1. La *Chronique arménienne* se montre plus fiable de l'*H.E.* et de la *Chronique latine* à propos du début de l'épiscopat d'Éleuthère. Ainsi, en évaluant plutôt les années 173-175 comme celle du début du pontificat d'Éleuthère et l'année 187-189 pour sa fin, nous pouvons considérer les treize années de l'*H.E.* comme étant les années civiles.
2. Si nous considérons les treize ans de l'*H.E.* comme civiles et l'an 189 comme celui de la mort d'Éleuthère, nous pouvons envisager qu'Eusèbe avait en tête l'an 176 en mettant en rapport la *Lettre*.
3. Les quinze années, deux mois et trois jours d'épiscopat confirmés par les sources anciennes consultées par Duchesne et par les études des chercheurs modernes sont valables¹⁴⁸.

Cela montre aussi de manière convaincante que, en évaluant plutôt l'année 189 comme celui de mort d'Éleuthère, nous serons sans aucun doute entre le 1^{er} janvier et le 27 octobre 174 pour l'élection et, par conséquent, entre le 3 mars et le 31 décembre 189 pour sa mort. Par ailleurs, si nous voulions affiner la recherche en suivant la correspondance eusébienne entre le massacre de Lyon et l'élection d'Éleuthère, son élection devrait être placée avant le mois d'août entre les premiers mois de l'année 174. En conséquence, même sa mort se situerait au

the Gr-Rom world distinguished citizens were expected to serve in a variety of offices [...] render service of cultic or ritual responsibilities ».

¹⁴⁸ Cf. *supra* note 129.

cours de la dixième année de Commode, selon la datation donnée par l'historien de Césarée (*H.E.* V, 22. 1), pas après le mois d'octobre 189.

I. 2. 10 : L'an du massacre à la lumière du *Καῖσαρ* de la *Lettre*, un élément déterminant

Il faut mettre en lumière un autre élément qui fortifiera une proposition de datation antérieure à l'année 177. Comme nous l'avons vu, Éleuthère est pour l'historien de Césarée un élément fondamental pour la datation. Cependant, le début de son épiscopat dans la plus fiable *Chronique arménienne* se situe à l'époque où Marc-Aurèle gouvernait le principat tout seul (173-175) et Eusèbe fait tout son possible afin d'en protéger la réputation. Toutefois, comme nous l'avons vu, Eusèbe trouve deux fois dans la *Lettre* (1, 44. 263 et 1, 47. 276) le terme *Καῖσαρ*. Peut-être que cela le met en difficulté et qu'il l'a obligé à l'explicitier dans la *Praefatio* du V^e livre de l'*H.E.* avec un *Ἀντωνῖνος Οὐῆρος* après avoir appelé le même sujet simplement *Ἀντωνῖνος*. Ces raisons renforcent ultérieurement l'hypothèse d'un rédacteur précis, comme a été montré par Bowersock¹⁴⁹, et que cette précision s'applique également au *princeps* qui était en charge. C'est aussi pour cela que nous pouvons réfuter l'hypothèse des années 166-168 proposées dans les différentes versions de la *Chronique*¹⁵⁰, puisqu'à l'époque Lucius Verus était encore en vie. Pourquoi alors Eusèbe n'utilise-t-il pas tout simplement le nom de Commode pour consolider la datation proposée à la place d'un inexistant *Ἀντωνῖνος* ? Parce qu'Eusèbe avait aussi une opinion très positive du fils de Marc-Aurèle et, par conséquent, un empereur ami des chrétiens ne pourrait jamais être coupable¹⁵¹. Tout cela donne une vue d'ensemble autours des problèmes qu'Eusèbe a eu pour dater les événements de Lyon et met surtout en lumière de manière convaincante le fait qu'il est coincé dans ses choix. Il n'y avait qu'une solution pour garder une image positive de Marc-Aurèle : brouiller les cartes. Voici pourquoi il aurait choisi l'année 177 dans l'*H.E.*, la seule plausible pour jeter l'opprobre du massacre sur les épaules d'un inexistant frère de Marc-Aurèle : il s'agit de la datation la plus neutre possible puisque l'association au pouvoir de Commode, qu'il ne mentionne jamais, n'en était qu'à ses débuts.

¹⁴⁹ Cf. *supra* pp. 35 - 36.

¹⁵⁰ Cf. *supra* note 127.

¹⁵¹ *H.E.* V, 21. 1. Cf. aussi à ce propos MIGLIORATI, *Iscrizioni...*, pp. 12 - 13.

Par ailleurs, s'il avait opté pour les années 173-175 que nous avons dans la version *arménienne* de la *Chronique* en nommant un frère inexistant, un lecteur attentif aurait immédiatement noté la contradiction. C'est la seule explication possible que nous trouvons au report de la datation d'Éleuthère en relation à la dix-septième année de Marc-Aurèle.

Or, comme nous l'avons décrit plus haut dans le texte, dans la *Lettre* il n'y a aucun élément qui nous permet d'affirmer que ce massacre ait eu lieu pendant la diarchie Marc-Aurèle – Commode, mais nous pouvons plutôt envisager le cas qu'il se soit produit sous un seul Καῖσαρ¹⁵². Pouvons-nous établir une datation que soit encore plus précise ? Dans la partie consacrée au commentaire du texte du *Marbre de Thorigny*, Vipard remarque que l'un des deux *munera gladiatoria* auquel l'épigraphie se réfère avait été mis sous la responsabilité du Confluent du Conseil de Trois Gaules¹⁵³. Mais à partir de quand pouvons-nous admettre que ces *munera gladiatoria* sont devenus officiels et donc reconnus par les institutions ? Nous suivrons l'hypothèse d'Oliver et Palmer confirmée par Beggio : ces derniers, en se référant aux anciennes études de P. Willeumier, ont affirmé que la première célébration officielle de la fête des *trinqui* a eu lieu en l'an 176¹⁵⁴. Ainsi, nous rappelons que la fête décrite dans la *Lettre* est gérée par le *legatus Augusti* (1, 47. 279 - 283) et que c'est au cours du principat du seul Marc-Aurèle (169-176) qui remonte la présence d'un *curator muneris* dans les provinces¹⁵⁵ : cela montre de manière convaincante qu'à cette époque le principat avait étendu son contrôle vers les *munera provincialia*. Par ailleurs, il est plus qu'évident qu'Eusèbe veut lier le déroulement du massacre de Lyon au début de l'épiscopat d'Éleuthère.

¹⁵² Cf. *supra* pp. 41 - 42.

¹⁵³ VIPARD, « *Marmor Tauriniacum* »..., pp. 88 - 89.

¹⁵⁴ OLIVER – PALMER, « Minutes of an... », p. 326 : « The news reached Gaul at a time when the *sacerdotes* were assembled together, an occasion which can hardly be any other than the Festival of the Three Gauls beginning on August 1, A.D. 176. The new officials were already arranging for the coming year and the next festival; the grateful priest was in a mood to promise a show that would surpass all those of previous years. ». Il s'appuie sur : P. WUILLEUMIER, *Lyon métropole des Gaules*, Paris 1953, chapitre IV et A. AUDIN, J. GUEY, P. WUILLEUMIER, « Inscriptions latines découvertes à Lyon dans le Pont de La Guillotière », *Revue des études anciennes*, LVI, 1954, pp. 297 - 335. BEGGIO, *Aspetti...*, p. 55, note 188.

¹⁵⁵ Cf. *supra* p. 31.

I. 2. 11 : L'an du massacre : une nouvelle perspective

Par conséquent, le cadre temporel entre les années 174-176 peut être considéré comme le seul valable. Nous pouvons mettre alors en valeur les scénarios suivants :

- 1) La persécution aurait eu lieu l'année du début réel du pontificat d'Éleuthère, à savoir en 174. Cette solution impliquerait qu'il était en poste bien avant le 1^{er} août si l'on considère que la haine de la population païenne a commencé à monter longtemps avant les *munera* des *trinqui* (1, 7. 24 - 28). Malheureusement nous n'avons aucune certitude sur la date exacte du début de son épiscopat. Dans ce cas nous devrions envisager aussi que le *legatus Augusti* aurait exceptionnellement géré ces jeux lui-même. Cela apparaît néanmoins comme une hypothèse alambiquée.
- 2) La fête dont on parle s'est déroulée en l'an 175 : Éleuthère était sûrement évêque de Rome bien qu'il ne s'agisse pas de l'année de son élection. Ainsi, la prise de position du *legatus Augusti*, même si elle est exceptionnelle, aurait portée à faire devenir officiels les *munera gladiatoria* l'année suivante.
- 3) Au cours de la fête du 1^{er} août en l'an 176 a lieu la deuxième partie du massacre des chrétiens quand les *munera gladiatoria* sont devenus officiels. C'est l'année qui justifierait la mort d'Éleuthère après les treize ans civils de l'*H.E.*

Les éléments législatifs plaident en faveur d'une datation plus basse parce que nous avons la certitude qu'en l'an 176 les *munera gladiatoria* étaient contrôlés par les institutions qui auraient pris la décision d'officialiser la fête afin de permettre au *legatus Augusti* de l'administrer de la manière la meilleure possible : les circonstances au cours de cette année auraient été tellement délicates et extraordinaires qu'elles ont obligé le Confluent du Conseil de Trois Gaules et le *legatus Augusti* à coopérer. Il faut également souligner un autre point qui renforce davantage cette nouvelle proposition et qui concerne l'*Aes Italicense* et le *Marmor Sardinum*. Ces dernières, comme nous l'avons vu, ont été éditées au cours de l'année 177 (probablement au début) afin de mieux contrôler les prix des gladiateurs : comme le souligne Beggio, cet acte a été émis parce que les dépenses

étaient augmentées à cause d'une véritable spéculation¹⁵⁶. Que s'était-il passé l'année précédente pour la provoquer ? Nous ne pouvons qu'avancer cette hypothèse : l'édiction des *munera gladiatoria* de l'année 176 quand les chrétiens ont trouvé la mort aurait été rendue plus spectaculaire peut-être pour mettre en évidence les châtiments qui leur ont été infligés. Cela permettrait aussi de confirmer que le *terminus post quem* de l'*oratio principum* est antérieur à l'août 177. Avec cette interprétation, nous pouvons écarter toutes les hypothèses en faveur d'un Sénatus-consulte édité avant le massacre et qui aurait encouragé à dénoncer les chrétiens afin de favoriser les organisateurs¹⁵⁷ qui, ainsi, auraient pu acheter des condamnés pour la fête des Trois Gaules à moindre prix¹⁵⁸.

En conclusion, nous pouvons envisager que le *terminus ante quem* du massacre de Lyon soit la mi-août 176 et que donc la persécution a eu lieu en l'an 176. Enfin, nous rappelons qu'entre la première partie de la persécution et la fête il y a eu un laps de temps suffisamment étendu qui a permis aux chrétiens emprisonnés de rassembler les rangs (1, 45 - 46). Un délai si long est justifiable uniquement si Marc-Aurèle avait été vraiment loin de la Gaule. Or, nous savons qu'au cours de l'année 175 il se trouvait aux frontières de la Pannonie à cause de la guerre contre les Iazyges¹⁵⁹ alors que pendant l'année 176 il était entre l'Asie mineure et la Syrie¹⁶⁰.

¹⁵⁶ BEGGIO, *Aspetti del...*, pp. 142 - 143 et 346.

¹⁵⁷ Cf. *supra* note 56.

¹⁵⁸ Voir à cet égard les études suivants : LANATA, *Processi ...*, p. 53 ; LE GLAY, « Le culte impérial... », pp. 20 - 21 ; W. LAMEERE, « L'Empereur Marc Aurèle », dans J. PREAUX, *Problèmes d'histoire du Christianisme*, V, Bruxelles 1976, p. 17 ; SORDI, *Il Cristianesimo...* p. 190.

¹⁵⁹ Comme bien le remarque BIRLEY (*Marcus...*, pp. 251 et 323 - 327), les guerres marcomanniques ont forcé Marc Aurèle à rester aux frontières de la Pannonie à côté de la ville de *Sirmium*, aujourd'hui Sremska Mitrovica, jusqu'à l'août de l'année 175, alors que le *princeps*, en ayant reçu la nouvelle qu'Avidius Cassius, gouverneur de Syrie, s'était rébellé et auto-proclamé *princeps* suivi par la majorité des provinces orientales, fut obligé à abandonner son expédition contre les Iazyges et les peuples de la plaine de la Tisza et d'aller en Orient pour mettre fin à l'usurpation. Le chercheur anglais précise aussi que (p. 262) Marc-Aurèle a passé l'hiver à Alexandrie d'Égypte jusqu'au printemps 176. Comme nous le verrons à travers les calculs faits dans le paragraphe suivant, dans le cas de *Sirmium*, l'*epistula* que le *legatus Augusti* lui a envoyée (1, 45. 265), aurait parcouru une distance de 994 milles environ avec un laps de temps total de quarante jours, vingt pour l'aller et vingt pour le retour (voir *infra* p. 83).

¹⁶⁰ Nous le montrerons dans les pages qui suivront : cf. *infra* p. 61 et note 164.

I. 3 : Les cives en attente de jugement : la correspondance entre le *legatus Augusti* et Marc-Aurèle

I. 3. 1 : L'arrivée de la réponse de Marc-Aurèle autour du début de la fête des Trois Gaules

Si tel est bien le cas, nous devons alors poursuivre la recherche et nous concentrer sur le laps de temps entre l'envoi de l'*epistula* par le *legatus Augusti* au *princeps* et l'arrivée de sa réponse à Lyon en relation à l'année 176. Ceci est déterminant pour essayer de donner une datation à la première partie du massacre. Quelles sont les indications de la *Lettre* ? Il convient tout d'abord de rappeler à nouveau le laps de temps d'attente en prison (1, 45. 265) des chrétiens après l'envoi de la missive par le *legatus Augusti* dans le passage 1, 44. 261 - 263.

Voici le texte :

« [...] μαθὼν ὁ ἡγεμὼν ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν, ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀναληφθῆναι μετὰ καὶ τῶν λοιπῶν τῶν ἐν τῇ εἰρκτῇ ὄντων, περὶ ὧν ἐπέστειλεν τῷ Καίσαρι καὶ περιέμενεν τὴν ἀπόφασιν τὴν ἀπ' ἐκείνου. ».

Le texte nous indique, à travers l'indicatif aoriste de ἐπιστέλλω, que la missive avait été envoyée avant la suspension des exécutions. Voici alors la traduction proposée :

« [...] le *legatus Augusti* ayant appris (à ce moment-là) qu'il (n.d.r. Attale) est citoyen romain, il donna l'ordre que cet homme soit ramené parmi les autres qui étaient en prison, au sujet desquels il avait déjà envoyé une missive à César dont il attendait la réponse ».

Par ailleurs, il y a un autre élément remarquable : la missive impériale a été reçue à peu près au début de la grande fête. Voici le texte du paragraphe 47 :

« ἐπιστείλαντος γὰρ τοῦ Καίσαρος τοὺς μὲν ἀποτυμpanισθῆναι, εἰ δὲ τινες ἀρνοῖντο, τοὺς ἀπολυθῆναι, τῆς ἐνθάδε πανηγύρεως (ἔστιν δὲ αὕτη πολυάνθρωπος ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν συνερχομένων εἰς αὐτήν) ἀρχομένης συνεστάναι, ἀνήγεν ἐπὶ τὸ βῆμα θεατρίζων τοὺς μακαρίους καὶ ἔμπομπέων τοῖς ὄχλοις [...] ».

Nous signalons tout de suite que l'édition critique de Bardy jusqu'au verbe *συνεστάναι* ne diffère guère d'autres textes critiques, notamment ceux de Schwartz – Mommsen, d'Orbán et de Musurillo¹⁶¹. Et pourtant toutes les traductions qui en dépendent, principalement celles de Neyrand, l'ancienne de Bardy, celle de K. Lake sur l'édition de Schwartz - Mommsen, celle de Ronchey sur le texte d'Orbán et celle de C. B. Bost - Pouderon sur l'édition de Musurillo ne mettent pas en relation la grande fête avec la réception de l'*epistula* impériale¹⁶².

Cependant, à notre avis, d'un point de vue strictement grammatical, le rédacteur a voulu être très précis à ce sujet. Comme le montrent déjà les différents textes critiques, la ponctuation nous ramène à d'autres conclusions. Nous avons deux génitifs absolus, c'est-à-dire « ἐπιστείλαντος γὰρ τοῦ Καίσαρος - τῆς ἐνθάδε πανηγύρεως ἀρχομένης » préalables à l'action du *legatus Augusti* de faire le défilé. Or, dans le premier, le participe aoriste actif ἐπιστείλαντος indique une action ponctuelle qui trouve sa signification exclusivement dans le contexte exprimé par le second génitif absolu avec le participe présent moyen-passif de ἀρχομένης. Il est évident que les propositions subordonnées doivent être liées à la principale. Ainsi, notre suggestion de lecture peut être renforcée si l'on considère que le sujet de la phrase principale est sous-entendu. Il convient de souligner aussi que, dans la version de Rufin, à travers le verbe *solent*, la valeur itérative de

¹⁶¹ La seule différence se trouve dans la ponctuation qui suit le verbe *συνεστάναι*, mais cela n'affecte pas notre argumentation : SCHWARTZ - T. MOMMSEN (p. 420) : « [...] ἀρχομένης συνεστάναι, ἀνήγεν [...] » ; ORBÁN (p. 82) : « [...] ἀρχομένης συνεστάναι ἀνήγεν [...] » ; MUSURILLO (p. 76) : « [...] ἀρχομένης συνεστάναι ἀνήγεν [...] ».

¹⁶² En ce qui concerne l'action du gouverneur qui impose le défilé aux chrétiens, c'est-à-dire, la phrase principale de cette période, cf. *supra* p. 31. Ici il est question de deux génitifs absolus. Les traductions de NEYRAND (p. 259) et de BARDY (p. 18) apparaissent, à cet égard, ambiguës et autrement incorrectes à cause de l'interprétation faite du verbe ἀποτυμπανίζω : cf. *supra* note 26. Les voici : « L'empereur répondit qu'on soumit les chrétiens aux supplices, mais que, si certains reniaient, on les libérait. Comme c'était alors le commencement de la grande assemblée du pays - il y a une foule immense et on y vient de toutes les nations - [...] ». Celle de BARDY (p. 18) : « César répondit qu'il fallait mettre les uns à la torture, mais libérer ceux qui renieraient. La fête solennelle du pays - elle est très fréquentée et l'on y vient de toutes les nations - ayant commencé de se tenir, [...] ». K. LAKE (*The Ecclesiastical history of Eusebius of Caesarea*, Cambridge, Harvard 1965, p. 427) propose d'ajouter un « and » pour diviser les deux génitifs absolus : « For Caesar had written that they should be tortured to death, but that if any should recant they should be let go, and at the beginning of local feast (and this is widely attended by the concourse of all the heathen to it) [...] ». RONCHEY (p. 83) coup aussi le premier génitif absolu du deuxième en faisant deux phrases distinctes : « L'imperatore aveva inviato disposizione di decapitare i confessi e di liberare invece quanti abiurassero. Quando venne la data d'apertura della festa locale (si tratta di una manifestazione di grande richiamo, che attira folla da tutte le regioni), [...] ». BOST - POUDERON (p. 274) : « César avait répondu qu'il fallait les décapiter, mais si certains reniaient qu'on les libérait. Comme la fête solennelle du lieu commençait (elle est très fréquentée et l'on y vient de toutes les nations) [...] ».

l'action dans le temps est bien exprimée. Celle-ci est en relation avec la réponse de César. Voici le texte :

« igitur cum a Caesare rescriptum fuisset, ut persistentes quidem punirentur, negantes autem dimitterentur, die quodam celeberrimo, in quo ex omnibus provinciis coeuntes nundinas apud nos agere solent, in ipso frequentissimo conventu tribunal ascendens preparari sibi iudex Christianos et introduci ad suppliciorum pompam praebendam cunctis qui aderant iubet. [...] »¹⁶³.

C'est pour cela que nous proposerons une nouvelle traduction du passage de la *Lettre* qui remarque la contemporanéité des événements :

« César ayant ordonné de décapiter les uns, mais de libérer ceux qui renieraient, lorsque l'assemblée festive nationale de ce Pays (il s'agit d'une manifestation qui attire les gens de toutes les régions) était en train de commencer, [le *legatus Augusti*] a ramenés au tribunal les hommes bénis en les ayant organisé en cortège pour les donner en spectacle à la foule [...] ».

Cette lecture renforce d'avantage notre hypothèse : le rédacteur aurait voulu créer un contexte unique où tous les événements sont liés entre eux : la missive serait arrivée autour de la date d'ouverture de la grande fête au début de laquelle le *legatus Augusti* aurait fait le défilé qui a conduit les chrétiens au tribunal et puis dans l'arène pour les exécutions. En outre, si nous pouvons affirmer que la missive est arrivée à la fin de juillet, et donc juste avant la fête du 1^{er} août, nous avons assez d'éléments pour essayer de reconstruire la date à laquelle s'est déroulée la première partie de la persécution. Pour ce faire, il faut tout d'abord identifier le lieu où se trouvait Marc-Aurèle au cours de cet été et ce printemps. À ce propos, nous savons que Marc-Aurèle avait participé aux Grands Mystères d'Éleusis à Athènes pour son initiation ; il s'agissait d'un culte très ancien qui débutait au milieu du mois de *boédromion*, un mois qui se déroule approximativement entre le 23 août et le 21 septembre du calendrier actuel, pour terminer neuf jours après¹⁶⁴. Cela signifie que la fête commençait durant les premiers jours de septembre.

¹⁶³ Pour Rufin nous utilisons l'édition critique de SCHWARTZ - MOMMSEN, *Eusebius Werke...*, p. 421.

¹⁶⁴ MIGLIORATI (*Iscrizioni...*, p. 391 et note 1571) en suivant BIRLEY (*Marcus...*, p. 194) qui affirme : « The mysteries of Demeter and Persephone took place at Eleusis every September.

Il est évident que cette période n'est absolument pas contemporaine à celle du massacre. En conséquence, nous pouvons émettre l'hypothèse que le *princeps* n'aurait pas reçu la missive du *legatus Augusti* à Athènes, mais plus probablement à Antioche ou à Smyrne, l'actuelle Izmir, ou à la voisine Éphèse¹⁶⁵.

I. 3. 2 : La route de l'*epistula* : le décalage entre les deux parties du massacre

Il est évident qu'une reconstruction précise de l'itinéraire parcouru par la missive du *legatus Augusti* et la réponse de Marc-Aurèle résulte déterminante pour établir la datation des premières phases du massacre de Lyon. La question se pose de savoir comment nous pouvons reconstruire ce parcours et calculer la durée du délai entre l'envoi et la réception des deux missives. Bien qu'à cet égard nous ne possédions pas des documents concernant le règne de Marc-Aurèle¹⁶⁶, nous pouvons nous appuyer sur des ouvrages très particuliers, les plus importants dans ce domaine de recherche : les différents itinéraires de l'époque romaine cartographiés par un anonyme qui se trouvent dans l'*Itinerarium provinciarum Antonini Augusti et Itinerarium Maritimum Antonini Augusti* (désormais *I.A.*), et étudié par G. Wirth, P. Arnaud, R. W. Benet Salway M. Calzolari, B. Löhberg et

Marcus and Commodus were both duly initiated », remarque la présence d'une épigraphe (IG II2, 3411) dédiée au *princeps* après sa visite à Athènes et à Éleusis en l'an 176 en occasion de son adhésion aux Mystères. M. W. MEYER, (*The Ancient mysteries: a source book sacred texts of the mystery religions of the ancient mediterranean world*, New York 1987, pp. 17 - 19) nous assure sur le délai et sur la durée des ces cultes.

¹⁶⁵ À propos de son long séjour à Smyrne après la visite à la ville d'Antioche et son arrivée à Athènes à la fin de l'été voir : F. MCLYNN, *Marcus Aurelius, a life*, Boston 2009, p. 390 et D. RANKIN, *Athenagoras: Philosopher and Theologian*, Farnham 2009, p. 24. BIRLEY, *Marcus...*, p. 193. Le dernier souligne spécifiquement que, au printemps, le *princeps* aurait quitté la ville d'Alexandrie en Égypte pour rejoindre Antioche, Éphèse et Smyrne. Plus précisément, à travers les études de P. ARNAUD, (*Les routes de la navigation antique, Itinéraires en Méditerranée*, Paris 2005, pp. 22 - 28) qui indiquent que les courants méditerranées et les brises thermiques favorisent les voies navigables du sud au nord-est en suivant les côtes entre la fin d'avril et le mois de mai, nous permettent de confirmer que Marc-Aurèle aurait pu quitter l'Égypte dans cette période et que ses étapes de voyages auraient été selon cet ordre, Antioche, Éphèse et Smyrne : avec les régimes des étésiens remonter du sud au nord il aurait été beaucoup plus compliqué même si, il le faut souligner, le cabotage aurait été faisable.

¹⁶⁶ En ce qui concerne la circulation des constitutions impériales il y a une bibliographie plus spécifique à partir de l'époque tardive de l'empire romaine. L'œuvre la plus détaillée reste jusqu'à aujourd'hui celle de M. A. DE DOMINICIS, « Le comunicazioni legislative nel basso impero (*Subscriptiones mutilae* di cc. imperiali e loro ricostruzione. Trasmissione di cc. dal luogo d'emissione alle località di arrivo ed il calcolo del tempo impiegato dalle cc.) », *Rendiconti Classe di Lettere* 83, (1950), pp. 1-43. Cf. aussi les études suivantes : F. ARCARIA, *Referre ad principem : contributo allo studio delle epistulae imperiali in età classica*, Milano 2000 ; P. PORENA, *Le origini della prefettura del pretorio tardoantica*, Roma 2003, pp. 228 - 229 et les notes 98 et 99.

P. Herrmann¹⁶⁷, puis la *Tabula Peutingeriana* (abrégée en *T.P.*) qui, malgré des éléments postérieurs à l'époque concernée, touchant la partie moyen-orientale de l'empire mélangés à d'autres éléments antérieurs concernant l'Italie¹⁶⁸,

¹⁶⁷ L'*Itinerarium provinciarum Antonini Augusti et Itinerarium Maritimum Antonini Augusti* (abrégé en *I.A.*) consiste en plusieurs parcours possibles à l'époque romaine, dont les originaux n'existent plus, mais qui avaient été recopiés sur de nombreux manuscrits. À partir de la première édition critique de G. WIRTH (*Itineraria Antonini Augusti et Burdigalense*, dans O. CUNTZ, *Itineraria Itineraria Romana. Vol. I*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1929) véritable pionnier dans ce domaine, se sont développées autres études spécifiques pour enquêter à propos de l'origine de cette ouvrage et sur son utilisation. L'*I.A.*, selon A. ET M. LEVI (*Itineraria picta. Contributo allo studio della tabula peutingeriana*, Roma 1967, p. 29), devrait appartenir à un contexte militaire. Une hypothèse qui s'accorderait avec certaines théories de datation illustrées par P. ARNAUD, (« L'itinéraire d'Antonin : un témoin de la littérature itinéraire du Bas-Empire », *Geographia Antiqua II*, 1993, pp. 33 - 47) qui mentionne les suivantes (p. 33) : 1) l'*I.A.* dérive de la carte d'Agrippa : sur les murs du portique *Vipsania*, sur le *Champ de Mars*, il aurait offert au public, en peinture ou mosaïque, une carte du monde tel qu'il était connu avec les limites de l'empire. Cette carte aurait été dressée à partir des indications laissées par Agrippa ; 2) l'*I.A.* est un recueil d'itinéraires suivis par les *principes*, 3) l'*I.A.* serait l'instrument de l'Annone militaire. En tout cas, il s'agit d'une émanation assez directe du pouvoir central. Dans son analyse, Arnaud montre très bien comme le résultat final dont nous disposons aujourd'hui, doit être daté à partir de la fin du III^e siècle jusqu'à au IV^e. Du même avis R. W. BENET SALWAY, (« The Perception and description of space in Roman itineraries », dans M. RATHMANN, *Wahrnehmung und Erfassung geographischer Räume in der Antike*, Mainz am Rhein 2007, pp. 182 - 209) : il situe la rédaction finale de cet ouvrage entre la fin du III^e siècle et le début du IV^e (p. 182). M. CALZOLARI, (« Introduzione allo studio della rete stradale dell'Italia romana: l'*Itinerarium Antonini* », *Atti della Accademia nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche, memorie, serie 9, volume 7, fascicolo 4*, (1994), pp. 370 - 520) propose une datation finale un peu plus tardive : IV^e / V^e siècle. En revanche, P. ARNAUD, (« L'itinéraire d'Antonin... », p. 47) et CALZOLARI, (« Introduzione ... », pp. 380 - 384 et 387 - 389) affirment de commun accord que certaines voies renvoient aux époques plus anciennes. À cet égard, comme le souligne attentivement B. LÖHBERG (*Das "Itinerarium provinciarum Antonini Augusti": ein kaiserzeitliches Straßenverzeichnis des Römischen Reiches: Überlieferung, Strecken, Kommentare, Karten*, Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur, Berlin 2006, pp. 402 - 407), nous ne pouvons pas douter du fait que certaines routes de cet *Itinéraire* ont été effectivement parcourues par des *principes* de la dynastie antonionienne. P. HERRMANN (*Itinéraires des voies romaines : de l'Antiquité au Moyen âge*, Paris 2007, pp. 174-175), avance l'hypothèse que l'élaboration la plus importante, dont découle l'ouvrage actuel, date de l'époque de Commode. Mais, à notre avis, l'*I.A.*, reste plutôt un ouvrage qui rassemble du matériel datants des premiers siècles de l'empire. Selon ARNAUD (« L'itinéraire d'Antonin... », p. 47), il s'agissait de la même manière de l'*H.A.* d'un faux littéraire du IV^e siècle. C'est pour cela qu'il a été créé dans le but de ressembler à un document ancien qui représente l'image d'un ancien et glorieux monde païen. À partir de ce moment, l'œuvre sera citée comme *I.A.* et les recherches de Löhberg et de Wirth qui seront utilisées pour notre hypothèse de voyage seront mentionnées avec le nom suivi par le nombre des pages.

¹⁶⁸ Il s'agit d'une copie du XIII^e siècle d'une ancienne carte romaine où figurent les routes et les villes principales de l'empire qui constituaient le *cursus publicus*. K. MILLER (*Itineraria romana: römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana*, Stuttgart 1916), a été le premier chercheur qui a essayé de reconstruire aussi fidèlement que possible la carte originale. Cette table est composée de douze segments qui ont été assemblés dans le temps, mais chacun remonte à une époque différente. À cet égard comme le montre R. J. A. TALBERT [ET ALII] (*Rome's world : the Peutinger map reconsidered*, Cambridge University press 2010, pp. 133-161) dont nous adoptons une très nouvelle reconstruction en ligne de la *Tabula Peutingeriana* (<http://omnesviae.org/fr/>), consulté en mars 2015, pour laquelle cf. *infra* note 180, nous pouvons noter l'emplacement des éléments qui nous mènent à dater cette ouvrage entre la fin du I^{er} siècle av. J.-C. et le IV^e ap. J.-C. TALBERT [ET ALII] (*Rome's world...*, p. 136) enregistrent parmi les sources de ce document la carte de Vipsanius Agrippa (12 av. J.-C. environ), en mettant en lumière des éléments très intéressants : la ville de Pompéi, qui n'a pas été reconstruite après le 79 ap. J.-C. est bien notée,

contribuera de manière déterminante à notre recherche¹⁶⁹. De la même manière nous ferons confiance également à l'*Itinerarium Burdigalense* (désormais *I.B.*), un récit en langue latine qui explique de manière détaillée le voyage en pèlerinage d'un habitant de Bordeaux vers Jérusalem en l'an 333 : il s'agit d'une liste assez concise de stations sur les routes impériales, entrecoupées de quelques remarques sur ce que le pèlerin avait vu¹⁷⁰. Nous l'utiliserons pour la route de Milan à Antioche, mais surtout pour essayer une deuxième hypothèse de voie par mer qui

mais d'autre part, certaines villes de Germanie inférieure sont indiquées, alors qu'elles ont été détruites et abandonnées depuis le V^e siècle, ou d'autres lieux laissés à la fin du III^e siècle (*op. cit.*, p. 134). En ce qui concerne l'Asie Mineure, on peut observer la ville de Constantinople, fondée à partir de l'an 324 (p. 136). Cela montre bien comment les segments VIII et IX, où nous avons aussi les villes de Smyrne et Éphèse, sont bien évidemment postérieurs à l'époque de Marc-Aurèle. De la même opinion F. PRONTERA (*Tabula Peutingeriana: le antiche vie del mondo*, Firenze 2003, p. 8) qui avance l'hypothèse très séduisante que la version finale de la *Tabula* doit remonter à l'époque du passage du paganisme au christianisme, bien qu'elle conserve des éléments des siècles derniers. Toutefois, en faisant une confrontation avec l'*I.A.*, certaines routes restent les mêmes : par exemple on verra celle Aquilée-Antioche (cf. *infra* pp. 70 - 75), même si l'on a Constantinople au lieu de Byzance. C'est pour cela que nous pouvons nous fier de la *Tabula* pour combler les lacunes de l'*I.A.* À propos de la datation de la *Tabula* voir encore l'opinion de LEVI (*Itineraria picta...*, pp. 149 - 159) qui confirme le IV^e siècle comme celui de la composition final. À partir de ce moment, l'œuvre sera citée comme *T.P.*

¹⁶⁹ Nous remarquons à ce propos comme dans la *T.P.* sont signalées de villes très importantes et, par conséquent, des routes qui ne sont pas mentionnées dans l'*I.A.* Il est donc impossible qu'elles ne fussent pas de parcours pour relier ces cités si cruciales. Tout ceci sera mieux expliqué plus loin dans ce travail.

¹⁷⁰ La première édition critique a été éditée par P. GEYER – O. CUNTZ (*Itinerarium Burdigalense*, dans P. GEYER [ET ALII], *Itineraria et alia geographica: [Itineraria hierosolymitana; Itineraria romana; Geographica]*, Corpus Christianorum Series Latina CLXXV, Turnhout 1965, pp. 1 - 26), que nous utiliserons dans cette recherche. Ces chercheurs, comme l'a bien montré C. MILANI, (« *Strutture formulari nell'Itinerarium Burdigalense* », *Aevum* LVII, (1983), pp. 100 - 101) ont apporté des corrections au texte ancienne. Par la suite, la chercheuse italienne a analysé ce récit en soulignant en général la précision des étapes du voyage qui sont marqué par les mots *mutatio* et *mansio* « termini del codice militare-postale romano » (p. 100), c'est-à-dire des stations routières le long des voies utilisées surtout par le courrier impérial. Le terme *mutatio* est du bas-empire alors que le mot *mansio* est bien attesté à partir du I^{er} ap. J.-C.. En tout cas, le voyage fait par des étapes est un modèle ancien : les sources de l'*Itinerarium Burdigalense* (désormais *I.B.*) qui remontent à la moitié du II^e siècle av. J.-C., attestent cette typologie de voyage par étapes (pp. 101 - 102). CALZOLARI lui-même (« *Introduzione allo...* », p. 386), en soulignant que cet itinéraire est sans aucun doute très détaillé, remarque comment à ce sujet C. MILANI (« *Strutture formulari...* », pp. 107 - 108), avance l'hypothèse que l'*I.B.* soit la fusion entre un véritable itinéraire d'un pèlerin et un itinéraire « laïc », c'est-à-dire, un parcours tiré par des différentes routes utilisées par les Romains pour la communication. La chercheuse a établi cette hypothèse à cause d'une précise terminologie technique qui remonterait entre l'époque de Dioclétien et de Constantine. À propos de cet itinéraire voir aussi : J. ELSNER, « *The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire* », *The Journal of Roman Studies*, XC, (2000), pp. 181 - 195 ; G. BOWMAN, « *Mapping History's Redemption: Eschatology and Topography in the Itinerarium Burdigalense* », dans L. I. LEVINE, *Jerusalem: its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York et Jérusalem 1998, pp. 163 - 187 ; L. DOUGLASS, « *A new Look at the Itinerarium Burdigalense* », *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 4, Nom. 3, (1996), pp. 313 - 334 ; E. KIRSTEN, « *Viaggiatori e vie in epoca greca e romana in Vie di Magna Grecia* », dans E. LEPORE, *Atti del 2° Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Napoli 1963, pp. 137 - 158. À partir de ce moment, l'œuvre sera citée comme *I.B.* et l'édition de Geyer et de Cuntz utilisée pour notre hypothèse de voyage sera mentionnée avec les noms des chercheurs suivis du nombre des pages.

pourra être comparée avec des passages de l'*H.A.*¹⁷¹. Comme nous le démontrerons par la suite, la confrontation entre les données fournies par l'*I.A.*, la *T.P.*, l'*I.B.* et certaines sources anciennes, entre elles Cicéron et l'apôtre Paul¹⁷², nous encourageons à avoir confiance dans ces itinéraires. De la même manière, les recherches de A. Kolb, R. Laurence, C. W. J. Eliot et A. M. Ramsay pour établir la vitesse du courrier impérial¹⁷³ mettront en exergue l'importance de l'*I.A.* ; en conséquence, les affirmations de Benet Salway et de Calzolari à propos du fait que le compilateur anonyme de l'*I.A.* a réussi à rédiger un ouvrage qui n'est pas exceptionnel, mais suffisamment exhaustif¹⁷⁴, pourraient être pleinement épousées. Benet Salway soutient aussi l'hypothèse que l'*I.A.* aurait été certainement compréhensible pour le lecteur de l'époque, malgré d'évidentes lacunes: il se réfère, par exemple, à celles trouvées dans la partie sud-ouest de l'Asie Mineure¹⁷⁵ et que nous confirmerons plus loin dans notre travail. Heureusement, dans notre cas, celles-ci seront comblées par la *T.P.*. Enfin, en ce

¹⁷¹ L'aller par voie maritime pourrait avoir été fait par la traversée entre Brindes ou Otrante et *Dyrrhachium*, la moderne Durrës, ou *Aulona* la moderne Vlorë. Ce passage est aussi présent dans l'*I.A.* que dans les passages suivants de l'*H.A.* : *H.A. Vita Marci* IX, 4 et *H.A. Vita Luc. Ver.* VI, 9 et aussi dans *I.B.*, 608. 10 – 609. 9.

¹⁷² Voici les passages que nous utiliserons : Cic., *Att.* 5, 16. 2 et 20 ; *Fam.* 3, 8 et 11, 12 et 15, 4. Pour les *Epistulae ad Atticum* nous utiliserons le texte critique de D. R. SHACKLETON BAILEY, *Epistulae ad Atticum*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford 1987. Pour les *Ad Familiares* : ID., *Epistulae ad familiares*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford 1988. Il y a aussi un autre passage de la *Vie de Lucius Verus* à mentionner : *H.A. Vita Luc. Ver.* VII, 5-7. Pour les *Actes des Apôtres*, en particulier à propos des voyages de l'apôtre Paul vers la ville d'Éphèse (*Act.* 18 : 18-19) à côté de l'édition critique du *N.T.* de ALAND [ET ALII], *The Greek...*, nous utiliserons les recherches de F. J. FOAKES JACKSON - K. LAKE, *The beginnings of Christianity. Part I, The Acts of the Apostles*, Volume V, London 1926 ; S. M. J. TAYLOR – M.-É. BOISMARD, *Les Actes des deux Apôtres V, Commentaire historique (Act. 9,1-18,22)*, Paris 1994 ; J. BECKER, *Paul : « L'Apôtre des nations »*, Paris 1995 (ed. française de l'original allemand *Paulus, der Apostel der Völker* traduit par J. HOFFMANN) ; C. K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, London - New York 2004 ; D. L. BOCK, *Acts*, Grand Rapids 2007 ; J. FREY [ET ALII], *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin - New York 2009 ; P. J. N. LAWRENCE, *Atlas de l'Histoire biblique*, Charols 2009 (ed. française trad. par S. RAT).

¹⁷³ Ces recherches ont permis d'établir de manière assez fiable une probable vitesse de la poste impériale à travers la comparaisons des éléments certains et connus (*i.e.* dates des événements avérés rapportées par les sources anciennes) avec les anciennes routes romaines : A. M. RAMSEY, « The Speed of the Roman Imperial Post », *The Journal of Roman Studies*, XV, (1925), pp. 60 - 74 ; C. W. J. ELIOT, « New Evidence for the Speed of the Roman Imperial Post », *The Phoenix*, IX, (1955), pp. 76-80. ; R. LAURENCE, *The roads of roman Italy*, London-New York 1999 ; A. KOLB, « Communication and mobility in the roman empire », dans C. BRUUN – J. EDMONDSON, *The Oxford handbook of Roman Epigraphy*, Oxford University Press 2014, pp. 649 - 667.

¹⁷⁴ BENET SALWAY, « The Perception... », pp. 182 - 185 et CALZOLARI, « Introduzione allo... », pp. 388 - 389.

¹⁷⁵ *Ibidem.* Il est bien clair que le compilateur anonyme aurait eu comme point central tout ce qui contourne le Mer Méditerranée (p. 185). À propos de l'Asie mineure il déclare que : « southwestern Asia Minor is particularly patchy » (p. 182).

qui concerne les voies marines, nous utiliserons encore les recherches d'Arnaud¹⁷⁶.

Bien entendu, il serait absolument prétentieux d'affirmer que nous reconstruirons l'itinéraire exact de l'*epistula* et, par conséquent, le délai précis dans lequel elle est arrivée à destination. Toutefois, nous serons capables de proposer une hypothèse de son probable voyage à travers les *viae publicae* de l'époque autrement connues avec l'expression *viae militares*¹⁷⁷ et une hypothèse qui concerne le voie marine : nous suivrons donc des itinéraires qui correspondraient le mieux à l'époque de Marc-Aurèle et selon les différentes options proposées, nous choisirons les plus rapides¹⁷⁸.

I. 3. 3 : La voie terrestre de l'*epistula*

Revenons à présent au possible parcours de la missive du *legatus Augusti* adressée à Marc-Aurèle ?

La première étape valable pour toutes les destinations possibles aurait été Lyon-Milan, la ville italienne étant à la croisée de plusieurs chemins. Il s'agissait donc d'un parcours de 432 milles selon l'*I.A.*¹⁷⁹. Dans ce cas, nous ne pouvons pas faire confiance sur la *T.P.*, même si elle marque un parcours de 349 milles qui aurait été plus rapide : en effet, l'*I.A.* propose un parcours réellement viable à l'époque de Marc-Aurèle, alors que la *T.P.* résulte incomplète et, par conséquent, peu fiable

¹⁷⁶ La remarquable recherche d'Arnaud s'est concentrée spécifiquement sur les voies maritimes et sur la vitesse des navires.

¹⁷⁷ KOLB (« Communication ... », p. 653) souligne que, bien qu'il y ait cette nomenclature dans les épigraphes, il n'y a pas de doute sur le fait que les deux termes sont à considérer comme étant des synonymes.

¹⁷⁸ Dans la deuxième partie de son article, CALZOLARI (« Introduzione ... », pp. 385 - 387) souligne davantage la nécessité de comparer les itinéraires. Spécifiquement à la p. 386 en s'appuyant aux études de W. KUBITSCHK (note 66), il remarque comme certaines routes sont presque identiques ; par contre d'autres, comme nous soulignerons aussi plus loin dans le texte, sont différentes ou plutôt cartographiées seulement dans la *T.P.* Pour notre travail nous utiliserons les milles romains pour indiquer les distances en considérant qu'un mille romain valable pour l'*I.A.* est calculé par LÖHBERG (p. 49) en un km et quarante-huit mètres. Ce chercheur apporte des modifications aux milles de l'*I.A.* en suivant une analyse personnelle des codices qui ont transmis cet itinéraire (pp. 1-53). Nous reporterons simplement autant les calculs faits par Löhberg que les milles selon le travail de Wirth.

¹⁷⁹ Comme bien le montrent LÖHBERG (pp. 269 - 271) et WIRTH (pp. 51 - 54), selon l'*I.A.*, Milan a été sans aucun doute le carrefour des routes qui permettaient de mettre en communication les villes de la Gaule Transalpine (Aquitaine, région lyonnaise, Belgique) avec les destinations orientales. Dans le texte, comme nous le verrons, les milles sont signés « m. p. » c'est-à-dire *milia passuum*. Voici le parcours de l'*I.A.* : « A Mediolano per Alpes Cottias Vienna m. p. CCCCVIII » auquel on ajoute vingt-trois milles pour arriver à Lyon. Cela est bien marqué par WIRTH (pp. 53 - 54) et par B. LÖHBERG (p. 271) : « Lugdunum m. p. XXIII ».

comme nous le verrons ailleurs dans notre analyse¹⁸⁰. Tout de même il convient de souligner que l'*I.B.* dans son parcours d'Arles à Milan croise la route de l'*I.A.* à Valentia. Plus précisément, à partir de cette dernière ville, les deux deviennent superposables car l'*I.A.* marque une route de 361 milles et l'*I.B.* de 372 milles : la différence est insignifiante. Le total pour cette partie de voyage est de 432 milles ou 443 en fonction de la source que l'on utilise pour combler la lacune de la route Valentia-Lyon¹⁸¹. Nous avons néanmoins choisi d'utiliser la proposition de l'*I.A.* parce que le parcours y est intégralement attesté. En effet, toutes les deux utilisent les mêmes étapes surtout pour la voie qui traverse les Alpes en passant par Bâtie-Montsaléon, l'ancienne *Mons Seleucus*, une agglomération secondaire de la fin du I^{er} siècle av. J.-C. située entre *Vapincum*, l'actuelle Gap, et *Lucus*, la moderne Lucen-Diois¹⁸². Pour les relier il y avait un *vicus* qui passait par le col du Montgenèvre¹⁸³. Ce passage n'est pas désigné par la *T.P.*¹⁸⁴. Mais comment pouvons-nous être sûrs que cette proposition soit valable pour l'époque de Marc-Aurèle ? La réponse arrive dans la partie suivante du parcours car aussi bien l'*I.A.* que l'*I.B.* proposent la route Pavie-Milan. Or, cette route qui n'est pas cartographiée dans la *T.P.*, existait sûrement à fin du I^{er} siècle av. J.-C., puisqu'elle a été parcourue par Tibère afin de rejoindre son frère Drusus mourant

¹⁸⁰ En ce qui concerne la *T.P.*, à côté de la bibliographie citée *supra* note 168, nous utiliserons la nouvelle source en ligne (<http://omnesviae.org/fr/>), dont nous avons parlé plus haut. Les lieux, les connexions et les distances sont principalement tirés des données publiées par Talbert (voir <http://cambridge.org/us/talbert/>), consulté en mars 2015, en calculant toujours la route la plus rapide possibles. Pour étudier la *T.P.* en utilisant *OmnesViae*, on doit être conscient de la façon dont cette reconstruction a été faite, comment elle fonctionne et comment les données sous-jacentes diffèrent des celles de Talbert. Pour chaque trajet entre deux lieux, Talbert a enregistré les traversées de rivières figurant sur la *T.P.* et il a ajouté à cette information les cols de montagne, tels qu'ils apparaissent sur la carte. Cela a été fait par une analyse du parcours sur la reconstruction faite par MILLER (*Itineraria romana...*) de la Peutingeriana. *OmnesViae* montre ces traversées de rivières et ces passages de cols de montagne dans l'affichage schématique de l'itinéraire calculé.

¹⁸¹ GEYER – CUNTZ, pp. 2 - 3. Au parcours de 475 milles d'Arles à Milan nous retirons les 103 milles d'Arles à Valence et ajoutons les soixante-deux milles de Valence à Lyon qui proviennent de la *T.P.* alors que l'*I.A.* pour la même route en signe soixante-onze : bien évidemment, dans ce cas la différence n'est pas étonnante. Les milles entre Arles et Valence ne sont pas calculés directement dans la partie du texte qui les concerne, c'est-à-dire à côté de chaque ville indiquée, parce que comme le remarquent les éditeurs du texte (p. 3 note 558), le rédacteur de l'itinéraire a fait des erreurs, même si la somme finale est correcte.

¹⁸² LÖHBERG, pp. 269 - 271 et WIRTH, pp. 51 - 54. En outre, le rédacteur de l'*I.B.* (cf. GEYER – CUNTZ, pp. 2 - 3) avant la *mansio Monte Seleuci*, remarque que il y a l'ascension du Mont Gaura en Provence (« inde ascenditur Gaura mons ») et avant la *mutatio Ramae*, également signé dans l'*I.A.*, il désigne le massif des Alpes cottiennes (« inde incipiunt Alpes Cottiae »).

¹⁸³ P. LEVEAU, « Agglomérations secondaires et territoires en Gaule Narbonnaise », *Revue archéologique de Narbonnaise*, 26, 1993, p. 283.

¹⁸⁴ Cf. <http://omnesviae.org/fr/>.

au nord de Brigantia, l'actuelle Bregenz, c'est-à-dire entre Vermania, l'actuelle Isny-Bettmauer et Campoduno, l'actuelle Kempten¹⁸⁵.

Pour la deuxième étape, Milan-Aquilée, la recherche devient beaucoup plus intéressante. Cette voie a comme première étape Brescia en passant par Bergame. La Milan-Bergame est présente dans l'*I.A.* et dans l'*I.B.*, mais elle n'est pas cartographiée dans la *T.P.* Cela s'explique parce qu'elle n'existait pas encore au moment de la composition de cette partie de la *T.P.* qui propose de passer par la

¹⁸⁵ LÖHBERG, p. 269, WIRTH, p. 51 et GEYER – CUNTZ, p. 3. Nous ne connaissons pas avec certitude la date exacte de construction du tronçon routier reliant Pavie à Milan, bien que certains éléments historiques nous confirment son existence à la fin du I^{er} siècle av. J.-C. Comme le remarque R. CHEVALLIER (*La romanisation de la Celtique du Pô : essai d'histoire provinciale*, Paris 1983, p. 72), Pavie fut transformée en municipes sous César en l'an 49 av. J.-C. Le même chercheur, à la p. 10, avance l'hypothèse que les tronçons qui devaient relier Pavie et Milan aux lacs alpins pourraient remonter à la même période. À cet égard, nous avons la certitude que Tibère se trouvait à Pavie avec Auguste et Livie d'où il était parti pour rejoindre son frère Drusus mourant en Germanie en l'an 9 av. J.-C. (cf. Val. Max., 5, 5. 3). Il convient de souligner que jusqu'à présent le lieu exact de la mort de Drusus est inconnu mais, par contre, les sources anciennes remarquent aussi bien les circonstances de sa mort que les milles parcourus par Tibère pour le rejoindre. Valère Maxime (5, 5. 3), Pline l'ancien (*Nat.* 7, 20) et Cassius Dion (LV, 1. 4), disent que Drusus serait mort de maladie : « periculosa valitudine » ; « fratrem aegrotum » ; « νόσῳ τινί ». Pour les *Facta et dicta memorabilia* de Valère Maxime nous avons utilisé l'édition critique de C. KEMPE, *Facta et dicta memorabilia*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford 1888. Pour Pline nous avons utilisé l'édition critique de L. IAN - C. MAYHOFF, *Naturalis historia*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford 1892-1909. Pour Cassius Dion et l'épitomé de Xiphilin nous avons utilisé l'édition critique de U. P. BOISSEVAIN, *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt*, 3 vols., Weidmann, Berlin 1:1895 ; 2:1898 ; 3:1901 (réimpr. 1955). Tite-Livie, dans les *Periochae* CXLII 2, ajoute qu'il serait mort trente jours après être tombé de cheval. Cette information serait compatible non seulement avec les autres sources anciennes à cause des complications suite à cet incident (cf. à ce propos, M. ROCCO, « Druso e la successione di Augusto », *Patavium, Rivista Veneta di Scienze dell'Antichità e dell'Alto Medioevo*, XXIV, (2004), p. 4 et note 36), mais aussi avec le témoignage de Valère Maxime (*ibidem*) et de Pline (*ibidem*) qui sont d'accord pour dire que Tibère aurait parcouru deux cent milles en vingt-quatre heures pour rejoindre son frère. Or, en considérant que Drusus était en train de combattre les Germains entre le fleuve Elbe, les Monts de Géants et le Rhin (Hor., *Carm.* 4, 4; 14; Vell. 2, 95.2 et 97.2-3 ; Plin., *Nat.* 11, 55 ; Tac., *Ann.* 4, 72 ; Suet., *De Vita Caes.*, *Claud.* 1,2-3 ; Flor., *Epit.* 2, 22 ; 30.22-28 ; Str. IV, 6.9 ; VII, 1.3 ; D.C., LIV, 22 ; 33.1-4 ; 36.3 et LV 1,2 ; Eutropius, VII 9 ; Liv., *Periochae*, CXXXVIII, 1 ; CXL, 1 ; CXLI, 1-2 ; CXLII, 1 ; Orosius, VI, 21. 12) et que Tibère aurait traversé un territoire barbare récemment conquis, il est possible d'avancer l'hypothèse suivante : le rendez-vous avait été fixé dans un lieu joignable par les deux parce que, comme le souligne P. COSME (*Auguste*, Paris 1998, p. 217), Drusus était en train de rentrer en Italie après les victoires contre les Chérusques et il serait tombé de cheval entre les fleuves du Saale et du Rhin. Or, Valère Maxime affirme que Tibère aurait traversé les Alpes et le Rhin en faisant deux cent milles en vingt-quatre heures. Par conséquent, le seule manière de pouvoir y parvenir selon la *I.A.* (cf. WIRTH, p. 41 et LÖHBERG, p. 255), serait de parcourir la via « Brigantia per lacum Mediolanum », (138 milles selon Wirth, 178 milles selon Löhberg) puis quinze autres milles pour Vermania, puis encore trente-deux pour Campoduno (cf. WIRTH, pp. 34 et 36 et LÖHBERG, pp. 199 et 207) : de cette manière, Tibère aurait effectivement traversé les Alpes, le lac de Costanza et le fleuve Rhin, c'est-à-dire un territoire récemment conquis aux barbares (cf. COSME, *Auguste...*, pp. 206-216 et R. ETIENNE, *Le siècle d'Auguste*, Paris 1999³, pp. 59-62). En conséquence, on peut affirmer qu'il aurait aussi parcouru les vingt-deux milles de la voie « Ticinum – Mediolanum » (cf. WIRTH, pp. 54 et LÖHBERG, p. 269). Finalement, on peut affirmer que le rendez-vous a eu lieu au sud de l'Allemagne actuelle. Le même parcours pour rejoindre Brigantia et les deux autres villes est indiqué dans la *T.P.* : <http://omnesviae.org/fr/>.

ville de Côme¹⁸⁶. Les deux sources calculent soixante-cinq milles jusqu'à Brescia. Pour la partie suivante, la Brescia-Vicence, nous ferons confiance à l'*I.A.* et à la *T.P.* qui, en proposant le même parcours, calculent soixante-dix-huit milles. En revanche pour cette route l'*I.B.* signale soixante-deux milles, mais comme le remarquent les éditeurs P. Geyer – O. Cuntz, le compositeur de ce dernier itinéraire a oublié certaines étapes intermédiaires et le nombre correct des milles à côté des villes mentionnées même si le total de la route Milan-Aquilée est de 251 milles comme dans les deux autres sources¹⁸⁷. Dès lors, nous pouvons envisager 143 milles pour le trajet Milan-Vicence.

Pour le trajet Vicence-Aquilée, nous ne pouvons pas faire confiance à l'*I.A.* parce que, en proposant exactement la même route de l'*I.B.*, à savoir le Via Annia (celle-ci a été réalisée dans le IIe siècle av. J.-C. et passait par la ville de Padoue et la commune de Altinus, la moderne Quarto d'Altino), elle calcule cinquante-et-un milles en plus : 154 milles contre les 108 de l'*I.B.* Bien évidemment cette différence pourrait être justifiée comme une erreur d'évaluation des distances. Ainsi, la *T.P.* propose un itinéraire de 103 milles qui passe par la *Via Postumia* (elle traverse la commune d'Oderzo dans la province de Trévise) qui remonte au même siècle de la *Via Annia*¹⁸⁸. En conclusion, pour le trajet Milan - Aquilée nous calculons 246 milles.

¹⁸⁶ Pour cette route voir : GEYER – CUNTZ, p. 4 ; WIRTH, p. 18 et LÖHBERG, p. 135 ; <http://omnesviae.org/fr/>. Il faut souligner encore une fois une différence entre l'*I.A.*, l'*I.B.* et la *T.P.* En ce qui concerne l'Italie, la deuxième source montre des itinéraires précédents à la fin du I^{er} siècle ap. J.-C. À cet égard nous remarquons la voie « *Mediolanum - Bergome civitas* », 33 milles dans l'*I.A.* et dans l'*I.B.* Par contre, en suivant la *T.P.*, il faudra passer pour la ville de Côme (cf. <http://omnesviae.org/fr/>). À propos de la construction de la route « Milan-Bergame » suivante à la monumentalisation des villes à partir de la fin du I^{er} av. J.-C. voir : R. KNOBLOCH, « Il sistema stradale di età romana: genesi ed evoluzione », dans R. MARTINELLI, *Insula Fulcheria, Rassegna di studi e di documentazioni di crema e del cremasco a cura del Museo Civico di Crema*, Vol. XL, (2010), pp. 14 - 23 ; M. DE FRANCESCHINI, *Ville romane della X regio (Venetia et Histria): catalogo e carta archeologica dell'insediamento romano nel territorio, dall'età repubblicana al tardo impero*, Roma 1998, pp. 74, 85, 89, 91, 845 ; L. QUILICI - S. QUILICI GIGLI, *Architettura e pianificazione urbana nell'Italia antica*, Roma 1997, pp. 201 - 202.

¹⁸⁷ L'explication est rapportée par les chercheurs dans la note 559 à la p. 4 du texte critique déjà cité : en effectuant un calcul sur la base des milles présents à côté de chaque étape on a un total de 230 milles. Mais à la fin le rédacteur de l'*I.B.* écrit correctement 251 milles. La raison est qu'il a oublié de signaler certaines étapes entre les villes de Brescia et Vérone et donc il se serait trompé avec les milles.

¹⁸⁸ À propos de la date de construction de la *Via Annia* et de la *Via Postumia* qui est située entre les années 169 et 131 av. J.-C. voir : M. P. MUZIOLI, *La centuriazione di Aquileia. Scelte tecniche nella progettazione*, dans L. QUILICI - S. QUILICI GIGLI, *La forma della città e del territorio 2*, Roma 2005, pp. 32 - 35 et DE FRANCESCHINI, *Ville romane...*, pp. 321, 839 - 842. Toutefois toutes ces études ont comme point de référence les recherches de L. BOSIO, « La centuriazione romana della X regio », dans A. VIGI FIOR, *Antichità altoadriatiche*, XXVIII, (*Aquileia nella « Venetia et Histria »*), (1986), pp. 143 - 156 et ID., *Le strade romane della Venezia e dell'Istria*, Padova

À partir d'Aquilée, voici l'itinéraire à suivre : *Sirmium*, l'actuelle Sremska Mitrovica, *Sertica*, aujourd'hui Sofia, *Byzance*, la moderne İstanbul, *Nicomédie*, l'actuelle Izmit et finalement Antioche. Voici les différentes propositions : 1938 milles selon Wirth, 2329 milles selon Löhberg pour l'*I.A.*, 1476 milles pour la *T.P.*, 1939 milles pour l'*I.B.*¹⁸⁹. À ce propos, comme le remarque Kolb qui a fait une analyse attentive des épigraphes, nous savons qu'il y a eu lieu une modernisation générale des voies dans cette partie de l'empire à partir de la fin de la *Res Publica*, mais surtout sous Auguste¹⁹⁰. Même ici pour certaines parties nous nous fierons plutôt à la *T.P.* pour des raisons de vitesse : en effet, à partir d'Aquilée jusqu'à *Sirmium*, elle indique un chemin plus rapide elle indique un chemin plus rapide, c'est-à-dire 316 milles contre les 401 selon Wirth ou les 785 selon Löhberg de l'*I.A.*, et les 412 de l'*I.B.* Cette route passe à travers des villes certainement existantes à l'époque de Marc-Aurèle et aussi présentes dans l'*I.A.*¹⁹¹. En effet, ce dernier propose comme l'*I.B.* un itinéraire bien plus long à partir de la ville de *Colonia Iulia Aemona*, l'actuelle Ljubljana, qui est le pivot entre les deux propositions de parcours¹⁹².

1991. À propos d'Oderzo et de son importance dans l'haut empire voir M. S. BUSANA, *Oderzo: forma urbis : saggio di topografia antica*, Roma 1995, pp. 25-32.

¹⁸⁹ WIRTH, pp. 19 - 21 ; LÖHBERG, pp. 136-148 ; <http://omnesviae.org/fr/> ; GEYER – CUNTZ, pp. 6 - 12.

¹⁹⁰ KOLB, « Communication... », pp. 658 - 659. Spécif. à la p. 658 elle affirme : « Although upkeep of public structures was part of their public duties, only on a few rare occasions do *aediles* (*CIL* 12 21, 22, 829, all from Italy) or *quaestors* (*AE* 1995, 1464, near Smyrna, Asia) appear in such inscriptions. Specially nominated *curatores viarum* can also be found (*CIL* VI 1299, 40904a, on which below). In 20 BCE Augustus took over the *cura viarum*, and from then onwards the emperor was in charge of the *viae publicae*. [...]. The building of new roads in Italy and the provinces, where he enjoyed proconsular imperium, became the prerogative of the emperor, as confirmed by the inscriptions on milestones. In the provinces, the governor was in practice in charge of road building both during the Republic and the Principate (for example, *CIL* VIII 22173, discussed on p. 652). He could delegate this task to *subordinates* (*AE* 1995, 1464; cf. Cic. *Font.* 18). The costs of the building and upkeep of the roads were primarily borne by those living along them (Cic. *Font.* 17-19) or in the neighbourhood, and sometimes even by people living a considerable distance from them (*CIL* III 3202, from Dalmatia, discussed on p. 659). ».

¹⁹¹ Cf. WIRTH, p. 19 ; B. LÖHBERG, pp. 136 - 137. Voici les lieux qui permettant une route plus rapide (cf. <http://omnesviae.org/fr/>) : *Praetorium Latobicorum*, la moderne Trebnje, indiquée dans l'*I.A.* avec le nom *Ad Praetorium (Latovicorum)* dans WIRTH, p. 130 et LÖHBERG, *Index Nominium* B2. Dans cette ville on a été retrouvées des épigraphes qui remontent au plus tard en l'an 197 comme le montre A. CLIFFORD, *Imperial Rome AD 193 to 284: the Critical Century*, Edinburgh University Press 2012, p. 35. Ensuite il y a *Seruttio*, l'actuelle Bosanska Gradiška, indiqué dans l'*I.A.* avec le nom *Servitii* dans WIRTH, p. 132 et LÖHBERG, *Index Nominium* B23. Cette ville est autrement appelée *Servicium Municipium*, *Servitium* ou *Serbinum*. À propos de cette région, nous savons qu'elle faisait partie de la province de Pannonie qui a été de façon permanente sous le contrôle de Rome à partir de l'an 9 ap. J.-C., c'est-à-dire après la révolte dalmato-pannonienne racontée par Cassius Dion, LV, 29 – LVI, 17.

¹⁹² GEYER – CUNTZ, pp. 4 - 5 : après Ljubljana, il passait par les villes de *Celeia*, *Poetovio*, *Mursa Maior*, *Cibalis* les actuelles Celje, Ptuj, Osijek et Vinkovci.

De la même manière nous nous baserons sur la *T.P.* en ce qui concerne la route *Sirmium* – Nicomédie car elle propose un parcours presque superposable à celui de l'*I.A.* et de l'*I.B.*, mais, de plus, ne passe pas par d'étapes intermédiaires évitables : nous avons donc une route de 684 milles pour la *T.P.* alors que l'*I.A.* remarque une distance de 782 milles, selon Wirth, ou 791, selon Löhberg, et l'*I.B.* en relève 784¹⁹³. Finalement la dernière étape : Nicomédie – Antioche. Même ici la *T.P.* propose un parcours de 475 milles alors que l'*I.A.* calcule 755 milles selon Wirth ou 753 selon Löhberg et l'*I.B.* 601¹⁹⁴. On relève une différence si frappante qu'il convient de l'analyser : la voie tracée par l'*I.A.* se distingue de celle de la *T.P.* à partir de la ville de Nicea, l'actuelle Iznir, après vingt-trois milles de Nicomédie. La route de l'*I.A.* résulte interne à l'Asie mineure en passant pour les villes d'Ankyra, l'actuelle Angora/Ankara, Tyana, la moderne Kemerhisar, et Tarsus ; c'est à quatre-vingt-huit milles d'Antioche, c'est-à-dire à la ville cilicienne d'Arege, la moderne Ayas, où les deux propositions de parcours se retrouvent¹⁹⁵. La route proposée par l'*I.B.* est superposable à celle de l'*I.A.* sauf que c'est à la *mansio* de *Catabolo* ou *Catavolo*, à vingt-huit milles d'Ayas, que le parcours se croise avec celui de la *T.P.*¹⁹⁶. Or, nous remarquons que la première partie de la route de la *T.P.* entre les villes de Nicomédie et *Pompeïopolis*¹⁹⁷, une ancienne ville située aujourd'hui à quarante-cinq km au nord de Kastamonu et à l'époque romaine à soixante-neuf milles d'*Aregea*, c'est-à-dire à 157 milles d'Antioche, traverse les villes intermédiaires de *Agrilion* ou *Agrillum*, aujourd'hui Bilecik, *Dorylaion*, l'actuelle Eskişehir, *Synnada*, aujourd'hui Şuhut, *Laodicea Combusta*, localité à trente-cinq km au nord de Konya, l'ancienne *Iconium*. Ces dernières sont si importantes dans le haut empire romain qu'il est pratiquement impossible qu'elles n'aient pas été interconnectées¹⁹⁸. Il faut mettre en lumière

¹⁹³ WIRTH, p. 19 - 20, LÖHBERG, pp. 136 - 137, GEYER – CUNTZ, pp. 7 - 10 et <http://omnesviae.org/fr/>.

¹⁹⁴ WIRTH, pp. 20 - 21, LÖHBERG, pp. 146 - 148 et <http://omnesviae.org/fr/>.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ GEYER – CUNTZ, p. 11.

¹⁹⁷ L'importance de cette ville dans l'empire romain, et surtout pendant le haut empire a été bien remarquée par C. J. BRANDON [ET ALII], *Building for Eternity: the History and Technology of Roman Concrete Engineering in the Sea*, Oxford 2014, pp. 94 - 102 et pp. 272 - 274. Cette ville sous le patronat de Claude Sévère, genre de Marc-Aurèle, a pris le nom de *Sebaste*.

¹⁹⁸ Voir à ce propos il processus de romanisation de l'Asie mineure dans les volumes suivants : G. VITUCCI, *Il regno di Bitinia*, Roma 1953, pp. 117 - 119 ; L. ROBERT, *Villes D'Asie Mineure, études de géographie ancienne*, Paris 1962² ; M. SARTRE, *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien*, Paris 1995, pp. 165 - 261 ; R. RIESNER, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*, Cambridge 1998, pp. 274 - 275, 283, 291, trad. anglais

surtout le fait que, à propos de *Synnada*, Cicéron (*Fam.* XV, 4. 2, *Att.* V, 16. 2 et à nouveau *Fam.* III, 8. 3) affirme d'être resté dans cette ville trois jours alors qu'il était sur la voie de *Laodicée*, l'actuelle Lattaquié en Syrie au sud de Antioche à *Philomélion*, la moderne Akşehir, avant de rejoindre la Cilicie, région historique d'Anatolie méridionale. Cela montre très bien comme cette voie était déjà présente à partir du I^{er} siècle av. J.-C.¹⁹⁹. À la fin de cette hypothèse de voyage, nous pouvons affirmer que la missive du *legatus Augusti* aurait parcouru 2153 milles environ, c'est-à-dire 3186 km environ.

À propos des autres deux villes il faut d'abord remarquer que ni Éphèse ni Smyrne ne sont présentes dans l'*I.A.*, preuve de l'état incomplet de cet itinéraire²⁰⁰. Ces villes ne sont pas non plus cartographiées dans l'*I.B.* parce qu'elles ne faisaient pas partie de l'itinéraire du pèlerin. En revanche dans la *T.P.* ces villes sont signalées et, heureusement, la route qu'elle propose pour les rejoindre est fiable parce qu'elle passe à travers des villes sûrement importantes à l'époque de Marc-Aurèle. La route de Lyon à *Agrilion* ou *Agrillum* reste la même analysée précédemment : 1679 milles entre Lyon et Nicomédie et puis soixante-neuf milles pour rejoindre *Agrillum* pour un total de 1747 milles. Après, à partir de cette ville, la *T.P.* trace la voie en passant pour *Cocleo* autrement appelé *Cotyaeum*, la moderne Kütahya et Philadelphia, aujourd'hui Alaşehir²⁰¹. Après il

par D. W. STOTT de l'original allemand : *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Tübingen 1994.

¹⁹⁹ À cet égard il convient de souligner qu'il fut un parcours de 376 milles jusqu'à *Synnada* et que la lettre adressée à Atticus a été écrite entre le 9 et l'11 d'août de l'année 51 av. J.-C., avant d'arriver à Philomélion lorsque Cicéron était en train de commencer le proconsulat en Cilicie (cf. Plut., *Cic.* 36,1). En outre, dans l'*I.A.* cet itinéraire n'est pas présent. Cela souligne l'infaisabilité de l'*I.A.* en ce qui concerne l'Asie Mineure comme nous avons montré plus haut : cf. *supra* note 175. Par contre c'est bien possible de le calculer à travers la *T.P.* : cf. <http://omnesviae.org/fr/>.

²⁰⁰ On se réfère à l'opinion de Benet Salway pour laquelle cf. *supra* note 174.

²⁰¹ RIESNER (*Paul's Early Period...*, pp. 274 - 275 et 291) a consacré une partie de sa recherche sur les communications et les voies qui passaient par la ville de *Cotyaeum*. À partir de l'époque des Flaviens, a eu lieu une amélioration générale des routes, mais il met l'accent surtout pour celles vers la Mysie et vers la région du Pont dans le Mer Noire. Nous remarquons aussi cette information : FARQUHARSON (*English Commentary...*, Ch. 10, p. 273), P. HADOT (*Notice du livre I, Les Personnages dans Marc Aurèle...*, pp. XCVII-XCIX), en comparant le passage de *Pensées* I,10, la *H.A. Vita Marci* II, 3 et la *Lettre de consolation aux habitants de Cotyaeum* envoyée par Aelius Aristide pour rendre hommage à son maître Alexandre, ils affirment que le maître de Marc-Aurèle, Alexandre le grammairien, parmi les plus grands exégètes d'Homer et d'Hérodote de l'époque, était originaire de cette ville. Par ailleurs, RUTHERFORD (*The Meditations of...*, pp. 52 - 53, 94 et 103) remarque l'influence d'Alexandre sur la formation de Marc-Aurèle. En ce qui concerne Philadelphia, en s'appuyant aux études de C. C. MATTUSCH [ET ALII], *Common ground: archaeology, art, science, and humanities: proceedings of the XVIth International Congress of Classical Archaeology*, Boston, 2003, p. 162, nous savons qu'à l'époque de Tibère elle fut une ville exonérée des impôts à cause des tremblements de terre (Tac., *Ann.* II, 47 et Strab., 12, 8.18,

y a la localité d'*Anogome*, le carrefour entre Éphèse et Smyrne : huit milles pour Éphèse et quarante-neuf milles pour Smyrne en passant par le village de *Metropolis*²⁰². Finalement, les milles calculés sont 192²⁰³ pur Éphèse et par conséquent la route Lyon-Éphèse ait été de 1939 milles environ, à savoir de 2869 km environ. Ainsi pour la voie Lyon-Smyrne nous avons calculé 1980 milles environ, à savoir 2930 km environ. Cette démarche, soulignons-le, est nécessaire parce qu'à travers un calcul précis – ou du moins le plus précis possible – nous pouvons établir le temps employé par l'épistula du *legatus Augusti* ainsi que la réponse de Marc-Aurèle pour parcourir le trajet que nous avons supposé et avoir ainsi une datation approximative entre les premières phases de persécution et la fête des Trois Gaules. Pour compléter ce calcul il faut, toutefois, évaluer aussi la vitesse moyenne possible, à cette époque, de la personne chargée de livrer la missive.

Concernant la vitesse pour parcourir ces routes, le cas de Tibère qui a parcouru 200 milles en vingt-quatre heures est bien évidemment une exception au même titre de Jules César qui aurait parcouru cent milles journalières pour huit jours de suite²⁰⁴. En ce qui concerne la vitesse du *cursus publicus* Ramsey, en considérant toujours des conditions idéales, à travers une analyse très attentive des sources anciennes, a calculé une vitesse qui pourrait être de cinquante milles par jour²⁰⁵, c'est-à-dire la même d'un courrier envoyé par Cicéron à Décimus Junius Brutus Albinus (*Fam.* 11. 12) qui a parcouru la distance entre Rome et Modène. Il s'agit d'un parcours présent dans les trois sources : 323 milles selon Löhberg, 319 selon Wirth pour l'*I.A.*, 320 de l'*I.B.* et 265 pour la *T.P.*²⁰⁶ en 6 ou 7 jours²⁰⁷. Grâce à

13, 4.10). À l'époque de Caracalla, cette ville reçut le titre de *Néocore* et fut le centre de un culte impérial.

²⁰² À propos la route *Anogome* – Éphèse, nous savons qu'elle a été parcourue par le roi Agésilas en occasion de l'expédition en Asie mineure racontée par Xénophon dans son *Agésilas*, Diodore de Sicile, XIV, 80 - 84, et Plut., *Ages.* 6. En ce qui concerne le parcours entre *Anogome* et Smyrne, même s'est bien cartographiée dans la *T.P.*, les milles ne sont pas indiqués. Grâce aux études de L. BOTHA, (« The asiatic campaign of Agesilaus – The topography of the route from Ephesus to Sardis », *Acta Classica XXXI* (1988), pp. 71-80), on connaît la distance entre le village de *Metropolis* et Smyrne.

²⁰³ Voir <http://omnesviae.org/fr/>.

²⁰⁴ Cf. Suet., *Jul.* 57 et Plut., *Caes.* 17. Cf. aussi LAURENCE, *The roads of roman...*, p. 81 et RAMSEY, « The Speed... », p. 67.

²⁰⁵ Cf. les études *supra* p. 65 et note 173.

²⁰⁶ LÖHBERG, pp. 132 et 134 ; WIRTH, pp. 18-19 ; GEYER – CUNTZ, pp. 25. Cette fois nous ne ferons pas confiance à la *T.P.* parce que même si elle se montre fiable en relation à la route Rimini – Modène (elle calcule 102 milles, l'*I.A.* 103 selon Wirth et 107 selon Löhberg, quatre-vingt-seize pour l'*I.B.*), pour la *Via Flaminia* la différence est si étonnante autant que imprécise : elle calcule une distance de 163 milles ainsi que les autres sources montrent une distance de 216 milles selon

certaines études spécifiques sur la *Via Flaminia* et sur la *Via Aemilia*, nous pouvons confirmer les calculs des l'*I.A.* et de l'*I.B.*, affirmer que cette fois la *T.P.* se montre peu fiable et confirmer que la vitesse a été entre quarante-six ou cinquante-quatre milles journalières en relation aux jours de voyage²⁰⁸. En revanche il faut mettre en lumière, comme le remarque Laurence que d'autres sources attestent une vitesse de soixante-douze milles par jour²⁰⁹. Les recherches d'Eliot semblent confirmer cette dernière direction : il a consacré une étude spécifique sur la proclamation de Septime Sévère (9 avril 193). Plus spécifiquement, il s'agit de la vitesse du courrier impérial envoyé de Rome à *Carnuntum*, aujourd'hui Petronell-Carnuntum, pour rejoindre Septime Sévère afin de communiquer que Didius Julianus était monté sur le trône. En connaissant la date de la proclamation de Didius Julianus et de Septime Sévère et l'itinéraire utilisé selon les indications de l'*I.A.*²¹⁰, il a calculé dix jours pour la distance de Rome à *Carnuntum* : une distance de 735 milles romains environ par voie terrestre et maritime, c'est-à-dire 1087,8 kilomètres environ. Cela montre, selon le chercheur, qu'une vitesse de soixante-treize milles romains et demi par jour environ pouvait être justifiée par l'importance du message.

La question se pose de savoir si nous pouvons utiliser les mêmes critères pour la missive de Marc-Aurèle. Il est évident que la vitesse était en relation aussi bien avec la saison qu'avec l'importance du message. En considérant qu'il est presque impossible de déterminer les conditions météorologiques de ces sept premiers

l'*I.A.* et les 224 selon l'*I.B.*). Cf. G. MESSINEO – A. CARBONARA, *Via Flaminia*, Roma 1993 et A. SALTINI [ET ALII], *Via Emilia. Percorsi inconsueti fra i comuni dell'antica strada consolare*, Bologna 2003.

²⁰⁷ Cf. J. BEAUJEU, *Cicéron, correspondance, Tome XI*, Paris 1996, pp. 60 - 81 et G. GARBARINO - R. TABACCO, *Ad Familiares*, Torino 2008, p. 378. Dans les premières pages on trouve le texte et la traduction de la *Lettre DCCCXXXIV = XI, 12* qui est la réponse aux trois de Décimus Brutus (DCCCLXIX = XI, 9, DCCCLXXVI = XI, 10 et DCCCLXXVII = XI, 11) : « J'ai reçu le même jour trois lettres de toi, l'une brève, que tu avais confiée à Volumnius Flaccus, deux plus substantielles, dont l'une m'a été apportée par un courrier de T. Vibius, l'autre envoyée par Lupus [...] (Tris uno die a te accepi epistulas, unam brevem quam Flacco Volumnio dederas, duas pleniore, quarum alteram tabellarius T. Vibi attulit, alteram ad me misit Lupus [...]) » Dans le commentaire (GARBARINO – TABACCO, *Ad Familiares...*, p. 518, notes 1 et 4 et BEAUJEU, *Cicéron...*, p. 22) les chercheurs font une analyse critique sur le délai : Décimus a écrit la lettre à Modène le 6 mai de l'an 44 av. J.-C. alors que la réponse de Cicéron est datée au 13 mai. C'est pour cela que on calcule six jours de voyage ou au pire sept. BEAUJEU, *Cicéron...*, p. 22, affirme : « Vers la même date, compte tenu des délais d'acheminement entre la plaine du Pô et Rome – six sept jours –, Cicéron répond [...] ». De la même hypothèse GARBARINO – TABACCO, *Ad Familiares...*, p. 518, notes 1 et 4.

²⁰⁸ Cf. *supra* note 206.

²⁰⁹ RAMSEY, « The Speed... », pp. 73 - 74 ; LAURENCE, *The roads of roman...*, pp. 81 - 82.

²¹⁰ *Ibidem*.

mois de l'année 176 entre la Gaule et le moyen orient, nous pouvons évaluer un autre point, c'est-à-dire, le poids politique des condamnés. Pour ce faire, nous l'avons mis en relation avec les jeux de pouvoir de l'époque sévérienne, notamment la vitesse du courrier impérial envoyé de Rome à Carnuntum pour rejoindre Septime Sévère afin de communiquer que Julianus était monté sur le trône. À ce propos, il faut dire que, en suivant la narration de la *Lettre*, le *legatus Augusti* aurait écrit la missive avant avoir apuré la citoyenneté romaine d'Attale²¹¹. En lisant entre les lignes, on voit bien qu'il montre une certaine nervosité pour ce contretemps car il aurait voulu éliminer Attale le plus vite possible, mais qu'il était obligé d'attendre la réponse de Marc-Aurèle. Toutefois, force est de constater que, par rapport aux questions concernant la succession impériale de Julianus, le sort des prisonniers était moins important. Voici pourquoi la vitesse de cinquante milles par jour pourrait être la plus plausible pour le cas de Lyon. En ayant comme objectif celui de fournir une reconstruction la plus vraisemblable possible, nous pouvons affirmer qu'un voyage optimal pour rejoindre la ville d'Antioche (2153 milles) serait de quarante-trois jours environ, pour celle de Smyrne (1980 milles) trente-neuf jours environ, pour celle d'Éphèse (1939 milles) trente-huit jours environ.

Or, comme nous l'avons montré plus haut dans le texte, la réponse du *princeps* est arrivée au cours des jours précédant le 1^{er} août²¹². Pour qu'elle parvienne à cette date, l'*epistula* qu'il avait envoyée à l'origine aurait dû rejoindre Marc-Aurèle entre les derniers jours de mai et la première dizaine de juin. Par conséquent, cette dernière aurait pu être expédiée vers la Syrie ou l'Asie mineure durant la première moitié d'avril au plus tard. Néanmoins, il faut rappeler que pour tuer Maturus et Santus (1, 37. 222 - 223), des combats de gladiateurs avaient été organisés avant une période de détention en prison (1, 13. 65 - 1, 35. 213). Or, comme le remarquent les études de G. Ville, les *munera gladiatoria* se déroulaient plus souvent au printemps et surtout au cours du mois d'avril : ceci pourrait renforcer davantage cette proposition de parcours²¹³.

²¹¹ Cf. *supra* pp. 59 - 61.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ Voici à cet égard G. VILLE, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Paris 1981 pp. 295 - 300, 380 - 386, 389 - 401, 427 - 430. Spécif. aux pp. 389 - 390 il dit : « le mois de décembre ne comportait pas d'*edictio* publique, alors que le printemps commençaient les grands *ludi* traditionnels ; les programmes pompéiens montrent en effet que, [...] ils (n. d. r. les éditeurs) préfèrent de beaucoup la bonne saison et surtout le printemps [...] nous connaissons une

En guise de conclusion, nous pouvons avancer l'hypothèse que la fin de la première phase du massacre se pourrait placer durant la première quinzaine d'avril.

I. 3. 4 : La voie maritime de l'*epistula*

Cependant, Ville affirme qu'on a aussi des attestations de *munera gladiatoria* pendant le mois de février. Or bien que ces derniers étaient moins fréquents à cause des conditions climatiques moins favorables par rapport à celles du mois d'avril²¹⁴, il faut considérer également l'éventualité, même si faible, d'une période précédente. En outre, nous n'avons pas la possibilité d'établir avec certitude le délai d'emprisonnement des chrétiens avant ces jeux et suite à l'envoi de la missive du *legatus Augusti*, à cause de la pénurie des informations données par le rédacteur de la *Lettre* et de la nature de la *cognitio custodiarum*, c'est-à-dire une détention provisoire qui n'avait pas une durée déterminée²¹⁵. En conséquence, cela nous oblige à ne pas éliminer la possibilité que l'*epistula* soit partie bien avant les dix derniers jours d'avril. En tout cas, les positions sûres sont les suivantes : le *legatus Augusti* aurait écrit l'*epistula* avant avoir apuré la citoyenneté romaine d'Attale (1, 44. 260 - 264) et la réception de la missive de Marc-Aurèle serait concomitante à l'entame des *munera* des *trinqui* le I^{er} août (1, 47. 276 - 281).

Or, dans le cas que les premiers jeux cités par le rédacteur se soient déroulés entre les mois de février et de mars, la possibilité que Marc-Aurèle était à Alexandrie en Égypte ne peut pas être considérée comme négligeable car c'est là-bas que Marc-Aurèle est resté jusqu'au printemps de l'an 176²¹⁶. En revanche, grâce aux études remarquables d'Arnaud déjà mentionnées, nous montrerons qu'il

edictio en mars, trois en avril, huit en mai, trois en juin, soit treize pour les quatre mois printaniers contre quatre pendant le reste de l'année (un en juillet, un en décembre, deux en février) ». Cf. aussi les études suivantes : FORA, *I munera...*, pp. 49 - 53 et 67 - 69 ; M. G. MOSCI SASSI, *Il linguaggio gladiatorio*, Bologna, 1992, pp. 46 et 56 - 61 ; P. SABBATINI TUMOLESI, *Gladiatorum Paria. Annunci di spettacoli gladiatorii a Pompei*, Roma 1980, pp. 133 - 140.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ Voici à ce propos les études suivantes : B. SANTALUCIA., « La carcerazione di Nevio », dans C. BERTRAND-DANGENBACH [ET ALII], *Carcer. Prison et privation de liberté dans l'antiquité classique, actes du colloque de Strasbourg (5 et 6 décembre 1997)*, Paris 1999, pp. 27 - 39 ; ID., « *Cognitio custodiarum* », dans K. MUSCHELER, *Römische Jurisprudenz - Dogmatik, Überlieferung, Rezeption Festschrift für Detlef Liebs zum 75. Geburtstag*, Berlin 2011, pp. 505 - 517 ; Y. RIVIÈRE, « Détention Préventive, mise à l'épreuve et démonstration de la preuve (I^{er} - III^e siècles ap. J.-C.) », dans BERTRAND-DANGENBACH [ET ALII], *Carcer....*, pp. 57 - 73.

²¹⁶ Cf. *supra* p. 62 et note 165.

était difficile de rejoindre la ville d'Alexandrie entre les mois de février et d'avril, mais surtout qu'il aurait été assez difficile de remonter le bassin méditerranéen avant le 1^{er} août. Dès lors, nous mettrons en valeur que certaines voies marines n'étaient praticables qu'à la fin de l'été²¹⁷. Voici ce qu'Arnaud observe à propos de la navigation dans le monde ancien :

« En résumé, on retiendra que la pratique de la navigation hauturière est indissociable de l'existence de vents dominants de force et d'orientation compatible avec la direction souhaitée, et assez établis pour laisser entrevoir la probabilité de leur maintien pendant une période au moins égale à celle normalement escomptée pour la traversée. Dans tous les cas de périodes ou de zones caractérisées par l'instabilité et la tendance aux extrêmes de vents dominants, ou par des régimes de brises thermiques dominantes, le cabotage devait en revanche apparaître comme la seule solution acceptable, ou, à tout le moins, comme la plus raisonnable. »²¹⁸.

En s'appuyant sur les anciennes études de J. Rougé et de R. P. Ducan-Jons, il montre que la saisonnalité imposait des itinéraires et un calendrier précis des sens de navigations et que, par conséquent, on avait des saisons rapides et de saisons lentes dans les relations entre Rome et l'Égypte : la documentation papyrologique qu'Arnaud analyse suggère la tendance à une arrivée précoce en Italie, entre les mois de mai et juin, mais parfois plus tôt, avant les étésiens, qui s'établissent début juillet, pour revenir en profitant des étésiens. En conséquence, pour calculer la meilleure route possible, il faudra tenir compte des vents, des courants, de la nature de côtes et de la saisonnalité. Or, pour la voie Rome-Alexandrie, la seule envisageable à partir de Lyon, les routes principales utilisées étaient indirectes en accord avec les contraintes inhérentes au régime des vents dominants : du 10 mars au 11 novembre mais plus spécifiquement pendant la période étroite du 27 mai au 14 septembre²¹⁹.

²¹⁷ ARNAUD, *Les routes...*, pp. 7 - 14.

²¹⁸ ARNAUD, *Les routes...*, p. 28.

²¹⁹ Comme le remarque ARNAUD (*Les routes...*, pp. 26 - 28), à travers l'analyse d'un passage de Philon d'Alexandrie (*In Flacc.*, 26), nous pouvons établir des points essentiels pour la navigation ancienne: 1) les routes sont, dans certains secteurs de la Méditerranée, assez fortement spécialisées ; 2) certaines routes entre le canal d'Otrante et le Levant ont besoin de régimes particulièrement favorables ; autrement, il aurait été nécessaire de parcourir des itinéraires de cabotage longs et fastidieux, mais qui assuraient en toute saison une connexion entre le sud-est et le nord-ouest de la Méditerranée centro-orientale ; 3) des routes plus directes existaient, comme

Or, si pour la voie Rome – Alexandrie le chercheur nous montre qu’il s’agissait d’un parcours hauturière d’une durée égale et supérieure à trois nycthémères²²⁰ à faire durant la période entre les mois de mai et août, en passant toujours par la Sicile, ou Crète ou Chypre, ou la Lycie, ou Rhodes, pour le retour il fallait attendre la fin de l’été ou le début d’automne ou en général la période antérieure aux étésiens²²¹. Nous pouvons alors affirmer que la missive du *legatus Augusti*, si elle n’avait jamais été envoyée à Alexandrie, aurait dû attendre la fin de l’été pour rentrer à Lyon. Bien évidemment, il s’agit d’une éventualité qui ne s’adapte pas au fait que la missive soit arrivée avant le I^{er} août.

À propos des villes de l’Asie Mineure et d’Antioche en Syrie Arnaud continue ainsi :

« Pour l’ensemble de bassin en haute mer, l’*American Pilot* donne pour le mois de mai une moyenne de 20 % de vents de secteur ouest, et 18 % de secteur nord-ouest, et pour le mois d’août 25 % de vents de secteur nord-ouest et 20 % de secteur nord. Les vents faibles à modérés dominant et les fortes brises sont exceptionnelles sur l’ensemble du bassin. Ces conditions favorisent à l’évidence des traversées d’ouest en est et du nord au sud, sans interdire absolument les autres directions, à la condition d’utiliser intelligemment les rythmes saisonniers des changements d’orientation des flux dominants »²²².

Cela montre de manière convaincante que dans le cas d’une route hypothétique entre la Sicile - c’est-à-dire C. Pachyne - et l’île de Crète, qui était le carrefour pour les voies vers la Syrie, il fallait attendre au moins le mois de mai pour

celle de l’Égypte, qui exploitait de Rome à Alexandrie les vents étésiens grâce auxquels on pouvait atteindre des temps de parcours records (Plin., *Nat.* 19, 3) : cinq à six jours depuis le détroit de Messine. Il fallait seulement attendre, pour les utiliser, la période favorable.

²²⁰ ARNAUD, *Les routes...*, pp. 121 et 124 - 126.

²²¹ *Ibidem*. Le chercheur affirme, à propos de la deuxième voie, qu’il fallait faire toujours plusieurs escales. Voici alors des différents trajets. Les premiers doivent être considérés moins praticables en ayant une durée de quinze jours environ : après les ports de *Phycus*, *Apollonia* et *Cyrène* plusieurs combinaisons étaient possibles comme, par exemple, 1) aller directement vers la Sicile en passant par la Syrte, 2) aller jusqu’à Kélibya avant de traverser par Malte, 3) arriver à Rome à partir de *Leptis Magna* en utilisant un flux de sud fréquent en printemps. Il y avait une autre possibilité plus rapide : un parcours de la durée de trois jours et trois nuits qui passait par Cyrène et puis par Crète (plus précisément par le Criu Métopon) et finalement par la Sicile ou par la Grèce ou Brindes. Enfin une dernière possibilité : par Chypre jusqu’à la Lycie et puis vers Rhodes ou Crète. Tous ces itinéraires étaient possibles grâce au Gibleh, un vent de sud qui souffle en direction nord également connu comme Sirocco, à partir du mois de septembre.

²²² ARNAUD, *Les routes...*, pp. 173 - 174.

l'aller²²³. Or, même dans ce cas, le régime des vents transversaux aurait permis de rejoindre plus facilement le sud de l'Italie en venant d'orient et, par conséquent, de retourner à Lyon par terre, entre les mois de juin et de juillet²²⁴. Néanmoins, il faut remarquer d'autres possibilités de voyage dans la mer Égée en direction aussi bien d'Antioche que des villes d'Éphèse et de Smyrne et vice-versa. Par rapport à ces dernières les études d'Arnaud sont aussi comparables avec les données d'un voyage de l'apôtre Paul ainsi que certains passages de l'*H.A.* et des propositions de l'*I.B.*²²⁵. Ainsi, comme le remarque le chercheur français, durant les mois estivaux on avait la présence des étésiens de secteur nord, mais qui étaient rarement violents : ceci permettait la navigation bien évidemment de l'ouest à l'est, mais aussi au sens contraire car les brises thermiques auraient rassuré une navigation constante vers la Grèce²²⁶ : il s'agit, donc, des régimes de vents qui auraient permis à Marc-Aurèle d'arriver à Athènes d'Éphèse au début de septembre pour se faire initier aux Grands Mystères d'Éleusis²²⁷. Or, dans notre cas la voie marine de l'ouest à l'est qui est signalée par les études de Arnaud est la suivante : Isthme de Corinthe – Délos – Éphèse à faire en cinq jours²²⁸. Ce trajet est confirmé par le passage des *Actes des Apôtres* 18 : 18 - 19 : c'est dans la ville de Cenchrées à neuf kilomètres de Corinthe, c'est-à-dire à l'Isthme, qui donnait sur la mer Égée qui a eu lieu le départ de l'apôtre Paul vers Éphèse²²⁹. Il faut mettre en lumière à propos de cette navigation que, selon les études de J. Becker, F. J. Foakes Jackson et Lake, il serait parti vers Éphèse entre le printemps et l'été des années 51-53²³⁰ : cette proposition serait comparable avec les régimes des courants et de vents mis en lumière par Arnaud.

Dans l'*H.A.* à propos du voyage de Lucius Verus vers Antioche en l'an 162, il est mis en lumière que le *princeps* a fait escale dans chacune des villes côtières de

²²³ ARNAUD (*Les routes...*, pp, pp. 102 - 104) rapporte les vitesses moyennes enregistrées sur des parcours en ligne droite d'après les données des anciens géographes et signale que, par rapport à la voie marine, entre le Criu Métopon, au sud de l'île de Crète, et Cap Pachyne, il y a une vitesse de 4,1 nœuds par nyctémère.

²²⁴ ARNAUD, *Les routes...*, pp. 174 - 189 et 212 - 222.

²²⁵ ARNAUD, *Les routes...*, pp. 223 - 227 ; *Act.* 18. 18 - 22 ; *H.A. Vita Marci* IX, 4, *H.A. Vita Luc. Ver.* VI, 9 et VII, 5 - 7 ; *I.B.*, 608. 10 - 609. 9.

²²⁶ ARNAUD, *Les routes...*, pp. 223 - 228.

²²⁷ Cf. *supra* p. 61, note 164.

²²⁸ ARNAUD, *Les routes...*, p. 227.

²²⁹ Voir à cet égard les études de FREY [ET ALII], *Die Apostelgeschichte...*, pp. 312 - 313 ; LAWRENCE, *Atlas de l'Histoire...*, pp. 154 - 159 ; BOCK, *Acts...*, pp. 326 - 329 ; BARRETT, *A Critical...*, pp. 585 - 586 ; TAYLOR - BOISMARD, *Les Actes...*, pp. 876 - 879.

²³⁰ BECKER, *Paul...*, pp. 37 - 44 et 192 - 193 ; FOAKES JACKSON - LAKE, *The beginnings...*, p. 470. Les deuxièmes chercheurs optent pour l'année 52.

l'Asie, de Pamphylie et de la Cilicie à partir d'Athènes (*H.A. Vita Luc. Ver.* VI, 9). Bien que son biographe remarque qu'il l'aurait fait en raison des plaisirs que chaque ville pouvait lui offrir, l'explication pourrait être différente : en effet, à travers les études de Birley, nous savons que Lucius Verus était dans la ville d'Athènes pour se faire initier aux mystères d'Éleusis et puis pour se rencontrer avec Hérode Atticus qui était le maître de rhétorique des principes au temps d'Antonin le Pieux²³¹.

Or, ce culte débutait au milieu du mois de *boédromion* (lequel, nous le rappelons, est un mois qui se déroule approximativement entre le 23 août et le 21 septembre du calendrier actuel)²³², pour terminer neuf jours après. Cela signifie que la fête commençait durant les premiers jours de septembre. En conséquence, Marc-Aurèle a vraisemblablement quitté Athènes après la mi-septembre de l'année 162, une période non plus favorable pour une voie marine vers le sud. C'est pour cela que Lucius Verus a été obligé de suivre la côte pour rejoindre Antioche. Par conséquent, la voie inverse, c'est-à-dire du sud-est au nord-ouest, était encore possible à la fin de l'été comme le montre le voyage d'Hadrien qui, en l'an 124, a rejoint Athènes de Rhodes par mer en passant par les îles Cyclades pour l'initiation aux mystères, ainsi comme il est raconté dans la *H.A. Vita Hadriani* (XIII, 1) qui rejoint Athènes de Rhodes par mer en passant par les îles Cyclades pour l'initiation aux mystères²³³ : il s'agit d'un trajet fait bien évidemment au début de septembre lorsque les vents étésiens contraires s'essoufflent et disparaissent. Cela signifie qu'il y avait une voie marine possible pour rejoindre Antioche à partir d'Athènes ou de l'Isthme de Corinthe durant la période estivale, mais qu'il n'était pas possible de l'emprunter avant le début de septembre. Encore une fois, les études d'Arnaud, qui souligne les effets du meltem ou étésien, mettent en évidence que aussi bien Rhodes que les côtes de la Lycie, Pamphylie et Cilicie et surtout l'île de Chypre sont des carrefours nécessaires pour rejoindre la Syrie pendant l'été²³⁴, mais que pour rentrer vers la Grèce il aurait été nécessaire attendre jusqu'à la fin de l'été.

²³¹ BIRLEY, *Marcus...*, pp. 33 et 167 - 168. Il faut signaler à l'égard de ce maître que Marc-Aurèle ne le mentionne pas dans ses *Pensées*. La raison repose, comme bien le remarque le chercheur anglais (pp. 78 - 82), sur la nature arrogante et prétentieuse d'Hérode qui montre plusieurs fois du dédain envers le stoïcisme et ceux qui le pratiquent.

²³² Cf. *supra* p. 61, note 164.

²³³ Cf. A. BIRLEY, *Hadrian the restless emperor*, London - New York 1998, pp. 174 - 176.

²³⁴ ARNAUD, *Les routes...*, pp. 207 - 223.

Dans ce contexte nous pouvons alors avancer l'hypothèse suivante en relation à la missive impériale : en ce qui concerne la ville d'Antioche pour l'allée, il aurait été possible d'emprunter aussi bien la voie passant par la Grèce que celle de la Sicile en passant par l'île de Crète. Plus spécifiquement, la voie aurait été du détroit de Messine jusqu'au Criu Métopon (le « front de bélier », cap Crio) en passant par le cap Pachyne entre les mois de mai et de juin. Pour le retour, comme nous le rappelle Arnaud, les traversées en direction de l'ouest, c'est-à-dire vers la Sicile à partir du Péloponnèse seraient devenues plus aisées avec l'avancement de la saison. Tout cela montre que le trajet entre l'île de Crète et le détroit de Messine était possible. Ainsi, pour les villes de l'Asie mineure la route par l'Isthme de Corinthe était possible lorsque Marc-Aurèle y séjournait.

En ce qui concerne l'allée, par rapport à la possibilité de rejoindre l'Asie Mineure ou la Syrie à partir de l'Isthme de Corinthe ou d'Athènes il y avait une possibilité suggérée par la lecture de la *H.A.* à propos du voyage de Lucius Verus vers l'Orient et celui de Lucille, seconde fille de Marc Aurèle qui devait arriver à Éphèse pour épouser Lucius Verus²³⁵. Il s'agissait de la voie marine de Brindisi à *Dyrrhachium*, aujourd'hui Durrës, en Albanie. Ce trajet, comme le remarque Birley, était utilisé à partir du printemps²³⁶ et, comme le souligne Arnaud, il était possible uniquement de l'ouest à l'est : le chercheur, à travers l'analyse de Strabon (VI, 3.5) et de Pline l'ancien (*Nat.* 3, 100-101), suppose une durée de quarante-huit heures pour la faire²³⁷. À partir de Durrës, pour rejoindre la ville de Corinthe, ou mieux Cenchrées, il n'y a qu'une proposition de trajet, signalée par la *T.P.*²³⁸ : *Apollonia*, la moderne Pojan, *Hadrianopoli* aujourd'hui Jergucati, *Actanicopoli* autrement connue comme Nicopolis d'Épire, ville originaire d'Éleuthère²³⁹, *Naupacte*, la moderne Lépante et finalement *Mégare*, carrefour qui permit de rejoindre aussi Athènes. Pour Cenchrées il s'agit de un parcours de 410 milles environ, c'est-à-dire 606 km environ, à parcourir en huit jours environ ; pour Athènes il y a 401 milles, c'est-à-dire 593 km environ à parcourir approximativement aussi en huit jours²⁴⁰.

²³⁵ *H.A. Vita Marci* IX, 4-6 et *H.A. Vita Luc. Ver.* VI, 9 et VII, 7.

²³⁶ BIRLEY, *Marcus...*, pp. 167 - 168 et 174 - 175.

²³⁷ ARNAUD, *Les routes...*, p. 200.

²³⁸ Cf. <http://omnesviae.org/fr/>.

²³⁹ Cf. *supra* p. 49.

²⁴⁰ Nous rappelons qu'il s'agit d'une vitesse de cinquante milles par jour comme nous avons déjà démontré : cf. *supra* p. 73.

En conclusion on rappelle donc les possibles traversés maritimes : l'aller pour rejoindre Antioche et les villes de l'Asie mineure était possible par les villes d'Athènes ou Corinthe en passant par Durrès et Brindisi. Pour la première on avait aussi, même si plus lente, la voie par Crète en provenance du détroit de Messine. En effet, par rapport à ce dernier trajet, Arnaud remarque une vitesse de treize à quinze jours²⁴¹. Par ailleurs, pour le retour on n'a qu'un seul endroit commun, c'est-à-dire le détroit de Messine qui était joignable aussi bien par le Criu Métopon de Crète que par le Péloponnèse. Dans ce cas la vitesse était presque la même : neuf jours contre six jours²⁴². Dans ce dernier cas, comment serait-il possible rejoindre le détroit de Messine à partir de Lyon ? Les études d'Arnaud remarquent encore une fois une voie possible à partir du Rhône jusqu'à *Columna Regia*, la moderne Reggio de Calabre : il s'agissait d'un trajet à faire en une quinzaine de jours environ²⁴³. En ce qui concerne l'aller en passant par Brindisi, on rappelle que nous connaissons déjà la route entre Lyon et Milan (432 milles selon l'*I.A.*)²⁴⁴. Pour rejoindre la ville de Brindisi il fallait passer par Rome. Dans ce cas, comme nous l'avons étalé plus haut dans le texte, par rapport aux routes anciennes de la *Via Emilia* et de la *Via Flaminia* nous nous fierons seulement à l'*I.A.* et l'*I.B.*²⁴⁵. Nous savons donc qu'il y avait 427 milles entre Milan et Rome et 360 milles entre Rome et Brindisi²⁴⁶. Il s'agissait d'un trajet de 1219 milles, c'est-à-dire de 1804 km, à parcourir approximativement en vingt-cinq jours.

En ce qui concerne le retour en passant par le détroit de Messine et donc par la ville de Reggio de Calabre, nous remarquons la présence de la *Via Capua-Rhegium* qui remonte au II^e siècle av. J.-C. : S. Accardo a consacré une partie de ses études à la comparaison entre les données du Lapis Pollae, une épigraphe retrouvée à San Pietro di Polla (Salerno), à celles de l'*I.A.* et de la *T.P.* par rapport aux milles entre les deux villes. Le résultat est que la distance réelle entre *Capoue*, la moderne Santa Maria Capua Vetere, et Reggio de Calabre était de 163

²⁴¹ ARNAUD, *Les routes...*, pp. 178 - 182.

²⁴² ARNAUD, *Les routes...*, pp. 176 - 178.

²⁴³ ARNAUD, *Les routes...*, pp. 169 - 170.

²⁴⁴ Cf. *supra* pp. 66 - 67.

²⁴⁵ Cf. *supra* pp. 73 - 74.

²⁴⁶ Cf. LÖHBERG, pp. 132 - 134 et 244 - 246 et WIRTH, pp. 18 - 19 et 46 - 47.

milles²⁴⁷. Nous pouvons ajouter alors la voie entre *Capoue* et Rome, la partie la plus ancienne de la *Via Appia* : l'*I.A.* signale 132 milles alors que l'*I.B.* 136 milles²⁴⁸. Ensuite il reste à ajouter les 427 milles entre Rome et Milan et finalement les 432 milles pour rentrer à Lyon. Il s'agissait d'un trajet de 1154 ou 1158 milles, c'est-à-dire de 1708 ou 1714 km environ, à parcourir approximativement en vingt-trois jours.

En guise de conclusion, nous pouvons soutenir que, en considérant la période la plus conforme à la navigation et puis à la route terrestre à parcourir pour arriver à Brindisi et pour rentrer à Lyon, nous pouvons envisager un laps de temps de trois mois au moins entre la première phase du massacre et les *munera* des *trinqui* du 1^{er} août. Avec cela nous pouvons prouver également que les *munera gladiatoria* déroulés pour tuer Santus et Maturus ne peuvent pas être se situer après la mi-avril. Il s'agit d'un laps de temps superposable au délai que l'on a avec la route terrestre.

I. 3. 5 : Le décalage entre les deux phases du massacre

Le délai du voyage des missives dont nous venons de parler nous permet de conclure que l'attente des condamnés en prison n'a pas pu être inférieure aux trois mois. Par conséquent, nous pouvons affirmer que l'*epistula* du *legatus Augusti* a été expédiée au plus tard à la mi-avril de l'an 176 et que la réponse a été reçue vers la fin juillet de la même année. Cette reconstruction confirme le témoignage du rédacteur de la *Lettre* (1, 47. 276 - 281)²⁴⁹. Il convient de rappeler que ce dernier a voulu créer un contexte bien précis où tous les événements sont liés entre eux : la missive de Marc-Aurèle serait arrivée autour de la date d'ouverture de la Fête des Trois Gaules au début de laquelle le *legatus Augusti* a organisé le défilé qui a conduit les chrétiens au tribunal et puis dans l'arène pour les exécutions.

²⁴⁷ S. ACCARDO (*Villae Romanae nell'ager Bruttius : il paesaggio rurale calabrese durante il dominio romano*, Roma 2000, pp. 29-33), souligne, par rapport aux sources, qu'on se peut fier aux indications fournies par le *Lapis Pollae* en tant qu'épigraphie remontant à l'époque de la construction de la route.

²⁴⁸ Pour l'*I.A.* cf. LÖHBERG, pp. 122-123 et WIRTH, pp. 15-16 ; pour l'*I.B.* cf. GEYER – CUNTZ, pp. 23 - 24.

²⁴⁹ Cf. *supra* pp. 59 - 61.

Malheureusement, il reste très compliqué à établir quand le massacre a commencé parce que, comme le montre le rédacteur de la *Lettre* l'intolérance de la population païenne est montée jour après jour (1,5.13-16). Toutefois, à travers l'analyse que nous développerons dans les prochains chapitres à propos de l'œuvre diffamatoire contre le christianisme, nous pourrions avancer l'hypothèse que l'origine serait à chercher dans l'entourage impériale et surtout dans l'oraison de Marc Cornelius Fronton²⁵⁰.

²⁵⁰ Cf. *infra* pp. 215 - 223.

Chap. II. : Les motivations d'un massacre général et les éléments caractéristiques de la communauté chrétienne lyonnaise

II. 1 : Les accusations contre les chrétiens : les motivations du massacre auprès de la *Lettre*

À propos des accusations contre les chrétiens et la réponse législative des institutions, la *Lettre* nous donne des indications très précises qui nous permettront aussi de comprendre de quelle communauté chrétienne il s'agissait. Nous allons à présent passer en revue les éléments clarifiants selon l'ordre chronologique de la *Lettre*. Nous mettrons en exergue aussi les points qui pourront éclaircir la réponse législative des institutions. Les premiers passages de la *Lettre* (1, 5 - 1, 7) comme nous l'avons déjà lu plus haut dans le texte, le rédacteur nous montre qu'un climat d'hostilité latente et discriminatoire contre les chrétiens avait précédé la persécution: les chrétiens étaient considérés comme des êtres immondes à éloigner. C'est pour cela que le rédacteur précise qu'une grande partie de la population a identifié les chrétiens comme des adversaires et des ennemis²⁵¹. Ici nous remarquons que les mots utilisés pour indiquer la multitude sont ὄχλος et πλῆθος. Ces deux termes traduisent la vaste culture du rédacteur de la *Lettre* qui ne se limite pas aux textes néotestamentaires²⁵² où ces deux termes ont une signification neutre. En effet, ils indiquent soit la foule des fidèles soit la multitude des juifs qui crient à la crucifixion du Christ tandis que dans l'œuvre de Celse, un philosophe dont l'activité littéraire remonte au temps du principat de Marc-Aurèle (161-180)²⁵³, le terme πλῆθος est employé dans une acception dénigrant les chrétiens²⁵⁴. Soulignons aussi que ce terme est associé au participe

²⁵¹ Cf. *supra* pp. 16 - 17.

²⁵² Cf. *supra* pp. 7 et 35.

²⁵³ L'activité de ce philosophe se situe dans la deuxième moitié du IIe siècle : cf. G. LANATA, *Il discorso vero di Celso*, Milano 1987, pp. 9 - 15 ; A. MONACI - CASTAGNO, *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 67 - 68 ; P. RESSA - C. MORESCHINI, *Contra Celsum di Origene*, Brescia 2000, pp. 13-22, 69 ; C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, pp. 90 - 93 ; H. E. LONA, Die "Wahre Lehre" des Kelsos; übersetzt und erklärt, Freiburg - Basel - Wien 2005, pp. 28 - 30. Nous y reviendrons plus bas :

²⁵⁴ Cf. *LSJ* ; DANKER, p. 745 pour ὄχλος et p. 825 pour πλῆθος ; LAMPE, p. 1092 pour πλῆθος ; MOULTON - GEDEN, pp. 742-744 pour ὄχλος et pp. 814 - 815 pour πλῆθος.

parfait de ἀγριόω, « être violent, furieux, cruel » qui n'est jamais attesté dans les textes néotestamentaires, mais seulement dans le *Pasteur d'Herma*s, une œuvre chrétienne du II^e siècle écrite à Rome, et auprès de certains auteurs classiques²⁵⁵.

Cette vaste culture du rédacteur nous permet d'entrer en profondeur dans sa manière de décrire les événements de Lyon et, par conséquent, dans le message qu'il a voulu mettre en évidence dans son ouvrage. Entrons au cœur de la narration et reprenons les termes énoncés ci-dessus pour dessiner l'attitude violente de la population : ὄχλος et πλῆθος. Mais pour quelle raison la population était-elle aussi violente et furieux envers les chrétiens ? À la suite du premier emprisonnement et de l'interrogatoire mené par le tribun de Lyon et les autres magistrats, suivi d'un deuxième emprisonnement (1, 7. 24 - 8. 31), entre en scène un personnage, Vettius Epagathus (1, 9. 33 - 10. 53) dont la description nous permet une première approche de la culture néotestamentaire et même apocryphe du rédacteur de la *Lettre*²⁵⁶, mais surtout les premières accusations contre les chrétiens. Ce Vettius Epagathus pendant l'interrogatoire conduit par le *legatus Augusti* de la ville, se pose en défenseur des chrétiens afin d'être lui-aussi entendu pour montrer (1, 9. 43) qu'il n'y avait « [...] chez nous ni athéisme ni impiété (ἄθεον μηδὲ ἀσεβές [...] ἐν ἡμῖν) ». Le rédacteur souligne la décision déterminante prise par les magistrats romains : suite à l'ordre du *legatus Augusti*,

²⁵⁵ M. B. DURANTE MANGONI (*Erma un profeta a Roma*, dans A. CARFORA – E. CATTANEO, *Profeti e profezia: figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani 2007, pp. 53 - 66) dit que le christianisme qu'on trouve à Rome dans la moitié du II^e siècle était composé d'éléments très variés d'origine asiatique et judaïque. C'est à cette époque qu'on date le *Pasteur d'Herma*s, un ouvrage caractérisé par un ton prophétique-eschatologique, était composé par des éléments très variés d'origine asiatique et judaïque. Le même auteur du *Pasteur d'Herma*s était très probablement originaire de l'Asie mineure. La chercheuse envisage aussi une certaine relation entre les traditions prophétiques - eschatologiques de cette ouvrage avec les futures tendances du montanisme (pp. 58 - 59): « Ciò che si può ipotizzare circa Erma è che fosse un liberto che, originario di una provincia orientale, si fosse poi recato a Roma, portando presso l'antichissima comunità locale tradizioni profetico-escatologiche che poco più tardi in ambiente asiatico ebbero una riviviscenza nel montanisme ». En ce qui concerne le terme ἀγριόω *LSJ*: « in moral sense, to be savage, cruel “ἡγριώσαι” S., *Ph. l.c.*, cf. E., *El. l.c.*, etc.; γλώσσα . . ἡγριώται, of Aeschylus, *Ar., l.c.: Metaph.*, ἡγριωμένον πέλαγος an angrysea, *Plu., Pyrrh.* 15. » ; DANKER, p. 745 : « Pass. in act. sense, fig., **become wild/uncontrolled** of humans Hs 9, 26,4 (Diod. S. 19, 6, 6 ; Appian, *Iber.* 96 § 417)... ». Est-ce-que cela pourrait faire penser à une relation entre le texte du *Pasteur d'Herma*s et la *Lettre* ?

²⁵⁶ Cf. M. PROVENZANO, « Vettius Epagathus, “le paraclét des chrétiens” dans la *Lettre des martyrs de Lyon et Vienne* (Eusèbe, *H.E.*, V, 1. 3 – 2. 8) », *Revue de sciences religieuses* 89, n° 3 (2015), pp. 345 - 371, où nous avons envisagé le rapport de dépendance de la *Lettre* avec l'*Évangile de Jean* par rapport à la tournure παράκλητος Χριστιανῶν. Nous avons aussi démontré que la figure de Zacharie et sa mort ont été extraites du *Protévangile de Jacques*. Sur ce personnage cf. aussi G. THOMAS, « La condition sociale de l'église de Lyon en 177 », dans ROUGÉ - TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)*..., pp. 103 - 106 et L. WIERSCHOWSKI, « Der Lyoner Märtyrer Vettius Epagathus. Zum Status und zur Herkunft der ersten gallischen Christen », *Historia* 47 (1998), pp. 426 - 453.

les personnalités les plus importantes des communautés locales sont emprisonnées (1, 13 - 14). Le rédacteur remarque au nombre des premiers, le diacre Sanctus de Vienne, de Maturus, et d'Attale dont nous parlerons plus bas dans le texte²⁵⁷. En outre, même des serviteurs païens sont placés en prison. Cette action est intentionnelle : ces derniers sont poussés par la violence morale (ils sont effrayés par les supplices que les chrétiens emprisonnés ont endurer) et par les instigations des soldats, à formuler d'autres accusations. Voyons le texte :

« [...] κατεπεύσαντο ἡμῶν Θυέστεια δεῖπνα καὶ Οἰδιποδείους μίξεις καὶ ὅσα μήτε λαλεῖν μήτε νοεῖν θέμις ἡμῖν [...] »²⁵⁸.

Et ces diffamations sont formulées expressément pour faire monter encore plus la haine de la partie des citoyens qui jusqu' alors avait été modérée en raison du lien de familiarité avec à cause de la familiarité vers les chrétiens (1, 15. 76 - 78)²⁵⁹. Par la suite, le rédacteur met en lumière que la torture dont les chrétiens étaient les victimes, est utilisée pour extraire ces accusations dénigrantes d'un point de vue éthique : il n'est pas suffisant pour les accusateurs que les chrétiens affirment leur foi. C'est bien le cas de l'esclave Blandine, de Sanctus et Biblis (1, 19. 105 - 106)²⁶⁰. À travers les affirmations de cette dernière, nous pourrions formuler des hypothèses sur certaines caractéristiques en relation à la communauté chrétienne de Lyon.

²⁵⁷ Cf. *infra* p. 90.

²⁵⁸ 1, 14. 73 - 74 : « [...] [les serviteurs païens n.d.r.] nous accusèrent faussement de commettre des repas de Thyeste, des incestes à la manière d'Œdipe, et tous les crimes qu'il nous est défendu de nommer ou d'imaginer [...] ».

²⁵⁹ Le mot οἰκειότης, qui indique une relation très intime (cf. *LSJ* et *LAMPE*, p. 938), trouve la profondeur de sa signification dans un mot du *N.T.* qui possède la même racine : οἰκεῖος (*MOULTON – GEDEN*, p. 686). L'horreur provoquée par ces terribles accusations était si forte qu'elles compromettaient ce lien affectif en créant une hostilité même de la part de ceux qui étaient très proches aux chrétiens. Voici expliqué pourquoi ils « grinçaient des dents contre nous » (1, 15. 78). Comme le montre *BARDY* (p. 10 note 17), cette description pourrait avoir comme source *Act. 7* : 54 : « Ἀκούοντες δὲ ταῦτα διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν καὶ ἔβρυχον τοὺς ὀδόντας ἐπ' αὐτόν. » - 1, 15. 78 : « [...] τότε μεγάλως ἐχαλέπαινον καὶ διεπρίοντο ἐφ' ἡμῖν [...] ». Dans ce contexte, avant la lapidation du protomartyr Étienne par les juifs, nous trouvons le même climat d'hostilité de la *Lettre*.

²⁶⁰ 1, 19. 105 - 106 : « [...] Je suis chrétienne, et chez nous il ne se fait rien de mal » ; 1, 20. 109 - 114 : « Les impies espéraient que, par la durée et à la violence des tortures, lui faire dire quelque chose qu'il ne fallait pas dire (ἀκούσεσθαί τι παρ' αὐτοῦ τῶν μὴ δεόντων) [...]. À toutes les questions, il répondait en latin : 'Je suis chrétien' [...] ».

Voici ce qu'elle affirme :

« ἄνωγ ἀν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν ἐξόν ; »²⁶¹

Par la suite, le rédacteur décrit une attitude persécutrice de plus en plus violente afin d'obtenir la confirmation des accusations de nature morale présentées auparavant (1, 14. 73 - 74). Une partie des enfermés trouvent la mort (1, 27 - 28) à cause de ces terribles tortures. Plus bas dans le texte, nous trouvons aussi le témoignage intéressant de l'évêque Pothin qui est interrogé par le *legatus Augusti* à propos de la nature du Dieu des chrétiens. La réponse souligne encore l'exclusivité du message chrétien selon laquelle seule une âme bien disposée peut Le connaître (1, 31. 179 - 180) : « ἐὰν ἦς ἄξιος, γνώσῃ » (Tu le connaîtras si tu en es digne)²⁶². Et toujours par rapport à cet évêque, le rédacteur avec sa finesse descriptive, nous donne une idée très précise de la haine dont a fait preuve la foule à ce moment-là avec le mot ἀσελγεία, c'est-à-dire une violence qui se veut être irrévérencieuse même contre un homme réputé impie (1, 31. 180 - 186)²⁶³. La puissance de ce terme trouve, à notre avis, sa véritable signification grâce à la *II^e épître aux Corinthiens*, un passage paulinien signalé par W. F. Moulton et A. S. Geden qui aurait pu inspirer le rédacteur, c'est-à-dire la *II^e épître aux Corinthiens*²⁶⁴. Bien que nous ne soyons pas sûrs que l'apôtre Paul se soit référé

²⁶¹ 1, 26. 148-149 : « Comment pourraient-ils manger les petits enfants, ceux à qui n'est même pas permis de se nourrir du sang des animaux sans raison ? ».

²⁶² Il faut lire l'expression de Pothin dans le sens désobligeant : à cet égard cf. aussi *infra* p. 209.

²⁶³ Nous citons le texte pour bien montrer la violence de cette foule : « [...] ceux qui étaient près de lui le brutalisaient sans arrêt [...] sans aucun égard pour son âge ; ceux qui étaient loin lançaient sur lui tout ce qui leur tombait avait sous la main ; tous pensaient qu'ils auraient été grandement coupables et impies s'ils étaient dispensés de cette grossièreté à son égard (τῆς εἰς αὐτὸν ἀσελγείας). Ils croyaient ainsi venger leurs dieux [...] ». Nous refusons la traduction de NEYRAND (p. 255), ici rapportée, en ce qui concerne ἀσελγεία : à notre avis, le terme « grossièreté » ne donne pas la véritable puissance de l'action des païens contre Pothin. Nous préférons donc celle proposée par *LSJ* (« wanton violence, Pl.R.424e, Is.3.13, etc., “οἱ προελήλυθ' ἀσελγείας ἄνθρωπος” D.4.9: joined with ὕβρις, Id.21.1; insolence, opp. κολακεία, Phld.Lib.p.42 O.; “τῶν δημαγωγῶν” Arist.Pol.1304b22: Astrol., epith. of certain ζώδια, Vett. Val. 335.34. ») et par DANKER (p. 141) qui affirme : « lack of self-constraint which involves one in conduct that violates all bound of what is socially acceptable ».

²⁶⁴ MOULTON – GEDEN, pp. 114-115. Voici les textes : *II^e Co* 12:21 : « μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς, καὶ πενθήσω πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοησάντων ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ ἣ ἔπραξαν. ». Voici la traduction de C. FOCANT – D. MARGUERAT (*Le Nouveau Testament commenté : texte intégral : traduction oecuménique de la Bible*, Genève 2013, p. 808) : « Je crains qu'à mon prochain passage mon Dieu ne m'humilie devant vous et que je n'aie pas à pleurer sur beaucoup de ceux qui ont péché antérieurement et ne se seront pas convertis de leur impureté, de leur inconduite et de leur débauche ». Pour le commentaire du passage cf. FOCANT – MARGUERAT, *Le Nouveau Testament...*, pp. 808-809 ; P. JONES, *La Deuxième épître de Paul aux Corinthiens*, Vaux-sur-

au passé païen de certains Corinthiens, la violence de la foule décrite dans le passage paulinien se rapproche bien de celle de la *Lettre* grâce au terme ἀσέλγεια réemployé par les deux textes. En tout cas, ce climat de vengeance païenne se réfère bien au ton eschatologique dont la *Lettre* est imprégnée : le passage 1, 15. 78 - 81 se lie à l'évangile de Jean 16 : 2 où nous trouvons le même déclenchement de la cruauté des persécuteurs envers les chrétiens avec l'intention de « rendre un culte à Dieu »²⁶⁵.

Plus bas dans le texte nous remarquons un autre passage qui nous éclaire sur la conduite des institutions. Ceux qui avaient affirmé leur foi, sont emprisonnés comme chrétiens sans aucune autre accusation ; tandis que ceux qui l'avaient reniée en espérant obtenir ainsi la liberté – au nombre de dix environ – (1, 11. 58 - 59), sont enfermés en prison avec les accusations d'être ἀνδροφόνοι et μισοί (1, 33. 191 - 197), c'est-à-dire homicides et impurs²⁶⁶. Plus bas dans le texte, lorsque le rédacteur évoque l'esprit de ces derniers qui se percevaient inférieurs aux autres, il affirme que tous les prisonniers étaient exposés au mépris de la population (1, 35. 206 - 210) et contraints de défiler dans les rues (1, 34. 199 - 201)²⁶⁷. Cela a permis aux autres chrétiens qui les regardaient de ne pas hésiter à confesser leur foi s'ils étaient arrêtés (1, 35. 210 - 213). Au début du paragraphe

Seine 1992, p. 172 ; J. HÉRING, *La Seconde Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Paris 1958, p. 100.

²⁶⁵ La question a fait objet d'une analyse dans l'article PROVENZANO, « Vettius Epagathus... », pp. 353 - 359.

²⁶⁶ NEYRAND (p. 255) traduit : « au titre de meurtriers et de criminels ». Nous optons pour une interprétation différente du terme μισρός en suivant les indications du dictionnaire *LSJ* qui propose « defiled with blood, polluted ».

²⁶⁷ Voici le texte : « [...] au point que, entre tous les autres, dans les allées et venues, on les reconnaissait très bien à leur aspect ([...] ὥστε και παρὰ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν κατὰ τὰς παρόδους διαδήλους τὰς ὄψεις αὐτῶν εἶναι) ». Passaient par où ? Le mot πάροδος n'est attesté qu'une fois dans le *N.T.* (MOULTON – GEDEN, p. 763), en *I^{er} Co* 16 : 7 à propos du désir de Paul de rester plus longtemps chez les corinthiens : « οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν, [...] ». Cependant à notre avis le rédacteur de la *Lettre* voulait souligner plutôt qu'il s'agissait d'un défilé pour humilier les condamnés. En effet dans le *LSJ* nous voyons que ce terme est utilisé pour indiquer un véritable défilé : « going by or past, passing, entrance, Th.4.82; ἐν τῇ π. as they passed by, Id.1.126, cf. Plb.5.68.8; κατὰ τὴν π. Id.21.46.12; ἐκ π., ἐν π., by the way, cursorily, Arist. Cael. 306b27, Phld. Rh.1.245 S., D.S.18.16; π. τινὶ ἐπὶ τὰς ὕστερον πράξεις διδόναι Plu. 2.345c; τὴν π. ἴν' ἔχῃς τῶν θυρῶν εὐνουστέρων entrance by the door, Dionys. Com.3.17. ». DANKER (p. 779) : « 2) the act of moving to a point of reference and continuing on one's course, but with possibility of a stopover [...] ». Le *LSJ* note aussi un autre sens pour un contexte théâtral : « III. coming forward, appearance, esp. before the assembly, D.Ep.3.29, Jul.Or.7.205b, etc. 2. first entrance of a chorus in the orchestra, which was made from the side wings, Arist. EN1123a23, Poll.4.108; ὡσπερ δρᾶματος Plu.2.805d. b. first song sung by the chorus after its entrance, Arist. Po. 1452b22, Plu.2.785a. 3. use of stage for an artist's performance, ἡ π. εὔρεν δραχμὴν Michel 908, 909 (Iasos). 4. public recitation, AP11.422 (Antioch.). IV. in a ship, gangway, passage along the deck, Plu.Demetr.43: metaph., π. και ἐπιβάθρα τοῦ συγγράφειν Artem.3 Praef. ». Cela pourrait-il être la nuance recherchée par le rédacteur de la *Lettre* ?

37 le rédacteur parle des premiers *munera gladiatoria* dont nous avons parlé plus haut²⁶⁸ : Maturus et Sanctus furent fouettés, traînés par les bêtes et finalement brûlés sur des chaises en fer (1, 38. 223 - 232), mais, dit le rédacteur, de la bouche de Santus n'est sortie que la seule confession de leur foi. Cela montre encore une fois que la volonté des persécuteurs était de faire confirmer les accusations de nature morale qui toutefois n'étaient pas déterminantes pour la condamnation.

Ce qui suit est la partie la plus intéressante parce qu'elle concerne un personnage qui aura un destin très particulier : Attale, citoyen romain originaire de Pergame (1, 17. 87 - 88), qui « στῦλον καὶ ἐδραῖωμα τῶν ἐνταῦθα ἀεὶ γεγονότα (en ayant été depuis toujours la colonne et le soutien de ceux qui vivaient là-bas) » (1, 17. 87 - 88)²⁶⁹, était aussi ὀνομαστός, c'est-à-dire célèbre, illustre²⁷⁰. C'est pour cela que le *legatus Augusti* lui inflige un châtement spectaculaire : Attale est obligé de faire le tour de l'amphithéâtre précédé par une pancarte (πίναξ) sur laquelle était écrit, et le rédacteur le précise, « en latin (Ῥωμαῖστί) », 'Attale le chrétien'²⁷¹. Toutefois le *legatus Augusti*, comme nous avons remarqué plus haut dans le texte, est obligé à suspendre le spectacle car il apprend qu'Attale a la citoyenneté romaine. Il le renvoie donc en prison alors qu'il a déjà écrit la missive à César dont nous avons parlé ci-dessus²⁷². En revanche, comme le remarque le rédacteur (1, 50. 304 - 305), la citoyenneté romaine ne le sauvera pas des bêtes : « καὶ γὰρ καὶ τὸν Ἄτταλον τῷ ὄχλῳ χαριζόμενος ὁ ἡγεμὼν ἐξέδωκε πάλιν πρὸς θηρία [...] ([...] Le légat, en effet, voulant complaire à la foule, avait à nouveau livré Attale aux bêtes [...]) »²⁷³ et puis brûlé sur le siège en fer (1, 52. 310). Avant de mourir,

²⁶⁸ Cf. *supra* pp. 15 - 16, 30 et 75.

²⁶⁹ Nous adoptons ici une traduction personnelle. Ce passage comprend une proposition incise caractérisée par le mot ἐνταῦθα, le participe parfait du verbe γίγνομαι et l'adverbe ἀεὶ. Le mot ἐνταῦθα a été interprété de différentes manières par les éditeurs suivants : BARDY, (p. 10) : « ici », RONCHEY, (p. 69) : « di laggiù » ; LAKE, (p. 415) : « there ». Nous nous appuyons sur l'opinion de ces derniers, car, à notre avis, le rédacteur a voulu mettre en évidence l'importance d'Attale pour l'Église orientale. Ceci car, comme nous avons vu plus haut dans le texte en 1, 13 (cf. *supra* pp. 16 et 74), le rédacteur avait souligné de manière évidente son importance pour l'Église de Lyon. En outre, à travers le verbe γίγνομαι au parfait à côté de l'adverbe ἀεὶ, le rédacteur nous montre une action qui s'est déroulée dans le passé et déjà terminée. En conséquence, Attale a depuis toujours été un soutien de la communauté de Pergame. Par ailleurs, pourquoi spécifier juste avant sa provenance ? En conséquence, il ne peut que se référer à sa position dans l'Église d'Asie mineure.

²⁷⁰ *LSJ* : « II. [select] of name or note, famous, Thgn.23, Pi.l.c., Hdt.4.47, Isoc.12.261, Phoen.2.11, etc. : Comp. and Sup., Hdt.6.126,2.178 ». DANKER (p. 714) : « illustrious, famous ».

²⁷¹ 1, 44. 258 - 260.

²⁷² Cf. *supra* pp. 16 et 59 - 61.

²⁷³ BARDY (p. 19, note 58) affirme que l'absence d'Attale parmi les décollés pourrait être imputable à la non prétendue citoyenneté romaine déclarée. Nous pouvons essayer de réfuter son hypothèse en disant que si Attale avait affirmé être un citoyen romain pour éviter le martyre, cela aurait fait de lui un lâche. Dans ce cas, est-ce que le rédacteur aurait narré son histoire en termes

il remarque que les chrétiens sont totalement étrangers à l'anthropophagie et à toutes les autres accusations (1, 52. 311 - 315)²⁷⁴.

Aux côtés d'Attale, un autre personnage trouve la mort, personnage dont nous avons parlé plus haut²⁷⁵, et que le rédacteur présente comme un homme doté de charisme et d'un langage franc : Alexandre le phrygien. Il s'agit d'un personnage d'exemple de foi retrouvée : avec Biblis, il fait partie de la petite minorité de dix personnes environ qui, après avoir renié leur foi, ont emprunté le chemin de la confession lors l'attente de la réponse impériale²⁷⁶. Il s'agit d'un événements-clef qui représente bien la conduite des institutions par rapport à la procédure pénale appliquée : le rédacteur narre que ceux qui avaient renié leur foi une première fois pendant l'interrogatoire mené en face du tribunal à la suite de l'arrive de la réponse impériale (1, 48. 285 - 286) « καὶ γὰρ ἰδίᾳ οὗτοι ἀνητάζοντο ὡς δῆθεν ἀπολυθησόμενοι (On le interrogeait à part parce qu'on pensait le libérait immédiatement) » selon l'ordre du *princeps*. Ainsi, le rédacteur note que deux tendances se dessinent : la première (la plupart : « οἱ πλείους τῶν ἡρνημένων ») regroupe la majorité de ceux qui sont de retour sur le chemin de la foi et qui sont voué à appartenir aux martyrs (« προσετίθεντο τῷ τῶν μαρτύρων κλήρῳ »). Une deuxième tendance comprend ceux qui ont continué à renier leur foi (1, 48. 286 - 290).

Nous comprenons alors, en lisant ce qui suit, que ces derniers n'ont pas subi le martyre et sont donc remis en liberté (1, 48. 287 - 290)²⁷⁷. C'est à ce point que, en suivant les dispositions du *princeps*, le *legatus Augusti* fait couper la tête aux citoyens romains, épargnant Attale, et jette les autres aux bêtes (1, 47. 281 - 283). Enfin, le dernier événement qui montre toute la cruauté des païens à l'égard des chrétiens : il peut fournir, par ailleurs, d'autres informations précieuses sur la perception externe de la communauté chrétienne de Lyon de la part des païens qui attribuent l'incroyable résistance face aux supplices à l'esprit de la résurrection de la chair. Les corps furent brûlés et réduits en cendres pour être jetés dans le Rhône

positifs ? La question particulière de la condamnation aux bêtes du *civis* Attale sera objet d'analyse plus bas : cf. *infra* p. 211.

²⁷⁴ Même dans ce cas, le rédacteur met l'accent sur le fait que Attale répond à la multitude en latin.

²⁷⁵ Cf. *supra* pp. 19 et 33.

²⁷⁶ Cf. *supra* p. 18.

²⁷⁷ Cela est confirmé au passage 2, 6. 39 - 40 : cf. *infra* p. 120.

pour empêcher la résurrection (1, 62 - 63). Voici comment le rédacteur expose l'opinion païenne très probablement écoutée sur place :

« καὶ ταῦτ' ἔπραττον ὡς δυνάμενοι νικῆσαι τὸν θεὸν καὶ ἀφελέσθαι αὐτῶν τὴν παλιγγενεσίαν, ἵνα, ὡς ἔλεγον ἐκεῖνοι, 'μηδὲ ἐλπίδα σχῶσιν ἀναστάσεως, ἐφ' ἣ πεποιθότες ξένην τινὰ καὶ καινὴν εἰσάγουσιν ἡμῖν θρησκείαν καὶ καταφρονοῦσι τῶν δεινῶν, ἔτοιμοι καὶ μετὰ χαρᾶς ἤκοντες ἐπὶ τὸν θάνατον· νῦν ἴδωμεν εἰ ἀναστήσονται καὶ εἰ δύναται βοηθῆσαι αὐτοῖς ὁ θεὸς αὐτῶν καὶ ἐξελέσθαι ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν.' »²⁷⁸.

II. 2 : Le montanisme à Lyon ? Le *status quaestionis*

Suite à l'analyse des passages mentionnés ci-dessus, il apparaît que les chrétiens décrits dans les portraits faits par le rédacteur sont liés, dans une certaine mesure, aux Églises d'Asie mineure et de Phrygie. Il apparaît aussi que ces attitudes sont à l'origine tant de la haine de la population locale envers les chrétiens que de la formulation des accusations des institutions. Cela a conduit certains chercheurs à considérer une relation entre cette communauté lyonnaise et le montanisme, notamment à expliquer cette attitude particulièrement virulente de la population païenne et les décisions que le pouvoir politique a pris en réaction comme dépendante directement des caractéristiques particulières de ce mouvement religieux.

Nous éclaircirons alors tout d'abord ce point. É. Griffe a déjà esquissé cette hypothèse dans son ouvrage dédié à la Gaule chrétienne à l'époque romaine²⁷⁹ alors que pour H. Kraft l'ambiguïté du point de vue linguistique présente dans la *Lettre* est le témoignage d'une communauté qui pourrait être mixte. Voici ce qu'il

²⁷⁸ 1, 63. 373 - 380 : « Et ils ont fait cela en s'estimant capables de vaincre Dieu et pour empêcher leur régénération, afin que, comme ils disaient : 'ils ne gardent pas l'espoir de la résurrection, puisqu'ils lui font confiance, ils ont insinué chez nous cette nouvelle et étrangère, vulgaire superstition et ils méprisent les supplices en étant prêts d'aller dans les bras de la mort avec joie. Maintenant, voyons s'ils ressusciteront et si leur Dieu pourra les secourir et les soustraire de nos mains' ». Nous adoptons ici une traduction personnelle : NEYRAND (p. 263) traduit le mot θρησκεία par 'culte' alors que BOST - POUDERON (p. 277) et RONCHEY (p. 91) utilisent le mot 'religion', 'religione'. Cependant, le mépris montré par les païens, nous fait penser à une signification qui soit plutôt négative : *LSJ* « 3. in bad sense [...] vulgar superstition ».

²⁷⁹ É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine I, Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle*, Paris 1947, pp. 31 - 33.

a soutenu lors du colloque de Lyon en 1977²⁸⁰. À son avis l'adresse de la *Lettre* évoque une formulation paulinienne qui la situe dans une tradition apostolique, une formulation aussi traçable dans le *Martyrium Polycarpi*. Cela est fait pour donner une certaine autorité au contenu de la *Lettre* : il serait clair que le ton eschatologique de la *Lettre* marque un désir de suivre le Christ à travers le chemin de la souffrance et de la douleur et que ce message doit parvenir aux communautés chrétiennes d'Asie mineure et de Phrygie. En outre, Kraft remarque que le message contenu dans la *Lettre* est adressé aussi à la chrétienté en général, un message capable donc d'aller au-delà des différences ou plus précisément au-delà du schisme entre les montanistes et la Grande-Église. Il note qu'il n'y a pas le mot ἐκκλησία pour spécifier les expéditeurs ou les destinataires, un mot utilisé pour la première fois au début du paragraphe 49 de la *Lettre*. De plus, il affirme que le mot διάκονος (1, 17. 85) est le seul qui renvoie à une charge ecclésiastique : pour désigner l'évêque Pothin, le rédacteur dans le passage 1, 29. 167 - 168 utilise cette expression : « ὁ τὴν διακονίαν τῆς ἐπισκοπῆς ἐν Λουγδούνῳ πεπιστευμένος ». Il s'agirait d'une phrase pour contourner les divergences entre les différentes composantes de la communauté lyonnaise, les montanistes et les membres de la Grande-Église puisqu'elle ne désignerait pas le véritable évêque de Lyon mais plutôt un διάκονος qui agirait à la place d'un évêque. Par ailleurs, il présume que le christianisme a été introduit dans la vallée du Rhône par des gens provenant d'Asie mineure. Par conséquent, les deux communautés doivent être liées entre elles.

Cette hypothèse est soutenue par l'observation que la communauté de Lyon aurait eu les mêmes structures collégiales que celles d'Asie où tout élément hiérarchique est absent. Ce lien étroit est conforté aussi, selon Kraft, par le rôle d'Irénée qui fut envoyé d'Asie en Gaule pour succéder à Pothin dans la fonction de presbytre. Mais pourquoi donne-t-on dans l'autre récit attaché à la *Lettre* (*H.E.* V, 4. 1) ce titre à Irénée ? À ce propos, Kraft mentionne Eusèbe (*H.E.* V, 24. 11 - 18) qui rapporte deux récits où Irénée, qui fut évêque de Lyon pendant environ vingt ans après la persécution, discute avec l'évêque de Rome, Victor, sur la question de la Pâques. Eusèbe (*H.E.* V, 24. 11) dit que Irénée écrit au nom des frères qu'il dirigeait en Gaule. Cela montre, selon Kraft, qu'il ne s'agit

²⁸⁰ KRAFT, « Die Lyoner... », pp. 233 - 244.

probablement pas de la lettre d'un évêque, mais plutôt d'un homme si charismatique qu'il est considéré comme le véritable chef de la communauté. Dans ce même texte (*ap. H.E. V, 24. 14*) Irénée, lorsqu'il se réfère à Victor, mentionne ses prédécesseurs par le titre de *πρεσβύτερος*. Ce choix est adopté aussi par Irénée pour désigner Polycarpe (*ap. H.E. V, 20. 7*) afin de l'ériger en véritable successeur des apôtres. Victor est également appelé *πρεσβύτερος* et reçoit ainsi la même autorité que les autres évêques de l'Asie mineure. Le choix du terme indiquerait donc la volonté d'Irénée de différencier la charge charismatique indiquée par le terme *πρεσβύτερος* de la charge institutionnelle indiquée par *ἐπίσκοπος*. Voici pourquoi Pothin ne serait pas appelé directement évêque : pour indiquer une charge qui soit aussi reconnue parmi les montanistes. Par ailleurs, dans l'autre récit rattaché à la *Lettre*, les martyrs de Lyon évoquent Éleuthère (*H.E. V, 4. 2*) l'appelant *πάτερ* et Irénée *ἀδελφός* et *κοινωνός*, c'est-à-dire frère et compagnon. Ces derniers termes sont présents dans une citation de l'*Apocalypse de Jean* 1, 9 qui marque le ton eschatologique des récits et donc la perspective des chrétiens qui ont subi la persécution. En conclusion, Kraft dit qu'il n'y a que la charge de diacre à Lyon qu'Irénée a reçue, très probablement, par le *πρεσβύτερος* Polycarpe, un véritable disciple des apôtres, en Asie mineure. En outre, selon Kraft, ce lien avec la partie orientale de l'Église est aussi souligné par la présence d'Alexandre et d'Attale : le premier avec Vettius Epagathus est le seul qui s'auto-dénonce : il s'agit d'un geste qui contrebalancerait celui du phrygien Quintus (*Mart. Pol. 4*), Attale (1,17.87-88) et Alexandre (1,49.291-295) sont donc présentés dans la *Lettre* comme les véritables « piliers » de la communauté de Lyon. Kraft souligne à cet égard que le rédacteur aurait fait référence au passage vétérotestamentaire de *Jérémie* 1 : 18 afin de reprendre cette image du « pilier », un terme qui décrit un prophète. En outre dans l'*Apocalypse de Jean* 3 : 6 de l'*Apocalypse de Jean* par rapport à l'Église de Philadelphie et dans la *Lettre aux Philadelpiens* d'Ignace d'Antioche, le mot pilier désigne une charge charismatique. Cela démontre, selon Kraft, que les lyonnais devaient connaître ces témoignages et que donc, jusqu'au II^e siècle l'association entre ce mot et la valeur charismatique devait être connue. Et le charisme est donné par ceux qui ont sacrifié leur vie pour la foi : les martyrs. Quelle relation alors entre ce massacre et le montanisme ? Selon Kraft, le titre de « pilier » qui peut apparaître comme exagéré est, par contre, justifié par le charisme qu'Attale

démontre lorsqu'il apprend par révélation prophétique qu'un certains Alcibiade provoquait le scandale chez les chrétiens à cause de son alimentation (*H.E.* V, 3. 1 - 3) : cet Alcibiade, qui menait une vie déplorable (αὐχμηρός), montrait des restrictions alimentaires, c'est-à-dire qu'il ne consommait que du pain et de l'eau pour toute nourriture. Eusèbe précise que ces habitudes alimentaires sont antérieures à l'emprisonnement et qu'Alcibiade, même en prison, essaya de vivre de la sorte. Nous voyons donc qu'il n'est pas immédiatement caractérisé de manière négative du fait de son alimentation : le jeûne qu'il pratique apparaît donc comme un des motifs de scandale dans la communauté de Lyon. En tout cas, grâce à la révélation d'Attale, Alcibiade fut convaincu de manger toutes les créatures de Dieu (*H.E.* V, 3. 2 - 3) et reconnaît l'autorité prophétique d'Attale. Or, si à la suite d'une première lecture, cet épisode pourrait conduire à un jugement négatif de la Prophétie montaniste chez les chrétiens de Lyon, par contre le chercheur allemand affirme que

« Erst beim sorgfältigen Lesen wird klar, dass dieses Urteil über die Prophetie günstig war, dass es die montanistischen Charismen als Gaben des Geistes anerkannte, und das es uns aus eben diesem Grund nicht überliefert wurde »²⁸¹.

À partir de ces considérations, Sordi, au cours de la discussion qui a suivi sa propre communication au colloque de Lyon, a affirmé qu'elle ne croyait pas que les chrétiens lyonnais aient été montanistes au sens strictement théologique du terme. À son avis, le montanisme a été plutôt un état d'esprit très répandu comme cela a été démontré par le philosophe Celse qui attribue aux chrétiens une attitude montaniste au sens de provocatrice²⁸². En effet, ailleurs et à plusieurs reprises la chercheuse italienne a affirmé que Marc-Aurèle était responsable de cette persécution à cause d'un « tragico equivoco », à savoir qu'il aurait confondu les chrétiens dans leur globalité avec les montanistes qui auraient été des véritables antisociaux et subversifs à l'égard des institutions. Ainsi, la dimension sacrificielle si forte chez les montanistes aurait conduit Marc-Aurèle à redouter l'attitude des chrétiens face à la mort comme cela serait confirmé dans le passage

²⁸¹ KRAFT, *Die Lyoner Märtyrer...*, p. 242.

²⁸² M. SORDI, « La ricerca... », p. 186.

Pensées XI, 3 avec l'expression « κατὰ ψιλὴν παράταξιν »²⁸³. Enfin Sordi soutient que les apologistes Claude Apollinaire évêque de Hiéropolis et Miltiade, qui ont assuré la fidélité des chrétiens au *princeps* dans leurs ouvrages, sont anti-montanistes²⁸⁴. I. Ramelli se place aussi dans le même sillon²⁸⁵ puisqu'elle renforce davantage le lien entre la dimension du martyr montaniste et l'indignation de Marc-Aurèle en faisant référence à la mort spectaculaire de Pérégrinus Protée, un philosophe grec cynique de Parion en Mysie (aujourd'hui Kemer en Turquie), à Athènes pendant la dernière nuit des jeux olympiques de l'année 165. À son avis, comme nous le montrerons plus bas, les attitudes de Pérégrinus, surtout celles exprimées lors de son suicide, sont typiques d'un véritable montaniste. Cependant, dit Ramelli, elles auraient été interprétées par Marc-Aurèle comme typiques du christianisme en général.

II. 3 : Le montanisme à Lyon ? Nouvelle perspective

II. 3. 1 : La chronologie de la naissance et la diffusion de ce mouvement hérétique

Avant de retourner à la *Lettre* pour comprendre les attitudes de la communauté locale, il faudra analyser certains aspects du phénomène montaniste. Tout d'abord la chronologie pour laquelle nous faisons référence avant tout aux études de E. Norelli qui nous a fourni une très vaste bibliographie²⁸⁶ : les chercheurs, en effet, se disputent sur le début du montanisme qui pourrait être situé entre les années 50 et 70 du II^e siècle. Les différentes hypothèses avancées s'appuient sur les données d'Épiphane de Salamine et d'Eusèbe.

²⁸³ Par rapport à la première question à savoir la sentence de Marc-Aurèle (*Pensées* XI, 3) dans laquelle il exprime sa vision chrétienne de faire face à la mort et à la mort de Pérégrinus Protée, il y a une plus vaste bibliographie que nous montrerons dans la partie de la thèse consacrée à la nouvelle lecture du massacre de Lyon et à la perspective de Marc-Aurèle sur le christianisme : voir le Chap. IV de cette thèse dans son ensemble.

²⁸⁴ SORDI, *Il Cristianesimo...*, pp. 171-197 et EAD., « Le polemiche intorno al Cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la Chiesa », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 16, Roma 1969, pp. 6 - 28.

²⁸⁵ I. RAMELLI, « “Κατὰ ψιλὴν παράταξιν”... », pp. 81-97, mais spécif. aux pp. 93 - 97 ; EAD., « Tracce di montanismo... », pp. 79 - 94.

²⁸⁶ E. NORELLI, « Presenza e persistenza dei ruoli carismatici : il caso delle assemblee sul montanisme nel II secolo », *Ricerche Storico Bibliche* 25:2, a cura dell'Associazione biblica italiana (2014), pp. 165 - 195. À la note 2 il rappelle l'ampleur de cette bibliographie dont il mentionne, parmi les ouvrages, les plus récents et plus importants.

Les données du premier (*Panarion* 48, 1-2) nous emmènent à une datation haute : le montanisme aurait eu son commencement à la XIX^e année de l'empereur Antonin le Pieux, c'est-à-dire 156/157.

En faveur d'une datation plus basse, il y a Eusèbe qui dans la *Chronique latine* fait référence à la XI^e année de Marc-Aurèle, notamment les années 171/172. Nous ajoutons un élément très important que nous induit à exclure des interpolations significatives de la part de Jérôme dans ces passages de la *Chronique* : dans les différentes éditions de la version arménienne de la *Chronique*, le début du montanisme est daté au cours de la XII^e année de Marc-Aurèle, c'est-à-dire 172/173²⁸⁷. Ailleurs (*H.E.* IV, 27), Eusèbe mentionne Claude Apollinaire dont l'activité ecclésiale était certainement florissante (*H.E.* IV, 21) après la VIII^e du principat de Marc-Aurèle (*H.E.* IV, 19), notamment entre les années 168-169. Eusèbe (*H.E.* IV, 27) affirme qu'Apollinaire a composé tardivement un certain nombre d'ouvrages contre l'hérésie montaniste. Et Eusèbe précise qu'à cette époque, cette hérésie était en train d'émerger, mais qu'elle ne commencera à faire du prosélytisme que des années plus tard.

Ces données ont été interprétées de façon différente par les chercheurs²⁸⁸. Barnes accepte les indications d'Eusèbe et il se rapproche des années 170 car il soutient l'hypothèse que l'an 213 environ serait celui de la composition du traité de Tertullien sur l'extase aujourd'hui disparu. Or, le septième livre de ce traité devrait être très proche en datation du traité d'Apollonius, un écrivain ecclésiastique qui n'est pas connu que par Eusèbe, contre le montanisme qu'Eusèbe (*H.E.* V, 18. 12) fait remonter quarante années après le début de la prédication de Montan. Par conséquent, si le VII^e livre de Tertullien est de 213 environ et donc le traité d'Apollonius juste avant, alors nous pourrions confirmer la datation eusébienne²⁸⁹.

V.-E. Hirschmann réfute cette hypothèse en soulignant qu'il n'est pas sûr que Tertullien ait composé ce septième livre immédiatement après avoir lu l'ouvrage

²⁸⁷ MIGNE [ET ALII], *Eusebii Pamphili...*, pp. 563 ; MAI, *Eusebii Pamphili...*, pp. 386 ; AUCHER, *Chronicon bipartitum...*, pp. 162 ; pour l'année 173 : PETERMANN, *Chronicorum canonum...*, pp. 170 - 174 ; KARST, *Die Chronik...*, pp. 222 ; HELM, p. 206.

²⁸⁸ Ce qui suit est rapporté par le chercheur italien aux pp. 168 - 172.

²⁸⁹ T. D. BARNES, «The Chronology of Montanism», *Journal of Theological Studies* 21 (1970), pp. 403 - 408.

d'Apollonius et que, en outre, la datation du traité de l'apologète africain n'est pas si certaine pour qu'on puisse en faire un point de référence²⁹⁰.

De notre part, nous remarquons que cet Apollonius n'était pas le seul à écrire contre le montanisme. Eusèbe (*H.E.* V, 16. 1-2) nous informe qu'Apollinaire de Hiérapolis, et avec lui plusieurs autres écrivains, s'efforcent de réfuter et combattre les montanistes (« ἀρχόμενος γοῦν τῆς κατ' αὐτῶν γραφῆς [...] »). Parmi ces derniers Eusèbe en mentionne un – qui reste anonyme – lequel a écrit un ouvrage en treize livres entre les années 192-193²⁹¹ : cette datation est confirmée par la mention qu'il fait, au cours du I^{er} livre (*ap. H.E.* V, 16. 3), de Miltiade qui ne joue un rôle important dans le montanisme qu'après l'année 190. Par ailleurs, au cours du X^e livre (*ap. H.E.* V, 16. 19), il raconte qu'il se serait passé plus de treize ans entre le moment où il écrit et la mort de Maximilla. Et il ajoute que les prévisions de cette dernière, à propos d'une période de guerre, sont fausses car à ce moment-là même les chrétiens ont joui d'une paix continue. Nous voyons bien, par rapport aux informations rapportées par Eusèbe, que la réponse de la Grande-Église au montanisme à la fin de l'époque de Marc-Aurèle est circonscrite à l'Asie mineure. De plus, en suivant Norelli, nous pouvons penser que cette période de paix à laquelle l'inconnu écrivain fait référence, ne peut qu'être celle de Commode (17 mars 180 – 31 décembre 192) car selon Eusèbe (*H.E.* V, 16 - 21) le règne de celui-ci est une véritable période de paix et de tranquillité pour les chrétiens. Par conséquent, le *terminus ante quem* pour ce récit est le début de l'année 193. La mort de Maximilla a comme *terminus ante quem* l'année 180 et donc la période où elle a prophétisé est la fin du règne de Marc-Aurèle. Il apparaît aussi que son autorité ait duré une période suffisamment étendue après la mort de Montan.

Par ailleurs, Eusèbe (*H.E.* V, 16. 7) nous donne une autre indication chronologique pour dater le début du montanisme : la charge d'un certain Gratus, *proconsul*, c'est-à-dire le gouverneur d'une province sénatoriale, d'Asie, autrement inconnu. Or, les défenseurs de la datation plus haute reconduisent ce Gratus au Staius Quadratus qui a condamné Polycarpe (*Mart. Pol.* 21). Cette proposition n'est pas à l'abri de contradictions car comme nous l'avons montré

²⁹⁰ V.-E. HIRSCHMANN, *Horrenda secta. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Stuttgart 2005, p. 48.

²⁹¹ Cf. E. NORELLI, *Papia di Hierapolis, esposizione degli oracoli del Signore: i frammenti*, Milano 2005, p. 247.

plus haut²⁹², la datation du martyr de Polycarpe est toujours objet de discussion même si la datation plus haute apparaît la plus probable. En se basant sur cette datation (150) et sur l'identification de ce Gratus avec le Statius Quadratus mentionné dans le *Martyrium Polycarpi*, Hirschmann concentre son analyse sur la figure de Quintus (*Mart. Pol.* 4) : cet homme, phrygien d'origine, après son auto-dénonciation et surtout après en avoir amené d'autres à faire de même, ayant peur des bêtes, revient ensuite sur ses aveux. Suit une âpre critique envers celui qui, comme Quintus, se rend spontanément pour se faire martyriser car ce n'est pas cela le véritable message de l'Évangile dont le véritable témoin est Polycarpe²⁹³. À son avis, en confirmant la datation haute du martyr de Polycarpe, nous pouvons retrouver des attitudes montanistes chez Quintus²⁹⁴. Norelli réfute cette interprétation en citant W. Tabbernee²⁹⁵ qui a bien montré que être enclin au martyr volontaire n'était pas une caractéristique montaniste. Nous ajoutons l'opinion de G. Visonà²⁹⁶ qui a affirmé qu'il n'est pas nécessaire d'être montaniste pour avoir des attitudes exhibitionnistes dans le martyr. Et Norelli conclut :

« Si può però obiettare che in primo luogo non è affatto evidente che il testo abbia qui in vista il problema del «vero e falso martirio», e in secondo luogo che non si vede come questo atteggiamento di Quinto possa dimostrare che la Nuova Profezia esisteva già a quest'epoca. È vero infatti che nel dibattito su di essa svolse un ruolo la questione del vero e falso martirio, ma la verità o falsità di quest'ultimo fu legata al giudizio sull'appartenenza alla «vera» Chiesa di chi subiva il martirio, un motivo non menzionato in *Martirio di Policarpo* 4 »²⁹⁷

En outre, comme le remarque Hirschmann elle-même, il y a une absence de sources entre les années 50 et 70. Par contre, Norelli affirme qu'à partir de l'année

²⁹² Cf. *supra* note 80.

²⁹³ Polycarpe ne cherche pas tout de suite le martyr car au début (*Mart. Pol.* 5) il se cache dans la campagne. Cependant peu après il reçoit en songe le message divin interprété comme un appel au martyr. Ce martyr se compare à celui du Christ (*Mart. Pol.* 6) : Polycarpe est arrêté suite à la trahison d'un de ses serviteurs comme le Christ lui-aussi a été arrêté après la trahison de Judas.

²⁹⁴ HIRSCHMANN, *Horrenda secta...* p. 44. RAMELLI (« Tracce di montanismo... », p. 82) partage cette opinion.

²⁹⁵ W. TABBERNEE, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden 2007, pp. 201 - 242.

²⁹⁶ G. VISONÀ, « Ancora su Marco Aurelio e i Cristiani », dans N. CIOLA - G. PULCINELLI, *Nuovo Testamento: Teologie in dialogo culturale, Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, Bologna 2008, pp. 507-508.

²⁹⁷ NORELLI, « Presenza e persistenza... », p. 169.

171/172 il y a beaucoup plus de témoignages qui concernent la *Nouvelle Prophétie* : il mentionne en particulier Apollinaire dont le récit le plus ancien contre le montanisme remonte à l'année 175. Norelli ajoute aussi qu'Épiphane (*Panarion* 51, 32. 2) affirme que l'Église de Thyateira devient montaniste au cours des années 171 / 172 : une période de quinze années pour conquérir une Église située à une telle proximité du centre originaire du montanisme lui paraît trop longue, il émet donc l'hypothèse selon laquelle le montanisme se serait diffusé plus tardivement dans cette région, comme le fait penser la notice d'Eusèbe.

Ainsi, nous voyons que tous les éléments plaident en faveur de la datation plus basse. Or, Norelli cite à cet égard dans son article l'intrigante hypothèse de C. Trevett qui propose de concilier les propositions d'Épiphane et d'Eusèbe²⁹⁸. La datation émise par Épiphane signifierait les prémisses d'un mouvement qui s'est bâti au fil du temps pour aboutir au montanisme tel qu'il est décrit et daté par Eusèbe. En effet, comme le soulignent Visonà, Trevett elle-même, E. Cattaneo et G. Jossa, Montan de Phrygie aurait commencé sa prédication peu après la moitié du II^e siècle, à la fin du règne d'Antonin le Pieux²⁹⁹, mais la véritable diffusion se serait vérifiée à la fin du règne de Marc-Aurèle. Comme le dit Norelli :

« Certo è anche che nulla nasce dal niente [...] è importante ricercare il contesto ambientale nel quale la Nuova Profezia poté svilupparsi, ma, se si vuole individuare l'apparire dei tratti che ne fanno il fenomeno che fu identificato come una novità problematica e intorno al quale si accese il conflitto, non sembra che abbiamo testimonianze sufficienti a farlo risalire a prima del 170, anche se questa è una conclusione fondata sulla probabilità e non su certezze »³⁰⁰.

Nous renforçons cette perspective en évoquant le témoignage de Hégésippe de Jérusalem, un écrivain ayant vécu au cours du II^e siècle, qui mentionne les hérésies de son époque (*ap. H.E.* IV, 22. 5). Il est difficile d'établir la date exacte

²⁹⁸ C. TREVETT, *Montanism, Gender, authority and the New Profecy*, Cambridge 1996, pp. 16 - 42 et spécif. aux pp. 37 - 42.

²⁹⁹ G. VISONÀ, « Il fenomeno profetico del montanismo », par R. PENNA, *Il profetismo da Gesù di Nazaret al montanismo. Atti del IV Convegno di Studi Neotestamentari*, Perugia, 12-14 settembre 1991 = *Ricerche Storico Bibliche* 5, 1993, pp. 149 - 164 ; TREVETT, *Montanism...*, pp. 37 - 42 ; E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica: testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, pp. 76 - 77 ; JOSSA, *I Cristiani...*, p. 166.

³⁰⁰ NORELLI, « Presenza e persistenza... », pp. 172 - 173.

de composition de ses *Mémoires* ainsi que les sources qu'il a pu utiliser³⁰¹, bien qu'il ait certainement pu se baser sur sa propre expérience. Cependant ses données seront déterminantes pour aboutir à une datation plus proche de celle d'Eusèbe.

Voici pourquoi : Hégésippe (*ap. H.E. IV, 22*) raconte son voyage de Jérusalem à Rome pendant l'épiscopat romain d'Anicet (155-166) en passant par Corinthe à l'époque de l'évêque Primus, autrement inconnu. Toutefois la rédaction de ce livre ne peut pas être antérieure à l'année 174 car il mentionne Éleuthère en tant que évêque de Rome (*ap. H.E. IV, 22. 3*). Nous rappelons aussi que, selon Eusèbe, l'activité littéraire d'Hégésippe florissait lors de la VIII^e année du règne de Marc-Aurèle (*H.E. IV, 19 - 21*), c'est-à-dire en 168/169. Par conséquent, son ouvrage aurait pu être composé entre la VIII^e année du principat de Marc-Aurèle et l'épiscopat d'Éleuthère.

Or, parmi les buts de son voyage il a certainement l'intention d'évaluer si les différentes Églises demeurent dans l'orthodoxie. La datation du voyage est, au moins, contemporaine à la proposition d'Épiphane par rapport au début du montanisme (156/157) et Hégésippe ne mentionne pas cette hérésie. Par ailleurs, Hégésippe par rapport aux hérétiques mentionnés affirme :

« ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφήται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἔνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίους λόγους κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. »³⁰².

Nous voyons bien qu'il parle de « faux prophètes ». Il est difficile de croire alors que le montanisme, autrement dit la *Nouvelle Prophétie*, hérésie se basant sur l'art de prophétiser, ait pu échapper à l'évaluation d'Hégésippe. De plus : Hégésippe dit être à Rome entre l'épiscopat d'Anicet et celui d'Éleuthère (*H.E. IV, 22. 3*). Ce qui prouve l'absence de l'hérésie cataphrigienne à Rome à l'époque d'Éleuthère.

³⁰¹ Cf. les études de B. GUSTAFFSON, « Hegesippus sources and his reliability », *Studia Patristica* III, (1961), pp. 227 - 228 ; A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècle*, Paris 1985, pp. 92 - 112 ; R. PERROTTA, *Hairéseis : gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)*, Bologna 2008, pp. 193 - 198 ; S. C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazoréenne / chrétienne de Jérusalem du I^{er} au IV^e siècle*, Montrouge 2015, pp. 40 - 49.

³⁰² *H.E. IV, 22. 6* : « Et de ceux-là sont venus des faux christes, des faux prophètes, des faux apôtres, qui ont brisé l'unité de l'Église par des discours corrupteurs contre Dieu et contre son Christ. ».

En conclusion, compte tenu des sources dont nous disposons, nous pouvons affirmer que l'activité anti-montaniste des écrivains de la Grande-Église, parmi eux Apollinaire (175), se concentre entre la fin du règne de Marc-Aurèle et le début de celui de Commode, mais concentrée en Asie mineure. Par conséquent la proposition d'Épiphane sur une datation haute du début du montanisme nous semble très difficile à soutenir.

II. 3. 2 : Le cas de la mort spectaculaire de Pérégrinus Protée

Il y a à notre avis un autre élément à souligner qui confirme la datation eusébiennne : la mort spectaculaire de Pérégrinus Protée. Comme nous l'avons remarqué plus haut dans le texte, Ramelli fait sienne l'hypothèse que la mort de Pérégrinus avait été une manifestation très évidente de son appartenance au montanisme. Son analyse se base sur le récit de Lucien de Samosate, *Sur la mort de Pérégrinus*. Voici ses arguments³⁰³ : tout d'abord elle partage la perspective d'Hirschmann en ce qui concerne le montanisme de Quintus mentionné en référence au passage *Mart. Pol.* 4. Elle accepte, par conséquent, la chronologie de la naissance du montanisme d'Épiphane. Tout de suite elle remarque que le début de la période de l'adhésion de Pérégrinus au christianisme est légèrement antérieur par rapport à cette proposition mais que, après sa libération de prison en raison de sa foi, il aurait rejoint ses compagnons chrétiens qui l'auraient écarté à cause de sa conduite alimentaire (*Per.* 16). Or, il est évident que les montanistes ont eu un régime alimentaire très rigide comme le montrent plusieurs passages de Tertullien après sa conversion au montanisme³⁰⁴ : il ne faut pas manger avant le coucher du soleil et il faut pratiquer la xérophagie. Par conséquent selon Ramelli, le texte de Lucien fait référence aux habitudes des montanistes. En outre, au chapitre 11 de son ouvrage, Lucien dit que Pérégrinus était appelé prophète et *θιασάρχης* et plus bas dans le texte, au chapitre 28, nous apprenons qu'il était auteur des miracles et qu'il avait attaqué le pouvoir de Rome³⁰⁵. Nous pourrions faire confiance alors au témoignage de Lucien parce que, selon Ramelli :

³⁰³ RAMELLI, « Tracce di montanismo... », pp. 81 - 90.

³⁰⁴ À la note 20 elle signale les passages suivants : *Adv. Marc.* I, 29 ; *De monog.* 3 - 4 ; *De pudic.* I - II ; *De Ieiuno* par son intégrité.

³⁰⁵ L'auteur de l'article ne mentionne pas le passage : nous sommes au chapitre 19.

« L'opera in cui emerge con evidenza innegabile la conoscenza del Cristianesimo da parte di Luciano è il *De morte Peregrini*, che, insieme con l'*Alexander*, è la sola opera di Luciano in cui il protagonista si identifica con un personaggio contemporaneo al nostro retore »³⁰⁶.

À son avis, Lucien présente clairement Pérégrinus comme un véritable chrétien en faisant la description de son adhésion à cette religion, appelé de manière ironique « θαυμαστήν σοφίαν » (*Per.* 11). Il s'agit d'une fine critique du médio-platonisme chrétien naissant au cours du II^e siècle. Ce qui suit dans la narration de Lucien (*ibidem*) est la description du succès de Pérégrinus comme auteur de textes sacrés et de son habileté interprétative. Il devient charismatique au point d'être élu législateur de sa communauté, arrivant juste derrière le Christ³⁰⁷. Et Ramelli dit que Pérégrinus en tant que partisan du christianisme, considéré *superstitio illicita*, est emprisonné (*Per.* 12). Ramelli commente à cet égard :

« Luciano ricorda ironicamente come la comunità cristiana si strinse attorno e profuse anche notevoli somme in favore di Peregrino [...]. La ragione di questo comportamento dei Cristiani, e anche del loro disprezzo per la morte e della conseguente ricerca del martirio, è individuata da Luciano, come pure in Celso (*ap. Orig. C. Cels* VIII, 49), che sembra confondere i Montanisti con i Cristiani *tout court*, nella loro convizione di essere immortali, che Luciano considera un'illusione : πεπείκασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὄλον ἀθάνατοι ἔσσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν αἰὲ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσιν τοῦ θανάτου καὶ ἐκόντες αὐτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί »³⁰⁸.

³⁰⁶ RAMELLI, « Tracce di montanismo... », p. 83.

³⁰⁷ RAMELLI (« Tracce di montanismo... », p. 84) traduit le terme νομοθέτης par « capo » alors que M. STELLA, (*Vite dei filosofi all'asta e La Morte di Peregrino di Luciano di Samosata*, Roma 2007, p. 147) opte pour « legislatore ». M. KANAAN [ET ALII] (« Caricature, Satire et Polémique Païennes » dans B. POUDERON [ET ALII], *Témoignages juifs et païens sur Jésus et sur le premier christianisme, Les débuts de la littérature apologétique latine, Premiers écrits chrétiens*, Paris 2016, p. 19) partage la même traduction. Or, à notre avis, la finesse de Lucien nous renvoie à la proposition du deuxième chercheur : LAMPE (p. 919) dit que le terme peut indiquer comme le montre Justin, *qu. Gr. 15 (M. 6.1484A)* « teachers of doctrine » et STELLA (*Vite...*, p. 223, note 42) affirme que dans *Ev. Matt. 5 : 17 - 18* et *Ev. Luc. 16 : 17* Christ est appelé *nomothètes*. Cette appellation du Christ nous l'avons aussi au chapitre 13. La confrontation avec la figure du Christ renforce davantage cette hypothèse.

³⁰⁸ RAMELLI, « Tracce di montanismo... », p. 85. Il s'agit du chapitre 13 dont nous donnons la traduction de KANAAN [ET ALII], « Caricature... », p. 19 : « Les malheureux se convainquent qu'ils seront absolument immortels et qu'ils vivront pour l'éternité, ce qui leur fait mépriser la mort et s'y livrer en nombre volontairement ».

Or, selon Ramelli cette attitude chrétienne de se rendre spontanément aux autorités pour devenir martyrs est propre au montanisme. Le fait que Pérégrinus se fait aussi appeler (*Per.* 27) « Phénix », l'oiseau qui renaît de ses cendres, serait la preuve irréfutable qu'il se croyait immortel. Par la suite, elle remarque que Pérégrinus avait embrassé le cynisme, qu'il montrait des attitudes ascétiques et qu'il était aussi exubérant (*Per.* 17). Il s'agit, à son avis, des éléments (*Per.* 17), qui sont typiques d'un montanisme revendiqué. Pour conclure, elle affirme que le suicide de Pérégrinus a plusieurs points en commun avec les suicides des autres montanistes. Le Tertullien montaniste lui-même souligne davantage que la mort pourrait être spectaculaire (*Ad. Marc.* III, 20 ; *De Cor.* I, 4 ; *De fuga* 9). La théâtralité montrée est donc une attitude montaniste de la même façon que l'irrationalité. Ces deux éléments ne seraient pas à l'abri de la critique faite par le même Lucien partout dans son ouvrage et par Marc-Aurèle (*Pensées* XI, 3). Enfin, Lucien vit dans une région de l'empire romain où le montanisme atteint le sommet de sa virulence.

Bien que selon G. Rinaldi, l'hypothèse de Ramelli soit plausible³⁰⁹, à notre avis les arguments qu'elle utilise sont peu convaincants. Pour le démontrer, nous ferons référence au même texte sur lequel s'est basé, celui de Lucien qui, nous le rappelons, est un auteur des ouvrages satiriques qui utilise des tons tranchants pour tracer un portrait de Pérégrinus³¹⁰. Toutefois, son récit peut nous aider à définir quel était le christianisme pratiqué par Pérégrinus Protée, pour pénétrer au cœur de la communauté chrétienne de Lyon, et pour comprendre la pensée du côté païen de l'époque. Nous commencerons par le premier point et, en particulier, par la datation de l'adhésion au christianisme de ce personnage : comme l'a affirmé Ramelli elle-même, la période chrétienne du philosophe est antérieure à la date de début du montanisme signalée par Épiphane.

À cet égard, nous pouvons être plus précis : dans le texte nous lisons qu'il a été éloigné par la communauté dont il faisait partie avant de se rendre en Égypte pour rejoindre Agathobule (*Per.* 17) et d'aller par voie maritime à Rome (*Per.* 18), et d'arriver finalement à Élis en Grèce, où il continua sa prédication anti-romaine

³⁰⁹ G. RINALDI, « Profetismo e profeti cristiani nel giudizio dei pagani », dans CARFORA – CATTANEO, *Profeti e profezia...*, pp. 113 - 117, mais en part. p. 115.

³¹⁰ La personnalité et le style de Lucien sont décrits par J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain : imitation et création*, Paris 1958. Pour le dialogue de Lucien, la récréation comique, son humeur et sa parodie cf. spécif. pp. 547 - 706.

adressée surtout contre Hérode Atticus, lequel avait édifié un aqueduc pour faire arriver de l'eau aux spectateurs des jeux olympiques au cours de l'année 153 (*Per.* 19)³¹¹. Or, ces jeux sont antérieurs par rapport à ceux où il avait déclaré qu'au cours de l'Olympiade suivante il se serait fait brûler sur le bûcher : donc, le discours qu'il a tenu contre Hérode est daté de 157 (*Per.* 20)³¹². Par conséquent, l'adhésion au christianisme a comme *terminus ante quem* l'année 153. Les études de Bagnani confirment notre hypothèse. En outre, il estime que la période chrétienne de Pérégrinus soit entre les années 120-140³¹³. Nous serions donc un peu avant par rapport à la période indiquée par Épiphane comme celle du début du montanisme : Pérégrinus serait alors un montaniste *ante litteram* ou parmi les premiers montanistes, voire un contemporain de Montane. Cette chronologie serait suffisante pour réfuter les hypothèses de Ramelli, mais de toute façon nous mentionnerons les autres considérations de la chercheuse italienne qui ne sont pas elles-mêmes à l'abri de critiques. Voici pourquoi. Dans le paragraphe 11, Lucien utilise les mots προφήτης, θιασάρχης et ξυναγωγεὺς pour décrire le rôle de Pérégrinus dans la communauté des chrétiens. Si pour Ramelli le terme prophète ne peut qu'indiquer un montaniste, Jossa nous rappelle que le prophétisme n'était pas un phénomène exclusif de cette hérésie³¹⁴ : il existe aussi chez les juifs, chez les païens et aussi chez les différents sillons du christianisme des premiers siècles. Par exemple nous le trouvons dans la *Didachè*³¹⁵, le *Pasteur d'Herma*³¹⁶, l'*Ascension d'Isaïe*³¹⁷ et dans plusieurs textes gnostiques. Le chercheur italien mentionne aussi l'attitude pédagogique des prophètes chrétiens qui sont aussi

³¹¹ STELLA, *Vite...*, note 66, p. 226.

³¹² STELLA, *Vite...*, note 66, p. 226 et note 99, p. 231. À son avis, Pérégrinus aurait prononcé la première accusation contre Atticus au cours de l'Olympiade de l'année 153 : dans les paragraphes 19 et 20, Lucien montre que c'était au cours de l'Olympiade de l'année 161 que Pérégrinus se serait revenu sur Atticus et qu'il aurait aussi annoncé son suicide. G. BAGNANI, (« Peregrinus Proteus and the Christians », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 4 (1) (1955) : pp. 107 - 112, mais spécif. p. 108 et note 1) a la même opinion.

³¹³ BAGNANI, « Peregrinus Proteus... », p. 109.

³¹⁴ G. JOSSA, *Sul problema del declino del profetismo cristiano*, dans CARFORA – CATTANEO, *Profeti e profezia...*, pp. 17 - 30, mais spécif. pp. 17, 22 - 30.

³¹⁵ Voir à ce propos l'analyse de W. RORDORF - A. THUILLIER, *La Doctrine des apôtres (Didachè)*, Paris 1978, pp. 11 - 128, mais spécif. pp. 11 - 12 et 91 - 101. La *Doctrine des apôtres* est l'un des textes les plus suggestifs du christianisme naissant. Même si la date de composition est très débattue, elle ne doit pas être placée après la fin du I^{er} siècle.

³¹⁶ Cf. *supra* p. 86, note 255.

³¹⁷ Voir aussi E. NORELLI, *Ascension du prophète Isaïe*, Turnhout 1993, pp. 9 - 99. Il s'agit d'un apocryphe chrétien de type apocalyptique du début du II^e siècle qui se rattache au genre littéraire de la prophétie et de l'histoire néotestamentaire. Il a été probablement composé en Syrie dans une communauté chrétienne charismatique d'inspiration docète.

itinérants et charismatiques. Leur présence est un don pour la communauté dans laquelle ils se trouvent. Cependant nous devons faire référence à l'esprit théologique car c'est bien ce dernier qui distingue les véritables prophètes des faux. Et surtout savoir que :

« la condotta del profeta sia moralmente ineccepibile, l'esigenza che il suo insegnamento sia fedele alla tradizione e l'esigenza che esso venga comunicato in una forma comprensibile. La polemica [dell'anonimo montanista ndr] si rivolge quindi non contro i profeti, ma contro quelli che l'autore ritiene falsi profeti. E il profetismo è considerato una componente non soltanto legittima ma necessaria della vita di una comunità cristiana »³¹⁸.

Par ailleurs, comme le constate Cattaneo à propos des évêques-prophètes du II^e siècle, tant Ignace d'Antioche que Polycarpe de Smyrne sont considérés des prophètes. En ce qui concerne le second, appelé « [...] διδάσκαλος ἀποστολικός καί προφητικός [...] ([...] maître apostolique et prophétique) » dans le *Martyrium Polycarpi*³¹⁹, nous savons également qu'il a eu une vision prophétique (*Mart. Pol.* 5) et personne ne doute du fait que Polycarpe n'était pas un montaniste. La position de Cattaneo au sujet d'Irénée de Lyon est également très intéressante. Ce dernier a pris la défense du charisme prophétique dans l'Église parce que la prophétie est « *praedicatio futurorum* » (*Adv. Haer.* 4, 20. 5) et, selon le critique italien, Irénée aurait peut-être lui aussi exercé le charisme prophétique³²⁰.

Cela serait suffisant pour réfuter le binôme exclusif et authentique prophétie-montanisme dans le cas où Lucien aurait voulu indiquer un véritable phénomène de prophétie à propos de Pérégrinus Protée. À ce propos M. Stella propose une clé de lecture plus séduisante et, à notre avis, plus conforme à l'esprit de Lucien³²¹ : les trois termes προφήτης, θιασάρχης, ξυναγωγεὺς seront reliés entre eux grâce au deuxième. Lucien avec son ironie piquante aurait créé une comparaison entre les cultes mystériques et une communauté judéo - chrétienne : Pérégrinus serait donc

³¹⁸ JOSSA, *Sul problema...*, p. 26.

³¹⁹ *Mart. Pol.* 16, 2. Le texte critique adopté est celui établi par MUSURILLO, *The Acts...*, pp. 1-21. Pour le *Martyrium Polycarpi* nous adoptons ici et ailleurs la traduction de C. BOST - POUDERON, *Martyre de Saint Polycarpe*, dans POUDERON [ET ALII], *Actes et Passions...*, p. 255.

³²⁰ E. CATTANEO, *Figure di vescovi e profeti nel II secolo*, dans CARFORA - CATTANEO, *Profeti e profetia: ...*, pp. 173 - 203, mais spécif. pp. 172 - 183 et 189 - 203.

³²¹ STELLA, *Vite...*, note 40, p. 222. Dans la même ligne de pensée J. SCHWARTZ, *Philopseudes et De morte Peregrini de Lucien de Samosate*, Paris 1963², pp. 93 - 95.

le chef du thyase (‘θιασάρχης’), le véritable ministre du culte (‘προφήτης’) qui le convoque, le ξυναγωγεὺς. En vérité, ce dernier mot se rapproche de συναγωγή, c’est-à-dire du rassemblement des juifs. Davantage encore, dans le même paragraphe nous avons les mots ἱερεὺς et γραμματεὺς et surtout le deuxième nous ferait penser à un contexte judaïque influencé par des éléments gnostiques :

« Innanzitutto Luciano non fa altro che riprodurre l’alta e innegabile permeabilità reciproca tra comunità giudaiche e cristiane nel II secolo d.C., una permeabilità attestata, ad esempio, dal fenomeno gnostico. In secondo luogo, forse a Luciano non interessa distinguere, ma piuttosto accumulare e sovrapporre, con l’intento di rappresentare una comune e diffusa ciarlataneria in cui si intrecciano religione, iniziazione, filosofia e scrittura, sul filo di una strategia già tipica della langue comica, a partire innanzitutto da Aristofane »³²².

Comme le remarque Jossa, en citant Irénée de Lyon, Marcion et les gnostiques ont l’habitude d’ajouter des textes à ceux de la tradition³²³. Or, Pérégrinus a en effet écrit des textes théologiques (*Per.* 11) et cela, comme le souligne Stella, serait une confirmation du fait que nous sommes devant une communauté gnostique³²⁴. En effet, à la fin du paragraphe 12, Lucien dit que Pérégrinus se faisait appeler « ὁ βέλτιστος Περεγρῖνος ». Stella le traduit par « perfetto Peregrino », un terme qui renvoie bien à ceux qui se sentent (donc, se savent) pourvus d’une perfection innée dont la nature est esprit : les pneumatiques³²⁵. Toutefois, dans ce cas il s’agit à notre avis d’une traduction forcée : quand Clément d’Alexandrie se réfère à cette typologie d’adepte dans son *Pédagogue*, il n’utilise pas du tout le terme βέλτιστος³²⁶. Nous proposons plutôt de vider ce terme de toute signification gnostique et de le lier au « καινὸς Σωκράτης » qui suit : dans la description de Lucien, Pérégrinus apparaît comme

³²² STELLA, *Vite* ..., note 39, p. 222.

³²³ JOSSA, *Sul problema...*, p. 27.

³²⁴ STELLA, *Vite* ..., note 41, pp. 222 - 223.

³²⁵ STELLA, *Vite*..., p. 147. Nous nous appuyons sur la traduction d’A. M. HARMON (*The passing of Peregrinus of Lucian*, London-Cambridge 1962, p. 13) qui propose « excellent Peregrinus » et de KANAAN [ET ALII], « Caricature... », p. 19 : « l’excellent Péregrinus ».

³²⁶ *Paed.* I, 52,2.

un mégalomane qui subsume plusieurs composantes philosophiques dont il imaginait être la sommet³²⁷ et, parmi ces courants philosophiques, le cynisme³²⁸.

Enfin, à ce point, sommes-nous sûrs comme le soutient Ramelli que la mort de Pérégrinus ait-été une mort au nom du christianisme ? Nous posons cette question en considérant que sa prédication anti-romaine (*Per.* 19), les miracles dont il est l'auteur (*Per.* 28), sa comparaison avec le Phénix (*Per.* 27)³²⁹, arguments que la chercheuse cite en faveur de son appartenance au montanisme, sont successifs à l'éloignement de Pérégrinus de la communauté chrétienne (*Per.* 16)³³⁰. En outre au moment de sa mort, Lucien remarque la présence des cyniques (*Per.* 37) et les affirmations qui suivent (ces personnages sont comparés aux disciples de Socrate lorsqu'il était en prison) nous font penser, en suivant Stella, qu'il s'agit toujours d'une parodie du *Phédon*³³¹. Ainsi, cette typologie de mort est plus proche de quelqu'un qui se considère stoïcien ou stoïcien-cynique que montaniste³³².

À l'égard du rôle de Pérégrinus dans cette communauté chrétienne, il y a un autre élément très intéressant à souligner : comme nous le savons, Pérégrinus y devient un personnage de grande importance (*Per.* 11). Au début du paragraphe 12, nous lisons qu'il était emprisonné (« τότε δὴ καὶ συλληφθεὶς ἐπὶ τούτῳ ὁ Πρωτεύς ἐνέπεσεν εἰς τὸ δεσμωτήριον [...] ») et que, au début du 14, le *Legatus Augusti* de la province consulaire de Syrie, Minucius Faustinus Sextus Julius

³²⁷ Dans l'introduction (STELLA, *Vite...*, p. 22), le chercheur dit : « Quanto a Peregrino, anche lui è un povero, biasimevole pazzo in preda all'incontrollabile tara della megalomania, la *kenodoxia*, che lo porterà all'ultimo, folle gesto suicida ».

³²⁸ Sur le cynisme de Pérégrinus Protée cf. les réflexions très intéressantes de C. P. JONES, « Cynisme et sagesse barbare : le cas de Pérégrinus Proteus », dans M.-O. GOULET-CAZÉ - R. GOULET, *Le Cynisme Ancien et ses prolongements, Actes du colloque international du CNRS (Paris 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993, pp. 305 - 317.

³²⁹ Comme le souligne justement STELLA (*Vite ...*, notes 77 et 78, pp. 228 - 229), le phénix est un symbole typiquement païen de ce qui survit à la mort (cf. Hér. II, 72 ; Ov. *Met.* XV, 392 ss. ; Tac. *Ann.* VI, 28.). Par ailleurs, le fait qu'il se présente comme « δαίμονα νυκτοφύλακα », c'est-à-dire démon nocturne, nous ramène plutôt à *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode (122 et ss.) et aux attitudes d'Apollonios de Tyane (cf. Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* VIII, 30).

³³⁰ RINALDI, *Profetismo e profeti...*, note 252, p. 115 : « Gli atteggiamenti anti romani di Peregrino sono in ogni caso successivi alla sua apostasia dal cristianesimo ed alla sua adesione alla filosofia cinica e, pertanto, sono da collegarsi piuttosto a quest'ultima appartenenza [...] ».

³³¹ STELLA, *Vite dei...*, pp. 34 - 42 et note 47, p. 223 : « Tutto questo paragrafo parodizza esplicitamente la scena del Fedone platonico [...]. Come i compagni di Socrate, i seguaci di Peregrino usano visitare il maestro in carcere, sfruttando la flessibilità se non la corrottevolezza delle guardie ». Stella en reprenant l'opinion de M. M. SASSI (*La morte di Socrate*, dans S. SETTIS, *I Greci*, vol. II/2, Torino 1997, pp. 1323 - 1338) signale le parallèle recourant entre Socrate et le Christ à l'époque de Pérégrinus et aussi pour le siècle suivant. Il s'agit, à notre avis, d'un jeu rhétorique fait par Lucien afin de dénigrer dans le même temps Pérégrinus et le christianisme. Cf. aussi SCHWARTZ, *Philopseuds...*, pp. 66 - 67.

³³² Cf. STELLA, *Vite dei...*, pp. 34 - 42 et JONES, « Cynisme... », pp. 311 - 316 ; SCHWARTZ (*Philopseuds et...*, note 36, p. 109) avance aussi l'intrigante hypothèse qu'il y aurait aussi des éléments hindous dans ce suicide.

Severus, en fonction entre les années 135-136 env.³³³, l'aurait remis en liberté. Pourquoi l'a-t-il fait ? Il est possible que la véritable peur du *Legatus Augusti* de la Syrie ait été de se voir confronter à quelqu'un très doué qui séduisait les gens en les convertissant au christianisme. Cependant, comme partout dans l'ouvrage de Lucien, Pérégrinus est discrédité : Lucien dit que le *Legatus Augusti*, très passionné par la philosophie (« ἀνδρὸς φιλοσοφία χαίροντος ») et donc très compétent, aurait compris que cet homme qui prétendait être un véritable philosophe était, en réalité, quelqu'un qui déraisonnait. Lucien utilise le terme ἀπόνοια que nous traduisons par le mot « égarement » pour indiquer la maladresse des discours de Pérégrinus³³⁴. Sinon pourquoi spécifier la compétence philosophique du *Legatus Augusti* ? Et pourquoi celui-ci a-t-il mis en liberté Pérégrinus ? Parce que, comme nous le lisons entre les lignes du texte qui suit (*Per.* 14), la condamnation à mort l'aurait défini comme un homme dangereux en tant que véritable philosophe à l'instar de Socrate. De plus, en tant que chrétien, sa mort aurait pu avoir des échos très dangereux en faisant de lui un véritable martyr. Ici nous avons un point surprenant : Pérégrinus est donc remis en liberté sans être obligé de renier sa foi : c'est pour cela qu'il put retourner dans la communauté des chrétiens.

³³³ Cf. les études spécialisées de E. DĄBROWA, *The governors of Roman Syria from Augustus to Septimius Severus*, Bonn 1998, pp. 94 - 96.

³³⁴ STELLA, *Vite...*, p. 149-151 : « Poi Peregrino fu rilasciato dal governatore della Siria, un uomo che aveva il gusto della filosofia. Costui si rese ben conto che Peregrino era un matto e soprattutto che, se fosse stato condannato a morte, ne avrebbe ancora guadagnato della gloria. ». HARMON, *The passing...*, pp. 15-17 : « However, Peregrinus was freed by the then governor of Syria, a man who was fond of philosophy. Aware of his recklessness and that he would gladly die in order that he might leave behind him a reputation for it, he freed him, not considering him worthy even of the usual chastisement ». SCHWARTZ, *Philopseudès...*, pp. 96 - 97 : « Ce gouverneur de la Syrie, ami de la sagesse, aurait peut-être mérité de voir son nom passer à la postérité ; en tout cas, Lucien lui attribue une sûreté de diagnostic qui permet, une fois de plus de stigmatiser la vaine gloriole dont fait preuve Peregrinos tout au long de sa carrière. Il ne faut toutefois pas repousser l'idée qu'il était aussi entraîné par une certaine soif du martyre, [...] ». En ce qui concerne le mot ἀπόνοια, nous avons constaté qu'il est présent six fois dans les ouvrages de Lucien : trois dans *De morte Peregrini* (2, 9 ; 14, 3 ; 18, 11) ; un dans le *Fugitivi* (13, 8) ; 1 dans le *Pseudologista* (10, 8) ; 1 dans le *Nigrinus* (23, 16). STELLA, *Vite...*, pp. 139, 151, 155 utilise les mots « mattia, matto, materia ». HARMON, *The passing...*, pp. 5, 15, 21 : « fool-hardiness, recklessness » ; ID., *The Runaways*, London-Cambridge 1962, p. 69 : « shamelessness » ; ID., *The mistaken Critic*, London-Cambridge 1962, p. 385 : « recklessness » ; ID. (*The Wisdom of Nigrinus*, London-Cambridge 1962, p. 125) utilise plutôt une périphrase : « they turn their heads with servility » ; J. BOMPAIRE, *Nigrinos*, Paris 1993 : « la déraison ». Les dictionnaires utilisent les traductions suivantes : *LSJ madness*, F. MONTANARI (*The Brill dictionary of ancient Greek*, Leiden 2015, p. 262) *absence of reason, foolishness, shamelessness, madness, rashness*.

Par ailleurs, pouvons-nous croire aveuglement à ce qui est transmis par Lucien ? Pour le comprendre suivons partiellement l'argumentation de Bagnani³³⁵ qui propose une chronologie intéressante de la vie de Pérégrinus, nous montrerons qu'à l'époque de l'emprisonnement en 135-136, le *Legatus Augusti* a fait référence au rescrit de Trajan (*Ep. ad Plin* 10, 97) et plus précisément à la grande marge de manœuvre dont les gouverneurs disposaient (*Ep. ad Plin.*, 10, 97. 1 : « neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest – [...] Et l'on ne peut pas instituer une règle générale qui ait pour ainsi dire une forme fixe [...] »)³³⁶ pour gérer chaque cas, mais uniquement par rapport aux *provinciales*. À propos du fait que Lucien est très clair sur le fait que Pérégrinus n'abjure pas, mais qui, dans le même temps, est remis en liberté, Bagnani affirme :

« Moreover Peregrinus did not recant and in such a case Trajan's rescript is clear, the law must take its course and the magistrate (ndr. Sextus Julius Severus) has no discretion. It would therefore follow that, though the real reason for the arrest of Peregrinus was Christianity, but some other delict that came under the *cognitio* of the magistrate »³³⁷.

Cette conclusion devrait nous conduire à affirmer que Lucien n'est pas digne de foi dans cette partie : le mot ἀπόνοια n'indiquerait pas un moyen de contourner la loi de la part de Minucius Faustinus Sextus Julius Severus, à l'époque *Legatus Augusti* de cette province, pour éviter de faire de Pérégrinus un martyr. Cependant nous ne pouvons pas ne pas prendre en compte le témoignage donné par Tertullien dans *Ad Scapulam* à propos d'une attitude difforme par rapport à la procédure commune de certains gouverneurs : ces derniers avaient relâché pour

³³⁵ Nous faisons partiellement référence aux études de BAGNANI (« Peregrinus Proteus... », p. 112) en considérant comme plus probable la datation de la charge de Sextus Junius Severus proposée par les études plus récentes de DĄBROWA (*The governors...* p. 94). Voici alors la chronologie proposée par Bagnani : app. 95 naissance, 114-116 en Arménie, app. 120 à Parion et mort de son père, 120-130 en Palestine et Syrie il rejoint l'Église essénienne ébionite en Macédoine à Pelle, 132 il est emprisonné à la suite de la révolte de Shimon bar Kokhba, 135-136 env. il est libéré par le gouverneur Sextus Julius Severus, 136 il rentre à Parion et il reprend ses voyages, app. 140 il est excommunié par les ébionites et il se rend en Égypte, app. 150 il va à Rome, app. 152 il est expulsé de Rome.

³³⁶ Nous reviendrons plus loin sur la question du pouvoir discrétionnaire du gouverneur de province : cf. *infra* pp. 192 - 211. Le texte critique de la correspondance entre Pline et Trajan est celui établi par M. SCHUSTER, *Plinius Epistulae et Epistulae ad Plinium*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford 1958⁵.

³³⁷ BAGNANI, « Peregrinus Proteus... », p. 110.

des raisons différentes les chrétiens objet d'une procédure judiciaire sans motivations légitimes même s'ils étaient chrétiens convaincus³³⁸.

À notre avis le témoignage de l'*Ad Scapulam* peut nous aider à comprendre le cas de Pérégrinus. Bien que cet ouvrage de Tertullien remonte au début du III^e siècle³³⁹, il se réfère à des magistrats qui ont exercé leur fonction à la fin du II^e siècle³⁴⁰. Par conséquent, la législation décrite est la même de l'*Apologeticum*, qui remonte aux années 197-198³⁴¹. Ici, Tertullien affirme que les chrétiens *conquirendi non sunt*³⁴² et, nous le savons, cette disposition a été établie par le rescrit de Trajan entre les années 111-114. Cette disposition de Trajan est antérieure d'une vingtaine d'années environ à l'emprisonnement de Pérégrinus. Nous pouvons alors renforcer l'hypothèse de Bignani : la législation à laquelle Tertullien se réfère était la même que celle de l'époque du *Legatus Augusti* de Pérégrinus. En conséquence, si tel est le cas, même le pouvoir discrétionnaire dont

³³⁸ *Ad. Scap.* IV, 3 : « Quanti autem praesides, et constantiores et crudeliores, dissimulaverunt ab huiusmodi causis ! Ut Cincius Severus, qui Thysdri ipse dedit remedium, quomodo responderent Christiani ut dimitti possent; ut Vespronius Candidus, qui Christianum quasi tumultuosum civibus suis satisfacere dimisit ; [...] » ; « Il y a eu des gouverneurs bien plus rigides et cruels que toi qui ont évité des démêlés judiciaires de cette sorte ! Par exemple Cinius Sévère : à Thysdri, il a lui-même donné un expédient aux Chrétiens, c'est-à-dire des réponses à donner pour être acquittés. Ou encore Vespronius Candidus lequel a remis en liberté un chrétien sous prétexte de satisfaire les citoyens tumultueux de sa ville. » Le texte critique adopté partout dans cette thèse est celui de E. DEKKERS, *Ad Scapulam in Quinti Septimi Florentis Tertulliani, Opera Pars II*, Corpus Christianorum Serie Latina XXIV, Turnhout 1954. Nous proposons ici une traduction personnelle de l'*Ad Scapulam*.

³³⁹ Cf. C. MORESCHINI - P. PODOLAK, *Opere apologetiche di Tertulliano*, Roma 2006, p. 580.

³⁴⁰ Les gouverneurs mentionnés par Tertullien dans le paragraphe 3, ont exercé la charge entre le règne de Commode et la dynastie des Sévères : cf. MORESCHINI - PODOLAK, *Opere apologetiche...*, p. 590, notes 34 - 39.

³⁴¹ Cf. MORESCHINI - PODOLAK, *Opere apologetiche...*, pp. 162 - 169.

³⁴² *Apol.* II, 8 - 9 : « [...] Latronibus vestigandis per universas provincias militaris statio sortitur, in reos maiestatis et publicos hostes omnis homo miles est: ad socios, ad conscios usque inquisitio extenditur. Solum Christianum inquiri non licet, offerri licet, quasi aliud esset actura inquisitio quam oblationem. Damnatis itaque oblatum, quem nemo voluit requisitum; qui, puto, iam non ideo meruit poenam, quia nocens est, sed quia non requirendus inventus est. ». « [...] Dans toutes les provinces, la traque des brigands est confiée par le sort à un détachement militaire ; contre les personnes accusées de lèse-majesté et contre les ennemis publics, chaque individu devient un soldat ; les recherches sont étendues à leurs acolytes et à leur complices, Il n'y a que le chrétien qu'il ne soit pas permis de rechercher, mais qu'il est permis de dénoncer, comme si les recherches n'avaient pas pour but la dénonciation. Et voilà que vous condamnez un homme qui a été dénoncé, sans que personne n'ait voulu qu'il fût recherché ; apparemment il a mérité un châtement non plus parce qu'il est coupable, mais parce qu'il a été découvert sans qu'il dût être recherché ». Le texte critique adopté partout dans cette thèse est celui de C. BECKER, *Tertullian. Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch. Herausgegeben*, übersetzt und erläutert von C. BECKER, Kösel, München 1952. Ici et ailleurs, sauf indication contraire, nous adoptons la traduction de l'*Apologeticum* établie par F. CHAPOT (« Apologétique », dans B. POUADERON [ET ALII], *Les débuts de la littérature apologétique latine, Premiers écrits...*, p. 833) qui adopte, lui aussi, le texte critique de C. Becker. Sur ce point cf. aussi M. U. SPERANDIO, *Nomen christianum: la persecuzione come guerra al nome cristiano*, Torino 2010, p. 109. Nous y reviendrons par rapport à la législation concernant la persécution de Lyon. Cf. *infra* pp. 204 - 213.

Sestus Julius Severus dispose, devait être le même que celui de ses collègues qui ont exercé la charge entre la fin du II^e et le début du III^e siècle et, comme M. U. Sperandio le remarque, ce pouvoir est déterminant pour le sort des chrétiens condamnés³⁴³. Dans cette perspective, il nous semble opportun de conclure que la gestion du cas de Pérégrinus est une preuve concrète du pouvoir discrétionnaire dont le gouverneur dispose par rapport aux *provinciales* : Pérégrinus, un homme estimé plus dangereux comme martyr que comme un mégalomane libre et déraisonnable, est réduit par le *legatus Augusti* au statut de charlatan incapable, stupide et fou, des caractéristiques définies par le mot ἀπόνοια, et il est alors remis en liberté.

On pourrait faire observer qu'il ne faut pas accepter toujours les thèses de Lucien comme véritables : il cible Pérégrinus avant tout comme personnage et après en tant que chrétien. En effet, à l'instar des travaux de C. P. Jones³⁴⁴, qui mettent en exergue le fait que Pérégrinus dans la partie majeure de son activité et dans son influence ultérieure, s'avère plutôt fidèle aux traditions purement païennes. À cet égard, il y a des jugements positifs d'autres auteurs païens, notamment Aulu-Gelle, Philostrate d'Athènes et Ammien Marcellin³⁴⁵ alors que Pérégrinus était mal vu du côté chrétien. Autrement comment pouvons-nous expliquer le jugement négatif de Tatien et d'Athénagore ? Le premier (*Oratio* XXV, 1), comme le constate à juste titre G. Aragione, en parlant de Pérégrinus de manière ironique et dénigrante, souligne sa tenue vestimentaire typique d'un cynique alors que le deuxième (*Legatio* XXVI, 4 - 5) au cours d'une critique aux idoles, s'adresse aux naïfs qui pensent que certaines statues peuvent donner des oracles et guérir les malades³⁴⁶, dont celle de Pérégrinus à Parion. La seule opinion positive vient de

³⁴³ SPERANDIO, *Nomen christianum...*, intr. XVII et p. 87. Nous verrons que, dans le cas d'Attale raconté dans la *Lettre* (1, 49. 303 - 305), ce pouvoir permettra au gouverneur de le faire tuer par les bêtes. Cf. *infra* p. 211.

³⁴⁴ JONES, « Cynisme... », p. 317.

³⁴⁵ Cf. RINALDI, *Profetismo e profeti...*, p. 113 et notes 238 - 240 : Aul. Gell., *Noct. Act.* 12, 11 ; Phil., *Vita Apoll.* 1, 13 ; Amm. Marc., *Res Gestae* 29, 137 - 139.

³⁴⁶ Cf. RINALDI, *Profetismo e profeti...*, pp. 113 - 114 et notes 241 - 242 : Tat., *Oratio* 25 ; Athen., *Legatio* 26, 3-5. Pour Tatien cf. G. ARAGIONE, *Ai Greci di Taziano*, Milano 2015, notes 292 et 293 et pp. 240 - 241. Nous utiliserons l'édition critique de cette chercheuse. En ce qui concerne Athénagore cf. B. POUDERON, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts d'Athénagore*, Sources Chrétiennes n° 379, Paris 1992, pp. 171 - 173 et 322 dont nous utiliserons le texte critique.

Tertullien, bien que pour lui, Pérégrinus n'ait pas sacrifié sa vie en tant que chrétien mais en tant que philosophe³⁴⁷.

En conclusion, nous pouvons établir les points suivants :

1. La période chrétienne de Pérégrinus (120-140 env.) est antécédente à la datation d'Épiphane par rapport au début du montanisme (155-156) et il est donc impossible de considérer ce philosophe comme un véritable montaniste.
2. Il est aussi très compliqué de le considérer comme un montaniste *ante litteram* parce que le binôme prophétisme-montanisme, évoqué par Ramelli, n'est pas exclusif d'autant plus que la communauté chrétienne dont il faisait partie ne peut pas être considérée comme montaniste. Les données de Lucien suggèrent plutôt des composantes judéo-chrétiennes : le terme *ξυναγωγεὺς* se rapproche de *συναγωγή*, c'est-à-dire du rassemblement des juifs. De plus, dans le même paragraphe nous avons les mots *ιερεὺς* et *γραμματεὺς* et en particulier ce dernier nous ferait penser à un contexte judaïque influencé par des éléments gnostiques.
3. La mort de Pérégrinus (165), selon la description de Lucien, est à interpréter comme une parodie du *Phédon* de Platon plutôt qu'un exemple de mort d'un montaniste. Il s'agit donc de la mort d'un philosophe en considérant qu'autour du bûcher Lucien remarque la présence des philosophes, notamment des cyniques.
4. Pérégrinus, écarté de la communauté à cause de sa conduite alimentaire, ne peut à aucun titre être considéré comme un « bon chrétien » et par conséquent encore moins un véritable montaniste : l'opinion négative des écrivains chrétiens, notamment celle de Tatien et d'Athénagore, est très éclairante à ce sujet.
5. Le Pérégrinus raconté par Lucien, dépourvu de son présumé montanisme, ne peut à aucun titre justifier la datation haute du début de cette hérésie proposée par Épiphane.

³⁴⁷ *Ad Mart.* 4, 5 : « Minus fecerunt philosophi? Heraclitus, qui se bubulo stercore oblitum exussit; item Empedocles qui in ignes Aetnaei montis desilivit; et Peregrinus, qui non olim se rogo immisit [...] ». « Les philosophes en ont fait autant : Héraclite se couvrit de bouse de vache et se donna la mort ; Empédocle se jeta vivant dans le feu de l'Etna, et il n'y a pas bien longtemps que Peregrinus se jeta vivant sur le bûcher [...] ». Le texte critique adopté est celui de E. DEKKERS, *Ad martyras in Quinti Septimi Florentis Tertulliani, Opera Pars I, Corpus Christianorum Serie Latina I*, Turnhout 1954. La traduction utilisée est celle établie par F. PAPILLON [ET ALII], « Aux martyrs », dans A. - G. HAMMAN, *Le martyre dans l'Antiquité chrétienne*, Paris 1990.

6. D'un point de vue législatif, le pouvoir discrétionnaire du *Legatus Augusti*, affirmé aussi par Tertullien, est cohérent avec les dispositions établies par Trajan.

II. 3. 3 : La véritable signification de certaines caractéristiques de la communauté chrétienne lyonnaise

Or, si nous admettons la chronologie eusébiennne par rapport au début du montanisme (172/173), la possibilité qu'elle ait été à Lyon pendant les années successives est invraisemblable : il est très difficile de postuler une influence du montanisme à Lyon à l'époque du massacre. En tous les cas, de façon à essayer de lever les doutes, nous analyserons les points de contact et de divergence entre la *Nouvelle Prophétie* et les attitudes des chrétiens de Lyon.

Pour ce faire, tout d'abord, nous montrerons que les passages rapportés par Eusèbe dans les passages *H.E.* V, 3 et *H.E.* V, 4 sont un peu postérieurs aux événements de la *Lettre*. Nous estimons, plus précisément, qu'ils remontent à l'époque de l'épiscopat de Victor quand, en effet, Irénée a fait appel à la médiation entre les Églises d'Asie de Phrygie à propos de la célébration de pâques en soulignant les points de contacts entre les deux traditions qui s'affrontent. Par la suite, nous montrerons que le titre de *πρεσβύτερος* aussi que la périphrase « ὁ τὴν διακονίαν τῆς ἐπισκοπῆς ἐν Λουγδούνῳ πεπιστευμένος » contenue dans la *Lettre* pour désigner la charge de Pothin ne sont pas des escamotages pour contourner les différences entre une communauté mixte. Puis nous verrons que les habitudes alimentaires de la communauté de Lyon ne sont pas conformes aux préceptes montanistes au même titre que le régime alimentaire incorrect d'Alcibiade. Nous montrerons enfin que dans la *Lettre* il n'y a aucun martyr qui s'auto-dénonce en application des prescriptions montanistes. Nous mettrons en évidence aussi qu'elle est adressée aux frères d'Asie mineure et de Phrygie à cause des minorités ethniques provenant de ces régions qui s'étaient installées à Lyon : nous remarquons la présence de deux membres très importants pour la communauté gauloise : Attale de Pergame (celle-ci était une ville située en Éolide, une région située sur la côte nord-ouest de l'Asie mineure) et Alexandre de Phrygie, une autre région de l'Asie mineure.

Nous montrons, tout d'abord, que dans le premier chapitre du V^e livre, Eusèbe dit qu'aux Églises d'Asie et de Phrygie est envoyé un écrit qui comprend, bien évidemment, aussi la partie rapportée dans *H. E. V, 2*. Voici, à cet égard, l'*incipit* du V^e livre :

« τὴν οὖν περὶ τῶν μαρτύρων γραφὴν αἱ τῆδε διαφανέσταται ἐκκλησῖαι ταῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ Φρυγίαν διαπέμπονται, τὰ παρ' αὐταῖς πραχθέντα τοῦτον ἀνιστοροῦσαι τὸν τρόπον »³⁴⁸.

Or, dans le passage *H.E. V, 4* nous lisons que les martyrs qui ont été emprisonnés chargent Irénée de rapporter plusieurs lettres à Rome pour le recommander à l'évêque de Rome, Éleuthère :

« [...] ταῦτά σοι τὰ γράμματα προετρενάμεθα τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ κοινωνὸν Εἰρηναῖον διακομίσει, καὶ παρακαλοῦμεν ἔχειν σε αὐτὸν ἐν παραθέσει, ζηλωτὴν ὄντα τῆς διαθήκης Χριστοῦ [...] »³⁴⁹.

Ces événements se situent donc au cours de l'emprisonnement de chrétiens en attente de la réponse du *princeps* (1. 45 - 46), au sujet des citoyens romains. Cependant, dans cette partie de la *Lettre*, il n'y a aucune mention des lettres qui auraient été écrites en prisons pour être envoyées à Rome avec Irénée. Par ailleurs, à propos de ce dernier, il faut souligner que celui-ci n'est jamais cité dans la *Lettre* et cela est très étrange puisque dans le passage de *H.E. V, 4* il est appelé évêque après la mort de Pothin qui se passe dans la première phase du massacre (1, 31. 187). D'autre part en lisant la *Lettre* de manière attentive, il ressort qu'elle est le témoignage de ceux qui sont restés en dehors des événements persécuteurs à la suite de ce qu'ils ont vu et compris : la *Lettre* forme un recueil de témoignages des personnes qui ont échappé à la persécution et survécu au massacre (1, 35. 211 - 213). Certaines d'entre-elles ont accompagné les martyrs durant leur emprisonnement avant leur exécution, jusqu'au moment où ceux-ci ont été isolés

³⁴⁸ *H.E. V, 1. 2* : « Au sujet de leurs martyrs, les très illustres Églises de ces cités envoient le rapport écrit que voici, aux Églises d'Asie et de Phrygie. Voici comment elles racontent ce qui s'est passé chez elles ».

³⁴⁹ *H.E. V, 4. 2* : « [...] nous avons chargé notre frère et compagnon Irénée de te porter ces lettres, et nous te demandons de faire grand cas de lui car il est un zélateur de l'Alliance du Christ [...] ».

dans les prisons par les autorités (1, 27. 153 et 1, 28. 161 - 162)³⁵⁰. C'est pour cela qu'il nous semble étrange qu'un personnage comme Irénée de Lyon ait pénétré dans les prisons pour recueillir les témoignages des prisonniers sans qu'il y ait trace dans la *Lettre*.

Mais quelle est la teneur de ces lettres ? Peu avant (*H.E.* V, 3. 4) lorsque Eusèbe est en train de parler du phénomène montaniste qui commence à se répandre en Phrygie, il affirme que les frères de la Gaule formulaient un jugement εὐλαβῆς et

³⁵⁰ Voici les expressions utilisées par le rédacteur à propos de l'isolement en prison : « [...] τὰς κατὰ τὴν εἰρκτήν ἐν τῷ σκότει [...] ἔρημοι μὲν τῆς παρὰ ἀνθρώπων ἐπιμελείας [...] » « [...] les emprisonnements collectifs dans l'obscurité dans cachot dans l'endroit le plus dur [...]. Dépourvus de tout secours humain [...] ». Aucun des prisonniers, exceptés ceux qui ont renié la foi chrétienne, n'a survécu pour raconter ce qui s'est passé : cf. *supra* p. 19 et note 26. Encore : simplement celui qui a survécu à la persécution aurait pu raconter ce qui c'est passé au cours des *munera gladiatoria* et le terrible destin des cadavres (1, 62 - 63). Voici une partie de la *Lettre* qui nous éclaircit sur ce point : 2, 2 - 3. Eusèbe donne la parole au rédacteur qui affirme : « Ces confesseurs furent si bien des imitateurs zélés du Christ [...] que, placés dans une situation aussi glorieuse, ayant rendu témoignage non pas une ni deux fois, mais à plusieurs reprises, ayant été d'autre part exposés aux bêtes, restant couverts de brûlures, de plaies, de meurtrissures, non seulement ils ne se proclamaient pas eux-mêmes martyrs, mais ils ne nous permettaient même pas de les appeler de ce nom, et si parfois l'un de nous, par lettre ou dans la conversation les appelait martyrs, ils le repreneaient sévèrement. Ils aimaient en effet à réserver le titre de martyr au Christ, 'le martyr fidèle et véritable, le premier-né d'entre les morts, le dispensateur de la vie divine ; ils rappelaient aussi le souvenir des martyrs qui étaient déjà sortis de ce monde, et ils disaient : 'Ceux-là sont déjà des martyrs que le Christ a daigné prendre dans leur confession de foi, en scellant leur martyre par leur mort ; nous autres nous ne sommes que de petits et humbles confesseurs'. Et ils exhortaient les frères avec larmes en demandant qu'on fasse sans relâche des prières pour qu'ils atteignent le terme final ». Il convient aussi de souligner à l'égard de la terminologie utilisée par le rédacteur pour indiquer les martyrs et les confesseurs qui est très claire à ce sujet puisqu'elle est utilisée *post-eventum*. Le rédacteur appelle « οἱ ἄγιοι μάρτυρες » (1, 16. 82) ou simplement « ἄγιοι » (1, 57. 342) ceux qui après subiront la peine capitale. Les passages ci-après éclairciront notre point de vue : en 1, 4. 7 - 9 nous lisons que « La grandeur de la persécution qui s'est produite ici, la violente colère des païens contre les chrétiens, tout ce qu'ont supporté les bienheureux martyrs, nous ne sommes pas capables de le dire exactement [...] » et cette souffrance a accéléré leur chemin vers Christ (1, 6. 20 - 21). Par ailleurs, le paragraphe 11 dans son intégralité est dédié aux chrétiens prêts à rendre témoignage par le martyre et à d'autres qui, en tant que encore faibles et pas capables de combattre, ont préféré renier. Leur attitude brise le courage des chrétiens qui n'étaient pas encore arrêtés, mais qui ont continué à assister les martyrs. Dans le passage 1, 47 - 48 le rédacteur pour indiquer les martyrs qui sont interrogés une dernière fois avant d'être exécutés utilise le mot μακάριος (1, 47. 280). La signification de ce terme (LAMPE, p. 822) est lié de manière nette aux hommes près du salut. Enfin voici la première partie du paragraphe 48 : « C'est alors que la gloire du Christ se manifesta magnifiquement en ceux qui avaient auparavant renié : maintenant, à la surprise des païens, ils confessaient leur foi ! [...] ; mais comme ils confessaient la foi, ils grossirent le lot des martyrs [...] ». Cf. aussi A. CARFORA, *Morte e presente nelle Meditazioni di Marco Aurelio e negli Atti dei Martiri contemporanei*, Napoli 2001, pp. 65 - 70. En particulier, aux pp. 69-70, elle affirme : « Ma è nella Lettera delle Chiese di Lione e Vienne che compare per la prima volta la distinzione tra *mártures*, i martiri, e *homóloghoi*, i confessori. Martiri sono soltanto quelli che hanno testimoniato con il sacrificio della propria vita [...] Il martirio è quindi morte cristiana ». *Contra* ROBBE, (« 'Martiri' e 'confessori' ... », pp. 56 - 68) qui épouse la perspective de J. RUYSSCHAERT, (« Les 'martyrs' et les 'confesseurs' de la Lettre des églises de Lyon et de Vienne », dans ROUGÉ – TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)...*, pp. 155 - 164). Selon ce dernier il n'y aurait pas une différence marquée dans la *Lettre* entre les deux termes.

ὀρθόδοξος³⁵¹ sur la *Nouvelle Prophétie*, termes que nous interprétons comme preuve de leur volonté de mettre en garde contre certaines attitudes placées hors de la Grande-Église³⁵². Nous nous sommes donc posé la question comment est-il possible qu'un élément aussi important soit passé sous silence dans la *Lettre* ainsi que la présence d'Irénée en prison, messenger des lettres très importantes auprès de l'évêque de Rome.

Il faut donc mettre l'accent sur la situation d'Irénée qui peut apparaître très surprenante : Irénée de Lyon, dans le V^e livre de son *Contre les hérésies*, partage la perspective d'une vision chiliastique qui, selon Mura, le rapproche du montanisme³⁵³. Or, bien que, comme le soutient O. Giordano, le montanisme se fonde sur l'*Apocalypse* qui est le texte à la base du millénarisme³⁵⁴, il semble dès lors extrêmement téméraire de soutenir la position de Mura : C. Nardi et Giordano montrent bien l'importance de Papias de Hiérapolis, parmi les figures les plus importantes de l'Asie mineure à côté de Polycarpe, comme grand interprète du chiliarisme³⁵⁵ et Papias n'est certainement pas un hérétique. Ensuite, comme le souligne Nardi, il faut préciser que le millénarisme est plutôt une doctrine très commune dans la chrétienté du II^e siècle bien que de manière plus évidente auprès des communautés de l'Asie mineure d'où vient Irénée³⁵⁶. La formation culturelle

³⁵¹ Cf. H.E. V, 4. 4. Pour εὐλαβής voir LAMPE (p. 567) : « caution *caveat* » ; pour ὀρθόδοξος voir LAMPE (p. 791) : « of right belief, orthodox 4. Of decision or opinions [...] Eus. h.e. 5.3.4 (M.20.437B). ».

³⁵² NEYRAND (p. 266) traduit : « jugement prudent et tout à fait orthodoxe ». Cette interprétation, à notre avis, ne rend pas justice au sens voulu par Eusèbe qui veut plutôt avertir le lecteur sur la condamnation faite de la *Nouvelle Prophétie*.

³⁵³ Nous faisons référence à *Adv. Haer.* V, 25 - 36. Cf. les études de M. GAGLIARDI, *La cristologia adamitica: tentativo di recupero del suo significato originario*, Roma, 2002, pp. 449 - 454; R. M. GRANT, *Irenaeus of Lyons*, London - New York 1997, pp. 56, 176 - 182; G. MURA, *La teologia dei Padri*, Volume 5, Roma 1987, p. 235. Celui-ci avec G. CORTI et A. DEL ZANNA a traduit et approfondi l'œuvre de H. KRAFT [ET ALII], *Texte der kirchenväter 5 bände*, Munchen, 1966.

³⁵⁴ O. GIORDANO, « I commentari di Papias di Ierapoli », *L'Antiquité Classique*, Tome 39, fasc. 1 (1970), p. 144 : « [...] l'*Apocalisse*, portata fuori dall'ambiente palestinese, diventa la base della Nuova Profetia dei Montanisti, i quali sognano ora un regno pneumatico e attendono la realizzazione del millenario trionfo in una Gerusalemme celeste, che scende dal cielo rutilante di gemme e di oro ». Sur le chiliarisme montaniste cf. aussi C. NARDI, *Il millenarismo: testi dei secoli I-II*, Firenze 1995, pp. 36 - 37.

³⁵⁵ NARDI, *Il millenarismo:...*, p. 32 ; GIORDANO, « I commentari... », pp. 108-125, 141. Ici il affirme : « Papias, seguace fedele e convinto del millenarismo, si sarà anche premurato di dare la più larga diffusione alla Rivelazione, ch'egli aveva commentato, inviandola alle varie comunità con una lettera d'accompagnamento. Com'è noto, dopo il prologo, il testo che possediamo dell'*Apocalisse* contiene sette lettere indirizzate ad altrettante chiese ».

³⁵⁶ NARDI, *Il millenarismo:...*, pp. 25-34. Cf. aussi GIORDANO, « I commentari... », p. 142 sur la diffusion de l'*Apocalypse* en Asie mineure. Sur le millénarisme cf. les études de P. BOUVIER, *Millénarisme, messianisme, fondamentalisme : permanence d'un imaginaire politique*, Paris 2008, pp. 13-27 et...

de ce dernier, son origine (ces éléments sont bien soulignés par Grant même et A. Benoit) et surtout son approche conciliante envers les Églises orientales soulignée par Eusèbe par rapport à la Pâques quartodécimaine, nous invite à réfléchir : aurai-t-il pu être le messager idéal pour des récits de condamnation du montanisme en considérant aussi que nous ne sommes pas sûrs qu'il se trouvait près de Lyon durant le massacre ?³⁵⁷

Il nous semble donc que le lien entre la communauté chrétienne de Lyon et le montanisme n'est qu'un ajute fait successivement les événements racontés dans la *Lettre*. Par conséquent, les arguments de Kraft n'ont que renforcé un lien erroné établi, comme nous le verrons après, par Eusèbe à cause de la conduite alimentaire incorrecte d'Alcibiade (*H.E.* V, 3. 2-3). Nous rappelons que, selon Kraft dans le chapitre *H.E.* V, 4 Irénée est appelé πρεσβύτερος de Lyon un terme utilisé par Irénée afin d'indiquer les évêques de Rome qui ont exercé la charge épiscopale avant Sôter (*ap. H.E.* V, 24. 14). Le terme πρεσβύτερος indiquerait donc une charge charismatique alors que le terme ἐπίσκοπος désignerait plutôt celle institutionnelle. Voici pourquoi, dit Kraft, dans la *Lettre* la charge épiscopale de Pothin est indiquée à travers une périphrase « ὁ τὴν διακονίαν τῆς ἐπισκοπῆς ἐν Λουγδούνῳ πεπιστευμένος » utilisée pour contourner les différences entre les montanistes et les fidèles de la Grande-Église et dans le récit attaché à la *Lettre* (*H.E.* V, 4. 2), le terme πατήρ est utilisé par les martyrs pour se référer à Éleuthère. Nous soulignons que l'expression utilisée par Irénée en *H.E.* V, 24. 14 est « προστάντες τῆς ἐκκλησίας » dans laquelle le participe aoriste de προϊστημι n'indique qu'une charge réelle³⁵⁸. En outre, par rapport aux termes πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος, nous voyons que même ici l'analyse de Kraft n'est pas à l'abri des critiques. Si Polycarpe est désigné πρεσβύτερος par Irénée alors que Pothin est celui qui détient « τὴν διακονίαν τῆς ἐπισκοπῆς », il faut tenir compte du fait que

³⁵⁷ GRANT (*Irenaeus of Lyons...*, pp. 1-20 et 41-45) et A. BENOIT (*Saint Irénée : introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, pp. 47-73), soulignent ses origines (il est né en Asie mineure) et sa formation culturelle : il connaissait tant Homère que Hésiode, mais aussi Pindare. BENOIT (*Saint Irénée...*, pp. 65-73), remarque l'énorme culture philosophique qu'Irénée avait acquis. Cf. aussi *H. E.* V, 24. 11-18.

³⁵⁸ Voici le passage : « Τούτοις καὶ ἱστορίαν προστίθησιν, ἣν οἰκείως παραθήσομαι, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον· ἔν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτήρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἧς σὺ νῦν ἀφηγῆ, Ανίκητον λέγομεν καὶ Πίον Ὑγίνον τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον, οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν οὔτε τοῖς μετ' αὐτῶν ἐπέτρεπον, [...] » (Irénée ajoute encore un récit que je puis bien rapporter. 'Parmi eux, les presbytres antérieurs à Soter qui ont présidé l'Église que tu gouvernes aujourd'hui – je veux parler d'Anicet, Pie, Hygin, Téléphore, Xyste – ni ne gardèrent aux-mêmes (le quatorzième jour), ni ne l'imposèrent à ceux qui étaient avec eux [...] ') ». En ce qui concerne la signification de προϊστημι cf. LAMPE, p. 1150 et DANKER, p. 870.

les termes ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος sont souvent donnés comme synonymes par les premiers auteurs chrétiens et qu'ils les utilisent très fréquemment : Irénée, lui-même, utilise tant le terme πρεσβύτερος que le mot ἐπίσκοπος pour désigner la véritable charge épiscopale³⁵⁹. Par ailleurs, la périphrase « τὴν διακονίαν τῆς ἐπισκοπῆς » n'est pas une manière de contourner le problème de l'acceptation de la charge de Pothin par les montanistes et la Grande-Église. Premièrement il faut dire que dans le même chapitre où Eusèbe rapporte le récit d'Irénée (*H.E.* V, 24. 12-16), il y a une lettre écrite par Polycrate, le représentant des évêques d'Asie mineure (*H.E.* V, 24, 1-8). Il cite parmi ces prédécesseurs Polycarpe en le désignant sans problèmes comme ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς (*ap. H.E.* V, 24. 4-5) : nous sommes dans le même contexte de la citation de témoignage d'Irénée, c'est-à-dire, le désaccord entre les évêques par rapport à la Pâques, durant l'épiscopat romain de Victor³⁶⁰.

En ce qui concerne l'évêque Pothin, nous lisons dans le passage 1, 29. 167 - 198 de la *Lettre* que l'expression utilisée pour l'indiquer est « ὁ τὴν διακονίαν τῆς ἐπισκοπῆς ἐν Λουγδούνῳ πεπιστευμένος ». Cependant, cela n'est pas la marque d'un rédacteur qui veut indiquer une charge charismatique qui soit aussi reconnue parmi les montanistes. Cette expression peut être rapportée à celle qu'on trouve dans la *I^{ère} épître de Clément de Rome aux Corinthiens*, à propos d'une querelle au sujet du nom de l'évêque. Comme le montre bien A Faivre, le chapitre 42 de cette épître introduit un débat autour d'une phrase qui apparaît très innovatrice car Clément utilise l'expression « ἐπισκόπους καὶ διακόνους » ici employée avec un sens à la fois théologique et institutionnel car Clément indique qu'un presbytre est en même temps ἐπίσκοπος et διάκονος dans le sens qu'il est en même temps

³⁵⁹ Voici les récurrences du terme πρεσβύτερος avec la signification d'évêque : *Ad. Haer.* II, 3. 3 ; IV, 13. 4 et *ap. H.E.* V, 20. 7 et VI, 24. 14 - 16 ; voici les récurrences pour ἐπίσκοπος : *Ad. Haer.* III, 5. 5 ; III, 7. 4 ; IV, 13. 6. Cf. aussi LAMPE (pp. 532 - 533 et 1130 - 1132, mais spécif. aux pp. 532 - 533) qui affirme : « in Christian ministry, *overseer of Church, bishop*; **1.** Of member of body exercising oversight and government in a church, equivalent to πρεσβύτερος as in *Act.* 20 : 28, cf. *Phil.* I : I ». L'auteur du dictionnaire (p. 1130, n. 4) cite différents exemples où ces termes ont la même signification parmi les auteurs chrétiens de premiers siècles.

³⁶⁰ *H.E.* V, 24. 4 - 5 : « ἔτι δὲ καὶ Πολύκαρπος ἐν Σμύρνῃ, καὶ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς· καὶ Θρασέας καὶ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς ἀπὸ Εὐμενείας, ὃς ἐν Σμύρνῃ κεκοίμηται. ἢ τί δὲ δεῖ λέγειν Σάγαριν ἐπίσκοπον καὶ μάρτυρα, ὃς ἐν Λαοδικείᾳ κεκοίμηται, ἔτι δὲ καὶ Παπίριον τὸν μακάριον καὶ Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἀγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσιν περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν ἐν ἧ ἑκ νεκρῶν ἀναστήσεται ;' (Polycarpe, de Smyrne, évêque et martyr ; et Thraséas d'Euménie, évêque et martyr, il repose à Smyrne. Faut-il mentionner aussi Sagaris, évêque et martyr, qui repose à Laodicée ; le bienheureux Papiarius, et l'eunuque Méliton, qui a toujours vécu dans le Saint-Esprit : il repose à Sardes en attendant la visite qui viendra des cieux, dans laquelle il ressuscitera d'entre les morts ?) ».

« surveillant et serviteur »³⁶¹. En outre, le terme διάκονος peut se justifier en soi comme dans le cas d'Éleuthère qui était devenu le διάκονος à l'époque d'Anicet (*H.E.* IV, 22. 3). Mais, bien évidemment, ceci n'est pas le cas de Pothin où le rédacteur de la *Lettre* a voulu plutôt remarquer l'importance du ministère, c'est-à-dire la διακονία de l'épiscopat (mis au génitif « τῆς ἐπισκοπῆς ») dont Pothin avait la charge.

Pour finir, comme le montre Bardy, le terme πατήρ qui est utilisé par les martyrs pour se référer à Éleuthère, n'était rien de plus qu'un terme de respect pour l'évêque de Rome³⁶². Nous remarquons aussi que dans la même lettre, Irénée n'est pas simplement appelé ἀδελφός et κοινωνός mais aussi πρεσβύτερος ἐκκλησίας (*ap. H.E.* V, 4. 2). Nous pouvons alors réfuter toutes les hypothèses de Kraft. De plus : en considérant que l'expression διακονία τῆς ἐπισκοπῆς de la *Lettre* n'indique pas une charge reconnaissable chez les montanistes, nous ne sommes pas dans un contexte mixte de montanistes et de fidèles de la Grande-Église.

Passons maintenant aux habitudes alimentaires présentes tant dans la *Lettre* que dans le récit suivant résumé par Eusèbe (*H.E.* V, 3. 2 - 3) qui, nous le rappelons, raconte des événements qui se situent durant l'emprisonnement des chrétiens (1, 45 - 46). Ailleurs dans la *Lettre* (2, 6. 39 - 42), il souligne l'infinie pitié des martyrs envers ceux qui avaient renié en utilisant le pluriel du participe perfect de πίπτω qui traduit bien le *lapsi* latin³⁶³, les seuls parmi les prisonniers à survivre au massacre. Il s'agit de la seule distinction que nous avons par rapport aux prisonniers qui confirme ce qui se passe au cours de l'emprisonnement, notamment ce que nous avons lu dans les passages 1, 45 - 46 et 1, 48. 283 - 290, là où il raconte que certains apostats sont rentrés dans les rangs des confesseurs pour marquer plutôt l'unité de la communauté chrétienne locale. Il n'y a aucune allusion aux pratiques incorrectes de la part des hétérodoxes, un élément développé dans ce récit résumé par Eusèbe.

³⁶¹ A. FAIVRE, « "Préceptes laïcs (λαϊκὰ προστάματα) et commandements humains (ἐμπάματα ἀνθρώπων)" : Les fondements scripturaires de 1 Clément 40, 5 », *Revue de sciences religieuses* 75 n°3 (2001), pp. 288 - 308, mais spécif. note 1.

³⁶² BARDY (p. 28, note 2).

³⁶³ 2, 6. 39 - 42 : « En effet ils ne montrèrent aucune arrogance contre ceux qui avaient failli ; au contraire, ce qu'ils avaient en surabondance ils le mettaient au service de ceux qui en étaient dépourvus, avec des entrailles de mère. Versant pour eux des larmes abondantes devant le Père, ils lui demandèrent la vie et il la leur donna. ». Cf. LAMPE, p. 1082.

Cela nous montre que le rédacteur de la *Lettre* ne donne aucun relief particulier à des pratiques alimentaires incorrectes de la part de certains membres de la communauté chrétienne lyonnaise : d'après nous, des pratiques alimentaires incorrectes auraient été mis en exergue par le rédacteur en considérant sa connaissance parfaite de cette communauté. Les données du récit résumé par Eusèbe apparaissent logiquement séparées du contenu de la *Lettre* : par rapport aux prescriptions d'Attale pour Alcibiade qui ne consommait que du pain et de l'eau pour nourriture (*H.E.* V, 3. 3), il faut remarquer qu'il n'est fait aucune mention de la viande sans sang qui, selon l'esclave Biblis (1, 26. 148 - 149), caractérise les chrétiens lyonnais, mais qu'on fait référence, plus génériquement, à toutes les créatures de Dieu.

Et pourtant, la question de l'alimentation mérite une analyse très attentive pour montrer que ni les prescriptions rapportées par Biblis ni celles d'Alcibiade ne concernent pas le montanisme. Revenons donc au texte de Lucien au point où il affirme que Pérégrinus a été éloigné par les chrétiens car il aurait mangé des aliments non autorisés par la communauté locale. Il est intrigant de confronter cette information avec ce qui remarque Tatien qui pointe du doigt les attitudes alimentaires des cyniques, et parmi eux de Pérégrinus : ces philosophes, à cause de leur voracité, nécessitent du même cuisinier des riches³⁶⁴. Malheureusement Lucien ne donne pas trop de renseignements sur ce que Pérégrinus aurait mangé³⁶⁵, mais il reste évident que ce philosophe n'était pas un modèle d'intransigeance comme l'exigeait la doctrine de Montan. Néanmoins, l'abstention alimentaire n'est pas propre au montanisme : comme le montrent les réflexions de Y.-M. Duval et de G. Piccalucia, nous pouvons également trouver

³⁶⁴ Tat., *Oratio* XXV, 1 : « [...] κατὰ δὲ τὸν Πρωτέα σκυτοδέψου μὲν χρίζοντες διὰ τὴν πύραν, ὑφάντου δὲ διὰ τὸ ἰμάτιον καὶ διὰ τὸ ξύλον δρυοτόμου, διὰ δὲ τὴν γαστριμαργίαν τῶν πλουτούντων καὶ ὀψοποιῶ » « [...] en ayant besoin (les cyniques n.d.r.), et Protée lui-aussi, d'un tanneur pour la besace, d'un tisserand pour le manteau et, à cause de leur gloutonnerie, d'un cuisinier de riches ». Nous adoptons ici une traduction personnelle. Selon ARAGIONE (*Ai Greci...*, p. 240, note 293) Tatien mentionne ici l'iconographie du cynique itinérant en faisant une description qui rapporte des clichés que l'on peut trouver aussi chez Lucien (e.g. *Les fugitifs*, *Les philosophes à vendre*). En outre, la chercheuse ajoute que la critique au style de vie cynique est très récurrente chez les auteurs chrétiens compte tenu d'une possible assimilation aux missionnaires chrétiens qui auraient pu créer de la "concurrence". En tout cas, cela montre de manière évidente que Pérégrinus n'était vu que comme un philosophe et non pas comme un chrétien.

³⁶⁵ STELLA (*Vite...*, note 60, p. 226) dit que certains chercheurs ont pensé à la viande consacrée aux idoles, mais plus vraisemblablement pourrait être la règle *kosher* (viande sans le sang) car les communautés dont nous parlons étaient judaïque-chrétiennes.

des règles alimentaires très rigoureuses chez les encratites³⁶⁶. En outre, comme le souligne C. Noce par son analyse du *De Ieiunio* de Tertullien au cours de la polémique entre les montanistes et les gnostiques sur le jeûne, nous voyons que la xérophagie et le jeûne étaient obligatoires pour les montanistes pendant une période très longue³⁶⁷. Cela marque une ligne de coupure entre les hérétiques et les orthodoxes et dans notre cas, entre les montanistes et les chrétiens de la Grande Église. Voici des éclaircissements donnés à cet égard par Moreschini :

« A quanto sembra, i cristiani non montanisti praticavano un solo digiuno all'anno, quello pasquale, che durava due giorni, dal venerdì santo alla domenica mattina. I vescovi ordinavano talvolta dei digiuni eccezionali. Infine, nei giorni di quaresima, il mercoledì e il venerdì di ciascuna settimana certi fedeli avevano l'abitudine di digiunare fino all'ora nona (le quindici), ma questo era lasciato alla libera decisione del singolo fedele. Il montanismo, invece, richiedeva oltre a questi digiuni, il prolungamento fino a sera del digiuno del mercoledì e del venerdì, e una specie di quaresima di quindici giorni, riservata alle « xerofagie », cioè « il mangiare cibi secchi », non conditi nè ammorbiti con liquidi. I montanisti si astenevano, allora, non soltanto dalla carne, ma anche dai condimenti liquidi, dalla frutta e dal vino, e consumavano solo cibi secchi (pane e legumi) »³⁶⁸.

Or la *Lettre*, comme nous l'avons montré plus haut, nous donne des indications à propos des attitudes alimentaires de la communauté locale, avant tout de façons indirecte, à travers le témoignage de Biblis :

« ἰπῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν ἔξόν ; »³⁶⁹

³⁶⁶ Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien : d'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Rome 2003, pp. 65 - 68 et 218 - 225 ; G. PICCALUCIA, « Il rischio della continenza », dans U. BIANCHI, *La tradizione dell'enkrateia : motivazioni ontologiche e protologiche : atti del Colloquio internazionale*, Milano, 20 - 23 aprile 1982, pp. 485 - 498. Par rapport à l'*Enkrateia* et Tatien vus par Irénée de Lyon, voir G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia e antropologia : le motivazioni protologiche della continenza e della virginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984, pp. 23 - 55.

³⁶⁷ C. NOCE, (« L'accusa di eresia rivolta ai montanisti : la testimonianza del "Ieiunio adversus" psychicos di Tertulliano », *Rivista di storia del cristianesimo*, vol. 6, 2009, 2, pp. 389 - 415), mais spécif. aux pp. 392 - 393 la chercheuse expose le point de vu gnostique : « Alla prassi rigorosa dei montanisti, che prevede digiuni particolari, *stationes* di digiuno prolungate, *xerofagie* etc., gli psichici contrappongono un digiuno limitato a *certi dies*, sulla base di testimonianze scritturistiche [...] ». Aux chapitres 9 - 10 nous trouvons la réponse de Tertullien.

³⁶⁸ C. MORESCHINI, *Introduzione generale*, dans MORESCHINI - PODOLAK, *Opere apologetiche...*, p. 52.

³⁶⁹ 1, 26. 148 - 149 : « 'Comment pourraient-ils manger les petits enfants, ceux à qui il n'est même pas permis de se nourrir du sang des animaux sans raisons ?' ». Cf. *supra* pp. 87 - 88.

Il apparaît clairement qu'il n'y a qu'une prescription à suivre : s'abstenir de consommer de la viande contenant du sang. Cette interdiction, évidemment, fait référence aux prescriptions très fameuses de *Genèse* 9. 4 ; *Lévitique* 3. 17, 7. 26, 17. 12, 19. 26 ; *Deutéronome* 12. 21 : rien à voir donc avec les prescriptions montanistes. Nous pouvons ainsi imaginer une communauté chrétienne liée encore à certaines traditions bibliques³⁷⁰. Or, dans le deuxième récit, Eusèbe dit qu'Alcibiade, qui menait une vie déplorable (αὐχηρός), montrait des restrictions alimentaires, c'est-à-dire qu'il ne s'alimentait que de pain et d'eau. Eusèbe précise que ces habitudes alimentaires sont antérieures à l'emprisonnement et qu'Alcibiade, même en prison, essaya de vivre de la sorte. Nous voyons donc qu'il n'est immédiatement pas caractérisé de manière négative du fait de son alimentation :

« Ἀλκιβιάδου γὰρ τινος ἐξ αὐτῶν πάνυ αὐχηρὸν βιοῦντος βίον καὶ μηδενὸς ὅλως τὸ πρότερον μεταλαμβάνοντος, ἀλλ' ἢ ἄρτω μόνῳ καὶ ὕδατι χρωμένου πειρωμένου τε καὶ ἐν τῇ εἰρκτῇ οὕτω διάγειν [...] »³⁷¹.

Eusèbe remarque que le jeûne qu'il pratique apparaît alors comme l'un des motifs, certainement le plus évident, de scandale auprès de la communauté de Lyon. En tout cas, grâce à la révélation d'Attale, Alcibiade fut convaincu de manger toutes les créatures de Dieu et de ne plus suivre de restrictions alimentaires (*H.E.* V, 3. 2 - 3). Comme nous l'avons lu dans le passage de Moreschini, les restrictions montanistes ne comprenaient pas la nécessité de s'alimenter avec du pain et de l'eau, un moyen qui se trouve plutôt auprès du *Pasteur d'Herma*s où, par contre, cette typologie de jeûne est limité à un seul jour.

³⁷⁰ Cf. E. GALBIATI, *Eucarestia nella Bibbia*, Milano 1999², p. 163. BARDY (p. 13 note 29) envisage avec prudence que la témoignage de Biblis fasse référence au décret de Jérusalem mentionné dans *Act. Apost.*, XV, 29 ; A. P. ORBAN (*Commento al « Martirium Lugdunensium »* dans BASTIAENSEN [ET ALII], *Gli Atti...*, note 149, p. 400) renvoie à Tertullien et aux attitudes chrétiennes en Afrique du Nord. L'apologète affirme (*Ap.* IX, 13) : « Erubescat error vester Christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ne quo modo sanguine contaminemur vel intra viscera ». Cependant à notre avis le décret de Jérusalem et la citation de Tertullien font référence aux attitudes encore plus restreintes par rapport à celles de Lyon car les affirmations de Biblis ne permettent pas de dépasser les passages bibliques : BAGNANI (« Peregrinus Proteus... », pp. 111 - 112) envisage qu'il s'agissait d'une communauté essénienne ébionite.

³⁷¹ *H.E.* V, 3. 2 : « L'un d'eux, Alcibiade, menait une vie tout à fait misérable, et au début il ne prenait sa part d'absolument rien : il n'usait comme nourriture que de pain et d'eau ; même en prison, il essaya de vivre de la sorte ».

« μηδὲν πονηρεύσει ἐν τῇ ζωῇ σου, ἀλλὰ δούλευσον τῷ κυρίῳ ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ, τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ καὶ πορευόμενος ἐν τοῖς προστάγμασιν αὐτοῦ καὶ μηδεμία ἐπιθυμία πονηρὰ ἀναβήτω ἐν τῇ καρδίᾳ σου. [...] οὕτω δὲ ποιήσεις· συντελέσας τὰ προγεγραμμένα, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἢ νηστεύεις μηδὲν γεύσει εἰ μὴ ἄρτον καὶ ὕδωρ, καὶ ἐκ τῶν ἐδεσμάτων σου ὧν ἔμελλες τρώγειν συνοψίσας τὴν ποσότητα τῆς δαπάνης ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἧς ἔμελλες ποιεῖν, ἀποθέμενος δώσεις αὐτὸ χήρᾳ ἢ ὀρφανῷ ἢ ὑστερουμένῳ, [...] »³⁷².

Cela montre à notre avis que le rédacteur du récit résumé par Eusèbe (*H.E.* V, 3. 1-3), soit n'avait pas de connaissance approfondies des attitudes montanistes, soit cherchait à les pousser à l'extrême en mentionnant le cas d'un homme dont la vie est déplorable (ἀρχμηρός), ce qui est un exemple de scandale pour la communauté chrétienne locale à cause d'un régime alimentaire. Ou encore il n'a jamais voulu faire référence à ce phénomène. Et pourtant, il n'y a pas de doutes sur le fait qu'Eusèbe lit ce témoignage comme une référence au montanisme car, juste après dans le texte (*H.E.* V, 3. 4), il raconte qu'à cette époque les disciples de Montan commençaient à répandre en Phrygie la prédication de la Prophétie : il cite alors les noms de Montan, Alcibiade et Théodote. Par la suite, comme nous l'avons dit plus haut, Eusèbe continue sa critique contre le prophétisme montaniste sur lequel, à son avis, les frères de la Gaule formulaient un jugement εὐλαβῆς et ὀρθόδοξος³⁷³, termes que nous interprétons comme étant la preuve de leur volonté de mettre en garde contre certaines attitudes placées hors de la Grande-Église³⁷⁴. Par ailleurs pour donner un exemple de ceux qui doivent être reconnus comme de véritables martyrs, les frères de la Gaule auraient écrit plusieurs lettres à envoyer en Asie et en Phrygie (*H.E.* V, 3. 4). Il est très clair qu'Eusèbe veut que le lecteur s'éloigne de la *Nouvelle Prophétie* qui commence à se diffuser de manière

³⁷² *Sim.* V, 54. 5 et 61. 7 : « Ne commets aucune perversité dans ta vie, mais sers le Seigneur avec un cœur pur, en gardant ses commandements (*Ev. Matt.* 19 : 17) et en marchant sur la voie de ses prescriptions, et qu'aucun mauvais désir ne montre à ton cœur [...]. Et tu feras ainsi : après avoir accompli c'est qui a été écrit plus haut, le jour où tu jeûneras, tu ne goûteras à rien excepté à du pain et à de l'eau et tu calculeras la somme que tu aurais dépensée pour les aliments que tu étais prêt à manger ce jour-là, et tu la mettras de côté pour la donner à une veuve, à un orphelin ou un indigent [...] ». Le texte critique du Pasteur d'Hermetas adopté est celui de M. WHITTAKER, *Die apostolischen Väter I, Der Hirt des Hermetas*, Die griechischen christlichen Schriftsteller 48, Akademie Verlag, Berlin 1967². La traduction est celle de R. V. CHÉTANIAN, « Hermetas, Le Pasteur », dans B. POUDERON [ET ALII], *La vie des communautés : épîtres et manuels de discipline, Premiers écrits...*, pp. 143 et 145. Nous signalons aussi la traduction de R. JOLY, *Le Pasteur d'Hermetas*, Paris 1997², pp. 225 - 226 et 231 - 233.

³⁷³ Cf. *supra* note 351.

³⁷⁴ Cf. *supra* note 352.

violente à cette époque et qui aurait pu avoir en Alcibiade un adepte. En revanche, nous pensons que l'auteur du récit résumé par Eusèbe a condamné en général des attitudes non conformes à la Grande-Église et que le lien avec la *Nouvelle Prophétie* n'était pas dans les intentions du récit, mais il a été créé par Eusèbe. Voici pourquoi. Eusèbe, après le résumé de ce récit (*H.E.* V, 3. 3), utilise l'expression « καὶ ταῦτα μὲν ὧδὶ ἐχέτω (cela suffit sur ce point) » comme si le récit ne soulignait pas un lien effectif entre Alcibiade et le montanisme alors que ce lien est effectivement introduit par la suite par Eusèbe, lui-même (*H.E.* V, 3. 4). Nous pensons qu'Eusèbe, peut-être, a été induit en erreur par un homonyme avec un Alcibiade montaniste, autrement inconnu, qu'il signale comme l'un des premiers protagonistes de l'expansion du montanisme en Phrygie.

En tout cas, ce récit nous permet de mettre en exergue un autre élément intéressant : le fait qu'Attale prophétise. Or, selon Kraft, dans ce passage il y a une affirmation positive du charisme prophétique montaniste reconnu même dans la communauté de Lyon³⁷⁵. Toutefois cette perspective de lecture n'est pas à l'abri de critiques car Eusèbe précise au début du paragraphe (*H. E.* V, 3. 1) qu'il est en train de rapporter un récit différent de celui qu'il avait développé jusque-là, c'est-à-dire de la *Lettre*, et que ce deuxième récit, contenu dans le même dossier de la *Lettre*, est digne d'être rappelé en tant que précieux pour les lecteurs à venir³⁷⁶. Cette précision apparaît comme empruntée à une sorte de précaution pour montrer implicitement que le document présenté condamne des pratiques incorrectes. Le récit pointe du doigt ce personnage, Alcibiade, qui toutefois grâce à la révélation d'Attale abandonne ces pratiques. Attale donc prophétise, mais cela, comme nous l'avons observé, n'était pas une caractéristique exclusivement montaniste, mais était aussi attestée chez tous les autres chrétiens³⁷⁷ : la révélation d'Attale, alors, ne doit pas être surprenante parce qu'elle se situe dans ce contexte. De plus : cet épisode permet à Eusèbe de revendiquer comment doit être le véritable prophétisme et surtout qui doit le détenir (*H.E.* V, 3. 4).

Nous voyons donc que les arguments les plus évidents contre les hypothèses de Kraft à avancer sont les suivants : comment est-il possible que des arguments sans aucun doute de première importance notamment la prise en charge de l'épiscopat

³⁷⁵ Cf. *supra* pp. 94 - 95.

³⁷⁶ Voici le passage *H.E.* V, 3. 1 : « Le même écrit des martyrs susdits contient encore un autre récit digne de mémoire, [...] ».

³⁷⁷ Cf. *supra* pp. 105 - 106.

par Irénée et la correction des pratiques incorrectes ne soient pas mentionnées dans la *Lettre* ? Nous pouvons alors avancer légitimement l'hypothèse que les événements mentionnés dans les chapitres 3 et 4 n'ont jamais eu lieu à l'époque du massacre et qu'ils ont été écrits à une époque ultérieure afin de représenter un trait-d'union entre les faits de Lyon et une condamnation de certaines pratiques incorrectes.

Pour tirer des conclusions à ce sujet, à notre avis, le lien avec le montanisme ne vient que par Eusèbe : nous avons vu l'absence des pratiques montanistes dans le récit sur Alcibiade ainsi que dans les prescriptions énoncées par l'esclave Biblis (1, 26. 148 – 149).

Ces affirmations sont renforcées par l'absence de l'auto-dénonciation des chrétiens à Lyon, un élément revendiqué par Kraft comme typique du montanisme. À cet égard il faut considérer également les points suivants : Vettius Epagathus est ἐπίσημος et Attale de Pergame est ὀνομαστός c'est-à-dire bien intégrés dans la vie publique de la ville³⁷⁸, où ils habitaient depuis longtemps. À propos de la présence massive des orientaux à Lyon, les études de J. Rougé, de L. Cracco Ruggini, de Thomas et Turcan remarquent de manière très attentive le fait que Lyon à la fin du II^e siècle était une capitale économique de premier ordre ainsi qu'un carrefour de cultures différentes³⁷⁹. Parmi elles, bien évidemment les orientales : Rouge, en particulier, s'appuie sur les études de A. Audin pour ce qui est une inscription grecque soulignant les échanges commerciaux entre la Syrie et Lyon³⁸⁰. En outre Thomas a étudié de près la prosopographie, les noms : ce chercheur remarque que la *Lettre* met en lumière avec certitude la provenance orientale d'Attale de Pergame et du médecin Alexandre de Phrygie, puis de l'évêque Pothin et de l'esclave Blandine³⁸¹. Ce qui est donc certain est que la communauté locale, comme l'observe Cracco Ruggini, était formée par des éléments d'extraction à prédominance gréco-asiatique³⁸².

³⁷⁸ Pour Vettius Epagathus voir : PROVENZANO, « Vettius Epagathus... », pp. 359 - 362; pour Attale voir *supra* p. 90 note 270.

³⁷⁹ J. ROUGE, « Aspects économiques du Lyon antique », dans ROUGÉ – TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)*..., pp. 48-63 ; L. CRACCO RUGGINI, « Les structures de la société et de l'économie lyonnaises au II^e siècle par rapport à la politique locale et impériale », dans ROUGÉ – TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)*..., pp. 65-91 ; THOMAS, « La condition sociale... », pp. 94- 106 ; TURCAN, « Les religions... », pp. 195 - 208.

³⁸⁰ ROUGE, « Aspects économiques... », p. 59 note 4.

³⁸¹ *Ibidem* ; THOMAS, « La condition... », pp. 98 - 102.

³⁸² CRACCO RUGGINI, « Les structures... », pp. 81 - 91.

Voici pourquoi la *Lettre* écrite dans une communauté formée par des membres grecs-asiatiques et destinée aux communautés originaires d'Alexandre, d'Attale, de Blandine, de Pothin, a été rédigée en grec. Cependant, la provenance n'était certainement pas une marque du montanisme. En outre ni Attale ni Alexandre s'offrent spontanément aux magistrats de la ville : leur défense des frères chrétiens est bien évidemment sincère et spontanée, mais ils ne déclarent pas de manière immédiate leur foi qui, par contre, est proclamée à la suite de la demande explicite du *Legatus Augusti*. De plus, le désir de s'auto-dénoncer pour devenir un martyr n'est pas mentionné dans la *Lettre*³⁸³.

Nous pouvons donc terminer notre argumentation en affirmant que les récits rapportés par Eusèbe après la *Lettre*, notamment ceux contenus en *H.E.* V, 3 - 4 sont postérieurs à l'époque du massacre et que la terminologie contenue n'est pas ambiguë au même titre que celle repérable dans la *Lettre*. En outre, les prescriptions alimentaires rapportées par Biblis et celles erronées d'Alcibiade ne peuvent être considérées à aucun titre comme propres au montanisme : le lien entre ces dernières et la *Nouvelle Prophétie* est le résultat des considérations d'Eusèbe. Enfin qu'il n'y a aucun élément proprement montaniste au sein de la communauté gauloise. Par contre, la provenance gréco-asiatique de certains membres, sûrement Attale de Pergame et Alexandre de Phrygie, le fait que le premier ait été défini comme un véritable στῦλος, colonne, de la communauté de là-bas (1, 17. 87) et ensuite que les destinataires de la *Lettre* soient les communautés originaires de susdits membres, nous assure du lien entre les communautés de la Gaule et d'Asie mineure.

Par conséquent la théorie avancée par Sordi et Ramelli sur l'intransigeance montaniste qui aurait été la cause principale de la persécution de Marc-Aurèle n'a pas de raison d'être. L'idée même que Marc-Aurèle aurait persécuté les chrétiens à cause d'un « tragico equivoco » en ayant confondu les montanistes avec la totalité du christianisme n'a aucun fondement. En conclusion de ce chapitre nous pouvons lever tous les doutes par rapport à la présence des montanistes dans la communauté chrétienne de Lyon.

³⁸³ Au contraire, personne ne se livre aux autorités de la ville de son propre gré. Puis la confession de la foi par les accusés ne ressort qu'après l'interrogatoire des magistrats (1, 8 et 1, 35. 211 - 213).

II. 4 : Les autres théories expliquant le massacre lyonnais : les perspectives locales

Si le rigorisme montaniste doit être exclu en tant que cause du massacre de Lyon, il faut alors trouver les véritables motivations qui ont mené au massacre de plusieurs chrétiens au cours du règne de Marc-Aurèle. À propos des hypothèses formulées au cours du colloque international tenu à Lyon en 1977, nous avons mentionné celles de Le Glay sur certains *Taurobolia* qui se seraient pratiquées en 176 pour la *salus imperatoris*. L'absence des chrétiens dans ces rituels aurait provoqué la haine des païens³⁸⁴. Nous avons réfuté cette proposition en affirmant que d'autres épigraphes retrouvées dans les mêmes régions attestent la relation entre le culte de Cybèle, de Diane, des divinités panoniques et dalmatiennes et la *salus* du *princeps* pour une période de 30 ans après 160, dans la *Lettre* il n'y a aucune mention du culte de Cybèle lors du bain de sang de Lyon. En outre dans la *Lettre* la seule référence au refus des chrétiens de faire des sacrifices au *princeps* ou d'adresser des prières aux idoles est sous-entendue (au moins pour les *cives*) et acquise par les études législatives que nous allons développer au cours du III^e chapitre de cette thèse³⁸⁵. Tandis que ce refus est mentionné de façon explicite dans les *Martyrium Polycarpi*³⁸⁶ et surtout dans les actes du III^e siècle ainsi que dans ceux relatifs à la grande persécution de Dioclétien³⁸⁷ où on relève des références explicites au culte impérial. Turcan a fait noter aussi qu'il n'y avait pas de tauroboles à Lyon en 176. Ce dernier a plutôt réputé que les chrétiens auraient perçu dans la crise financière, économique, politique, militaire qui aurait frappé le règne de Marc-Aurèle un signe identifié avec l'approche de la fin des temps. Par exemple, après la tentative d'usurpation d'Avidius Cassius, les chrétiens n'auraient pas partagé la joie des concitoyens païens pour avoir échappé au péril, à cause de la solution trouvée à ces problèmes lors de l'intervention du *princeps*³⁸⁸.

³⁸⁴ Cf. *supra* p. 25.

³⁸⁵ Cf. *infra* pp. 201 - 215.

³⁸⁶ La question de la dévotion aux cultes traditionnels et au *princeps* sera abordé dans le III^e chapitre : cf. *infra* p. 200.

³⁸⁷ Aux réflexions de Turcan (cf. *supra* p. 25) nous ajoutons les études de L. KOEP, « 'Religio' und 'ritus' als Problem des frühen Christentums », *Jahrbuch für antike und christentum*, 5, (1962), pp. 43 - 59.

³⁸⁸ TURCAN, « Les cultes... », pp. 207 - 208.

Cracco Ruggini propose plutôt une lecture à plusieurs facettes de ce massacre. À Lyon, les habitants étaient inscrits dans des corporations professionnelles dans le but de protéger leurs intérêts économiques. La chercheuse affirme que ces associations étaient légales mais parfois peut-être simplement tolérées. Par ailleurs, en reprenant les arguments de Tertullien qui répond à ceux qui accusaient les chrétiens de former des sectes considérées comme des *illicitae factiones* (*Ap. XXXVIII, 1*), Cracco Ruggini envisage que cette vision était aussi présente à Lyon :

« ces milieux essentiellement gaulois devaient donc regarder d'un très mauvais œil la « secte » chrétienne locale, que tout ce que nous savons concourt à définir comme d'extraction prédominante gréco-asiatique, et qui, d'ailleurs, se refusait aux protestations de loyalisme impérial si fréquentes chez les autres collèges religieux orientaux de la ville [...] ».

Cracco Ruggini, en reprenant donc les arguments religieux de Le Glay, souligne que des cas de brigandage qui infestaient la Gaule et les incursions qui ont eu lieu même à Lyon par un certain Maternus, un déserteur connu également pour un complot contre Commode³⁸⁹, auraient provoqué des désordres et, par conséquent, des contrôles plus sévères de la part des institutions. Ceci aurait créé des problèmes à toutes les associations. Jeter alors l'opprobre sur les chrétiens en tant que « secte » aurait pu éloigner l'attention des institutions envers une sorte de boucs-émissaires, loin des intérêts des magnats gaulois. Peut-être donc que la foule lyonnaise aurait été l'instrument de certains personnages influents touchés dans leurs intérêts. Pour l'expliquer, Cracco Ruggini propose aussi, à cet égard, une comparaison avec l'épisode narré dans les *Actes des Apôtres* (19 : 23 - 40) : à Éphèse les artisans et le peuple manifestèrent contre les chrétiens incités par des chefs influents qui se sentaient lésés dans leur activité par la prédication

³⁸⁹ Hérodien (I, 10) est la seule source qui nous parle de Maternus, autrement inconnu, dont les actions sont narrées dans un chapitre dédié en entier au *bellum desertorum* tandis que l'auteur de la *H.A. Vita Comm.* XVI, 2 fait juste une allusion à cette « guerre des déserteurs ». Sur Maternus cf. la très récente monographie de A. GALIMBERTI, *Erodiano e Commodo: traduzione e commento storico al primo libro della « Storia dell'Impero dopo Marco »*, Göttingen - Bristol 2014, pp. 21, 29, 31, 40, 106 - 116, 120, 122, 132 - 133, 146. Pour *Historie Auguste*, cf. CHASTAGNOL, *Historie Auguste...*, pp. 214, 238 - 239.

chrétienne, cette dernière ayant fait baisser les ventes des petits temples d'argent dédiés à Artémis³⁹⁰.

II. 5 : Nouvelle perspective sur les motivations du massacre lyonnais : la haine païenne contre le mépris chrétien envers la vie et les institutions, la doctrine de la résurrection de la chair à Lyon

Les théories illustrées auparavant, bien que séduisantes, ne tiennent pas compte d'un élément que le rédacteur de la *Lettre* souligne de manière attentive à la fin du document, élément qui nous permet de déplacer l'accent sur un plan global et non plus seulement local. La partie finale de la *Lettre* nous invite à une réflexion attentive. En effet, selon nous, elle présente des données décisives pour comprendre les motivations qui ont amené au massacre des chrétiens à Lyon. Elle nous fournit également des indices qui nous permettent d'expliquer l'une des motivations de la recrudescence de la haine païenne contre les chrétiens, bien soulignée au début de la *Lettre* (1, 5 - 6). Le rédacteur décrit de manière attentive l'acharnement des païens envers les cadavres des martyrs. Ils ont sévi sans aucune pitié : ils jetèrent aux chiens les corps de ceux qui avaient été asphyxiés en prison (1, 59. 350 - 352) et après avoir gardé les dépouilles pour plusieurs jours afin que les corps restassent sans sépulture (1, 59 - 60), les païens les firent brûler et finalement les dispersèrent dans le Rhône (1, 62. 371 - 373). Nous proposons à nouveau le passage de la *Lettre* où le rédacteur rapporte la pensée païenne concernant la résurrection :

« ἴμηδὲ ἐλπίδα σχῶσιν ἀναστάσεως, ἐφ' ἣ πεποιθότες ξένην τινὰ καὶ καινὴν εἰσάγουσιν ἡμῖν θρησκείαν καὶ καταφρονοῦσι τῶν δεινῶν, ἔτοιμοι καὶ μετὰ χαρᾶς ἦγοντες ἐπὶ τὸν θάνατον· νῦν ἴδωμεν εἰ ἀναστήσονται καὶ εἰ δύναται βοηθῆσαι αὐτοῖς ὁ θεὸς αὐτῶν καὶ ἐξελεῖσθαι ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν. »³⁹¹.

³⁹⁰ CRACCO RUGGINI, « Les structures... », pp. 88 - 91.

³⁹¹ 1, 63. 373 - 380 : « Et ils ont fait cela en s'estimant capables de vaincre Dieu et pour empêcher leur régénération, afin que, comme ils disaient : 'ils ne gardent pas l'espoir de la résurrection, puisqu'ils lui font confiance, ils ont insinué chez nous cette nouvelle et étrangère, vulgaire superstition et ils méprisent les supplices en étant prêts d'aller dans les bras de la mort avec joie. Maintenant, voyons s'ils ressusciteront et si leur Dieu pourra les secourir et les soustraire de nos mains' ». Nous adoptons ici une traduction personnelle : cf. *supra* note 278.

Le rédacteur met donc dans la bouche des païens l'explication des ces actes : les païens veulent absolument frustrer les chrétiens dans leur foi dans la résurrection des corps (l'ἀνάστασις) car à cause de cette croyance, les fidèles du Christ ont amené dans la ville de Lyon, selon la perspective païenne, cette θρησκεία, c'est-à-dire cette superstition vulgaire, perçue comme nouvelle et étrangère³⁹². De plus, la certitude dans la résurrection conduit les chrétiens à ne pas craindre la mort³⁹³. Ce passage nous permet donc de prendre en compte un autre point de vue païen : le mépris qu'ils ont contre les chrétiens est alimenté par l'attitude de ces derniers face à la mort. Les chrétiens n'en ont pas peur. Cela explique également pourquoi les fidèles du Christ paraissent audacieux face aux magistrats. Voici alors la perspective païenne locale qui complète les motivations de la haine contre les chrétiens, ainsi que les accusations d'anthropophagie et des rapports incestueux (1, 14. 73 - 74).

Nous pouvons donc affirmer qu'entre la perspective chrétienne et la païenne du *mos majorum* il y a un conflit insoluble qui génère une fracture très difficile à guérir. Par ailleurs, nous retenons notre attention sur d'autres données extraites des passages 1, 62 et 1, 63 de la *Lettre*. Nous pouvons ainsi tirer des conclusions différentes : premièrement la doctrine de la résurrection de la chair est bien présente dans cette communauté chrétienne. Deuxièmement, nous proposons un parallèle avec le martyre de Polycarpe : le désir de détruire ce qui reste des corps des martyrs (1, 62 - 63) peut être rapproché du *Martyrium Polycarpi* : aux chapitres 17 - 18 nous lisons que les païens sont résolus à détruire le cadavre de Polycarpe pour éviter le culte des reliques. Or dans la *Lettre*, plusieurs fois le rédacteur remarque que les chrétiens restés en vie sont empêchés de donner une sépulture aux martyrs car les gardiens veillaient rigoureusement à éviter que les corps eussent des tombeaux (1, 59. 350 - 352 et 1, 59. 354 - 356) : ni l'argent ni les prières ne purent adoucir l'âme des païens (1, 61). Il y a, peut-être, chez les

³⁹² La proposition que nous trouvons au passage 1, 63. 375 - 377, (« [...]μηδὲ ἐλπίδα σχῶσιν ἀναστάσεως, ἐφ' ἧς πεποιθότες ξένην τινὰ καὶ καινὴν εἰσάγουσιν ἡμῖν θρησκείαν [...] » « [...] 'ils ne gardent pas l'espoir de la résurrection, puisqu'ils lui font confiance, ils ont insinué ils ont insinué chez nous cette nouvelle et étrangère vulgaire superstition [...] ») montre de manière claire que la résurrection de la chair a été perçue par les païens comme la motivation, la plus évidente, de la diffusion du christianisme dans la ville de Lyon. Pour l'intégralité du passage cf. *supra* p. 92 et note 278.

³⁹³ Le mot θρησκεία se retrouve également dans le passage 1, 60. 361 - 363 où les païens se demandent comment on peut en arriver à sacrifier sa propre vie au nom d'un Dieu qui n'était pas là pour les sauver : « [...] ποῦ ὁ θεὸς αὐτῶν καὶ τί αὐτοὺς ὤνησεν ἢ θρησκεία, ἣν καὶ πρὸ τῆς ἑαυτῶν εἴλαντο ψυχῆς ; ».

païens de Lyon le même désir de détruire des restes dont la présence aurait pu favoriser la renaissance de la communauté chrétienne locale autour du culte du martyr.

En conclusion, une perspective qui se limite à chercher les motivations de ce massacre à la lumière des événements locaux nous apparaît comme réductrice. Comme nous l'expliquerons de manière détaillée dans le dernier chapitre de cette thèse³⁹⁴, les autres informations que nous possédons sur le rapport entre les chrétiens et Marc-Aurèle nous permettront d'apporter un éclairage plus vaste à ce pogrom lyonnais à la lumière du climat politique contemporain.

³⁹⁴ Cf. *infra* pp. 215 - 280.

Chap. III : Marc-Aurèle *protector christianorum* ? La politique religieuse du *princeps* entre la propagande chrétienne et les véritables dispositions législatives relatives aux chrétiens

III. 1 : La propagande chrétienne du « miracle de la pluie », la marque d'un climat généralisé d'intolérance et la naissance du mythe de Marc-Aurèle en tant que *protector christianorum*.

III. 1. 1 : Les certitudes des sources chrétiennes

À ce propos, il y a une clé de lecture assez séduisante qui porte l'attention en direction d'un niveau politique général et pas seulement lyonnais : Astarita suggère de reporter aux années 175-176 le massacre de Lyon pour le faire coïncider avec les apologies d'Apollinaire, Méliton, Miltiade et Athénagore afin de montrer qu'il y a un climat politique général défavorable aux chrétiens³⁹⁵. Elle se focalise surtout sur l'apologie du premier, autrement dit le *Discours à l'empereur*. Ce *Discours* est mentionné par Eusèbe (*H.E.* V, 5. 4) dans un chapitre dédié au fameux « miracle de la pluie » qui mérite notre attention : l'analyse de cet épisode nous permettra d'éclaircir la position de certains apologistes, tels que Tertullien et Apollinaire, qui veulent montrer la fidélité des chrétiens à l'Empire. En particulier, la nouvelle lecture que nous fournirons des deux témoignages, nous donnera la possibilité d'éclaircir les points suivants : le premier nous donnera la clef de lecture pour comprendre la législation anti-chrétienne à l'époque de Marc-Aurèle, les deux ensemble nous dirons si le massacre de Lyon doit vraiment être pensé comme un épisode isolé, s'expliquant dans des dynamiques locales, ou plutôt s'il doit être inséré dans une perspective plus générale. Après cette analyse il sera possible de mieux comprendre les autres

³⁹⁵ M. L. ASTARITA, *Avidio Cassio*, Roma 1983, pp. 123 - 137.

témoignages ci-dessous mentionnés, notamment les apologies de Méliton, Miltiade et Athénagore³⁹⁶.

Nous ne nous focaliserons pas ici sur la question de la datation du « miracle de la pluie » que les chercheurs placent entre 171 et 174, ni sur les événements proprement dits, liés à ce miracle³⁹⁷. Nous mettrons plutôt en lumière la propagande chrétienne, concernant les événements à travers Apollinaire (*H.E.* V, 5. 4), Tertullien et Eusèbe. Nous tirerons profit aussi d'une épître grecque attribuée à Marc-Aurèle dont la datation remonte, comme nous le verrons plus bas, à l'antiquité tardive, ainsi que de Thémistios, un rhéteur et philosophe du début du IV^e siècle, de la *H.A. Vita Marci*, et enfin de l'analyse de la partie de la Colonne de Marc-Aurèle à Rome consacrée au « miracle de la pluie », c'est-à-dire la scène XVI où il est gravée l'image d'une divinité ailée qui déploie ses bras et ses ailes pour donner de l'eau de pluie aux soldats assoiffés. Cette analyse a été possible surtout grâce à deux monographies éditées très récemment à ce sujet, celle de P. Kovács et celle de S. Perea Yébenes³⁹⁸.

Voici alors ce qu'Apollinaire, ou mieux ce qu'Eusèbe nous rapporte de l'évêque de Hiérapolis, vécu à l'époque des événements :

« τούτων δ' ἂν εἴη καὶ Ἀπολινάριος, ἐξ ἐκείνου φήσας τὴν δι' εὐχῆς τὸ παράδοξον πεποιηκυῖαν λεγεῶνα οἰκείαν τῷ γεγονότι πρὸς τοῦ βασιλέως εἰληφέναι προσηγορίαν, κεραυνοβόλον τῇ Ῥωμαίων ἐπικληθεῖσαν φωνῇ »³⁹⁹.

Ce résumé très concis d'un fragment provenant du *Discours à l'empereur* d'Apollinaire, un ouvrage qu'Eusèbe précise être disponible à son époque (*H.E.* IV, 27), est précédé par une narration du miracle (*H.E.* V, 5. 1 - 2) dont Eusèbe ne mentionne pas de manière explicite les sources très nombreuses qu'il affirme

³⁹⁶ Pour ces auteurs cf. *infra* pp. 175 - 213.

³⁹⁷ Nous renvoyons notre lecteur à monographie la plus récente à ce sujet : P. KOVÁCS, *Marcus Aurelius' Rain miracle and the Marcomannic wars*, Leiden - Boston 2009. Pour le *status quaestionis* cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 3 - 21. Nous ajoutons les positions de M. SORDI (« Le monete di Marco Aurelio con Mercurio e la 'pioggia miracolosa' », dans EAD., *Impero romano e Cristianesimo...*, pp. 341 - 346) mentionnées aussi par S. PEREA YÉBENES, *La Legión XII y el prodigio de la lluvia en época del emperador Marco Aurelio; Epigrafía de la Legión XII Fulminata*, Madrid 2002, pp. 116-119 et d'ASTARITA, *Avidio...*, pp. 66-78 et celle de MOTSCHMANN, *Die Religionspolitik...*, p. 143.

³⁹⁸ *Ibidem*.

³⁹⁹ *H.E.* V, 5. 4 : « Apollinaire, entre autres, dit que la légion qui a accompli le prodige par sa prière a depuis lors obtenu de l'empereur un nom en rapport avec ce fait : elle s'appelle en latin *Fulminante* ».

avoir consultées : il raconte que pendant une bataille contre les Germains et les Sarmates, Marc-Aurèle se vit réduit à l'impuissance du fait de la soif qui étreignait ses soldats. Comment est-il possible qu'il ait finalement pu gagner cette bataille ? Parce que les prières des soldats chrétiens qui faisaient partie de la légion appelée Mélitène avaient provoqué un orage si violent que les ennemis furent mis en fuite après avoir été stupéfiés par la praxis de prier à genoux des soldats romains. En même temps, cet orage aurait ranimé l'armée entière qui était sur le point de mourir de soif. Eusèbe ajoute dans le paragraphe suivant que ces événements sont narrés par les historiens païens ainsi que par ceux chrétiens. Cependant – observe-t-il – seuls les chrétiens, possédant la véritable foi, peuvent bien comprendre ce qui s'est passé et donc fournir un rapport fiable des événements :

« [...] τοῖς δέ γε ἡμετέροις, ἅτε ἀληθείας φίλοις, ἀπλῶ καὶ ἀκακοήθει τρόπῳ τὸ πραχθὲν παραδέδοται. »⁴⁰⁰.

Ainsi, Eusèbe connote la perspective des sources chrétiennes dont il dispose, qui sont « ἅτε ἀληθείας φίλοις », c'est-à-dire dans la mesure où elles sont amies de la vérité, par les adjectifs ἀπλόος et ἀκακοήθης que nous pouvons traduire par « sincère » et « sans aucune mystification »⁴⁰¹. Il s'agit d'un choix délibéré afin de créer une comparaison à l'avantage du témoignage de Tertullien qui suit : Eusèbe rapporte en traduction un passage de l'*Apologeticum* V, 6 qu'il caractérise par

⁴⁰⁰ H.E. V, 5. 3 : « [...] chez les nôtres, dans la mesure où ils sont amis de la vérité, l'événement est transmis de manière sincère et sans mystification ». Nous adoptons ici une traduction différente de celle de NEYRAND (p. 268), car à notre avis, la sienne n'entre pas de manière incisive dans le message d'Eusèbe. Il traduit : « [...] Chez les nôtres, qui sont amis de la vérité, au contraire, l'événement est raconté de manière simple et naturelle ». Nous verrons dans la note suivante la valeur à donner à l'adverbe ἅτε et aux adjectifs ἀπλόος et ἀκακοήθης.

⁴⁰¹ L'adverbe ἅτε traduit par le LSJ avec les mots « inasmuch as, seeing that », souligne le fait que les écrivains chrétiens sont amis de la vérité et donc vraiment fiables. Il faut donc leur faire confiance. Sur la signification de l'adjectif ἀπλόος (cf. LSJ, LAMPE, p. 187 et DANKER, p. 104), nous proposons « sincère » à la place de « simple », terme utilisé par Neyrand : si Eusèbe souligne davantage la fiabilité des sources chrétiennes, alors ce qu'elles affirment sera sincère. Dans cette perspective, la traduction de l'adjectif ἀκακοήθης par « sans aucune mystification », mot qui n'est présent qu'une fois dans l'*Histoire Ecclésiastique*, est la seule possible : dans le LSJ, le seul dictionnaire où ce mot est présent, la traduction fournie est « guileless », mais à notre avis la signification chez Eusèbe est plutôt celle proposée chez nous. Voici pourquoi : ce mot est formé par l'alpha privatif, par l'adjectif κακός et le substantif neutre ἦθος (cf. LSJ, LAMPE, p. 603 et DANKER, p. 435). Par conséquent, le récit des écrivains chrétiens est sans (à) des mauvaises (κακός), dispositions intellectuelles (ἦθος). Il n'y aura donc aucune tentative chez les écrivains chrétiens de mystifier le récit. C'est pour cela que ces derniers sont si proches de la vérité.

l'adjectif ἀξιόχρεως, c'est-à-dire « remarquable »⁴⁰². De plus : le témoignage de Tertullien lui permet de confirmer la version chrétienne du miracle par une démonstration μείζων et ἐναργέστερα, c'est à dire « plus efficace et plus claire »⁴⁰³. Il en nous donne une paraphrase qui est proche d'une traduction littérale du texte latin de Tertullien.

Voici donc le paragraphe 6 :

« γράφει δ' οὖν καὶ αὐτός, λέγων Μάρκου τοῦ συνετωτάτου βασιλέως ἐπιστολὰς εἰς ἔτι νῦν φέρεσθαι ἐν αἷς αὐτὸς μαρτυρεῖ ἐν Γερμανίᾳ ὕδατος ἀπορία μέλλοντα αὐτοῦ τὸν στρατὸν διαφθεῖρεσθαι ταῖς τῶν Χριστιανῶν εὐχαῖς σεσῶσθαι, τοῦτον δέ φησιν καὶ θάνατον ἀπειλῆσαι τοῖς κατηγορεῖν ἡμῶν ἐπιχειροῦσιν »⁴⁰⁴.

Et voici le texte latin de Tertullien datable à l'année 197-198⁴⁰⁵ auquel Eusèbe se réfère :

« At nos e contrario edimus protectorem, si litterae Marci Aurelii, gravissimi imperatoris, requirantur, quibus illam Germanicam sitim Christianorum forte militum precessionibus impetrato imbri discussam contestatur. Sicut non palam ab eiusmodi hominibus poenam dimovit, ita alio modo palam dispersit, adiecta etiam accusatoribus damnatione, et quidem taetriore. »⁴⁰⁶.

⁴⁰² Cf. *LSJ* : « noteworthy, considerable, trustworthy ».

⁴⁰³ En ce qui concerne l'adjectif μέγας cf. *LSJ*, LAMPE, p. 836 - 837 et DANKER, p. 623 - 624. Pour ἐναργής cf. *LSJ* et DANKER, p. 331.

⁴⁰⁴ *H.E.* V, 5. 6 : « Il écrit donc lui-même en disant que même à son époque ils avaient une dépêche officielle de Marc, un souverain très sage, dans laquelle lui-même témoigne que son armée, sur le point de mourir à cause du manque d'eau en Germanie, fut sauvée par les prières des chrétiens ; et il ajoute que le souverain aurait condamné à mort ceux qui auraient essayé de nous accuser ». Nous utilisons ici une traduction personnelle car NEYRAND (p. 269) traduit le terme ἐπιστολὰς par « lettre ». Le pluriel d'Eusèbe rend de manière correcte le terme *litterae* de Tertullien : dans le *LSJ*, nous lisons qu'il s'agit d'un mot qui, bien qu'au pluriel, peut être traduit au singulier. Or, vu qu'il s'agissait d'un rapport officiel à envoyer au sénat, notamment un terme technique indiquant un dossier complet, il nous semble plus correct d'employer un terme collectif comme « dépêche » qui peut aussi indiquer plusieurs écrits.

⁴⁰⁵ Cf. *supra* note 341.

⁴⁰⁶ V, 6 : « Nous, au contraire, nous produisons un protecteur, si l'on recherche la dépêche de Marc-Aurèle, empereur très vénérable, dans laquelle il témoigne de l'épisode fameux où, au cours de la campagne de Germanie, la soif fut dissipée par une pluie accordée aux prières de soldats qui se trouvaient être chrétiens. S'il est vrai qu'il n'a pas publiquement mis à l'abri d'une peine de tels hommes, du moins l'a-t-il écarté publiquement d'une autre manière, en allant jusqu'à ajouter une condamnation pour les accusateurs, et plus horrible encore ». Nous adoptons la traduction de CHAPOT (« Apologétique »... , p. 840) sauf que pour le mot « lettre » remplacé par « dépeche » : cf. à ce propos *supra* note 404.

Même dans l'*Ad Scapulam*, écrit autour de l'année 212, Tertullien mentionne le miracle de la pluie :

« [...] Marcus quoque Aurelius in Germanica expeditione, Christianorum militum orationibus ad Deum factis, imbres in siti illa impetravit. [...] »⁴⁰⁷.

Et juste après il ajoute :

« Quando non geniculationibus et ieiunationibus nostris etiam siccitates sunt depulsae? Tunc et populus acclamans Deo deorum, qui solus potens. In Iouis nomine Deo nostro testimonium reddidit »⁴⁰⁸.

Nous voyons que l'*Apologeticum* introduit un élément absent du résumé d'Apollinaire fait par Eusèbe, ce qui a conduit A. Harnack et Mommsen à envisager l'appartenance de Tertullien et d'Apollinaire à deux traditions très différentes⁴⁰⁹ : Tertullien fait mention des *litterae* où Marc-Aurèle aurait transmis, selon Motschmann⁴¹⁰, l'explication officielle des événements, en reconnaissant aux prières des soldats le succès obtenu. Parmi ces soldats, dit Tertullien, *forte*, c'est-à-dire par un heureux hasard, il y a eu des chrétiens. Et il ajoute, en jouant avec le mot *palam*, c'est-à-dire « de manière évidente, officiellement »⁴¹¹, que si

⁴⁰⁷ IV, 6 : « [...] Au cours de l'expédition germanique, Marc-Aurèle lui-même grâce aux prières à Dieu des soldats chrétiens obtint des orages qui ont vaincu la célèbre sécheresse assoiffant les soldats. ». Nous adoptons ici une traduction personnelle.

⁴⁰⁸ IV, 6 : « Combien de fois avons-nous fait terminer la sécheresse à travers nos prières et nos jeûnes ? Toutes les fois que la multitude s'écrie au dieu des dieux qui seul est puissant, c'est à notre Dieu qu'elle rend hommage sous ce nom de Jupiter ».

⁴⁰⁹ Cf. A. HARNACK, « Die Quelle der Berichte über das Regenwunder im Feldzuge Marc Aurel's gegen die Quaden », *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, (1894), p. 836 et TH. MOMMSEN, « Das Regenwunder der Markussäule », *Hermes* 30, (1895), p. 104 = *Gesammelte Schriften* IV, Berlin 1906, p. 498. Cette perspective est épousée aussi par D. BERWIG, *Die Darstellung des Regenwunders unter Mark Aurel in der christlichen und heidnischen Literatur, auf der Markus-Säule und den Münzen*, München 1970, pp. 103 - 162 ; SORDI, « Le monete di Marco Aurelio... » p. 341 ; KOVÁCS, *Marcus Aurelius ...*, pp. 47 - 50. *Contra* H. WOLFF (« Die Anfänge des Christentums in Ostraetien, Ufer-noricum und Nordwestpannonien: Bemerkungen zum Regenwunder und zum hl. Florian », *Ostbairische Grenzmarken* 31, (1989), pp. 27 - 45 ; ID., « Welchen Zeitraum stellt der Bildfries der Marcus-Säule dar? », *Ostbairische Grenzmarken* 32, (1990), pp. 9 - 29 ; ID., *Die Markus-Säule als Quelle für die Markomannenkriege, dans Markomannenkriege. Ursache und Wirkungen*, Brno 1994, pp. 73 - 83) dont l'opinion est mentionnée par KOVÁCS, *Marcus Aurelius ...*, pp. 18 - 19. Wolff, avec un *argumentum a silentio*, avance l'hypothèse qu'Apollinaire se serait dispensé de le mentionner vu qu'il s'adressait au *princeps*.

⁴¹⁰ MOTSCHMANN, *Die Religionspolitik...*, pp. 135 - 142.

⁴¹¹ Cf. GLARE, p. 1283.

en effet Marc-Aurèle n'avait pas éliminé la *poena* contre les chrétiens, il aurait par contre établi une punition plus grave pour ceux qui les auraient dénoncés.

Par ailleurs, dans l'*Ad Scapulam*, Tertullien ne remarque que la présence des soldats chrétiens dans la bataille en ajoutant simplement que les prières chrétiennes avaient favorisé l'arrêt de la sécheresse. Il termine par une provocation intéressante : chaque fois que le peuple pense adresser ses prières à Jupiter pour éloigner la sécheresse, en réalité il les adresse au véritable Dieu des chrétiens.

Or, dans un manuscrit du XIV^e siècle (Cod. Par. Gr. 450), il y a en effet une épître attribuée à Marc-Aurèle qui est attachée à l'*Apologie* de Justin, mais qui, en effet, remonte au IV^e siècle. Dans cette épître, Marc-Aurèle non seulement reconnaît l'efficacité des prières des chrétiens, mais, de plus, il déclare qu'à partir de ce moment personne n'aurait pu accuser quelqu'un d'être chrétien sans qu'il ne soit condamné au bûcher⁴¹².

⁴¹² Nous acceptons la variante ἐν Κοτινοῖς à la place de ἐν Καρνούντῳ. Voici pourquoi : nous savons que le fleuve Hron, appelé *Granua* par Marc-Aurèle à l'ouverture du II^e livre des *Pensées*, coule dans un territoire partagé par les Cotins et les Quades avant de confluer dans le Danube et donc assez loin de *Carnuntum*. Il est donc possible que Marc-Aurèle ait combattu cette partie des guerres marcomanniques contre les Quades dans un territoire où il y avait une forte présence de Cotins. Cette argumentation est soutenue aussi par MIGLIORATI, *Iscrizioni...*, p. 330 en relation au *curus* de P. Tarrutienus Paternus, le *procurator ab epistulis* de Marc-Aurèle jusqu'à l'an 173. Comme nous pouvons le voir dans l'édition critique de M. MARCOVICH (*Iustini Martyris Apologiae Pro Christianis*, Berlin – New York 1994, pp. 166 - 168), le texte proposé par PEREA YÉBENES, *La Legión XII...*, pp. 163 - 164 est tiré de l'édition de C. R. HAINES, *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius and various friends*, Cambridge 1963², Vol. II, pp. 300 - 305. Celle-ci diffère du texte proposé par KOVÁCS (*Marcus Aurelius...*, pp. 51 - 53) car Perea Yébenes n'accepte pas la proposition de Sylburg : Κ(ου)άδων καὶ Σ(αρ)ματῶν à la place de καμῶν καὶ παθῶν de Lange et Scaliger et de καμῶν καὶ σπαθῶν de Harnack et Geffcken. Par contre, les deux savants s'accordent sur la variante ἐν Κοτινοῖς à la place de ἐν Καρνούντῳ voulu par Scaliger. Cette dernière, acceptée par A. WARTELE (*Saint Justin, Apologies, introduction*. Texte critique, traduction, commentaire et index, Études Augustiniennes, Paris 1987, pp. 222 - 225), est contestée également par ASTARITA (*Avidio...*, p. 74) : « Innanzitutto, è indicata con precisione la località in cui si è combattuto : ἐν Κοτινῳ. Cassio Dione e Tertulliano sono a tal proposito piuttosto generici: infatti il primo riferisce di una grande guerra contro i Quadi nell'ambito della quale fu vinta una battaglia, l'altro utilizza l'espressione *Germanicam sitim*. I Cotini sono una tribù germanica ed è da osservare che, proprio a proposito del titolo *Germanicus* assunto da Marco Aurelio, Cassio Dione commenta: Γερμανοῦς γὰρ τοὺς ἐν τοῖς ἄνω χωρίοις οἰκοῦντας ὀνομάζομεν [ndr. LXXI, 3. 5], quasi a sottolineare la genericità con cui vengono designati dai Romani i popoli nordici. Peraltro la pseudolettera non informa sul nemico contro cui si è combattuto, ma sulla località che è stata teatro della battaglia. Una conferma a tale precisazione potrebbe venire dal secondo libro delle *Meditazioni* di Marco Aurelio scritto ἐν Κουάδοις πρὸς τῷ Γρανούῳ: notoriamente la Granua confluisce nel Danubio in vicinanza del territorio dei Cotini a est di Brigetio.». Dans la note 49 elle ajoute : « Non condiviso l'emendamento in Καρνούντῳ proposto da Otto [ndr. J. C. T. OTTO, *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi I*, Jena 1876³, pp. 246 - 252] in quanto *Carnuntum*, costituendo la residenza di Marco Aurelio, non poteva essere teatro di battaglia; pone i Cotini fra gli esempi di popoli barbari ai quali l'Impero romano dava delle terre da coltivare o assumeva nei propri eserciti, D. VAN BERCHEM (*Les Marcomans au service de l'Empire*, Carnuntina 3, 1956, p. 13)

Voici le contenu :

« Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Μάρκος Αὐρήλιος Αντωνῖνος Γερμανικὸς Παρθικὸς Σαρματικὸς Δῆμῳ Ῥωμαίων καὶ τῇ Ἱερᾷ Συγκλίτῳ χαίρειν. Φανερὰ ὑμῖν ἐποίησα τὰ τοῦ ἐμοῦ σκοποῦ μεγέθη, ὅποια ἐν τῇ Γερμανίᾳ ἐκ περιστάσεως διὰ περιβολῆς ἐπακολουθήματα ἐποίησα ἐν τῇ μεθορία καμῶν καὶ παθῶν, ἐν Κοτινοῖς καταλαμβανομένου μου ὑπὸ δρακόντων ἐβδομήκοντα τεσσάρων ἀπὸ μιλίων ἐννέα. Γενομένων δὲ αὐτῶν ἐγγὺς ἡμῶν ἐξπλωράτωρες ἐμήνυσαν ἡμῖν καὶ Πομπηϊανὸς ὁ ἡμέτερος πολέμαρχος ἐδήλωσεν ἡμῖν ἅτινα εἶδομεν - καταλαμβανόμενος δὲ ἡμῖν ἐν μεγέθει πλήθους ἀμίκτου, καὶ στρατευμάτων λεγεῶνος πρίμας, δεκάτης, γεμίνας, φρεντησίας μῖγμα κατηριθμημένον -, πλήθη παρεῖναι παμμίκτου ὄχλου χιλιάδων ἐνακοσίων ἐβδομήκοντα ἐπτὰ. Ἐξετάσας οὖν ἐμαυτὸν καὶ τὸ πλῆθος τὸ ἐμὸν πρὸς τὸ μέγεθος τῶν βαρβάρων καὶ πολεμίων, κατέδραμον εἰς τὸ θεοῖς εὐχεσθαι πατρώοις. Ἀμελούμενος δὲ ὑπ' αὐτῶν καὶ τὴν στενοχωρίαν μου θεωρήσας τῆς δυνάμεως παρεκάλεσα τοὺς παρ' ἡμῖν λεγομένους Χριστιανούς· καὶ ἐπερωτήσας εὖρον πλῆθος καὶ μέγεθος αὐτῶν, καὶ ἐμβριμησάμενος εἰς αὐτούς, ὅπερ οὐκ ἔπρεπε διὰ τὸ ὕστερον ἐπεγνωκέναι με τὴν δύναμιν αὐτῶν. Ὅθεν ἀρξάμενοι οὐ βελῶν παράρτησιν οὔτε ὀπλων οὔτε σαλπίγγων, διὰ τὸ ἐχθρὸν εἶναι τὸ τοιοῦτο αὐτοῖς διὰ τὸν θεόν, ὃν φοροῦσι κατὰ συνειδήσιν. Εἰκὸς οὖν ἐστίν, οὗς ὑπολαμβάνομεν ἀθέους εἶναι ὅτι θεὸν ἔχουσιν αὐτόματον ἐν τῇ συνειδήσει τετειχισμένον. Ῥίψαντες γὰρ ἑαυτοὺς ἐπὶ τὴν γῆν οὐχ ὑπὲρ ἐμοῦ μόνον ἐδεήθησαν ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ παρόντος στρατεύματος, παρήγορον γενέσθαι δίψης καὶ λιμοῦ τῆς παρούσης. Περμπαῖοι γὰρ ὕδωρ οὐκ εἰλήφειμεν διὰ τὸ μὴ παρεῖναι· ἦμεν γὰρ ἐν τῷ μεσομάλῳ τῆς Γερμανίας καὶ τοῖς ὄροις αὐτῶν. Ἄμα δὲ τῷ τούτους ρίψαι ἐπὶ τὴν γῆν ἑαυτοὺς καὶ εὐχεσθαι θεῷ, ᾧ ἐγὼ ἠγνόουν, εὐθέως ὕδωρ ἠκολούθει οὐρανόθεν, ἐπὶ μὲν ἡμᾶς ψυχρότατον, ἐπὶ δὲ τοὺς Ῥωμαίων ἐπιβούλους χάλαζα πυρώδης. Ἀλλὰ καὶ εὐθὺ θεοῦ παρουσίαν ἐν εὐχῇ γινομένην παραντίκα ὡς ἀνυπερβλήτου καὶ ἀκαταλύτου. Αὐτόθεν οὖν ἀρξάμενοι συγχωρήσωμεν τοῖς τοιοῦτοις εἶναι Χριστιανοῖς, ἵνα μὴ καθ' ἡμῶν τι τοιοῦτον αἰτησάμενοι ὄπλον ἐπιτύχωσι. Τὸν δὲ τοιοῦτον συμβουλεύω, διὰ τὸ τοιοῦτον εἶναι Χριστιανόν, μὴ ἐγκαλεῖσθαι. Εἰ δὲ εὐρεθεῖ τις ἐγκαλῶν τῷ Χριστιανῷ ὅτι Χριστιανός ἐστι, τὸν μὲν προσαγόμενον Χριστιανὸν πρόδηλον εἶναι βούλομαι, γίνεσθαι ὁμολογήσαντα τοῦτο, ἄλλο ἕτερον μηδὲν ἐγκαλούμενον ἢ ὅτι Χριστιανός ἐστι μόνον, τὸν προσάγοντα δὲ τοῦτον ζῶντα καίεσθαι· τὸν δὲ Χριστιανὸν ὁμολογήσαντα καὶ συνασφαλισάμενον περὶ τοῦ τοιοῦτου, τὸν

dimostrando che occupano la Pannonia Inferiore nel II secolo, per ricomparire nel III secolo fra i pretoriani ».

πεπιστευμένον τὴν ἐπαρχίαν εἰς μετάνοιαν καὶ ἀνελευθερίαν τὸν τοιοῦτον μὴ μεταγείν. Ταῦτα δὲ καὶ τῆς συγκλήτου δόγματι κυρωθῆναι βούλομαι, καὶ κελεύω τοῦτό μου τὸ διάταγμα ἐν τῷ φόρῳ τοῦ Τραϊανοῦ προτεθῆναι πρὸς τὸ δύνασθαι ἀναγινώσκεσθαι. Φροντίσει ὁ πραιφεκτος Βιτράσιος Πολλίων εἰς τὰς πέριξ ἐπαρχίας πεμφθῆναι· πάντα δὲ τὸν βουλόμενον χρῆσθαι καὶ ἔχειν μὴ κωλύεσθαι λαμβάνειν ἐκ τῶν προτεθέντων παρ' ἡμῶν. »⁴¹³.

⁴¹³ Nous utilisons ici la traduction de WARTELLE (*Saint Justin, Apologies...* pp. 223 et 225) qui utilise la même *lectio* de Haines (cf *supra* note 412) sauf pour « ἐν Καρνούντῳ » à la place de « ἐν Κοτινοῖς ». Voici pourquoi dans la traduction qui suit, nous allons remplacer le « à Carnuntum » par une traduction personnelle, c'est-à-dire : « un territoire avec une forte présence de Cotins ». « L'empereur César Marc Aurèle Antonin, victorieux des Germains, des Parthes et des Sarmates, au Peuple Romain et au sacré Sénat, salut. Je vous fais connaître l'importance de mes intentions, toutes les conséquences que j'ai tirées des difficultés rencontrées en Germanie, au risque d'un encerclement par l'ennemi, dans le territoire limitrophe, alors que j'étais fatigué et souffrant, quand, dans un territoire où il y avait une forte présence de Cotins, je me vis surpris par soixante-quatorze dragons, à une distance de neuf milles. Comme ils se trouvaient non loin de nous, des éclaireurs nous signalèrent leur présence, et Pompéianus, notre général, nous confirma ce que nous savions (je me trouvais retenu dans une multitude immense et sauvage, et avec moi j'avais compté un corps formé de la première Légion, de la dixième, de la Légion *Gemina*, de la Légion *Fretensis*), que la foule bariolée des ennemis était évaluée à neuf cent soixante-dix-sept mille hommes. Après m'être interrogé moi-même et avoir dénombré mon armée, en face de la multitude des ennemis barbares, je m'empressais de recourir dans la prière aux dieux de la patrie. Comme ils se désintéressaient de moi et que je voyais la détresse de mes forces, je fis appel à ceux que nous appelons les chrétiens. Je les fis demander : j'en découvris une foule, une multitude considérable ; je pris à leur égard une attitude sévère, ce qui n'était pas convenable, parce que j'ai appris plus tard à connaître quelle est leur puissance. Ils se mirent à l'œuvre, mais non pas en préparant des traits, des armes, des trompettes, du fait qu'ils reconnaissent leur ennemi pour tel, à cause du Dieu qu'ils portent dans leur conscience. C'est qu'il leur est naturel, alors que nous les prenons pour des athées, d'avoir en leur conscience un Dieu qui vient de lui-même s'y retrancher. Ils se jetèrent sur le sol et prièrent non seulement pour moi, mais pour le succès de l'expédition en cours, implorant un soulagement de la soif et de la faim dans lesquelles nous nous trouvions. De fait, l'eau manquait et nous n'en avions pas pris depuis cinq jours : nous nous trouvions au centre de la Germanie, en plein territoire ennemi. Au moment même où ils se jetaient sur le sol pour prier Dieu que j'ignorais, tout de suite, une eau venue du ciel se mit à accompagner leur prière ; elle tombait très fraîche sur nous, tandis que sur les ennemis de Rome tombait un orage de grêle et de feu. Voilà qui manifestait sur-le-champ une présence de Dieu dans la prière, comme d'un Dieu insurpassable et invincible. En conséquence, nous commencerons par permettre à ces gens d'être chrétiens, pour éviter, au cas où ils viendraient à demander de telles armes contre nous, qu'ils n'obtiennent satisfaction. Je propose donc qu'on évite de porter contre un chrétien une accusation du seul fait qu'il est chrétien ; s'il se trouve quelqu'un qui porte une accusation contre un chrétien parce qu'il est chrétien, je veux qu'on établisse clairement que l'homme ainsi traduit en justice est chrétien et qu'il le reconnaisse, et si l'on ne trouve rien d'autre à lui reprocher que le fait d'être chrétien, qu'on brûle vivant celui qui a porté l'accusation contre lui. Quant au chrétien qui a confessé sa foi et qui en a donné une preuve sûre, le magistrat auquel a été confié le gouvernement de la province ne devra pas exiger de lui l'abandon de sa croyance, ni le priver de liberté. Je veux que cette décision soit confirmée par un sénatus-consulte et j'ordonne que ce décret soit affiché sur le forum de Trajan pour qu'il puisse être lu. Le préfet Vitrasius Polion veillera à le faire adresser aux provinces d'alentour. Tout citoyen qui désirera l'utiliser ou en posséder un exemplaire ne pourra être empêché d'en prendre copie sur celui qui a été publié par nos soins ».

Or, en lisant ces sources, il peut apparaître que :

1. Les chrétiens ont combattu lors des guerres marcomanniques.
2. Ces chrétiens, selon les données d'Apollinaire résumées par Eusèbe, faisaient partie de la légion appelée Méritène qui aurait reçu de Marc-Aurèle lui-même l'appellation de κεραυνοβόλος / *Fulminante* : elle serait venue de Méritène, c'est-à-dire d'une forteresse légionnaire de l'ancienne province romaine de la Cappadoce et aurait été déjà en partie christianisée à l'époque de Marc-Aurèle.
3. Le miracle de la pluie est advenu simplement grâce aux prières chrétiennes.
4. Cela aurait été reconnu par Marc-Aurèle qui, selon Tertullien, aurait promulgué un décret spécial pour éviter les dénonciations contre les chrétiens : selon les *litterae* connues de Tertullien, le *princeps*, ayant vu que les prières étaient aussi efficaces, aurait ordonné que la *poena* reste en vigueur, mais dans le même temps, une punition plus grave que celle visant les chrétiens serait arrivée pour les dénonciateurs.
5. En outre, selon l'épître attachée à l'*Apologie* de Justin, si quelqu'un avait osé accuser un homme d'être un véritable chrétien, il aurait été condamné au bûcher.

En revanche, à travers une analyse plus précise des sources présentées, nous verrons que cette revendication chrétienne du miracle n'est qu'une tentative de propagande postérieure à l'époque des événements dont le premier représentant à notre connaissance a été Tertullien. Toutefois, cela ne permet pas d'exclure la présence des soldats chrétiens aux côtés de Marc-Aurèle pendant ces phases de guerres marcomanniques dans une légion appelée *X Fretensis* provenant de la Palestine, mais aussi en général dans l'armée romaine⁴¹⁴ et dans une légion appelée *Legio duodecima (XII) Fulminata* au cours de la révolte d'Avidius Cassius au cours de l'année 175 comme nous le verrons plus bas dans le texte.

⁴¹⁴ À ce propos cf. MIGLIORATI, *Iscrizioni...*, pp. 286 note 980 et 300 - 301. ASTARITA (*Avidio...*, p. 75 et notes 57, 58) mentionne les études de E. M. SMALLWOOD (*The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, p. 481 et notes 55 et 56) et de HARNAK (*Die Quelle...*, p. 869). Les deux chercheurs soutiennent l'hypothèse que des Chrétiens pouvaient être présents dans la légion *X Fretensis* en tant que provenant de la Palestine. Astarita (p. 77, note 62) remarque, en tout cas, qu'à partir du II^e siècle la présence des chrétiens dans l'armée était sûre.

III. 1. 2 : Derrière la propagande chrétienne : décryptage du mythe *Marcus Aurelius protector christianorum*

D'abord il faudra vérifier la fiabilité des données eusébiennes, car comme nous l'avons vu à l'égard de Marc-Aurèle par rapport à l'onomastique des Antonins et à la datation du massacre de Lyon, il est souvent imprécis ou il montre de ne pas être toujours fiable⁴¹⁵, c'est-à-dire nous chercherons à expliquer comment Eusèbe a acquis cette idée très positive de Marc-Aurèle en tant que *protector christianorum*.

Or, comme nous l'avons vu plus haut dans le texte, Eusèbe ne donne aucune information par rapport aux nombreuses sources chrétiennes utilisées tandis qu'ailleurs dans l'*H.E.* pour étayer ses propositions, il les mentionne s'il en dispose⁴¹⁶. Il est vrai, comme nous l'avons montré à l'égard de la datation d'Éleuthère⁴¹⁷, que pour la *Chronique* il aurait pu disposer de la *Chronographia* de Sextus Julius Africanus même pour le passage du miracle de la pluie⁴¹⁸. Comme le rappelle aussi Kovács, Mommsen pense qu'Eusèbe aurait pu se servir également d'Africanus pour le récit de *H.E.* V, 5. 1 - 2 antécédent au résumé qu'il fait d'Apollinaire⁴¹⁹. Cependant, dans la *version arménienne* de la *Chronique* il n'y a aucune mention des noms des légions qui ont combattu en Germanie, mais par contre elle signale la présence de plusieurs *duces* et expressément de Pertinax⁴²⁰ qui, à l'époque, était général de la *Legio I Adiutrix*⁴²¹. En revanche,

⁴¹⁵ Cf. *supra* pp. 43 - 57.

⁴¹⁶ Cf. à cet égard, par exemple, les passages suivants : IV, 7; IV, 8; IV, 9; V, 16-19.

⁴¹⁷ Il est question, par exemple, de la *Lettre* (*ap. H.E.*, V. 1 - 2), d'Irénée (*ap. H.E.* V, 20. 7 et 24. 14) (*cf. supra* p. 94), d'Hégésippe (*ap. H.E.* IV, 22. 5) (*cf. supra* p. 100), et même des sources anonymes (*ap. H.E.* V, 16. 3 et 19) (*cf. supra* p. 98). Cf. à cet égard de la méthode parfois arbitraire de citer d'Eusèbe les études suivantes : *infra* note 516.

⁴¹⁸ Cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 42 - 43 qui partage l'opinion de A. V. DOMASZEWSKI (« Das Regenwunder der Markussäule », *Rheinisches Museum für Philologie* 49, (1894), pp. 612 - 619) et plus récemment de M. M. SAGE (« Eusebius and the Rain Miracle », *Historia* 36, (1987), pp. 96 - 113) qui s'appuie, lui aussi, sur les considérations de Domaszewski. Ces chercheurs pensent que les sources du *Chronicon* aient été Tertullien et Julius Africanus. Dans la version latine du *Chronicon*, nous voyons les ajouts de Jérôme qui intègre la partie finale du texte d'Eusèbe avec l'*Apologeticum* de Tertullien.

⁴¹⁹ Cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 5 ; MOMMSEN, « Das Regenwunder... », pp. 90 - 106.

⁴²⁰ Cf. MAI, *Eusebii Pamphili...*, p. 386, AUCHER, *Chronicon bipartitum...*, pp. 162-163, PETERMANN, *Chronicorum canonum...*, pp. 172 - 173. L'édition de Karst est utilisée aussi par Kovács (KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 42) : KARST, *Die Chronik...*, p. 222. À l'égard du débat sur les sources païennes consultées par Eusèbe qui l'ont mené à mentionner Pertinax, cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 44.

⁴²¹ Cf. les études suivantes : ASTARITA, *Avidio...*, p. 71 ; G. MIGLIORATI, « L'ascesa di Ti. Claudio Pompeiano, *gener Marci*. Aspetti dinastici e militari », dans A. VALVO - R. GAZICH,

dans le premier paragraphe du V^e chapitre de l'*H.E.*, nous ne trouvons que la référence à la légion appelée Mélitène. Voici pourquoi nous pouvons postuler, en suivant Harnack et Kovács, que les « plusieurs sources » de l'*H.E.* ne sont en réalité qu'une : Apollinaire⁴²². Et vu qu'Eusèbe utilise les adjectifs ἀπλόος et ἀκακοήθης, c'est-à-dire « simple » et « sans aucune mystification »⁴²³ en présentant un résumé très concis du *Discours à l'empereur* d'Apollinaire pour convaincre le lecteur de la véracité de ses données et surtout de la meilleure fiabilité de la version chrétienne par rapport à la païenne, nous émettons l'hypothèse qu'il aurait voulu donner cet halo de fiabilité autour de la figure d'Apollinaire.

Cependant, avant de réfléchir sur ce qu'Eusèbe nous a transmis de l'évêque de Hiérapolis, il faut nous intéresser à Tertullien. Il est la source qui renforce davantage les données d'Apollinaire en vertu de son être ἀξιόχρεως, c'est-à-dire remarquable. Cela permet à sa démonstration d'être plus efficace et plus claire. Pourtant le témoignage de Tertullien nous renseigne sur un autre point très important : la compréhension de la politique de Marc-Aurèle envers les chrétiens. S'agissait-il d'une politique protectrice ou plutôt répressive ?

Pour mener cette double analyse, nous analyserons tout d'abord la version grecque de l'*Apologeticum* proposée par Eusèbe, puis l'original latin. Par la suite, nous examinerons l'*Ad Scapulam* dont le contenu sera déterminant pour deux raisons : premièrement il nous fera entrer dans les détails de la polémique chrétienne, secondement il nous permettra de donner une nouvelle interprétation de l'image de la divinité ailée qui est gravée sur la Colonne de Marc-Aurèle. Enfin, nous verrons comment Tertullien a interprété les informations dont il a disposé et s'il était honnête au moment de les transmettre. Nous proposons à nouveau le texte grec (*H.E.* V, 5. 6) :

« γράφει δ' οὖν καὶ αὐτός, λέγων Μάρκου τοῦ συνετωτάτου βασιλέως ἐπιστολὰς εἰς ἔτι νῦν φέρεσθαι ἐν αἷς αὐτὸς μαρτυρεῖ ἐν Γερμανίᾳ ὕδατος ἀπορία μέλλοντα

Analecta Brixiana II, Contributi dell'istituto di Filologia e storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2007, pp. 230 - 231 ; KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 44.

⁴²² KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 47 : « It has been a common view in the research since Harnack that the whole version of the rain miracle described above is from Apollinaris, although this is not evident based on the above passage. That is why the only fact one can take for granted is the linking the name of the *legio XII fulminata* to the rain miracle can be tied to Apollinaris ». L'ouvrage d'Harnack est HARNACK, « Die Quelle... », pp. 836 - 842 et 844 - 858.

⁴²³ Cf. *supra* p. 135.

αὐτοῦ τὸν στρατὸν διαφθεῖρεσθαι ταῖς τῶν Χριστιανῶν εὐχαῖς σεσῶσθαι, τοῦτον δέ φησιν καὶ θάνατον ἀπειλῆσαι τοῖς κατηγορεῖν ἡμῶν ἐπιχειροῦσιν »⁴²⁴.

À propos de cette version grecque de Tertullien proposée par Eusèbe, Harnack a consacré une étude qui, bien que datée, reste très précieuse et indispensable. Le chercheur affirme qu'Eusèbe très probablement ne fut pas le véritable auteur de la traduction fournie dans l'*Histoire Ecclésiastique* car il se serait plutôt basé sur une traduction grecque intégrale de l'*Apologeticum* réalisée en Palestine. Il souligne aussi qu'à l'époque de Constantine I^{er}, donc la même d'Eusèbe, ils avaient plusieurs versions grecques de ce texte⁴²⁵. Harnack, en montrant plusieurs exemples tirés des passages dans lesquelles Eusèbe cite Tertullien, soutient que celui qui a effectué la traduction dont Eusèbe dispose ne pouvait pas être de culture latine et ne possédait pas les compétences nécessaires pour comprendre pleinement les expressions techniques. En conclusion, cette traduction n'est pas en mesure de rendre la complexité du texte de Tertullien bien qu'elle n'altère pas le sens général de sa pensée⁴²⁶. Nous posons alors la question suivante : comment pouvons-nous évaluer la fiabilité d'Eusèbe lorsqu'il utilise cette traduction grecque de Tertullien ?

Concentrons-nous sur les passages *H.E.* V, 5. 5 - 6. Dans le paragraphe 5, avant d'introduire le passage de l'*Apologeticum* sur le miracle de la pluie, Eusèbe affirme que l'ouvrage de Tertullien pour défendre la foi chrétienne est adressé au Sénat de Rome (« τὴν Ῥωμαϊκὴν τῇ συγκλήτῳ προσφωνήσας ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογία »). C'est la première fois qu'Eusèbe, en mentionnant le texte de Tertullien, nous informe sur le destinataire⁴²⁷. Toutefois, il nous donne une information erronée car l'*Apologeticum* est adressé plutôt au sénat de Carthage et non à celui de Rome⁴²⁸. Par la suite, dans le paragraphe 6 consacré à la synthèse

⁴²⁴ « Nous, au contraire, nous produisons un protecteur, si l'on recherche la dépêche de Marc-Aurèle, empereur très vénérable, dans laquelle il témoigne de l'épisode fameux où, au cours de la campagne de Germanie, la soif fut dissipée par une pluie accordée aux prières de soldats qui se trouvaient être chrétiens. S'il est vrai qu'il n'a pas publiquement mis à l'abri d'une peine de tels hommes, du moins l'a-t-il écartée publiquement d'une autre manière, en allant jusqu'à ajouter une condamnation pour les accusateurs, et plus horrible encore ». Sur cette traduction cf. *supra* notes 404 et 406.

⁴²⁵ A. HARNACK, *Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullian's Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Leipzig 1892, p. 2.

⁴²⁶ HARNACK, *Die griechische...*, pp. 13 - 23.

⁴²⁷ HARNACK, *Die griechische...*, pp. 13, 21 et 23.

⁴²⁸ MORESCHINI - PODOLAK, *Opere apologetiche...*, note 1, p. 178 : « Tertulliano si rivolge ai magistrati di Cartagine (dal 29 a.C. *Colonia Iulia Carthago*), che sulla collina di Byrsa, in

du passage de Tertullien sur le miracle de la pluie, nous trouvons les différences suivantes signalées par Harnack : « Marci Aurelii » chez Tertullien alors qu'Eusèbe dit « Μάρκου » ; puis, le chercheur remarque que le sens de l'adjectif « gravissimi » n'est pas rendu dans sa véritable puissance par le mot « συνετωτάτου ». De la même façon, l'expression « ἐν Γερμανίᾳ ὕδατος ἀπορία » ne rend pas le « Germanicam sitim » de Tertullien⁴²⁹.

En revanche, la différence devient beaucoup plus remarquable peu après lorsque Tertullien argue que dans la région de la Germanie, lieu de la bataille, il y avait, parmi d'autres soldats, des « Christianorum forte militum » qui, à travers la prière avaient sauvé les armées toutes entières de Marc-Aurèle. Il souligne qu'il s'agissait juste d'une situation due au hasard, voire un heureux hasard, que des soldats chrétiens faisaient partie de l'expédition militaire⁴³⁰. Par contre, dans la version dont Eusèbe dispose nous lisons que les chrétiens certainement présents sur le champ de bataille ont prié pour sauver l'armée impériale : « [...] ταῖς τῶν Χριστιανῶν εὐχαῖς σεσῶσθαι ». De plus, Tertullien, comme nous l'avons vu, en jouant avec le mot *palam* c'est-à-dire 'de manière évidente, officiellement', affirme que si en effet Marc-Aurèle, suite à ce prodige, n'avait pas éliminé la *poena* contre les chrétiens, il aurait par contre établi une punition plus grave pour ceux qui l'auraient dénoncé (« adiecta etiam accusatorum damnatione, et quidem taetriore »). Or, chez Eusèbe, la traduction nous donne une interprétation synthétique et directe du texte : le *princeps* menaçait de mort ceux qui essaient d'accuser les chrétiens (« τοῦτον δέ φησιν καὶ θάνατον ἀπειλῆσαι τοῖς κατηγοροῦν ἡμῶν ἐπιχειροῦσιν »).

D'un point de vue linguistique, le texte grec d'Eusèbe utilise donc le mot θάνατος pour rendre le terme *damnatio* de Tertullien. Une situation presque

prossimità del Campidoglio, si occupavano dell'amministrazione della giustizia. ». Cf. aussi HARNACK, *Die griechische...*, pp. 5, 8-14 et 19. Ce chercheur remarque que Rufin dans sa traduction latine a omis le destinataire de l'*Apologeticum* et l'intégralité du passage qui suit : il ne rapporte que la présence de ces *epistulae* consultées par Tertullien lui-même. Harnack envisage (*Die griechische...*, p. 13) que : « Man kann nicht entscheiden, ob diese Weglassung einen besonderen Grund gehabt hat oder nur eine Folge des Strebens nach Kürze an dieser Stelle war. Wahrscheinlicher ist wohl Letzteres ». À l'égard de la traduction de Rufin, Harnack souligne encore que Rufin s'écarte parfois d'Eusèbe pour s'attacher au texte latin de Tertullien. Dans ce cas, il montre préférer plutôt le texte d'Eusèbe : il utilise le mot *epistulae* pour traduire le terme grec ἐπιστολαί à la place du *Litterae* de Tertullien.

⁴²⁹ Cf. HARNACK, *Die griechische...*, p. 22.

⁴³⁰ Cf. HARNACK, *Die griechische...*, p. 28.

identique se présente dans un autre passage de l'*H.E.*, lorsqu'il introduit pour la première fois l'*Apologeticum*.

Voici le texte :

« Ταῦτα Τερτυλλιανὸς τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκῶς, ἀνὴρ τὰ τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν, ἐν τῇ γραφείσῃ μὲν αὐτῷ Ῥωμαίων φωνῇ, μεταβληθείσῃ δ' ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀπολογία τίθησιν, κατὰ λέξιν τοῦτον ἱστορῶν τὸν τρόπον »⁴³¹

La version dont Eusèbe dispose affirme être la traduction littérale (« κατὰ λέξιν τοῦτον ἱστορῶν τὸν τρόπον ») du texte latin. Même pour ces passages, l'opinion d'Harnack apparaît éclairante⁴³² : la traduction grecque du texte de Tertullien dans le chapitre suivant, est en effet fidèle à l'original latin, sauf pour la dernière phrase :

« [...] ὁ δὲ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀποφάσει ἔμεινεν, ἀπειλήσας θάνατον τοῖς τῶν Χριστιανῶν κατηγοροῖς. »⁴³³.

Tertullien dans l'*Apologeticum* affirme plutôt :

« [...] Caesar in sententia mansit, comminatus periculum accusatoribus Christianorum »⁴³⁴.

Le mot θάνατος est utilisé ici pour traduire le terme *periculum*. À ce propos, bien que l'expression « comminatus periculum » dans le langage sinieux de Tertullien puisse aussi indiquer la peine capitale, nous pensons que sa signification dans le texte est différente : ceux qui oseraient accuser un chrétien, subiraient de fortes menaces⁴³⁵.

⁴³¹ *H.E.* II, 2. 4 : « C'est là ce que Tertullien, homme versé dans les lois romaines, illustre par ailleurs et des plus célèbres à Rome, raconte dans son *Apologie pour les chrétiens*, écrite par lui en langue latine mais qui a été traduite en langue grecque. Voici textuellement ce qu'il dit ».

⁴³² Cf. HARNACK, *Die griechische...*, pp. 21 et 28.

⁴³³ *H.E.* II, 2. 6 : « Tibère lui, demeura dans son opinion, menaçant de mort les accusateurs des chrétiens ».

⁴³⁴ *V.*, 2 : « [...] César [n.d.r. Tibère] persista dans son sentiment en faisant peser des menaces [sur la tête] de ceux qui accuseraient les chrétiens ».

⁴³⁵ Nous amendons partiellement la traduction de CHAPOT (« Apologétique »..., p. 840) parce qu'à notre avis bien que l'expression « comminatus periculum » indique, dans le langage délibérément ambigu de Tertullien, la peine capitale, en raison de ce langage sinieux, Tertullien préfère indiquer une menace plus générale sans spécifier « de mort ». Voici pourquoi nous nous

Toutefois si dans ce contexte, la simplification effectuée par la version grecque n'altère pas de manière substantielle le sens voulu par Tertullien, un discours différent le mérite le passage rapporté en *H.E.* V, 5. 6 car ici nous avons une altération significative due à la simplification excessive du texte latin : là où Tertullien a joué avec le mot *palam* pour rester dans un sens que nous verrons être ambigu, chez Eusèbe nous avons une affirmation dont la certitude est plus nettement prononcée.

Pouvons-nous adopter la perspective d'Harnack d'une traduction grecque de l'*Apologeticum* qu'Eusèbe aurait utilisée ou faut-il plutôt penser qu'Eusèbe a lui-même traduit le texte de Tertullien ? Dans ce dernier cas Eusèbe a-t-il rencontré peut-être des limites d'un point de vue linguistique, ou plutôt encore, a-t-il modifié de manière volontaire le texte latin ? Honnêtement, il est difficile de croire qu'il avait une aussi bonne connaissance du latin pour pouvoir effectuer lui-même une traduction fidèle du texte de Tertullien dans sa complexe sinuosité : comme le montre C. Mondello dans une très récente contribution, l'utilisation de la part d'Eusèbe des originaux latins a été l'objet de débats depuis la fin du XIX^e siècle⁴³⁶. Même ce chercheur soutient l'hypothèse qu'Eusèbe n'aurait utilisé que des sources de deuxième main pour les textes latins cités : ceci pourrait bien être le cas de l'*Apologeticum* de Tertullien⁴³⁷. Il envisage des motivations de nature linguistique :

« È stato ampiamente dimostrato come il bilinguismo, l'impiego e la convivenza delle due lingue dominanti greca e latina, non riuscì mai del tutto ad attecchire in Oriente in età tardoantica, pur dinanzi ad una regolarità di rapporti tra Oriente ed Occidente [...]. Inoltre, nessuno dei grandi dottori cristiani dell'Oriente, lungo una linea che va da Metodio di Olimpo, Luciano di Antiochia, fino ad Apollinare di Laodicea, Gregorio di Nazianzo o Basilio di Cesarea, sembra essersi mai interessato alla lingua e alla cultura latina, e tra di essi solo pochissimi (come Lattanzio, Atanasio od Epifanio) parlavano a tutti gli effetti il latino [...] »⁴³⁸.

appuyions sur la traduction de Podolak (MORESCHINI - PODOLAK, *Opere apologetiche...*, p. 195) qui traduit : « minacciando pericolo ». Et en effet GLARE (pp. 341 - 342) montre que ce mot n'a jamais la signification de mort lorsqu'il est pris singulièrement.

⁴³⁶ Cf. C. MONDELLO, « Eusebio di Cesarea e la storia di Roma: il caso del *Chronicon* », *Koinonia* 39, (2015), pp. 143-147, mais spécif. p. 144 et notes 40 et 41 pour la bibliographie.

⁴³⁷ MONDELLO, « Eusebio di Cesarea... », note 43.

⁴³⁸ MONDELLO, « Eusebio di Cesarea... », pp. 145 - 146.

Il conjecture qu'à l'époque d'Eusèbe il y avait une prétendue supériorité de la culture orientale sur la culture occidentale dans l'empire et qu'Eusèbe lui-même était un représentant de cette pensée :

« Tale scenario sembra perfettamente riflettersi nell'opera e nella personalità di Eusebio di Cesarea. Esso è in accordo con la visione profondamente ellenocentrica della costruzione cronografica di Eusebio, e al tempo con la complessiva trascuratezza riservata nella *Chronographia* e nei *Chronikoi Kanones* alla storia di Roma, di cui l'autore ritaglia unicamente gli eventi che possano essere di supporto all'ideologia cristiana e ad un modello di storia vista da una prospettiva orientale. L'assenza di fonti latine, conforme ad una tendenza linguistica e letteraria degli autori greci fin dall'età repubblicana, rivela ulteriormente il disinteresse dell'autore nei confronti della cultura latina ed occidentale, e si fa spia di quella rinascita culturale greca che fu vivissima tra II e III secolo tra i cristiani non meno che tra i pagani e continuava ancora a dare i suoi frutti al principio del IV secolo in ambiente siro-palestinese. »⁴³⁹.

Néanmoins il y a une phrase qu'Eusèbe utilise pour introduire sa traduction grecque du rescrit d'Hadrien attaché à l'*Apologie* de Justin qui mérite notre attention pour aborder encore mieux cette problématique :

« Τούτοις ὁ μὲν δηλωθεὶς ἀνὴρ αὐτὴν παρατέθειται τὴν Ῥωμαϊκὴν ἀντιγραφὴν, ἡμεῖς δ' ἐπὶ τὸ Ἑλληνικὸν κατὰ δύναμιν αὐτὴν μετειλήφαμεν, ἔχουσαν ὧδε »⁴⁴⁰.

C'est la seule fois qu'il ressent le besoin de spécifier qu'il s'agit de sa propre traduction. L'expression qu'il utilise pour montrer au lecteur qu'il a fait de son mieux (« κατὰ δύναμιν αὐτὴν ») est un indice très important du fait qu'Eusèbe a rencontré des difficultés pour réaliser sa traduction, et qu'il cherche en quelque sorte à s'en déresponsabiliser. En effet, ailleurs, comme dans le cas du premier passage de l'*Apologeticum* de Tertullien ou du rescrit de Trajan, il n'y a pas cette spécification (« [...] μεταβληθεῖσι δ' ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν [...] » et « εἴληπται δ' ἡ ἱστορία ἐξ ἧς ἀνώτερον δεδηλώκαμεν τοῦ Τερτυλλιανοῦ Ῥωμαϊκῆς

⁴³⁹ MONDELLO, « Eusebio di Cesarea... », pp. 147.

⁴⁴⁰ *H.E.* IV, 8. 8 : « L'homme dont nous parlons ajoute le rescrit en latin. Nous l'avons, comme nous avons pu, traduit en grec, comme il suit ».

ἀπολογίας, ἥς ἡ ἐρμηνεία τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον »)⁴⁴¹. À notre avis, cela pourrait être l'indice qu'Eusèbe s'estimait incapable de traduire de manière précise un texte latin et que donc il aurait eu recours aux traductions existantes. Par conséquent, il reste probable, comme le soutient Harnack, qu'Eusèbe avait une version grecque de l'*Apologeticum* de Tertullien notamment parce que dans le passage où il la présente pour la première fois, il ne s'attribue pas le mérite de la traduction comme dans le cas du rescrit d'Hadrien. Dans cette perspective, il aurait simplement épousé cette version grecque, d'autant plus qu'elle donnait une image d'un Marc-Aurèle nettement favorable aux chrétiens⁴⁴². Bien évidemment, nous restons dans le champ de la possibilité. Néanmoins ce qui nous importe est que cette traduction ne rend pas le sens voulu par Tertullien. De plus : si nous n'avions pas eu la chance de disposer du texte latin original, Eusèbe aurait transmis à la postérité une image altérée de Marc-Aurèle et de Tertullien aussi. En conclusion, il reste une source peu fiable⁴⁴³. C'est pourquoi, nous pouvons nous dispenser d'utiliser la version grecque de Tertullien d'Eusèbe pour comprendre les éléments sur laquelle la propagande chrétienne se base et tourner notre attention sur les affirmations de Tertullien. Ce serait naturel de penser que Tertullien, en tant qu'avocat et homme de loi, pourrait être considéré fiable. Mais alors pourquoi aurait-il cherché ces jeux de mots pour rester dans l'ambiguïté ? Nous avons donc décidé d'observer de près les textes de Tertullien. Le résultat a été que même Tertullien n'est pas à l'abri de critiques. Voici les motivations.

Il affirme avoir consulté la dépêche originale de Marc-Aurèle envoyée au sénat et vu que Tertullien s'adresse aux magistrats de Carthage qui auraient pu contrôler

⁴⁴¹ *H.E.* II, 2. 4 : « [...] mais qui traduit en langue grecque [...] » ; *H.E.* III, 33. 3 : « Ce récit est extrapolé par l'apologie latine de Tertullien dont nous avons parlé plus haut, la traduction de ce dernier en est la suivante ». Pour le deuxième passage nous avons proposé une traduction personnelle car celle de NEYRAND (p. 179) traduit le parfait de λαμβάνω avec « emprunté ». À notre avis, le verbe extrapoler rend de manière plus efficace la signification voulue par Eusèbe. Le participe aoriste de μεταβάλλω dans le premier cas et le mot ἐρμηνεία dans le deuxième marquent la différence avec le passage du rescrit d'Hadrien.

⁴⁴² Voici pourquoi dans ce cas nous pouvons partager l'opinion de Andrei (O. ANDREI, « *Canons chronologiques et Histoire Ecclésiastique* », dans MORLET - PERRONE, *Histoire Ecclésiastique...*, pp. 69 - 82) par rapport à la fidélité des citations d'Eusèbe des textes qu'il a consulté. Toutefois, nous remarquons notre point de vue : il est impossible de donner à cet égard une opinion valide pour l'*Histoire Ecclésiastique* dans son intégralité : il faut analyser cas par cas.

⁴⁴³ En outre, le passage *H.E.* III, 33. 3 étale très sûrement sa méthode superficielle de travail et peut-être aussi qu'il avait très peu de sources latines en langue originales à sa disposition, comme le suppose Mondello (cf. *supra* p. 147). À l'égard du passage III, 33. 3 il faut souligner qu'Eusèbe a extrapolé le contenu de la correspondance entre Pline le Jeune et Trajan par le texte de Tertullien. Ceci montre qu'il a fait confiance simplement à Tertullien sans vérifier l'exactitude des données.

l'exactitude de ses informations, il est très probable qu'il aurait vraiment eu l'occasion de consulter ces documents⁴⁴⁴. Toutefois, nous montrerons que très probablement la dépêche connue par Tertullien et mentionnée dans l'*Apologeticum* ne devait pas être ainsi favorable aux chrétiens car nous verrons qu'elle est contradictoire dans ses affirmations. Il nous faut observer, avant tout, que même dans le passage de l'*Ad Scapulam*, Tertullien est vague : il affirme simplement que les prières des soldats chrétiens avaient fait ruisseler la pluie. Il ne donne pas d'indications ultérieures qui auraient pu renforcer sa position⁴⁴⁵. Et puis dans l'*Ad Scapulam* il ne fait plus référence aux dispositions législatives prises par Marc-Aurèle en faveur des chrétiens pas plus qu'il ne glorifie Marc-Aurèle en tant que *protector christianorum*.

III. 1. 3 : Ζεύς, le dieu de la pluie qui fait tout reverdit

Cependant il se soucie plutôt, dans le même paragraphe (IV, 6), de nous donner une information qui pourrait devenir déterminante pour notre analyse : il affirme avec du ressentiment que chaque fois que la sécheresse a mis à genoux l'empire, le peuple a acclamé Jupiter comme le dieu qui aurait accompli le prodige⁴⁴⁶. Or, nous soulignons, avec plusieurs chercheurs, que Marc-Aurèle rattache bien, dans sa mentalité, sa philosophie aux traditions religieuses selon une dévotion remarquée plusieurs fois dans le II^e livre des *Pensées* qui a été composé dans ces

⁴⁴⁴ KOVÁCS (*Marcus Aurelius...*, p. 25, 137, 142) avance l'hypothèse que la terminologie adoptée par Tertullien serait la même que la *H.A. Vita Marci* XXIV, 4 en raison d'un document commun consulté, il souligne l'emploi de l'ablatif absolu « pluvia impetrata » de la *H.A.* reprise par Tertullien avec « impetrato imbri ». Il y a aussi l'expression « imbres in siti illa impetravit » de l'*Ad Scapulam*. Par conséquent, avec Kovács, nous pouvons envisager l'utilisation d'un document officiel commun de la part de la source du rédacteur de la *H.A. Vita Marci* et de Tertullien. Par ailleurs, Kovács envisage que Tertullien aurait aussi tiré par la dépêche de Marc-Aurèle les expressions suivantes : *precationibus militum* (*Ap.* V, 5) ou *militum orationibus* (*Ad Scap.* V, 6). En outre, le chercheur en accord avec Mommsen, affirme que Tertullien aurait pu consulter la dépêche déposée dans le *tabularium* et publiée dans les *Acta publica*.

⁴⁴⁵ En effet, KOVÁCS (*Marcus Aurelius...*, p. 25) remarque l'utilisation d'une source différente de celle d'Apollinaire : « Nothing provides evidence for the link between the two sources; moreover, the differences definitely seem to refute a link, the *legio XII fulminata* and the absence of a mention of the lightning miracle in Tertullian versus Apollinaris' lack of a mention of Marcus' epistle ».

⁴⁴⁶ Nous réfutons ici la perspective de F. COARELLI (*La Colonna di Marco Aurelio*, Roma 2008, avec une traduction anglaise réalisée par H. PATTERSON p. 52) et de W. Zwickler (cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 10) qui envisage une erreur de la part de Tertullien : vu qu'il est assez probable qu'il ait consulté la dépêche officielle, vu que nous l'estimons compétente en ce qui concerne la consultation des documents législatifs, et vu le lien entre Jupiter et la pluie présente aussi chez Marc-Aurèle comme nous le montrerons par la suite, il nous semble très improbable qu'il ait fait une confusion.

périodes des guerres marcommaniques⁴⁴⁷. Nous ajoutons que Marc-Aurèle est fort convaincu de la valeur de la prière⁴⁴⁸ : il va se fier à la providence divine (*Pensées* II, 11) et il est sûr de l'aide reçue par tous les dieux (*Pensées* IX, 11, 27, 40) bien qu'il y ait une dévotion particulière pour Jupiter en tant que dieu qui donne la pluie (*Pensées* V, 7), et ailleurs dans ses *Pensées* il remarque cette dévotion⁴⁴⁹. Comme le souligne aussi Rutherford :

« Although he says and implies that the gods sometimes appears to men, he does not describe any such experience or identify the protection or patronage of any individual god in his own case » - mais par rapport à Zeus, il apparaît faire d'exceptions : « The reference in V. 8 to the cures prescribed by Asclepius could be purely general [...]. Otherwise in the *Meditations* he refers once to Clotho (IV, 34), once to the Muses (XI, 18) and several times to Zeus (IV. 23, V. 7 (a quotation), 8, 27, XI. 8) »⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ Cf. *Pensées* II, 3, 4, 5, 11, 13. HADOT (*La citadelle intérieure...*, pp. 174 - 175) montre bien l'importance de la religion traditionnelle dans la vision stoïcienne de Marc-Aurèle, une perspective qui ressort de manière évidente dans les passages des *Pensées* analysés par ce chercheur. Marc-Aurèle se présente comme un homme religieux (*Pensées* I, 3, 17). Religion, stoïcisme et actions politiques sont strictement liés chez Marc-Aurèle : ces dernières promeuvent le bonheur de la communauté. C'était aussi bien le cas des fiançailles officielles entre sa fille, Annia Aurelia Galeria Lucilla, et Lucius Verus racontées dans l'*H.A. Vita Marci* VII, 8 : « A l'occasion de cette union, ils firent inscrire sur les listes de distributions frumentaires des garçons et des filles, auxquels on donna ces nouveaux noms ». Or, ce bonheur de la communauté romaine se rattache au divin (cf. *Pensées* VIII, 23; X, 2; XII, 20). Comme le montrent bien certains passages des *Pensées* (II, 12 ; II, 13. 3 et 16. 1), le divin est le modèle auquel la société doit se conformer. Par ailleurs ce qui se passe sur la terre est voulu par le divin. En conséquence, si le *Logos Universel* stoïcien, qui est le véritable modèle des actions humaines, veille sur la Cité universelle comme un roi sage, de la même façon Marc-Aurèle en tant que *princeps*, assume la responsabilité de veiller sur son règne (à ce propos cf. les réflexions de P. HADOT, *La citadelle intérieure...*, pp. 116 et 227 - 230 qui montre aussi la dépendance des passages de Marc-Aurèle susmentionnés à Épictète (cf. *Manuel* II, 5. 26), de E. DI STEFANO, *Lo stoicismo di Marco Aurelio, Antropologia ed etica negli Scritti a se stesso di Marco Aurelio*, Catania 2006, pp. 121 - 129 et de L. CROVI, « Originalità del pensiero di Marco Aurelio », *Rivista di filosofia neoscolastica* LXXXIV, (1992), pp. 522 - 525) et de garder les traditions qui l'appartiennent. Celui-ci est un véritable devoir moral que le *princeps* assume (cf. HADOT, *La citadelle intérieure...*, pp. 204 - 209). Nous partageons donc l'opinion de Fraschetti à l'égard d'un Marc-Aurèle très traditionaliste : FRASCHETTI, *Marco Aurelio...*, pp. 139 : « L'imperatore filosofo, benché stoico, anzi appunto in quanto stoico, non poteva non essere - come avrebbe di fatto dimostrato nel corso di tutto il suo lungo regno - nell'intimo del suo animo anche un conservatore profondo. »).

⁴⁴⁸ Cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, note 57, p. 152.

⁴⁴⁹ Cf. *Pensées* IV, 23 ; V, 6, 8, 27 ; XI, 8. RUTHERFORD (*The Meditations of...*, p. 39) commente : « Elsewhere he quotes an Athenian prayer for rain and comments that ought either not to pray at all or else to pray like this, οὕτως ἀπλῶς καὶ ἐλευθέρως ('with this kind of simplicity and freedom', V. 7) ». Cf. aussi RUTHERFORD, *The Meditations of...*, pp. 122 et 250 et le commentaire de FARQUHARSON, *English Commentary...*, pp. 329 - 330, 412 et A. S. L. FARQUHARSON, *Greek Commentary*, dans ID., *The Meditations...*, Vol. II, V, Ch. 27. 90. 25, p. 665 et XI, Ch. 8. 218. 16 - 17, p. 864.

⁴⁵⁰ RUTHERFORD, *The Meditations of...*, pp. 218 - 219. Cf. aussi les pp. 39 et 192.

À ce stade, nous nous posons la question de savoir si la dévotion de Marc-Aurèle envers Zeus / Jupiter peut avoir un lien avec la figure gravée sur la colonne et si, donc, l'information de Tertullien est vraiment déterminante pour notre analyse. Il faut donc illustrer les opinions développées par les chercheurs en relation avec le dieu gravé sur la colonne dans la scène XVI : beaucoup parmi eux ont épousé l'idée d'une divinité neutre afin de donner un message universel alors que certains ont proposé plutôt Hermès Aerios, divinité liée au monde égyptien, en suivant la version du miracle raconté par le texte de Dion Cassius (LXXI, 8 - 10) dont nous avons l'épitomé de la fin de XI^e siècle de Jean Xiphilin, d'où provient la figure du magicien Arnouphis ; d'autres encore ont établi un lien entre la figure de la colonne et *Hermès Loghios*, *Hermès Trimeghistos* qui aurait été la représentation divine du Logos Stoïcien ; d'autres ont suggéré qu'il s'agit d'une divinité appelée Notus tirée des *Métamorphoses* d'Ovide (I. 264 - 269) ; d'autres encore de Jupiter⁴⁵¹.

⁴⁵¹ Kovács, Perea Yébenes et Motschmann s'orientent vers une perspective neutre du dieu gravé dans la partie de la colonne consacrée au prodige de la pluie. Les pages 165 - 168 de Kovács sont consacrées à la divinité gravée. Il remarque aux pp. 166 - 167 ce qui suit : « The portrait of the bearded, winged rain god is a new feature from an iconographic point of view and corresponds to no other depiction of Jupiter [...] The depiction of the rain god is obviously allegorical, just like the depictions of Danubius and others. The creator of the visual message of column evidently did not wish to identify the figure with any specific Roman god. Allegorical deity figures appear among the portrayals on both columns, like Danubius or Night (Luna or Dacia) on Trajan's column; the Victoria figures that appear on both monuments dividing the individual campaigns from each other can also be considered allegorical. ». PEREA YÉBENES (*La Legión XII...*, p. 150) est de la même opinion : « El relieve de la columna Aureliana es, para mí, el documento más fiel y objetivo que alude al acontecimiento. A su favor está el hecho de que retrata el episodio con bastante sencillez y al mismo tiempo refleja el prodigio : interviene una divinidad, una potencia o un *daimon*, al que no se le pone nombre ni se intenta identificar. El ejército romano presencia el prodigio con mesurada pasividad. ». MOTSCHMANN (*Die Religionspolitik...*, pp. 125 - 142) qui envisage que Marc-Aurèle n'aurait pas indiqué une divinité précise. Ce choix a favori la naissance de plusieurs légendes et interprétations du miracle. Il ajoute que l'interprétation qui se base soit sur les monnaies soit sur le récit de Dion qui rapporte la version égyptienne de la divinité *Thot-Shou* n'est pas convaincante. *Contra* BIRLEY (*Marcus...*, p. 173) et COARELLI (*La colonna...*, pp. 55 - 57). Birley, en particulier, envisage que la divinité gravée est *Hermès Aerios* tirée par des cultes égyptiens *Thot-Shou* tandis que pour Coarelli la divinité gravée est plutôt Notus (sur cette divinité cf. aussi l'opinion de cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 166 - 167). Selon le premier, la présence de *Thot-Shou* sur la colonne serait donc la confirmation du récit proposé par Dion Cassius (LXXI, 8. 4) car en tant que divinité égyptienne, elle aurait été invoquée par le magicien Arnouphis ou Harnouphis. Il ajoute que ce lien entre le miracle et l'image gravée sur la colonne serait renforcé par les monnaies représentant Mercure avec en exergue la légende 'REL(IGIO) AVG(VSTI)' émises entre les années 172-173. Ceci est une perspective assez proche des opinions de SORDI (« Le monete di Marco Aurelio... » p. 338) laquelle, pourtant, réfute la version de Dion Cassius en considérant l'absence d'Arnouphis dans la colonne. En ce qui concerne le dieu gravé, il s'agissait, à son avis, de l'incarnation du *Logos stoïcien* dans la forme de *Hermès Loghios*, *Hermès Trimeghistos*. Sur Arnouphis cf. aussi MIGLIORATI, *Iscrizioni...*, note 117, p. 94 et ASTARITA, *Avidio...*, note 30 p. 69. En ce qui concerne Jupiter, l'opinion la plus éminente est celle de J. GUEY, « Encore la 'Pluie miraculeuse', mage et dieu », *Revue de Philologie*, 22, (1948), pp. 16 -

Nous réfutons la perspective de Mercure et la présence d'Arnouphis : le texte de Cassius Dion (LXXI, 8) rapporte que cet Arnouphis avait évoqué des démons par des sortilèges et peu après (LXXI, 9) Xiphilin commente que Marc-Aurèle n'aimait pas la compagnie des magiciens qui pratiquaient de la sorcellerie. Nous remarquons une correspondance étonnante avec la pensée de Marc-Aurèle (*Pensées* I, 6) qui, en effet, affirme de ne pas aimer la compagnie des charlatans et des tricheurs qui recourent aux sortilèges pour éloigner les démons⁴⁵². En outre dans la colonne il n'y a aucun signe qui puisse nous rassurer sur la présence de ce magicien : comme le dit aussi Sordi, il nous semble fort probable que Cassius Dion raconte plutôt une légende née après les événements⁴⁵³.

En ce qui concerne l'émission des monnaies représentant Mercure entre les années 172-173, contrairement à ce que soutient F. Coarelli⁴⁵⁴, nous pensons qu'elle ne représente pas un élément déterminant pour décrypter la figure gravée. En effet, en accord aussi avec Kovács et Sordi, nous mettons en évidence que l'attention envers ce dieu de la part de Marc-Aurèle est bien antérieure au miracle⁴⁵⁵ : il ne s'agit donc pas ni d'un lien exclusif de la part du *princeps* ni strictement inhérent au miracle. En outre, rappelons, comme le dit Kovács et Sordi, que le dieu gravé n'apparaît pas sous les apparences données à Mercure ni sur les autres monnaies de l'époque du miracle ni sur celles remontant en général au principat de Marc-Aurèle⁴⁵⁶. Par ailleurs, dans ses *Pensées* Marc-Aurèle ne fait aucune mention à Hermès / Mercure alors qu'il y a plusieurs références à Zeus. De plus, l'association du miracle à *Hermès Loghios*, *Hermès Trimeghistos* postulée par Sordi et Guey, n'aurait pas été acceptée aussi facilement par la totalité de l'armée tout comme elle n'aurait pas été efficace en tant que message universel de propagande tel qu'il est proposé dans la colonne⁴⁵⁷.

Les propositions, les plus intéressantes, restent donc celles liées à soit à Notus, soit à la divinité neutre proposée avec force par Kovács soit à Jupiter. En ce qui

62 : il envisage que Marc-Aurèle fut « obligé » d'attribuer le miracle à Jupiter, vu que dans le panthéon romain, la divinité égyptienne ne serait pas reconnue par le peuple.

⁴⁵² À ce propos, R. M. GRANT (*Second-century Christianity: A Collection of Fragments*, London 2003, p. 27) envisage la dépendance de Xiphilin directement par les *Pensées* de Marc-Aurèle.

⁴⁵³ Cf. *supra* note 451.

⁴⁵⁴ *Ibidem*.

⁴⁵⁵ Cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 107 - 111 et SORDI, « Le monete di Marco Aurelio... » p. 337.

⁴⁵⁶ Cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 107 - 111 et SORDI, « Le monete di Marco Aurelio... » p. 333 - 343.

⁴⁵⁷ Cf. *supra* note 451.

concerne Notus, comme le dit aussi Coarelli, la description donnée par Ovide peut apparaître la plus conforme au dieu gravé⁴⁵⁸ : un visage couvert d'un épais et sombre nuage avec une barbe chargée de brouillards et sur le front duquel s'assemblent les nuées avec l'eau qui ruisselle de ses cheveux blancs, de ses ailes et de son sein ; dès que sa main a pressé les nuages suspendus dans les airs, un grand bruit se fait entendre, et des torrents de pluie s'échappent du haut des cieux. Cependant le dieu présenté par Ovide, se place dans un contexte différent de celui de la colonne de Marc-Aurèle : le premier est appelé par Jupiter afin de détruire l'humanité (*Met.* I, 259 - 261)⁴⁵⁹ alors que le deuxième pour ranimer l'armée entière qui était sur le point de mourir de soif⁴⁶⁰. En ce qui concerne la proposition soutenue par Kovács, celui-ci affirme que dans les passages LXXI, 8. 1 ; 8. 3 ; 10. 5 du texte de Cassius Dion, la divinité n'est pas marquée du nom de Jupiter / Zeus mais avec le plus général θεός. Puis ailleurs dans son ouvrage (LXXI, 3. 4 et 24. 1) Cassius Dion cite des discours de Marc-Aurèle qui parle de 'θεός μόνος' et de 'τὸ δαιμόνιον'. C'est pourquoi Kovács conclut :

« These expressions are not far from the god conception of a Stoic emperor, the ideas formulated in the Meditations of Marcus (cf. *e.g.* VII.9, VIII.34, IX.10, XII.2). Based on all this, Mommsen drew the most natural and justified conclusion that Marcus could have referred to that θεός in the original letter »⁴⁶¹.

Cette argumentation de Kovács, bien qu'elle soit déjà remise en question par la plupart des sources anciennes qui proposent Jupiter comme la divinité du miracle⁴⁶², comporte une réponse détaillée sur le plan philosophique. Comme le remarque bien Hadot, la pensée de Marc-Aurèle en ce qui concerne l'être humain est tout à fait stoïcienne. Le chercheur remarque que pour Marc-Aurèle il y a une

⁴⁵⁸ COARELLI, *La Colonna...*, p. 55. « [...] madidis Notus evolat alis terribilem picea tectus caligine vultum : barba gravis nimbis, canis fluit unda capillis, fronte sedent nebulae, rorant pennae que sinus que; ut que manu late pendentia nubila pressit, fit fragor: hinc densi funduntur ab aethere nimbi [...]. » Pour le *Metamorphoses* d'Ovide nous avons consulté l'édition critique de ANDERSON (W.S.), *Metamorphoses*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford 1981.

⁴⁵⁹ « Protinus Aeoliis Aquilonem claudit in antris et quaecumque fugant inductas flamina nubes, emittit que Notum: [...] ».

⁴⁶⁰ Nous réfutons l'argumentation proposée par Kovács car il soutient (*Marcus Aurelius...*, p. 167) que dans le *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* (abrégé LIMC) VIII (1997), pp. 186 - 192, ce dieu est décrit comme un jeune glabre. Cependant si nous évoquons le texte d'Ovide, il faut se confronter, à notre avis, à la description qu'Ovide propose.

⁴⁶¹ KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 142.

⁴⁶² Cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 140.

équivalence totale entre les cinq termes qui suivent : le moi, l'intellect (νοῦς), la puissance de réflexion (διάνοια), le principe directeur (τὸ ἡγεμονικόν), le δαίμων intérieur. Ce dernier, qui apparaît 15 fois dans les *Pensées*⁴⁶³, peut être défini très brièvement comme la partie que nous partageons avec la *Raison divine universelle* qui réside en nous. En même temps elle est une partie de la raison humaine soumise à la corruption. Il s'agit donc d'un don qui bien que céleste, est fragile et sujet à l'extinction⁴⁶⁴. Il est, finalement, une sorte de voix intérieure qui s'impose à nous⁴⁶⁵. Avec cette explication nous pouvons déjà faire une distinction entre le δαίμωνιον et le 'θεὸς μόνος' qui ne peuvent pas être assimilés l'un avec l'autre comme Kovács l'a évoqué. Ce qui suit éclaircira beaucoup mieux la relation entre ce δαίμων et le monde divin dont il provient. Marc-Aurèle est très clair à ce sujet : il affirme (*Pensées* V, 27) que ce δαίμων a été donné à chacun de nous par Zeus afin qu'il puisse nous surveiller et nous conduire dans le droit chemin pendant notre vie. Il ajoute que le δαίμων n'était qu'un fragment (ἀπόσπασμα) de Zeus lui-même donné (δίδωμι) à chacun de nous. Qui est Zeus dans la perspective religieuse de Marc-Aurèle ?

Selon Hadot, Zeus ne serait que la personnification, ou mieux la nécessité de donner un visage, à la force impersonnelle du *Logos Universel* : Marc-Aurèle partagerait donc la même perspective des autres stoïciens, notamment Cléanthe, Épictète, Sénèque⁴⁶⁶. Cependant, le chercheur un peu après ajoute que cette nécessité de donner un visage est pour Marc-Aurèle un véritable besoin religieux qui se place dans un contexte social et politique : toute la vie quotidienne de l'homme antique est ponctuée par les cérémonies religieuses. Donc même les sacrifices et les prières font partie de la perspective de Marc-Aurèle : la providence divine et le pouvoir des dieux de délibérer sur les hommes (parce qu'il est impossible d'imaginer un dieu qui ne prend pas de décisions) passe par la ritualité quotidienne (*Pensées* VI, 44. 4)⁴⁶⁷. De plus : Marc-Aurèle s'éloigne de la perspective traditionnelle du stoïcisme pour aborder une vision plus proche de celle de la religiosité romaine. Comme le remarquent bien les études de

⁴⁶³ *Pensées* II. 13, 17 ; III. 3, 6, 7², 12, 16 ; V. 10, 27² ; VII. 17 ; IX. 45 ; X. 13 ; XII. 3. Le numéro mit en exposant indique la récurrence du mot dans le même passage.

⁴⁶⁴ Cf. *infra* pp. 245 - 258.

⁴⁶⁵ Cf. HADOT, *La citadelle intérieure...*, pp. 140 - 141, 176 - 177, 237, 282 - 284.

⁴⁶⁶ HADOT, *La citadelle intérieure...*, pp. 109 - 112, 127 et 174 - 177 : Sénèque en particulier le remarque dans *Naturales quaestiones* II, 45. 1 - 3 ; 46.

⁴⁶⁷ HADOT, *La citadelle intérieure...*, p. 176 mais aussi RUTHERFORD, *The Meditations of...*, pp. 192-195.

Rutherford, les dieux proposent de l'aide aux hommes ou en ordonnent la conduite morale et émotive (*Pensées* IX, 40)⁴⁶⁸.

Or, bien qu'il soit indubitable que Marc-Aurèle distingue dans les *Pensées* les mots θεός⁴⁶⁹, θεοί⁴⁷⁰ et Ζεύς⁴⁷¹, il est vrai aussi que dans le passage I, 17 des *Pensées*⁴⁷², il se préoccupe de remercier les dieux sans aucune référence particulière à un θεός désigné par un nom spécifique. Par ailleurs, nous remarquons que s'il est vrai que dans les passages des *Pensées* III, 16 ; IV, 16 ; VII, 31 ; VIII, 56 ; X, 11 et XII, 31, il se rappelle de suivre et d'obéir à ce θεός⁴⁷³, qui est responsable de son bonheur, mais aussi aux θεοί (*Pensées* III, 9)⁴⁷⁴ et auxquels il a remis son bonheur (*Pensées* III, 31). Il faut donc vivre avec et pour les dieux (*Pensées* V, 27)⁴⁷⁵ et les vénérer (*Pensées* V, 33, VI, 30, VII, 54). Enfin, en même temps, il souligne comment les choses viennent par le θεός (*Pensées* III, 11) et aussi par les θεοί (*Pensées* II, 13). Cependant ce qui est le plus intéressant de noter est la comparaison que nous proposons entre ce θεός et Ζεύς : nous avons déjà vu comment l'ἡγεμονικόν de l'homme, morceau de Zeus, a été assigné par Zeus lui-même à chacun de nous (*Pensées* V, 27). Marc-Aurèle exprime un concept superposable à ce θεός (*Pensées* XII, 2) avec les verbes ῥέω et ὀχετεύω : le dieu ne voit et ne touche que la partie intellectuelle des ἡγεμονικά qui s'écoule et dérive directement de lui⁴⁷⁶. En outre dans les *Pensées* V, 8 il affirme que Ζεύς, qui règne dans le Κόσμος, est la raison pour laquelle les événements se déroulent du mieux possible pour le Κόσμος mais aussi pour la réalité humaine⁴⁷⁷.

⁴⁶⁸ RUTHERFORD, *The Meditations of...*, pp. 203 - 204.

⁴⁶⁹ *Pensées* II, 12 ; III, 5, 11, 16 ; IV, 16 ; V, 10, 34 ; VI, 7, 41, 44 ; VII, 9, 31, 46, 67, 68², VIII, 2, 34, 56 ; IX, 10, 28 ; X, 11 ; XII, 2, 4, 5, 11², 23², 26, 31.

⁴⁷⁰ *Pensées* I, 16, 17³ ; II, 3², 4, 5², 11³, 13² ; III, 3, 4, 6, 9, 31, 47 ; V, 5, 9, 27², 31, 33 ; VI, 16², 23, 30, 35, 41, 44², VII, 17, 39, 41, 51, 53, 54, 66, 70, VIII, 17, 19, 23 ; IX, 11, 27, 35, 37, 39, 40⁴, X, 1², X, 8 ; XI, 6, 13, 20 ; XII, 5³, 12, 27, 28².

⁴⁷¹ Cf. *supra* note 449.

⁴⁷² Cf. RUTHERFORD, *The Meditations of...*, pp. 90 - 91, 106 - 107 et HADOT, *La citadelle intérieure...*, p. 23, 176, 296, 301 - 303.

⁴⁷³ Cf. HADOT, *La citadelle intérieure...*, pp. 141 et RUTHERFORD, *The Meditations of...*, p. 144 et 237.

⁴⁷⁴ Par rapport à l'obéissance et au suivre les dieux cf. HADOT, *La citadelle intérieure...*, p. 61, 103, 109 et 176.

⁴⁷⁵ C. CRÉPEY (« Marc Aurèle et Justin martyr : Deux discours sur la raison », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Tome 89 n°1, 2009, p. 74) affirme à ce propos : « Pour Marc Aurèle, la raison humaine est une parcelle, un fragment (ἀπόσπασμα) de la Raison Universelle même. Il s'exprime clairement à ce sujet lorsqu'il parle de la proximité avec les Dieux qu'atteignent ceux qui savent accepter leur destin ». Cf. aussi HADOT, *La citadelle intérieure...*, pp. 177 et 284.

⁴⁷⁶ Cf. RUTHERFORD, *The Meditations of...*, p. 143 et HADOT, *La citadelle intérieure...*, pp. 290-291.

⁴⁷⁷ Cf. à cet égard DI STEFANO, *Lo stoicismo...*, pp. 123-125.

Voici pourquoi chaque événement est connu par l'homme et par ce θεός (*Pensées* VII, 68) et voici pourquoi l'homme doit se rappeler ce θεός lorsqu'il fait des actions utiles à la communauté (*Pensées* VIII, 2) vu que Ζεύς lui-même a instauré les liens sociaux (*Pensées* XI, 8)⁴⁷⁸.

Il est donc difficile de distinguer de manière nette Ζεύς de ce θεός qui envahit chaque chose. C'est pourquoi nous pouvons épouser ce qu'affirme P. A. Brunt par rapport aux différences entre θεός, θεοί et Ζεύς :

« Marcus has been represented as exceptionally devout in the service of the gods. Although the terms denoting piety are rather rare in the Meditations, references to the gods are numerous; like Epictetus, Marcus writes indifferently of 'God', 'the god', Zeus or of 'the gods', but unlike Epictetus, he prefers the plural. At first sight such expressions bear out the claim that he was deeply imbued with conventional piety. However, other terms can be substituted for 'God' or the gods »⁴⁷⁹.

En conséquence, la différence entre ces entités apparaît si nuancée qu'il semble difficile de soutenir la proposition de Kovács et donc même le passage des *Pensées* VII, 9 où Marc-Aurèle parle d'un 'θεός εἷς' ne peut pas être considéré comme discriminant. De plus il faut rappeler la perspective d'un *princeps* qui ressent en soi la romanité et la vision religieuse traditionnelle de la dynastie des Antonins (*Pensées* II, 5, III, 5, VI, 30 et 44)⁴⁸⁰. Nous rappelons le rôle officiel de Marc-Aurèle en tant que *pontifex maximus* : il est le représentant et protecteur des traditions des ancêtres et des cultes traditionnels⁴⁸¹.

Or il est vrai que, comme le rappelle Kovács en s'appuyant sur les études de Haines, Brunt, Birley et Rutherford, dans ses *Pensées* il n'y a aucune référence directe au prodige de la pluie et donc même le passage V, 7 ne peut pas être

⁴⁷⁸ À propos de la générosité de Zeus vers le genre humain cf. RUTHERFORD, *The Meditations of...*, p. 122.

⁴⁷⁹ P. A. BRUNT, « Marcus Aurelius in His Meditations », *The Journal of Roman Studies*, Vol. 64 (1974), pp. 14-15.

⁴⁸⁰ RUTHERFORD, *The Meditations of...*, p. 23, 59, 136, 188, 193-194 et HADOT, *La citadelle intérieure...*, pp. 44, 51, 227 et 258. En particulier, aux pp. 51 et 227 le chercheur met l'accent sur le fait que Marc-Aurèle s'adresse à lui-même comme souverain.

⁴⁸¹ A. MOMIGLIANO (*Saggi di storia della religione romana*, Brescia 1988, p. 70), nous rappelle qu'à partir de l'année 27 a. J.-C. Octavien adopte le titre d'Auguste. Ceci a permis d'associer de manière définitive l'approbation des dieux et leur association au pouvoir impérial. Puis, à partir de l'année 12 a. J.-C., être *princeps* aurait voulu dire, en même temps, devenir *pontifex maximus*. En conséquence, le *princeps* devient celui qui subsume le pouvoir politique et celui religieux. Et, comme le souligne bien G. ZECCHINI, (*Il pensiero politico romano*, Roma 1997, pp. 17 et 132), le *Princeps* est le *defensor fidei* de la religion traditionnelle afin de préserver la *pax deorum*. Cette dernière, avec les *pignora imperii*, permettait à Rome de garder l'*aeternitas imperii*.

considéré comme déterminant⁴⁸². Cependant, comme l'admet Rutherford lui-même, ceci n'est pas indicatif vu qu'il n'y a aucune trace dans les *Pensées* de l'initiation aux Grands Mystères d'Éleusis de la part du *princeps*⁴⁸³. En outre, comme l'affirme aussi Kovács :

« It might be relevant that here, too, Marcus considered Jupiter as the most 'competent'. Praying him during drought was anatural among the Romans »⁴⁸⁴.

Voici pourquoi nous pouvons envisager que le rapport entre la pluie et Zeus dans les *Pensées* V, 7 et le Jupiter traditionnel du panthéon romain soit déterminant pour l'analyse de la divinité gravée sur la colonne. À ce propos, nous ajoutons d'autres éléments : comme le remarque Grant, l'association entre Jupiter et le dieu gravé chez Marc-Aurèle est acquise par le rhéteur et philosophe païen Thémistios (*Oratio* XV, 191b), vécu au début du IV^e siècle en Asie mineure. Thémistios raconte que Marc-Aurèle lui-même aurait prié avec sincère dévotion le dieu de la pluie⁴⁸⁵.

« Ἀντωνίνῳ τῷ Ῥωμαίων αὐτοκράτορι, ὃ τοῦτο αὐτὸ ἐπώνυμον ὁ εὐσεβῆς ἦν, τοῦ στρατεύματος ὑπὸ δίψους αὐτῷ πιεζομένου, ἀνασχὼν τὸ χεῖρε ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν οὐρανόν, ταύτη, ἔφη, τῇ χειρὶ προὔτρεψάμην σε καὶ ἰκέτευσά τὸν ζωῆς δοτῆρα, ἧ ζωὴν οὐκ ἀφειλόμην. καὶ οὕτω κατήδεσε τὸν θεὸν τῇ εὐχῇ ὥστε ἐξ αἰθρίας ἦκον νεφέλαι ὑδροφοροῦσαι τοῖς στρατιώταις. καὶ εἶδον ἐγὼ ἐν γραφῇ εἰκόνα τοῦ ἔργου, τὸν μὲν αὐτοκράτορα προσευχόμενον ἐν τῇ φάλαγγι, τοὺς στρατιώτας δὲ τὰ κράνη τῷ ὄμβρῳ ὑποτιθέντας καὶ ἐμπιπλάμενους τοῦνάματος τοῦ θεοσδότου. »⁴⁸⁶.

⁴⁸² KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 150 - 151.

⁴⁸³ RUTHERFORD (*The Meditations of...*, p. 219). En ce qui concerne l'initiation de Marc-Aurèle aux Grands Mystères éleusines cf. *supra* p. 61.

⁴⁸⁴ KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 151.

⁴⁸⁵ R. M. GRANT, « God and storms in early christian thought », dans A. B. MCGOWAN [ET ALII], *God in early christian thought : essays in memory of Lloyd G. Patterson*, Leiden - Boston 2009, pp. 351-360, mais spécif. pp. 357 - 359. Pour le texte et la traduction cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 57 - 58.

⁴⁸⁶ Le texte critique adopté est celui de G. DOWNEY - H. SCHENKL, *Themistii orationes quae supersunt*, vol. 1, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1965, pp. 267 - 286. Nous proposons ici la traduction de KOVÁCS (*Marcus Aurelius...*, p. 57), vu qu'elle rend pleinement, à notre avis, la signification du texte de Thémistios: « Antoninus, the emperor of the Romans, who was also called Pius, when his army was suffering from thirst, lifted his hands up toward heaven and said: "I call you with my hand, Giver of Life, with which I have not killed anyone and I pray to you". With this prayer he implored the deity; clouds gathered in the clear sky and brought water to the soldiers. I myself saw this event painted on a picture, where the emperor is praying in the battle line and his soldiers are holding up their helmets for the rain and filling

Il nous semble que les tons utilisés par Thémistios sont très proches de ceux que Marc-Aurèle utilise dans les *Pensées* V, 7 :

« Εὐχὴ Ἀθηναίων· ὕσον, ὕσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῆς Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων. ἤτοι οὐ δεῖ εὐχεσθαι ἢ οὕτως ἀπλῶς καὶ ἐλευθέρως. »⁴⁸⁷

Par ailleurs, la version de Thémistios est aussi superposable au récit de la *H.A. Vita Marci* :

« Fulmen de caelo precibus suis contra hostium machinamentum extorsit suis pluvia impetrata, cum siti laborem »⁴⁸⁸.

Or, comme le dit bien Kovács, avec le terme *γραφή* utilisé dans le texte reproduit ci-dessus (« καὶ εἶδον ἐγὼ ἐν γραφῇ εἰκόνα τοῦ ἔργου »), Thémistios aurait pu se référer à un dessin qui rapportait en détails les événements proches, bien évidemment de la représentation de la colonne :

« The original meaning of the word *graphie* corresponds to such a drawing painting. The difference, however, is of the great importance, as on the *graphie* Marcus himself figured in the story of the rain miracle, which supported the pagan branch of the story »⁴⁸⁹.

Kovács observe que Marc-Aurèle n'était pas présente sur le champ de bataille vu que dans la scène XVI de la colonne, celle du miracle, il n'était pas gravé bien que immédiatement après nous voyons des soldats sortir de sa tente⁴⁹⁰. Nous ne pouvons pas exclure alors que Marc-Aurèle bien qu'il n'ait pas été physiquement sur le champ de bataille, il ait également prié sous sa tente. De cette manière dans la colonne il aurait laissé la place aux soldats pour corroborer la force et l'esprit de l'armée militaire soutenue par la bienveillance de Jupiter. Autrement dit, sur

them with the divine water ». Par rapport à l'onomastique de Marc-Aurèle, il affirme (p. 58) : « It is only an interesting addition that he mistook Marcus Aurelius for Antoninus Pius because Marcus also used the name Antoninus. ».

⁴⁸⁷ V, 7 : « Prière des Athéniens : 'Arrose, arrose, cher Zeus, les champs des Athéniens et les plaines.' Ou il ne faut pas prier, ou il faut prier ainsi, naïvement, franchement ». Cf. le commentaire de FARQUHARSON, *English Commentary...*, pp. 328 - 329. Pour la spiritualité de Marc-Aurèle cf. RUTHERFORD, *The Meditations of...*, pp. 23, 178-220.

⁴⁸⁸ *H.A. Vita Marci* XXIV, 4 : « Grâce à ses prières, il obtint que la foudre s'abatte du ciel sur une machine de guerre ennemie et que la pluie tombe sur ses soldats qui souffraient de la soif ».

⁴⁸⁹ KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 139-140.

⁴⁹⁰ KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 143.

quelle base se seraient fondés les récits païens si Marc-Aurèle n'avait pas eu un rôle dans ce miracle ? Dans ce cas, donc, il est impossible d'objecter que l'opinion de Thémistios soit considérée tendancieuse ou provoquante envers les chrétiens considérant surtout les rapports qu'il avait avec les empereurs chrétiens de son époque⁴⁹¹ : même la référence à la *γραφή* qu'il assure avoir vu au cours d'une époque christianisée n'assume donc pas une valeur polémique.

La *Vita Marci* nous semble aussi très fiable pour les raisons suivantes : premièrement, Coarelli⁴⁹², par rapport à la scène XI de la colonne là où a été gravé le « miracle de la foudre », une épisode représenté juste avant le prodige de la pluie, affirme que :

« Nel primo caso vediamo un campo fortificato romano, attaccato dai Germani con una grande macchina d'assedio [...] : un fulmine colpisce la macchina che crolla travolgendo i barbari. Marco Aurelio sulla destra, circondato dalla sua guardia assiste alla scena. L'episodio corrisponde a quello narrato nella biografia dell'imperatore »⁴⁹³.

Donc, à propos de cet épisode, la *Vita Marci* nous transmet une image superposable à celle de la colonne, qui représente le message officiel voulu par les institutions : le trait – d'union entre les deux est donc la prière de Marc-Aurèle. Pour quelle divinité ? S'il est indubitable que par rapport à la foudre, le lien avec Jupiter est attesté par les épithètes *Fulgurator*, *Fuminator*, *Tonans*, *Tonator*, *Tornitrator* depuis le règne de Numa Pompilius⁴⁹⁴ et par les monnaies émises entre les années 172-173⁴⁹⁵, il est également vrai que Jupiter est appelé aussi *Imbricator* et *Pluvialis* très sûrement à partir de la moitié du I^{er} ap. J.-C. dans les témoignages littéraires du *Satyricon* et du *De mundo* d'Apulée⁴⁹⁶. Par conséquent, il nous apparaît de manière claire que Jupiter est le seul dieu auquel adresser les

⁴⁹¹ KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 57 : « Themistius [...] had a good relationship with several Christian emperors. He was the *praefectus Urbi* of Constantinopolis (383-384) and tutor of Arcadius [...] This locus in his speech addressed to Emperor Theodosius is a version of the pagan variant of the rain miracle according to which the emperor himself caused the miracle to happen. Contrary to several researchers' opinions, however, this variant was not created in the 4th century as a counter-thesis of the Christian variant, but only recalled the events described in book XII of the *Oracula Sibyllina* ».

⁴⁹² COARELLI, *La Colonna...*, pp. 48 - 58.

⁴⁹³ COARELLI, *La Colonna...*, p. 50.

⁴⁹⁴ Cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 151.

⁴⁹⁵ Cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 107 - 109 : Marc-Aurèle et Jupiter sont représentés avec la foudre dans les mains.

⁴⁹⁶ Cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, p. 151.

prières pour évoquer la pluie. Voici pourquoi nous pouvons faire confiance aux critiques de Tertullien au sujet de la fausse croyance en Jupiter par le peuple rappelée juste après le miracle de la pluie : la critique de ce dernier n'aurait aucune fondement sans les arguments des sources païennes qui confirment la dévotion montrée de la part de Marc-Aurèle et des soldats vers Jupiter. D'après nous, le contenu de la dépêche originale dont Tertullien fit référence, en réalité, à la dévotion à l'égard de Jupiter.

III. 1. 4 : *Marcus Aurelius minime protector christianorum fuit*

Cette perspective se conforme très bien à la *pietas* toujours montrée par Marc-Aurèle qui, bien que ouvert à certains rituels étrangers, se montre très attaché au *mos majorum*⁴⁹⁷ d'où les chrétiens étaient exclus. La raison de cette exclusion se trouve dans la *poena* du passage *Apologeticum* V, 6 et que Tertullien explique de manière claire ainsi que polémique plusieurs fois ailleurs : « *confessio nominis, non examinatio criminis* »⁴⁹⁸. Or, à notre avis, cette perspective de contestation de la part Tertullien est marquée aussi de manière indirecte par le mot *forte* utilisé dans l'*Apologeticum*. Pour la comprendre, il faut entrer dans le détail, voire les deux niveaux du texte créés par Tertullien. La première remarque le message que Tertullien veut transmettre aux magistrats, notamment le fait que si des chrétiens se étaient trouvés parmi les soldats, ceci n'aurait été qu'un heureux hasard pour Marc-Aurèle. La deuxième nous explique pourquoi Tertullien a été poussé à utiliser ce terme : il n'aurait pas trouvé de références spécifiques ni sur des soldats

⁴⁹⁷ La question de la *pietas* de Marc-Aurèle est très bien abordée par MIGLIORATI, *Iscrizioni...*, pp. 93 - 94. En outre, par rapport aux cultes étrangers, la *H.A. Vita Marci* XIII, 1 nous donne une idée de l'ouverture de Marc-Aurèle à l'égard de toutes les cérémonies d'origines étrangères. Par contre, le *Senatus consultum de Bacchanalibus* (« décret sénatorial concernant les Bacchanales ») édité au cours de l'année 186 av. J.C pour interdire ces cultes ainsi que PAUL. *Sent.*, 5. 21. 2 (« *Qui novas sectas vel incognitas religiones inducunt ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur* ») éditée très probablement au cours du règne de Marc-Aurèle montre de manière claire la politique menée par les institutions envers des rituels dangereux. Par rapport à PAUL. *Sent.*, 5. 21. 2 cf. BEGGIO, *Aspetti del...*, pp. 132-133 et SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, p. 97, note 296. Les *Sententiae Receptae Paulo* sont tirées par S. RICCOBONO [ET ALII], *Fontes Iuris Romani Antejustiniani in usum scholarum, Edictio Altera Acta et Emendata Leges, Auctores, Liber Syro-Romanus, Negotia*, Florentiae 1940 - 1943 (désormais *FIRA II*).

⁴⁹⁸ *Apol.* II, 3. Le chapitre conclusif sera consacré à la problématique de la législation anti-chrétienne. Ici il suffira de rappeler que l'argumentation fondamentale de l'*Apologeticum* de Tertullien se fonde sur les contradictions de la législation romaine qui se base sur la *confessio nominis* et non sur l'*examinatio criminis*. Pour les autres passages où Tertullien rappelle ce chef d'accusation cf. SPERANDIO, *Nomen christianum...*, pp. 67 - 69.

chrétiens ni sur les légions dans lesquelles ils auraient servi. Il l'utilise savamment donc pour faire croire qu'il le connaissait mais que ni Marc-Aurèle ni même ses auditeurs de Carthage n'en avaient connaissance.

Par ailleurs, cette attitude méfiante que nous proposons envers les affirmations de Tertullien est renforcée par ce qui suit : la dernière partie de ce paragraphe de l'*Apologeticum* n'est que rien de plus qu'un chef d'œuvre de l'art rhétorique très contradictoire. Nous le proposons à nouveau :

« [...] Sicut non palam ab eiusmodi hominibus poenam dimovit, ita alio modo palam dispersit, adiecta etiam accusatoribus damnatione, et quidem taetriore. »⁴⁹⁹.

À travers une analyse plus attentive de cette phrase, nous voyons que les deux parties de l'argumentation sont en contradiction. Selon Tertullien, si d'un côté Marc-Aurèle n'avait pas éliminé de manière officielle l'illégitimité du *nomen christianum*, d'un autre côté il aurait officiellement condamné ceux qui auraient osé le dénoncer avec une condamnation plus grave que celle infligée aux chrétiens. Et honnêtement, comment une personne qui accuse un homme d'être chrétien peut-il être condamné si, officiellement, le *nomen christianum* reste illicite ? La phrase de Tertullien, déjà en contradiction, montre un autre point faible : il s'agit de l'utilisation qu'il fait du mot *accusator*. Aucune étude parmi les nombreuses dédiées à Tertullien et à son langage juridique⁵⁰⁰ n'a mis en exergue la valeur de ce terme qui, par contre, joue un rôle déterminant pour la construction de l'image de Marc-Aurèle comme *protector christianorum*.

⁴⁹⁹ « S'il est vrai qu'il n'a pas publiquement mis à l'abri d'une peine de tels hommes, du moins l'a-t-il écartée publiquement d'une autre manière, en allant jusqu'à ajouter une condamnation pour les accusateurs, et plus horrible encore ». Sur cette traduction cf. *supra* note 406.

⁵⁰⁰ Pour les études des années 1975 - 1994, avec aussi les références aux fondamentales contributions précédentes (e.g. A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian: eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, Halle 1930) cf. R. BRAUN [ET ALII], *Chronica Tertulliana et Cypriana : 1975-1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne*, Paris 1999. Pour les années 1995 - 2014 cf. les recensions faites par F. CHAPOT [ET ALII] (« Chronica Tertulliana et Cypriana », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, Turnhout 1996-2015) aux publications de l'année précédente : (1996 : pp. 295 - 320) ; (1997 : pp. 349 - 376) ; (1998 : pp. 307 - 339) ; (1999 : pp. 391 - 423) ; (2000 : pp. 273 - 311) ; (2001 : pp. 357 - 398) ; (2002 : pp. 331 - 371) ; (2003 : pp. 353 - 390) ; (2004 : pp. 393 - 423) ; (2005 : pp. 375 - 413) ; (2006 : pp. 433 - 461) ; (2007 : pp. 325 - 367) ; (2008 : pp. 315 - 364) ; (2009 : pp. 279 - 327) ; (2010 : pp. 291 - 340) ; (2011 : pp. 375 - 427) ; (2012 : pp. 323 - 372) ; (2013 : pp. 379 - 439) ; (2014 : pp. 381 - 425) ; (2015 : pp. 325 - 364).

Toutefois les réflexions de T. Georges⁵⁰¹ nous mènent à des conclusions intéressantes : ce chercheur, dans son commentaire à l'*Apologeticum* de Tertullien, se montre sceptique par rapport à cette disposition de Marc-Aurèle évoquée par Tertullien et, par la suite, il la compare avec le rescrit d'Hadrien à Minucius Fundanus (*ap. H.E. IV, 9*) : le *princeps* fait suite à une *epistula* du prédécesseur de Fundanus, Quintus Licinius Silvanus Granianus⁵⁰², qui avait demandé des instructions concernant les dénonciations envers ceux qui accusés d'être chrétiens. Hadrien est très clair : il faut punir les dénonciateurs des chrétiens, mais dans le cas où ils ne montreraient pas des preuves certaines à charge des accusés. Ceux-ci sont dits *calumniatores*⁵⁰³. Cette affirmation nous permet de percevoir un intéressant jeu de mot fait par Tertullien : il emploie trois fois le mot *accusator* en référence à la dénonciation d'un chrétien : *Ap. V, 2* et *6* ; *Ad Scap. IV, 18*⁵⁰⁴. Or, nous savons que entre la fin du II^e et le début du III^e siècle, c'est-à-dire lorsque Tertullien écrivait son *Apologeticum* (197-198), il n'y a plus aucune différence remarquable au niveau formel entre le terme *accusator* et les deux autres, *index* et *delator* : les trois mots indiquent désormais indifféremment ceux qui soutiennent une accusation formelle face à un magistrat, en ayant des preuves à charge contre l'accusé⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ T. GEORGES, *Tertullian "Apologeticum"*, Freiburg-Basel-Wien-Herder 2011, pp. 127 - 128.

⁵⁰² Cf. E. GROAG - A. STEIN, *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III, Pars I*, W. de Gruyter & Co, Berolinum 1933², p. 284. Le texte d'Eusèbe rapporte le nom Serennius Granianus. À ce propos, P. R. AMIDON (*The Church history of Rufinus of Aquileia*, Washington D.C. 2016, p. 151 note 24) argue : « Serennius is a later miscopy ».

⁵⁰³ *H.E. IV, 9* : « “A Minucius Fundanus. J'ai reçu une lettre à moi adressée par Serennius Granianus, homme clarissime, à qui tu as succédé. Il ne me semble pas bon de laisser cette question sans examen, de peur que les hommes ne soient inquiétés et que ne soit offerte aux dénonciateurs une aide dans leur perversité. Si donc les habitants de ta province peuvent soutenir clairement leur plainte contre les chrétiens au point d'en répondre devant un tribunal, qu'ils aient recours à cette seule voie, mais qu'ils ne se contentent pas de pétitions ou de cris. Si l'on veut tenter une accusation, il serait bien plus convenable, en effet, que tu en connaittes toi-même. Si donc quelqu'un porte une accusation et démontre que ces gens font quelque chose de contraire aux lois, dans ce cas-là, prends une décision selon la gravité du délit. Mais, par Hercule, si quelqu'un produit cette déclaration pour calomnier, prononce un verdict sur cette conduite criminelle, et aie le souci de la punir”. Tel est le rescrit d'Hadrien. ». Par rapport à ce rescrit cf. D. ANNUNZIATA, « ‘Nomen Christianum’ : sul reato di cristianesimo », *Rivista di Diritto Romano - XIV - 2014* <http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/>, pp. 2, 6, 8 (consulté en avril 2016), mais aussi SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, p. 87, note 262.

⁵⁰⁴ Pour la fréquence d'un mot dans les ouvrages de Tertullien nous avons utilisé la base de données en ligne pour les textes latins classiques, le *Library of Latin Texts (LLT)*. Il mérite aussi d'être mentionné le texte de G. CLAESON, *Index Tertullianus*, Paris 1974-1975, car il reste une pierre angulaire pour Tertullien.

⁵⁰⁵ L. FANIZZA (*Delatori e Accusatori: l'iniziativa nei processi di età imperiale*, Roma 1988, pp. 19 - 20) par rapport au I^{er} siècle affirme : « L'accusatore [...] è detto infatti *accusator*, ma svolge anche il ruolo di *index* e di *testis*, e a lui si fa riferimento come *delator* alla fine del resoconto. Questi termini non sono tra loro sinonimi, ma ciascuno esprime una situazione diversa rispetto

Cependant, comme nous l'avons dit auparavant, l'*accusator* est sujet à punition exclusivement dans le cas où il accuserait quelqu'un d'être chrétien sans preuves certaines. C'est à ce moment qu'il devient un *calumniator* (« εἴ τις συκοφαντίας χάριν τοῦτο προτεῖνοι, διαλάμβανε ὑπὲρ τῆς δεινότητος καὶ φρόντιζε ὅπως ἂν ἐκδικήσειας »)⁵⁰⁶. Pouvons-nous alors envisager la présence d'une disposition contre les *calumniatores* décrétée par Marc-Aurèle autrement inconnue ? Georges montre un lien intéressant avec un passage de l'*H.A. (Vita Marci XI, 1)* qui fait mention d'un acte législatif de Marc-Aurèle qui mérite notre attention :

« Cavit et sumptibus publicis et calumniis quadruplatorum intercessit adpositis falsis delatoribus nota. Delationes, quibus fiscus augetur. »⁵⁰⁷.

Le chercheur toutefois ajoute qu'il n'y a ici aucune mention des chrétiens. Et en effet, nous pensons que cette disposition n'a rien à voir avec la législation anti-chrétienne. Voici pourquoi : cette phrase se place dans un contexte consacré par le rédacteur de la *H.A. Vita Marci* à toute une série de réformes faites par le *princeps* (*H.A. Vita Marci IX, 7 – XI, 10*) dans le domaine public. En particulier, dit le rédacteur (*H.A. Vita Marci X, 10 - 12*), il s'intéresse à l'administration de la

all'altra, anche se quella configurata dall'*index* si può connotare in vario modo in riferimento a fasi diverse del processo. *Index* designa infatti colui che è al corrente di una circostanza in quanto ne abbia conoscenza diretta; può così essere citato come testimone se decide di assumerne le funzioni, o svolgere il ruolo di *accusator* nelle sue diverse articolazioni se ne è formalmente investito. In questa ultima ipotesi l'*index* si connota come *delator* se si fa strumento del principe per promuovere un giudizio servendosi capziosamente delle notizie in suo possesso, che può addirittura aver preconstituito. » ; M. F. PETRACCIA, *Indices e delatores nell'antica Roma: occultiore indicio proditus; in occultas delatus insidias*, Milano 2014, p. 13 : « È infatti grazie all'accentramento del settore criminale in capo allo Stato, settore al quale in precedenza i cittadini potevano accedere con le loro delazioni, che vennero a sbiadirsi, soprattutto a partire dell'età severiana, le differenze tra le varie tipologie dei collaboratori di giustizia sino a scomparire del tutto in riferimento a circostanze attinenti all'ordine pubblico e all'aspetto economico. In effetti sono le stesse fonti giuridiche di epoca imperiale ad impiegare come sinonimi *index*, *delator*, *accusator* e le forme derivate. Ad esse va aggiunto quanto affermato da Ulpiano : *Indicasse est detulisse, arguisse, accusasse, convincisse* ».

⁵⁰⁶ E. SILVERIO, « *Indices, Delatores e Accusatores*. Questioni terminologiche relative a 'delatori', 'correi dissociati' e 'collaboratori di giustizia' », *Bollettino della Unione Storia ed Arte*, 6, (2011), p. 267 : « Il definitivo processo di omologazione (n.d.r. des trois termes *index*, *accusator*, *delator*) venne favorito, tra II e III sec. d.C. dall'estensione dell'obbligo per tutti coloro che avessero voluto denunciare un crimine, sia già esistente nel sistema delle *quaestiones perpetuae* che sorto nella *cognitio extra ordinem*, di sottoscrivere in qualità di *accusatores* o *subscriptores* un apposito verbale redatto da un pubblico ufficiale e contenente l'*accusatio*. Questo obbligo venne predisposto per consentire la punibilità di *accusationes* calunniose, che in precedenza per motivi procedurali avrebbero potuto essere perseguite solo se relative ad un *crimen* delle *quaestiones* ».

⁵⁰⁷ « Il surveilla les dépenses publiques et sévit contre les calomnies des délateurs, en faisant apposer la marque d'infamie aux auteurs de fausses déclarations [faites pour recevoir le quart des biens de l'accusé] et en ne tenant en aucun compte des délations qui enrichiraient le fisc ».

justice et aux dépenses publiques (*H.A. Vita Marci* XI, 1 et 4). Or, la structure de la phrase rend plausible de penser à une action générale de Marc-Aurèle contre les calomniateurs, contre ceux qui réexaminent ces déclarations, mais aussi contre ceux qui accusent quelqu'un d'être chrétien sans avoir de preuves. Cependant, nous montrerons des différences entre cette disposition de Marc-Aurèle et la législation anti-chrétienne.

Tout d'abord, nous remarquons que le rédacteur de l'*H.A.* affirme que ces fausses dénonciations sont faites pour s'approprier d'un quart des biens de l'accusé et qu'il n'y a aucun indice à cet égard dans la législations anti-chrétienne. Par la suite, en reprenant le texte de la *H.A. Vita Marci*, nous lisons que les auteurs de fausses déclarations reçoivent la marque d'infamie (« *adposita falsis delatoribus nota* ») alors que le rescrit d'Hadrien parle plutôt d'un punition contre le *calumniator* qui fait référence à la gravité de l'accuse (« *διαλάμβανε ὑπὲρ τῆς δεινότητος* ») et qui, comme le dit Tertullien, est encore plus atroce (« *et quidem tetriore* ») de la peine infligée aux chrétiens. Enfin, Marc-Aurèle dispose de ne pas tenir compte des délations qui enrichiraient le fisc : cela nous apparaît comme un élément qui connote une disposition concernant expressément les biens privés des citoyens. Par conséquent, ces dispositions de Marc-Aurèle contre ces calomniateurs ne sont pas comparables aux prescriptions d'Hadrien et aux données de Tertullien. Par ailleurs, comme nous le montrerons dans le prochain chapitre, il n'y a qu'une procédure contre les chrétiens à l'époque de Marc-Aurèle : celle accusatoire contre le *nomen christianum*. Il se peut, alors, que Tertullien fasse référence à une *epistula* de Marc-Aurèle envoyée, peut-être, à l'issue d'un climat d'intolérance tel que celui qui s'était vérifié à Lyon, dans lequel le *princeps* réitère la décision d'Hadrien et rien de plus⁵⁰⁸.

Ce qui est sûr, c'est que l'époque de Marc-Aurèle est loin d'être un temps de paix pour les chrétiens. Au contraire, nous trouvons des apologies et des martyrs qui nous indiquent un climat très différent. À cet égard, il suffit de rappeler Athénagore d'Athènes et Théophile d'Antioche qui seront objets d'étude dans le prochain paragraphe⁵⁰⁹. Ici nous anticipons simplement que quelques années après le 'miracle de la pluie', probablement pendant le séjour de Marc-Aurèle et

⁵⁰⁸ En toute prudence nous envisagions que cette disposition aurait pu être contenue dans une *epistula / mandatum* telle quelle mentionné par Méliton avec les termes *δόγματα / διατάγματα* (*ap. H.E. IV, 26. 5-11*).

⁵⁰⁹ Cf. *infra* pp. 189 - 203.

Commode à Athènes à la fin de l'été 176⁵¹⁰, Athénagore conteste à Marc-Aurèle et Commode le chef d'accusation principal, le *nomen christianum* (*Legatio* I, 2. 19, 3. 25; II, 1. 4, 2. 14-20, 4. 28-33, 5.40-41) et le corollaire : les accusations d'athéisme, d'anthropophagie et d'inceste (*Legatio* III, 1) qui sont signalées aussi par Théophile (*Traité à Autolycus* III, 4 et 15) après l'an 180. Les témoignages de Athénagore et Théophile attestent de manière claire la présence continue d'un climat d'intolérance qui est très loin de s'arrêter⁵¹¹. Cela démontre qu'aucun acte législatif n'avait atténué le climat d'intolérance. Par conséquent, il nous paraît très improbable que Marc-Aurèle ait promulgué *palam* des actes législatifs favorables envers ceux qui sont appelés chez Tertullien *eiusmodi homines*.

À propos de cette expression, Ramelli soutient qu'elle serait la marque inexorable du lexique juridique utilisé par Marc-Aurèle. Elle affirme que Marc-Aurèle utilise l'expression *huiusmodi homines* dans un rescrit promulgué contre toute forme de *superstitio illicita* : les condamnés sont relégués dans des îles. Or, bien que ici, les chrétiens ne soient pas mentionnés de manière explicite, Ramelli envisage l'hypothèse que ce récit aurait été adressé même contre eux. Elle laisse entendre aussi que Tertullien aurait emprunté cette expression dans la dépêche officielle consultée⁵¹². Nous réfutons cette interprétation⁵¹² en considérant que les

⁵¹⁰ Nous utilisons le terme « probablement » compte tenu des recherches de B. POUDEON (« Les 'écoles' chrétiennes de Rome, Athènes et Alexandrie : Justin et son disciple Tatien ; Athénagore », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, CXIII/4, Octobre-Décembre 2012, p. 389) qui envisage que l'apologie aurait pu être composée au sein d'un contexte alexandrin à cause des citations des poètes produites dans la *Legatio*. Cela demanderait de remonter à une date légèrement plus haute pour sa consigne à Marc-Aurèle et à Commode, notamment entre la fin 175 et le printemps 176, compte tenu de son séjour à Alexandrie pour lequel cf. aussi *supra* note 159.

⁵¹¹ En ce qui concerne Athénagore cf. les études de SPERANDIO, *Nomen christianum...*, pp. 64 - 65 et 118 ; B. POUDEON, *Athénagore...*, pp. 23 - 27 ; M. MARCOVICH, *Athenagoras: Legatio pro Christianis*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1990. Théophile est une source fondamentale car il a certainement vécu sous Marc Aurèle. Il était évêque d'Antioche en 169 (cf. *Chronique* par HELM, p. 206) et il connaît la date de la mort de Marc Aurèle (*Traité à Autolycus* III, 27-28). Il mentionne les accusations d'inceste, d'athéisme et d'anthropophagie que nous trouvons aussi dans la *Lettre* au passage 1, 14. 73 - 74. Ces accusations sont mentionnées aussi auprès de Justin (*Ap.* I, 26. 7) et de Tertullien, (*Ap.* VII, 1, VIII, 1 et XXXIX, 8). Et finalement, Théophile parle des persécutions en Grèce non seulement dans le temps passé, mais aussi dans le présent (*Traité à Autolycus* III, 30). Pour l'œuvre de Théophile, sa vie et les considérations ci-dessus mentionnée voir : C. BURINI, *Gli apologeti greci*, Roma 1986, pp. 349 - 462 ; pour le texte critique cf. R. M. GRANT, *Ad Autolycum of Theophilus of Antioch*, Oxford 1970.

⁵¹² I. RAMELLI, « Protector Christianorum (Tert. Apol. V 4) il "miracolo della pioggia" e la lettera di Marco Aurelio al Senato », *Aevum: Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche*, ISSN 0001-9593, Anno 76, N° 1, (2002), p. 110 : « L'espressione *eiusmodi homines*, di impronta palesemente giuridica, – e Tertulliano conosceva bene il lessico giuridico –, sembra vicina al modo piuttosto ambiguo ed indiretto che aveva Marco di riferirsi ai Cristiani nei documenti ufficiali, come dimostra a mio avviso in maniera inequivocabile l'impiego dell'identica espressione *huiusmodi homines* da parte di Marco stesso in un documento giuridico relativo a quanti diffondono una *superstitio illicita*. In accordo con questo stile ufficiale 'coperto', Marco

chrétiens n'étaient pas d'ailleurs condamnés de cette manière comme le montrent bien les études de Beggio⁵¹³. De plus, d'un point de vue logique l'argumentation est faible : l'utilisation d'une expression dépréciative dans une dépêche officielle qui aurait dû remercier les chrétiens nous apparaît très étrange. Enfin, vu l'illicéité du *nomen christianum*, comment Marc-Aurèle aurait-il pu remercier de manière officielle ceux qui se déclaraient chrétiens et améliorer leur situation ?

Si Tertullien ne nous donne pas trop de certitude par rapport aux soldats chrétiens qui auraient pu être aux côtés de Marc-Aurèle, peut-être qu'Apollinaire, évêque de Hiérapolis, aurait pu consulter des sources différentes : son témoignage, en tant que le plus proche des événements, pourrait donc nous donner les informations manquantes dans Tertullien. Quelles sont alors les données que nous pouvons tirer de cette source ? Nous précisons qu'Eusèbe lui-même affirme qu'à son époque beaucoup de livres d'Apollinaire ont été conservés et que, parmi les ouvrages parvenus jusqu'à lui, il y avait aussi ce *Discours* (H.E. IV, 27). Cette information devrait donc nous amener à le croire par rapport à ce qu'il résume d'Apollinaire : la légion qui par sa prière aurait favorisé le prodige, aurait obtenu du *princeps* un nom par rapport à l'événement, voire κεραυνόβολος / *Fulminante*. Mais alors, dès lors qu'il avait le texte d'Apollinaire dans son intégralité, pourquoi ne l'a-t-il pas cité vu qu'il s'agissait d'une source favorable à ses arguments ? Car, très probablement, le texte d'Apollinaire n'allait pas dans le sens de son argumentation⁵¹⁴. Voici pourquoi.

rimosse la persecuzione *non palam* – così come l'aveva introdotta *non palam*, colpendo formalmente i sacrilegi –, ma comunque di fatto la rese vana (*dispersit*), le tolse mordente. Questa revoca della persecuzione *non palam* costituisce per altro una riprova che Tertulliano ha presente la vera lettera e non quella apocrifia [...] e che egli citi la lettera vera mi sembra pienamente confermato anche dall'impiego tertulliano dell'espressione *forte* nel passo dell'*Apologeticum* in questione ». La chercheuse fait référence à : D. 48. 19. 30 (MOD. *I de Poen*) : « Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit. ». Les passages du *Digeste* sont tirés par l'édition de TH. MOMMSEN, *Digesta Iustiniani Augusti, recognovit Adsumpto in Operis Societatem PAULO KRUEGERO*, (Vol. II), Berolini 1963.

⁵¹³ BEGGIO, *Aspetti del...*, pp. 132 - 133.

⁵¹⁴ Les études qui suivent montrent de manière précise la méthode parfois arbitraire de citer d'Eusèbe. Voici pourquoi il est nécessaire d'analyser fois par fois le conteste dont Eusèbe s'occupe afin d'en comprendre la fiabilité. E. JUNOD, « Eusèbe de Césarée, Sérapion d'Antioche et l'Évangile de Pierre », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (1988), pp. 3 - 5 ; D. GONNET, « L'acte de citer dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe », dans B. POUDERON - Y.-M. DUVAL, *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris 2001, pp. 181 - 193, mais spécif. 186 - 193. Cf. aussi la très intéressante monographie de CAROTENUTO, *Tradizione e innovazione...*, intr. pp. XVII - XVIII et XXIX, pp. 19-23, 23, 27-29, 57-63, 67-89. La chercheuse ne s'occupe pas de manière spécifique du « miracle de la pluie ». Elle en fait juste une référence aux pp. 42 et 89.

Pour commencer, nous analyserons les informations rapportées en *H.E.* V, 5. 1-2, considérées comme extrapolées par Eusèbe du *Discours* d'Apollinaire⁵¹⁵ : la légion en provenance de Mélitène, chrétienne dans sa majorité, aurait été présente sur le champ de bataille et ses prières auraient apporté le bénéfice de la pluie et de la foudre contre les ennemis. Cette légion a-t-elle été réellement présente sur le champ de bataille ? Il faut préciser que cette légion qu'Apollinaire appelle Mélitène est en réalité la *Legio duodecima (XII)* qui était effectivement allouée à Mélitène à l'époque des événements⁵¹⁶. Or, comme nous l'avons montré plus haut dans le texte, il y a une lettre apocryphe de Marc-Aurèle. Le contenu et le grec utilisé ont conduit plusieurs chercheurs à envisager qu'il s'agit d'un faux et qu'elle fut composée dans l'antiquité tardive, notamment entre le IV^e et le V^e siècle⁵¹⁷. Toutefois, il semble qu'elle a au moins inspiré la dépêche envoyée par Marc-Aurèle après la bataille et connue de Tertullien. Or, vu que des dépêches officielles ont été toujours envoyées du lieu de bataille au Sénat de Rome, que la propagande impériale se hâta de styliser sur la colonne le miracle de la foudre et la pluie, et que la fausse épître cite les légions *Legio I Adiutrix, X Gemina, X Fretensis* dont la présence sur le champ de bataille est assurée par certains documents épigraphiques⁵¹⁸ et par la *Chronique arménienne* qui mentionne Pertinax⁵¹⁹, vu que certains éléments mentionnés sont très vraisemblables comme la présence sur le champ de bataille de T. Claude Pompeianus⁵²⁰, nous pouvons supposer que le rédacteur a vraiment pu s'inspirer de la dépêche originale. Il nous fait réfléchir donc que dans l'apocryphe grec manipulé, la *Legio duodecima (XII)* n'est jamais mentionnée. Et le rédacteur chrétien n'aurait eu aucun intérêt à l'éliminer.

Il est donc possible d'avancer l'hypothèse que cette légion n'était pas mentionnée dans les documents qu'il a consultés. Or, comme nous l'avons déjà dit, Eusèbe fait affirmer à Apollinaire que Marc-Aurèle aurait nommé cette légion

⁵¹⁵ Cf. *supra* pp. 142 - 143.

⁵¹⁶ Cf. RAMELLI, « Protector Christianorum... », note 17, PEREA YÉBENES, *La Legión XII...*, p. 139 note 120 et MIGLIORATI, *Iscrizioni...*, p. 508 note 494.

⁵¹⁷ Cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 113 - 116.

⁵¹⁸ *Idem.*

⁵¹⁹ Cf. *supra* p. 142 et notes 420.

⁵²⁰ MIGLIORATI, *Iscrizioni...*, p. 530 note 645 : « la lettera è senza dubbio un falso, prodotto della manipolazione di apologeti e scrittori cristiani, tuttavia particolari quali la localizzazione del teatro di guerra o del nome del comandante in capo romano, cioè Ti. Claudio Pompeiano, difficilmente potevano essere stati inventati ». Par rapport à la carrière de Pompeianus, cf. ID., « L'ascesa di Ti. Claudio Pompeiano... », pp. 221 -245 et ASTARITA, *Avidio...*, pp. 75 - 76 note 60.

κεραυνόβολος laquelle avant cet épisode n'avait que le nom de Mélitène. Le fait que la perspective d'Eusèbe a été retenue aussi par Xiphilin dans l'épitomé de Cassius Dion (LXXI, 9), doit nous conduire à la conclusion que l'appellation de κεραυνόβολος se voulait être absolument innovante pour cette légion à l'instar de κεραυνοφόρος / *Fulminata*⁵²¹.

Or, les études de Kovács, de Perea Yébenes et de Birley nous rappellent aussi que la *Legio duodecima (XII)* depuis l'époque d'Auguste est appelée *Fulminata* / κεραυνοφόρος, en raison de sa dévotion à Jupiter, en tant que dieu de la foudre⁵²². Cela, comme le souligne Harnack, a conduit les premiers lecteurs et interprètes du fragment d'Apollinaire auprès d'Eusèbe à donner une lecture erronée au terme κεραυνόβολος, c'est-à-dire comme un synonyme de κεραυνοφόρος⁵²³. Cette hypothèse a été proposée à nouveau très récemment par Perea Yébenes⁵²⁴. Enfin Kovács nous rappelle les opinions de Domaszewski, Mommsen, et de E. Petersen⁵²⁵ : Domaszewski interprète le terme κεραυνόβολος comme une erreur de la part de l'évêque, notamment κεραυνόβολος à la place de κεραυνοφόρος, Mommsen se rapproche de ce dernier en soutenant la confusion de l'évêque entre le nom de la légion, sa fidélité à Marc-Aurèle et le miracle, Petersen envisage l'hypothèse selon laquelle Apollinaire aurait vu une illustration avec le motif de la foudre sur les boucliers des soldats ce qui l'aurait conduit à l'erreur.

Toutes ces interprétations nous invitent à poser la question suivante : pourquoi Apollinaire aurait-il dû envoyer à Marc-Aurèle un discours avec des informations totalement incorrectes ? Pouvons-nous considérer plutôt qu'Apollinaire savait que la *Fulminata*, ou un détachement de cette dernière, avait été réellement présente au moment du prodige ? Kovács, en s'appuyant sur les études de Domaszewski, nous rappelle ce qui suit : bien que l'épître apocryphe de Marc-Aurèle ne mentionne pas la légion *XV Apollinaris*, nous avons dans la scène XV de la colonne de Marc-Aurèle, celle immédiatement antérieure au miracle de la pluie, l'image d'un soldat qui sur son casque avait les insignes de cette légion.

⁵²¹ Pour l'analyse du passage de Cassius Dion et de Xiphilin cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 26 - 38.

⁵²² Cf. KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 47-50, PEREA YÉBENES, *La Legión XII...*, pp. 137 - 160 et 172 - 246 et BIRLEY, *Marcus...*, pp. 216 - 217.

⁵²³ Cf. SORDI (« Le monete di Marco Aurelio... » p. 342-343) laquelle mentionne l'opinion de Harnack.

⁵²⁴ PEREA YÉBENES, *La Legión XII...*, pp. 26 - 27, 41 - 42, 45 - 47, 83 - 103, 126 - 130, 137 - 149 et 155 - 156.

⁵²⁵ KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 49 - 50.

Davantage encore, grâce à une inscription gravée dans la base d'une statue retrouvée à Sarmizégétuse, l'ancienne capitale des Daces dans l'actuelle Roumanie (AÉp 1998, 1087), nous avons la certitude que cette légion a participé aux guerres marcomanniques. C'est pourquoi il arrive à la conclusion que même la *Legio Duodecima Fulminata* aurait pu être présente dans la bataille du prodige de la pluie. Et il conclut :

« The absence of vexillations of the *XII fulminata* may explain the renewed unrest in the neighbouring Armenia (Dio LXXI,3.1¹) »⁵²⁶.

À notre avis, cette argumentation est très faible parce que si la colonne pose comme le document officiel racontant les guerres marcomanniques, nous ne comprenons pas pourquoi exclure la présence éventuelle d'une légion. Autrement dit : si la colonne remarque la présence de la *XV Apollinaris* avec les insignes sur le casque du soldat, pourquoi ne pas faire de même avec la *Fulminata* ? De plus, comme nous le rappelle Perea Yébenes, il n'y a aucune documentation épigraphique autour des lieux de la bataille⁵²⁷. Voici pourquoi nous pensons que la légion évoquée par l'évêque Apollinaire n'était pas présente au moment du prodige. Il reste donc à comprendre pourquoi l'évêque aurait dû la mentionner avec le risque d'être peu crédible face au *princeps* : il n'aurait été ni efficace ni convaincant dans son argumentation. Nous avançons donc l'hypothèse que l'Apollinaire transmis par Eusèbe n'est pas si fidèle à l'original, mais plutôt revisité ou mieux, dénaturé par Eusèbe pour justifier la perspective d'un Marc-Aurèle favorable aux chrétiens : d'après nous Eusèbe aurait extrapolé les parties du *Discours à l'empereur* utiles à son argumentation.

À cet égard, nous offrons donc une piste de réflexion, ou mieux une théorie novatrice et originale laquelle se fonde sur les études de E. Ritterling, reprises par Sordi et Ramelli⁵²⁸. Nous savons que la légion *Fulminata* est restée fidèle à Marc-Aurèle durant la rébellion d'Avidius Cassius au cours de l'année 175 et nous savons aussi qu'après cet événement, elle a reçu les titres de *Certa* et

⁵²⁶ KOVÁCS, *Marcus Aurelius...*, pp. 142-143. De la même opinion ASTARITA, *Avidio...*, p. 136.

⁵²⁷ PEREA YÉBENES, *La Legión XII...*, p. 146.

⁵²⁸ Cf. SORDI, « Le monete di Marco Aurelio... » pp. 342 - 343 et RAMELLI, « Protector Christianorum... », note 15. E. RITTERLING, « Epigraphische Beiträge zur römischen Geschichte », *Rheinisches Museum für Philologie* 59, (1904), pp. 186 - 199. Cf. aussi PEREA YÉBENES, *La Legión XII...*, p. 147.

Constans. Il nous semble donc plus probable qu'Apollinaire ait écrit son *Discours* après la mort d'Avidius Cassius, fin de l'été 175, et au cours de l'été de l'année 176 lorsque Marc-Aurèle était en Asie mineure : il est donc possible, comme le soutient aussi Grant, qu'Apollinaire ait consigné ce *Discours* à Marc-Aurèle lorsque le *princeps* aurait visité l'Asie mineure au cours de l'été 176⁵²⁹. Dans cette perspective, un *Discours* sur la fidélité de l'armée à Marc-Aurèle aurait été vraiment efficace au même titre que l'utilisation du terme κεραυνόβολος / *Fulminante* à la place du mot κεραυνοφόρος / *Fulminata* : Apollinaire a créé donc un jeu de mots avec *Certa* et *Costans* afin de souligner que la légion a été toujours *Fulminante* dans ses actions et aussi dans les prières pour favoriser le *princeps*. Plus précisément : à travers la reprise de l'adjectif κεραυνόβολος Apollinaire aurait remarqué la fidélité de cette légion en affirmant que ses prières avaient toujours été favorables à Marc-Aurèle grâce en particulier à la composante chrétienne qui aurait évoqué le véritable Dieu, auteur du miracle de la pluie. Cette perspective est comparable à la critique tranchante de Tertullien dans l'*Ad Scapulam* (IV, 6) : chaque fois que le peuple pense adresser ses prières à Jupiter pour éloigner la sécheresse, en réalité il les adresse au Dieu des chrétiens. Dans cette interprétation, la vision d'Apollinaire et celle de Tertullien se rejoignent dans la critique à Jupiter en tant que dieu invoqué contre la sécheresse.

Toutefois, ce qui nous intéresse le plus c'est de savoir pourquoi Apollinaire a voulu mettre en exergue cet esprit fidèle des chrétiens de la *Fulminata* au *princeps*. Comme l'envisage Astarita, vues les affirmations de Tertullien dans *Apologeticum* XXXV, 9 et *Ad Scapulam* II, 5, il est possible que les chrétiens aient été accusés de soutenir Avidius Cassius et donc de *laesa majestatis*⁵³⁰. Or, nous n'excluons pas que certains chrétiens auraient pu faire partie de l'armée d'Avidius Cassius, mais ceci ne peut pas être considéré comme la véritable motivation des massacres perpétrés à cette époque comme le soutient S. Fiorellino qui s'appuie sur les arguments de E. Gabba : Fiorellino affirme que les apologies

⁵²⁹ R. M. GRANT, « Five Apologists and Marcus Aurelius », *Vigiliae Christianae* XLII, 1988, pp. 4 - 5. M. TERESA SCETTINO (« L'usurpazione del 175 e la 'clementia' di Marco Aurelio », dans M. SORDI, *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico*, *Contributi dell'istituto di Storia Antica*, Vol. XXIII, Milano 1997, p. 113, note 1) nous informe sur les dates de la révolte.

⁵³⁰ ASTARITA, *Avidio...*, pp. 135 - 136. *Ap.* XXXV, 9 : « D'où sont donc sortis les Cassius, les Niger et les Albinus [...] Ils sont sortis des rangs des Romains, si je ne me trompe, c'est-à-dire des non chrétiens » ; *Ad Scap.* II, 5 : « Nous sommes accusés encore d'outrager la majesté de l'empereur. Cependant jamais il n'y a eu des chrétiens parmi les partisans de Albinus, de Niger et de Cassius. ».

seraient la confirmation que les chrétiens auraient pu être accusés d'infidélité envers Marc-Aurèle bien que la révolte d'Avidius Cassius n'ait pas intéressée de manière directe les régions de l'Asie mineure⁵³¹. Nous pensons pour notre part que cette hypothèse n'est pas à l'abri de critiques. Voici pourquoi.

Premièrement nous voudrions rappeler que la révolte d'Avidius Cassius (175), qui a duré trois mois et demi, ne s'est déroulée qu'en Syrie et en Égypte et la question que nous posons est de savoir pourquoi on persécuté des chrétiens dans une région différente, d'autant plus qu'aucun témoignage d'intolérance ne provient de ces régions. À ce propos, nous mettons en exergue la provenance des témoignages qui soulignent des actes d'intolérance à l'égard des chrétiens avant et après la révolte d'Avidius Cassius : Apollinaire et Méliton viennent de Phrygie et d'Asie mineure dont font partie les communautés destinataires de la *Lettre* qui ont eu des martyrs : par exemple Sagaris, évêque de Laodicée de Phrygie, martyrisé entre les années 166-167⁵³², évêque de Laodicée de Phrygie, mentionné par Méliton dans le livre *Sur la Pâques* (*apud* Eusèbe. *H.E.* IV, 26. 3). Nous rappelons aussi Justin, martyrisé à Rome entre les années 162-168⁵³³, et Athénagore d'Athènes (176) qui nous fait penser aussi à des épisodes d'intolérance survenus en Grèce.

Deuxièmement, il faut souligner que la *laesae majestatis* n'est pas le chef d'accusation utilisé parce que, comme nous l'avons vu plus haut et comme nous aurons le loisir de le préciser dans les pages suivantes, l'accusation primaire est le *nomen christianum*.

Selon notre reconstruction, Apollinaire, évêque de la ville de Hiérapolis située en Phrygie, a donc été poussé à écrire un *Discours* vraiment véhément pour

⁵³¹ S. FIORELLINO, « I cristiani nell'Asia romana del II secolo e Avidio Cassio », *Annali di Archeologia e Storia Antica*, XIII – XIV, (2006-2007), p. 234. L'opinion de Gabba est tirée par « L'apologia... », p. 480.

⁵³² Nous en avons la certitude à propos de la mort de cet évêque car Méliton nous donne le nom du *Proconsul* d'Asie, Lucius Sergius Paullus. Ce dernier fit le proconsulat pendant les années 166 - 167 et au cours de l'année suivante il devient *Praefectus Urbi* : il est le successeur de Quintus Junius Rusticus (162/163 – 167/168). Nous citons ici un ancêtre homonyme qui aurait connu l'apôtre Paul et Barnabé ou Barnabas, c'est-à-dire celui qui introduisit Paul auprès des apôtres à Jérusalem (*Act.* 9 : 27). Ces deux personnages l'auraient fortement impressionné. Enfin, nous mettons l'accent sur sa formation culturelle à la cour impériale qui paraît très différente de celle de son ancêtre. À l'égard de ce proconsul cf. W. ECK [ET ALII], *Prosopographia Imperii Romani. saec. I. II. III*, Pars VIII, Fasciculus I, W. de Gruyter, Berolinum 2009², pp. 221 - 222 ; BIRLEY, *Marcus...*, p. 155 ; G. ALFÖLDY, *Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen*, (Antiquitas Reihe 1, Band XXVII), Bonn 1977, p. 161 ; A. FERRUA, « Antiche iscrizioni inedite a Roma », *Ephigraphica*, XXVIII, 1996, pp. 18 - 49.

⁵³³ Nous faisons référence à la charge publique de Quintus Junius Rusticus : *ibidem*.

reprocher à Marc-Aurèle le climat hostile à l'égard des chrétiens dans les régions orientales : la *Lettre* leur était d'ailleurs adressée, notamment aux frères de Phrygie et d'Asie mineure. Il aurait pu, peut-être, rappeler à Marc-Aurèle que l'armée de la *Fulminata*, qui lui avait été fidèle lors de la révolte d'Avidius Cassius, était aussi composée de chrétiens dont les prières auraient été plus efficaces si elles avaient été adressées au véritable Dieu. Pourquoi alors persécuter qui est toujours fidèle au *princeps* ? En conclusion, nous pouvons affirmer que la version christianisée du miracle de la pluie, comme elle nous a été transmise par les sources chrétiennes (notamment Tertullien mais aussi Eusèbe et la fausse épître de Marc-Aurèle du IV^e siècle IV^e siècle) que nous venons d'analyser, n'est pas exempte de contradictions et s'expose à de nombreuses problématiques et critiques :

1. La *Legio Duodecima (XII) Fulminata* n'est pas présente au cours du miracle de la pluie en considérant l'absence des insignes tant sur la colonne de Marc-Aurèle que dans la fausse épître de Marc-Aurèle.
2. Il est improbable que Marc-Aurèle ait pu remercier officiellement les chrétiens pour l'aide de leur Dieu comme évoqué par Tertullien (*Ap. V, 6*). Il faut prendre en considération à cet égard le climat d'intolérance généralisé témoigné par Méliton, Athénagore et Théophile en analyse dans les pages suivantes ainsi que par la *Lettre*. Toutefois la présence des chrétiens dans ses légions reste possible tenant compte de la provenance palestinienne de la *X Fretensis*.
3. Tertullien est, à notre connaissance, le premier témoin d'une tradition qui représente Marc-Aurèle en tant que *protector christianorum* à travers un acte législatif fictif très favorable aux chrétiens dont les argumentations sont en contradiction entre elles : l'*accusator* des chrétiens est puni suite à la dénonciation d'un chrétien mais, en même temps, le *nomen christianum* reste passible de punition. Marc-Aurèle a, peut-être, envoyé une *epistula* en confirmant les dispositions d'Hadrien à Minucius Fundanus (*ap. H.E. IV, 9*) dans laquelle Marc-Aurèle aurait condamné les dénonciateurs qui n'apportent pas de preuves concrètes de l'adhésion de l'accusé au christianisme : Tertullien aurait donc utilisé le terme *accusator* à la place de *calumniator*. La question trouvera une explication exhaustive dans le prochain paragraphe à la lumière de l'analyse législative que nous ferons.

4. La critique de Tertullien (*Ad Scap.* IV, 6) au peuple qui pense adresser ses prières à Jupiter pour éloigner la sécheresse, mais qui, en réalité, les adresse au Dieu des chrétiens, peut justifier l'interprétation du dieu ailé gravé dans la scène XVI de la colonne : il s'agit, selon notre reconstruction, de Jupiter, le dieu indiqué par Marc-Aurèle comme celui qui donne la pluie (*Pensées* V, 7) et à qui il montre sa dévotion (*Pensées* IV, 23 ; V, 6, 8, 27 ; XI, 8).
5. Cette critique peut aussi expliquer l'utilisation de la part d'Apollinaris du terme *κεραυνόβολος* / *Fulminante* à la place de *κεραυνοφόρος* / *Fulminata*. L'évêque de Hiérapolis aurait créé un jeu de mots entre les termes *Certa* et *Constans* donnés par Marc-Aurèle à la *Legio Duodecima (XII) Fulminata* après la révolte d'Avidius Cassius pour en souligner la fidélité. Cependant, si dans l'optique du *princeps* cette fidélité est toujours consacrée à Jupiter, Apollinaire aurait pu, peut-être, introduire l'innovant élément chrétien pour justifier fidélité des chrétiens au *princeps* et aussi l'efficacité de leurs prières : la *Legio Duodecima (XII)*, déjà *Fulminata*, aurait donc été *Fulminante* dans ses actions et aussi dans les prières pour favoriser le *princeps*, au nom du véritable Dieu des chrétiens, bien que loin du lieu du miracle.
6. Ce récit montre, ou mieux réaffirme, le peu de fiabilité d'Eusèbe qui nous a transmis une version personnelle du miracle de la pluie en revisitant à sa façon les données de l'évêque Apollinaire et une version grecque de l'*Apologeticum* de Tertullien altérée dans ses points fondamentaux.

En considérant donc qu'aucun acte législatif favorable aux chrétiens n'a été promulgué par Marc-Aurèle, nous essayerons de comprendre plutôt quelle a été la réponse législative des institutions de l'époque de Marc-Aurèle au christianisme.

III. 2 : La réponse législative des institutions au christianisme : une guerre généralisée au *nomen christianum*

III. 2. 1 : Les *καινὰ δόγματα* de Méliton de Sardes (ap. *H.E.* IV, 26. 5 -11)

« τὸ γὰρ οὐδέπωποτε γενόμενον, νῦν διώκεται τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος καινοῖς ἐλαυνόμενον δόγμασιν κατὰ τὴν Ἀσίαν. οἱ γὰρ ἀναιδεῖς συκοφάνται καὶ τῷ ἀλλοτρίων ἐρασταὶ τὴν ἐκ τῶν διαταγμάτων ἔχοντες ἀφορμὴν, φανερῶς ληστεύουσι, νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν διαρπάζοντες τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας. »⁵³⁴

Ces mots proviennent de l'*Apologie* de Méliton, évêque de Sardes, qui nous est parvenue sous forme fragmentaire grâce aux citations d'Eusèbe⁵³⁵. Comme le dit Eusèbe auparavant pour l'introduire (*H.E.* IV, 26. 5), elle est adressée à un seul αὐτοκράτωρ, notamment Marc-Aurèle. Puis, Eusèbe nous rapporte le titre : « Πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον ». Le βιβλίδιον ou βιβλίον est un véritable *libellus*, une *prex* ou *supplicatio*⁵³⁶ adressée directement à l'empereur dans un jour consacré aux audiences soit par la personne qui l'écrit soit par un procureur et en même temps affichée dans un lieu public (*propositio*)⁵³⁷. Dans la deuxième partie de ce βιβλίδιον, l'évêque mentionnait aussi Commode en tant qu'héritier du grand empire romain ([...] οὗ σὺ διάδοχος εὐκταῖος γέγονάς τε καὶ ἔση μετὰ τοῦ παιδός [...])⁵³⁸.

⁵³⁴ *H.E.* IV, 26. 5 : « “Ce qui n'était encore jamais arrivé, la race des adorateurs de Dieu est aujourd'hui, du fait de nouveaux édits, persécutée et chassée en Asie. Des sycophantes impudents, avides des biens d'autrui, tirent prétexte de ces ordonnances pour voler ouvertement et piller jour et nuit ceux qui n'ont pas injustice” ».

⁵³⁵ Par rapport aux différentes interprétations des données de Méliton cf. SORDI, « La ricerca d'ufficio... », pp. 179 - 184 ; EAD., *Il Cristianesimo...*, pp. 176-184 ; EAD., « I “nuovi decreti”... », pp. 347 - 362 ; EAD., « La ricerca d'ufficio nel processo del 177 », dans EAD., *Impero romano e Cristianesimo...*, pp. 363 - 368 ; MOUREAU, *La persécution...*, pp. 50 - 51, 72 - 74 ; J. ZEILLER, « A propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les chrétiens », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, (1956), p. 260. GABBA, « L'apologia... », pp. 469 - 480 et spécif. p. 480 ; KERESZTES, « The Massacre... », pp. 81-82 ; BARNES, « Legislation... », p. 39 ; J. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen 1970, note 111, p. 36 ; MOTSCHMANN, *Die Religionspolitik...*, pp. 251 - 262 ; FRASCETTI, *Marco Aurelio...*, pp. 96 - 98.

⁵³⁶ Cf. MASON, p. 30 et *LSJ* : « 2. βιβλίδιον, petition to the Government, = Lat. *libellus*, BGU422 (ii A. D.), POxy.86.16 (iv A. D.), etc. ».

⁵³⁷ Cf. les considérations sur les *libelli*, les *preces* par M. TALAMANCA, « ‘Rescripta’, ‘Edicta’, ‘Decreta’ », dans M. AMELOTTI [ET ALII], *Lineamenti di storia del diritto romano*, sotto la direzione di M. TALAMANCA, Milano 1989², pp. 418 - 419.

⁵³⁸ *H.E.* IV, 26. 7 : « “[...] tu en es devenu l'héritier désiré et tu le resteras avec ton fils, [...]” ».

En considérant l'adresse au seul *princeps* ainsi que cette dernière phrase, nous pouvons en déduire que Commode n'était pas encore officiellement associé à son père. Ces éléments et le fait que Marc-Aurèle était en Asie mineure au cours du printemps 176⁵³⁹, nous font formuler l'hypothèse que le βιβλίδιον de Méliton a été adressé au *princeps* pendant cette période⁵⁴⁰. Par conséquent, les événements qui ont conduit Méliton à l'écrire se placent dans le même horizon chronologique des violences décrites par la *Lettre* de Lyon.

Or, ce *libellus* nous informe sur le fait que dans la province proconsulaire d'Asie, il y avait des ordonnances novatrices qui ont permis de voler ouvertement et piller les chrétiens. Par rapport à ces nouvelles dispositions qui ne sont pas semble-t-il adressées expressément contre les chrétiens mais qui les touchent, l'évêque de Sardes en appelle à la justesse des actions politiques de Marc-Aurèle :

« καὶ εἰ μὲν σοῦ κελεύσαντος τοῦτο πράττεται, ἔστω καλῶς γινόμενον· δίκαιος γὰρ βασιλεὺς οὐκ ἂν ἀδίκως βουλευσάιτο πώποτε, καὶ ἡμεῖς ἡδέως φέρομεν τοῦ τοιούτου θανάτου τὸ γέρας· ταύτην δέ σοι μόνην προσφέρομεν δέησιν ἵνα αὐτὸς πρότερον ἐπιγνοὺς τοὺς τῆς τοιαύτης φιλονεικίας ἐργάτας, δικαίως κρίνειας εἰ ἄξιοι θανάτου καὶ τιμωρίας ἢ σωτηρίας καὶ ἡσυχίας εἰσίν. εἰ δὲ καὶ παρὰ σοῦ μὴ εἶη ἢ βουλή αὕτη καὶ τὸ καινὸν τοῦτο διάταγμα, ὃ μηδὲ κατὰ βαρβάρων πρέπει πολεμίων, πολὺ μᾶλλον δεόμεθά σου μὴ περιδεῖν ἡμᾶς ἐν τοιαύτῃ δημῳδῇ λεηλασίᾳ »⁵⁴¹.

Méliton se pose donc la question de savoir si ces dispositions ont été édictées directement par le *princeps* ou plutôt par un magistrat, notamment le *proconsul* de l'Asie. Un peu plus loin (*ap. H.E. IV, 26. 7 - 8*), Méliton s'engage à montrer que le chemin de l'empire romain, ou mieux du début du principat avec Octavien Auguste, et celui du christianisme se sont croisés au fil du temps. C'est ce qu'on

⁵³⁹ Cf. *supra* p. 58 et note 159.

⁵⁴⁰ Cf. à cet égard les considérations par rapport à la composition et à la réception du βιβλίδιον de Méliton par Marc-Aurèle ou par son entourage de R. M. GRANT, « The Chronology of the Greek Apologists », *Vigiliae Christianae*, 9, (1955), pp. 27 - 28 et ID., « Five Apologists... », pp. 5-7 et SORDI, *Il Cristianesimo...*, pp. 176.

⁵⁴¹ *H.E. IV, 26. 6* : « “Si c'est par ton ordre que cela se fait, fort bien! Un empereur juste n'ordonnerai jamais rien injustement, et nous, nous supportons avec plaisir la récompense d'une telle mort, mais nous t'adressons seulement cette requête, pour que tu connaisses d'abord ceux qui suscitent un tel conflit et que tu tranches en toute justice s'ils méritent la mort et le châtement, ou bien le salut et la tranquillité. Mais si la décision et ce nouvel édit ne sont pas de toi ils ne conviendraient même pas contre des ennemis barbares -, nous te supplions bien davantage de ne pas nous abandonnera un tel brigandage public.” ».

appelle la ‘Théologie de l’Histoire’⁵⁴². Ses arguments constituent également une *captatio benevolentiae* à l’égard de Marc-Aurèle : s’il est vrai qu’à l’origine le christianisme, appelé φιλοσοφία, a fleuri chez les barbares, il est également vrai qu’il est né à la même époque que le principat avec Auguste. Un principat qui a toujours été éclatant et glorieux grâce aussi – il le remarque expressément – « κατὰ τὰς πάντων εὐχάς », c’est-à-dire aux prières de tous et, donc, bien évidemment, aussi celles des chrétiens. Or, Méliton va continuer (*ap. H.E. IV, 26. 9*), on ne peut citer que Néron et Domitien parmi les persécuteurs. Mais heureusement, les Antonins prédécesseurs de Marc-Aurèle ont contrebalancé cette injustice en écrivant à ceux qui auraient eu l’effronterie d’innover au sujet des chrétiens (« ὅσοι περὶ τούτων νεωτερίσαι ἐτόλμησαν· »)⁵⁴³.

Méliton mentionne expressément Hadrien et Antonin le Pieux et nous énonce les actes législatifs promulgués par ces derniers à l’égard des chrétiens :

« [...] ἐν οἷς ὁ μὲν πάππος σου Ἀδριανὸς πολλοῖς μὲν καὶ ἄλλοις, καὶ Φουνδανῶ δὲ τῷ ἀνθυπάτῳ, ἡγουμένῳ δὲ τῆς Ἀσίας, γράφων φαίνεται, ὁ δὲ πατὴρ σου, καὶ σοῦ τὰ σύμπαντα διοικοῦντος αὐτῷ, ταῖς πόλεσι περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν ἔγραψεν, ἐν οἷς καὶ πρὸς Λαρισαίους καὶ πρὸς Θεσσαλονικεῖς καὶ Ἀθηναίους καὶ πρὸς πάντας Ἑλληνας. »⁵⁴⁴.

Et il termine (*ap. H.E. IV, 26. 11*) en disant que, certainement Marc-Aurèle « περὶ τούτων τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ἔχοντα γνώμην », a la même opinion qu’eux à l’égard des chrétiens, car Marc-Aurèle est quelqu’un d’une humanité et d’une philosophie encore plus grandes. Voici pourquoi Méliton est convaincu que le *princeps* écoutera ses prières.

⁵⁴² Cf. à ce propos les études de G. JOSSA, *La teologia della Storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Napoli 1965, pp. 225 - 235.

⁵⁴³ *LJS* : make innovations ; *LAMPE* (p. 908) : make innovations.

⁵⁴⁴ *H.E. IV, 26. 10* : « “Mais tes augustes prédécesseurs ont corrigé leur ignorance; ils se sont souvent adressés par écrit à beaucoup pour les blâmer, à tous ceux qui avaient osé innover au sujet des chrétiens. Parmi eux, ton grand-père Hadrien a manifestement écrit à beaucoup d’autres et à Fundanus, le proconsul qui gouvernait l’Asie ; ton père, - à ce moment, tu régissais aussi avec lui toutes les affaires, a écrit aux cités de ne rien innover à notre sujet, entre les autres aux habitants de Larisse, de Thessalonique d’Athènes et à tous les Grecs.” ».

III. 2. 2 : Les *καινὰ δόγματα* : *status quaestionis*

Il apparaît de manière claire que la dénonciation de Méliton est la marque très évidente d'un véritable climat de persécution dans la province proconsulaire d'Asie. À cet égard, M. Sordi a envisagé l'hypothèse que les *καινὰ δόγματα* dont parle Méliton seraient le témoignage d'une innovation législative généralisée voulue par Marc- Aurèle. Voici alors ses arguments exprimés tant au colloque de Lyon du 1977 qu'ailleurs dans d'autres publications⁵⁴⁵. À son avis, le passage de la *Lettre* 1, 14. 70⁵⁴⁶ montrerait que, au cours du massacre décrit, le gouverneur aurait contourné le *conquirendi non sunt* de Trajan. Cela est montré par le verbe ἀναζητέω employé dans ce passage : il est interprété par Sordi comme l'ordre d'une recherche systématique contre tous les chrétiens de la ville. Ensuite, elle fait noter que même ceux qui avaient renié après le premier interrogatoire du gouverneur ont été détenus en prison et puis torturés à nouveau (1. 25 et 1. 33). Sordi affirme que cela est explicable par les accusations d'infanticide et d'inceste produites par les esclaves contre leurs patrons. Voici pourquoi ceux qui n'avaient pas renié sont enfermés en tant que chrétiens alors que les autres l'étaient en tant que ἀνδροφόνοι et μιαινοί (1, 33. 196). En outre, à son avis, la réponse de Marc- Aurèle au gouverneur (1, 47. 276 - 277) sur l'attitude à adopter à l'égard des citoyens romains qui auraient confessé d'être chrétiens montre que si d'une part le princeps respecte la procédure de Trajan, d'autre part il ne désavoue pas la façon de faire de son gouverneur.

Cependant, la question la plus intéressante que la chercheuse se pose est de savoir si le gouverneur aurait contourné le *conquirendi non sunt* grâce à ces *καινὰ δόγματα* mentionnés par Méliton. À son avis, il n'y a aucun doute à cet égard car l'apologète chrétien affirme que les chrétiens sont chassés en tant que persécutés à cause de ces *καινὰ δόγματα* qui expliquent bien la façon de faire du gouverneur à Lyon. Par conséquent, il y a, selon Sordi, une procédure généralisée approuvée par Marc-Aurèle. Cette hypothèse a eu son fondement dans les recherches de Mommsen qui l'ont amené à croire à des dispositions voulues par Marc-Aurèle à

⁵⁴⁵ SORDI, « La ricerca d'ufficio... », pp. 179 - 184 ; EAD., *Il Cristianesimo...*, pp. 176 - 184 ; EAD., « I "nuovi decreti"... », pp. 347 - 362 ; EAD., « La ricerca d'ufficio nel processo del 177 », dans EAD., *Impero romano e Cristianesimo...*, pp. 363 - 368.

⁵⁴⁶ « ἐπεὶ δημοσίᾳ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμὼν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς. ».

la fin de son principat⁵⁴⁷, une opinion partagée aussi par A. Fraschetti qui envisage que Marc-Aurèle aurait certainement promulgué des édits pour contourner le *conquirendi non sunt* de Trajan⁵⁴⁸. L'opinion de Sordi s'oppose à celle de certains chercheurs, voire Grégoire, J. Moreau, Barnes, Gabba, P. Keresztes, J. Molthagen et Motschmann qui ont interprété de manière différente les paroles de Méliton. Plus spécifiquement, comme nous l'avons souligné au début de cette thèse⁵⁴⁹, le premier de ces chercheurs est convaincu que Marc-Aurèle a été étranger à cette persécution. Ici nous ajoutons que, à son avis, les *καὶνὰ δόγματα* de Méliton sont à rechercher dans certaines résolutions votées, notamment les *ψηφίσματα*, par les assemblées régionales d'Asie car, affirme-t-il, le sentiment anti-chrétien était bien vivant à l'époque⁵⁵⁰.

Le deuxième, le troisième et le quatrième soutiennent que ces dispositions étaient prises par les autorités provinciales dans le cadre des pouvoirs qui leur avaient été conférés. Ils pensent, donc, à certaines ordonnances locales, peut-être, comme le soutient Gabba, ayant fait suite à la révolte syrienne d'Avidus Cassius⁵⁵¹. D'une opinion différente sont P. Keresztes et J. Molthagen. Ces deux chercheurs envisagent plutôt que chaque gouverneur aurait violé, *motu proprio*, le *conquirendi non sunt* de Trajan sans aucune disposition officielle : le premier pense à des actions de police présentes partout dans l'empire à l'époque de Marc-Aurèle⁵⁵² alors que le deuxième affirme, par rapport aux événements de Lyon, que :

« Die einzige Ausnahme bildet das Vorgehen gegen die Christen in Lyon und Vienne unter Mark Aurel, Eus., h.e. V, 1, 14 »⁵⁵³.

Enfin Motschmann⁵⁵⁴ soutient que le *legatus Augusti* n'aurait jamais donné l'ordre de rechercher les chrétiens et que donc le passage de la *Lettre* 1, 14, 70 évoqué par Sordi comme preuve du *conquirere* aurait été mal interprété. En effet, les événements suivants décrits dans la *Lettre* et surtout l'interrogatoire subi par

⁵⁴⁷ MOMMSEN, « Der Religionsfrevler... », p. 400.

⁵⁴⁸ FRASCHETTI, *Marco Aurelio...*, pp. 96 - 98.

⁵⁴⁹ Cf. *supra* pp. 20 - 21.

⁵⁵⁰ GRÉGOIRE, « Nouvelles observations... », pp. 44 - 46.

⁵⁵¹ MOREAU, *La persécution...*, pp. 50 - 51, 72- 74 ; BARNES, « Legislation... », p. 39 ; GABBA, « L'apologia... », pp. 469 - 480 et spécif. p. 480.

⁵⁵² KERESZTES, « The Massacre... », pp. 81 - 82.

⁵⁵³ MOLTHAGEN, *Der römische...*, p. 36.

⁵⁵⁴ MOTSCHMANN, *Die Religionspolitik...*, p. 244.

les esclaves païens en sont un témoignage (1, 14. 69 - 76). Motschmann suppose aussi que les païens auraient dénoncé massivement les chrétiens pour s'enrichir. Ces dénonciations auraient été rendues possibles par les *καὶνὰ δόγματα* que Méliton évoque, qui sont des décrets qui certes, ne furent pas promulgués expressément contre les chrétiens, mais qui montrent le climat politique et religieux instauré par Marc-Aurèle. Motschmann, comme nous l'avons montré plus haut dans le texte⁵⁵⁵, estime que les affirmations de Méliton concernant les *καὶνὰ δόγματα* nous renvoient aux dispositions relatives aux *trinqui* contenues dans le présumé *Senatusconsultum de sumptibus ludorum gladiatorum minuendis*. Une explication que nous avons montré être peu probable⁵⁵⁶.

La perspective de Sordi, qui est acceptée par W. H. C. Frend, D. Berwig et A. Wlosok⁵⁵⁷ est renforcée par la chercheuse grâce aux affirmations du païen Celse vécu au cours du II^e siècle : il affirme (*ap. OR.*, C. C. VIII, 69) que les chrétiens s'enfuient et se cachent car ils sont recherché afin d'être condamnés à mort. Or, si à son avis il est hors de question que le gouverneur de Lyon a agi de manière légale grâce aux *καὶνὰ δόγματα*, le contenu de ces dispositions législatives reste mystérieux. Tout d'abord elle rejette l'hypothèse, soutenue par J. Zeiller⁵⁵⁸ et J. Speigl⁵⁵⁹, selon laquelle derrière les *καὶνὰ δόγματα*, il y aurait deux dispositions qui témoignent de l'attitude répressive des institutions envers les sectes et les superstitions dangereuses pour l'intégrité morale du principat. L'une conservée par le jurisconsulte Paul et la deuxième dans le *Digeste* reproduisant un fragment de Modestin. Dans la premier (Paul. *Sent.* 5. 21 .2)⁵⁶⁰, nous lisons que tant les *honestiores*⁵⁶¹ que les *humiliores*⁵⁶² sont condamnés dans le cas où ils auraient diffusé de nouvelles sectes ou des religions inconnues. Toutefois, la punition est différente : les premiers subissaient la *deportatio*, c'est-à-dire l'*interdictio aquae et ignis* (la perte de la citoyenneté romaine et l'exil perpétuel) alors que les

⁵⁵⁵ Cf. *supra* p. 28.

⁵⁵⁶ Cf. *supra* pp. 27 - 33.

⁵⁵⁷ Cf. SORDI, « La ricerca d'ufficio... », p. 181 note 2.

⁵⁵⁸ ZEILLER, « A propos... », pp. 257-263.

⁵⁵⁹ J. SPEIGL, *Der Römische Staat und die Christen*, Amsterdam 1970, pp. 54, 173.

⁵⁶⁰ PAUL. *Sent.* 5. 21. 2 : « Qui novas sectas vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur ».

⁵⁶¹ C'est-à-dire les sénateurs et leurs familles, les chevaliers et leur famille, les soldats, les vétérans et leurs enfants et puis ceux qui exercent ou qui ont exercé des fonctions publiques dans les villes et les cités en dehors de Rome (ainsi que leurs descendants).

⁵⁶² C'est-à-dire les citoyens romains n'appartiennent ni à l'ordre équestre ni à l'ordre sénatorial.

deuxièmes sont décapités. Dans la deuxième (D. 48. 19. 30, MOD. *I De Poen.*)⁵⁶³, le *divus Marcus* ordonne d'exiler ces *hujusmodi homines* qui ont osé perturber les esprits facilement impressionnables en insufflant la peur superstitieuse d'une divinité. Voici en particulier l'opinion de Zeiller :

« Deux textes, qui semblent bien n'en faire en réalité qu'un, conservés par le jurisconsulte Paul, et dans le *Digeste*, reproduisant un fragment de Modestin, nous ont transmis un renseignement précieux à cet égard. Modestin nous apprend que, pour assurer le maintien de l'ordre public et en vue de l'apaisement des esprits enclins aux craintes superstitieuses, les hommes qui provoquaient celles-ci en s'en prenant aux âmes faibles seraient passibles de par une décision de Marc-Aurèle, de la relégation dans une île, c'est à dire d'une peine capitale. A quoi fait écho un passage des *Sentences* de Paul, où il est dit que ceux qui auront troublé l'esprit des hommes par l'introduction de nouveautés et de religions inconnues seront punis de la déportation s'il appartiennent à la classe des *honestiores*, de mort s'ils sont de plus humble condition »⁵⁶⁴.

Sordi est d'une autre opinion : elle envisage qu'à la base des *καὶνὰ δόγματα* il y aurait d'autres décrets. Elle commence son argumentation en affirmant que, sans aucun doute le rescrit d'Antonin le Pieux à Pacatus, gouverneur de Lyon en 141 (ULP. *Coll.* XV, 2 = ULP. *7 de off.*) adressé aux *mathematici* et aux *vaticinatores* relève le même climat hostile contre les chrétiens dont témoignent les textes de Paul et Modestin. Cependant, elle n'est pas convaincue du fait que les décrets de Méliton soient identifiables par les susdits passages de Paul et Modestin ni encore moins qu'elles concernent le sénatus-consulte inhérent aux *trinqu* dont nous avons déjà parlé au cours du I^{er} chapitre. Cela parce que ce que l'évêque Méliton dénonce est une véritable nouveauté : ce qui se passe maintenant en Asie (*vñv*) n'est jamais arrivé (*οὐδεπώποτε*). Cependant, il ne s'agissait pas de disposition ouvertement anti-chrétiennes car, dit Sordi, Méliton affirme que les sycophantes tirent prétexte (« *ἔχοντες ἀφορμὴν* ») de cette nouvelle ordonnance (« *τὸ καινὸν τοῦτο διάταγμα* »), qui ne conviendrait même pas contre les barbares (« *ὃ μηδὲ*

⁵⁶³ D. 48. 19. 30, MOD. *I de Poen.* : « Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit. ».

⁵⁶⁴ ZEILLER, « A propos... », p. 260.

κατὰ βαρβάρων πρέπει πολέμιων»), mais qui abandonne les chrétiens à un brigandage public (« πολὺ μᾶλλον δεόμεθά σου μὴ περιδεῖν ἡμᾶς ἐν τοιαύτῃ δημῳδίῃ λεηλασίᾳ »). Sordi envisage, donc, que Marc-Aurèle aurait promulgué des dispositions adressées aux autres catégories de malfaiteurs mais qui ont été utilisées même contre les chrétiens. Quelles sont-elles alors ? Voici alors ses arguments :

« [...] la ricerca d'ufficio, spiega Tertulliano, poco più di 20 anni dopo l'apologia di Melitone, è riservata agli *hostes publici*, ai *latrones*, ai rei di *maiestas*, a categorie, appunto equiparate agli *hostes*, i nemici *barbari* di cui parla Melitone [...] »⁵⁶⁵.

Elle évoque tout de suite le passage de l'*Apologeticum* (II, 8) où Tertullien mentionne cette procédure bien que juste après (II, 9) il conclut en affirmant que :

« Solum Christianum inquiri non licet, offerri licet [...] »⁵⁶⁶.

Par conséquent, selon Sordi, les chrétiens sont associés aux catégories ci-dessus mentionnées. La chercheuse renforce son hypothèse par le témoignage de Polycarpe : l'évêque de Smyrne est recherché comme étant un voleur (*Mart. Pol.* 7 : « [...] ὡς ἐπὶ ληστὴν τρέχοντες »)⁵⁶⁷, bien qu'après il soit condamné en tant que chrétien. Or, à l'époque du martyre de Polycarpe, donc pendant le principat d'Antonin le Pieux, les actions contre les *latrones* sont exercées par les magistrats locaux des provinces, alors qu'entre la fin du II^e siècle et le début du III^e, comme l'affirme Tertullien dans l'*Apologeticum*, la recherche est menée par la *militaris statio*. Sordi évoque encore un passage d'Ulpien qui confirme cela (D. 1. 18. 13, ULP. 7 *de off.*) : le proconsul est autorisé à rechercher (*conquirere debet*) les *sacrilegi*, les *latrones*, les *plagiarii*, les *fures*, et leur complices. Nous trouvons, dit Sordi, la même disposition chez-Marcien (D. 48. 13. 4. 2, MARC. 14 *inst.*)⁵⁶⁸ qui insiste surtout sur la catégorie des *sacrilegi*. La clef de voûte doit se chercher, alors, à son avis, dans le décalage entre le témoignage du *Martyrium*

⁵⁶⁵ SORDI, « La ricerca d'ufficio... », p. 182.

⁵⁶⁶ « Il n'y a que le chrétien qu'il ne soit pas permis de rechercher, mais qu'il est permis de dénoncer ».

⁵⁶⁷ Le passage se rapproche à celui de *Ev. Marc.* 14 : 48.

⁵⁶⁸ D. 48. 13. 4. 2, MARC. 14 *inst.* : « Mandatis autem cavetur de sacrilegiis, ut praesides sacrilegos latrones plagiarios conquirant et ut, prout quisque deliquerit, in eum animadvertant. Et sic constitutionibus cavetur, ut sacrilegi extra ordinem digna poena puniantur ».

Polycarpi d'une part, et celui de l'*Apologeticum* de Tertullien ainsi que des actes législatifs évoqués par Ulpien et Marcien d'autre part. Cela montre, affirme Sordi, de manière évidente qu'il y a eu une innovation par rapport à ces infractions datable entre le principat d'Antonin le Pieux et les premières années de celui de Septime Sévère. Pourquoi alors cette innovation aurait pu viser les chrétiens ? La chercheuse porte son attention sur l'accusation de *sacrilegium* : s'il est vrai que l'ancienne définition, connue aussi de Tertullien (*Ap.* XV, 7) concerne simplement le vol ou le pillage dans des lieux sacrés, il est vrai aussi que :

« [...] nell'epoca di cui ci stiamo occupando, l'accusa di *sacrilegium* e di *maiestas*, corrispondenti in greco alle accuse di ateismo e di asebeia, erano le accuse con cui l'opinione pubblica colpiva più di frequente i Cristiani, per il rifiuto che essi opponevano al culto degli dei e a quello dell'imperatore : *Itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur*, dice Tertulliano nell'*Apologetico* (X, 1), passando in rassegna dopo i *crimina occulta*, i *crimina manifesta* attribuiti dalla gente ai cristiani (cf. *ibid.* XII, 6 e *passim*) »⁵⁶⁹.

En conclusion, les chrétiens auraient pu être recherchés en tant que *sacrilegi* et ensuite accusés en tant que chrétiens pour condamner ceux qui auraient confessé leur foi. Les *κατὰ δόγματα*, de nouvelles dispositions qui ne concernaient pas de manière explicite les chrétiens (il est très indicatif à cet égard l'expression *ἔχοντες ἀφορμήν*, c'est-à-dire en ayant prétexté, utilisée par Méliton) peuvent être identifiées avec les dispositions d'Ulpien et de Marcien énoncées auparavant.

Ces perspectives ont été partialement reconsidérées par S. Giglio⁵⁷⁰. Il a consacré une partie de sa récente monographie sur la *cognitio criminale* entre le principat d'Auguste et la tétrarchie de Dioclétien à la question des *δόγματα* et des *διατάγματα*. Il affirme que :

« siamo in presenza di un editto mediante il quale vennero resi pubblici nella provincia uno o più *mandata imperiali* »⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ SORDI, « La ricerca d'ufficio... », pp. 183 - 184.

⁵⁷⁰ S. GIGLIO, *Il problema dell'iniziativa nella cognitio criminale : normative e prassi da Augusto a Diocleziano*, Torino 2009, pp. 98 - 101.

⁵⁷¹ GIGLIO, *Il problema...*, p. 98.

Selon lui les chrétiens ont fait l'objet d'une recherche systématique non pas par le proconsul lui-même, mais plutôt par des officiers de police. Ces derniers auraient rédigé des *elogia*, de véritables rapports de police qui contenaient la *notitia criminis* à présenter au gouverneur. Cette procédure, souligne Giglio, est possible envers les *latrones*, les accusés de *crimen maiestatis* ainsi que contre les *plagiarii*, les *sacrilegi* et les *fures*. Par conséquent, les chrétiens sont associés à ces dernières catégories.

Cette perspective a reçu une âpre critique de la part de Jossa⁵⁷² et de Sperandio⁵⁷³. Le premier affirme qu'effectivement, les sources de l'époque de Marc-Aurèle indiqueraient un changement dans la condition juridique des chrétiens et une attitude différente de la part des magistrats en lien avec les dispositions de Trajan. Il n'y a aucun doute sur le fait que Méliton souligne que les chrétiens sont chassés (ἐλαύνομαι), un verbe utilisé aussi par Athénagore (*Legatio* I, 3 : ἐλαύνω). Par ailleurs, à Lyon le gouverneur ordonne une recherche systématique (1, 14. 70 : ἀναζητέω). Cependant, il y a, selon Jossa, une interprétation erronée des termes d'un point de vue juridique :

« L'accusa di sacrilegio (come quella di lesa maestà) nei confronti dei cristiani da parte dell'opinione pubblica, attestata da Tertulliano [n.d.r. *Ap.* X,1], non ha infatti un carattere giuridico. La sua natura è piuttosto etico-politica (Si osservi come si esprime Tertulliano, *Apol.* 10,1: « Voi dite “Non venerare gli dei e non offrite sacrifici per gli imperatori”. È vero; ma non sacrifichiamo per gli altri per lo stesso motivo per cui non lo facciamo neppure per noi stessi, e cioè perché non veneriamo gli dei. E così siamo accusati di sacrilegio e di lesa maestà ». L'accusa non sembra configurare una precisa fattispecie giuridica, passibile di condanna penale, ma riguarda un atteggiamento riprovevole sul piano morale e sociale) »⁵⁷⁴.

Jossa souligne que dans les actes des procès dont nous disposons, les chrétiens ne sont pas condamnés avec les accusations de *sacrilegium* ou de *laesa maiestatis* mais avec l'accusation du *nomen christianum*.

⁵⁷² JOSSA, *I Cristiani...*, pp. 143 - 144.

⁵⁷³ SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, pp. 106 - 120.

⁵⁷⁴ JOSSA, *I Cristiani...*, p. 144.

Voici son argument :

« Che essi [n.d.r. les chrétiens] abbiano potuto talvolta essere coinvolti, per esempio sotto Domiziano, in processi per *sacrilegium* o per *maiestas* non significa ancora d'altra parte che l'accusa di essere cristiano fosse semplicemente un modo per indicare questi crimini, ma soltanto che in qualche caso eccezionale i cristiani sono stati accusati di averli commessi. L'accusa normale resta tuttavia il *Nomen Christianum*, dunque la sola professione di cristianesimo »⁵⁷⁵.

Dans le cas où les gouverneurs auraient ordonné de *conquirere* les chrétiens à travers les dispositions contre les *sacrilegi*, ils auraient commis une irrégularité très manifeste. Par conséquent, les violences connues par les témoignages de Méliton, de la *Lettre* et enfin d'Athénagore sont à interpréter, selon Jossa, comme une application plus rigide et, bien sûr, arbitraire des dispositions de Trajan.

Une analyse beaucoup plus attentive par rapport aux imputations de *sacrilegium* et de *laesa maiestas* contre les chrétiens est présentée par Sperandio. Il aborde la question du *sacrilegium* en reprenant le passage de Marcien (D. 48. 13. 4. 2, MARC. 14 *inst.*). Sperandio nous rappelle qu'il s'agissait d'un crime poursuivi (*conquirere*). Par la suite, il mentionne des chercheurs, notamment O. Lenel et H. Last qui ont examiné de près la possibilité que les *christiani* aient pu être assimilés aux *sacrilegi* : si pour le premier l'hypothèse est possible, pour le deuxième elle est « unwahrscheinlich »⁵⁷⁶. Sperandio remarque premièrement que dans ce passage Marcien ne fait aucune mention des chrétiens d'autant plus qu'à l'époque de Marcien, celle de la dynastie des Sévères, le terme ne pouvait se référer qu'au vol d'objets sacrés. En tout cas, souligne Sperandio, quand bien même *ab absurdo* le terme *sacrilegium* aurait pu impliquer un acte impie envers les dieux de Rome à l'époque des dynasties antonine-sévérienne⁵⁷⁷ et, par conséquent, une possible assimilation au *crimen maiestatis*⁵⁷⁸,

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

⁵⁷⁶ O. LENEL, *Palingenesia iuris civilis*, II, Lipsiae 1889, p. 975 note 2 et H. LAST, v. *Christenverfolgung II* (juristisch), *Reallexicon für Antike und Christentum*, II, 1954, p. 1217 dans SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, note 326.

⁵⁷⁷ Comme le soutient E. CUQ, v. *Sacrilegium*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 1911, pp. 980 - 987, spécif. p. 985 dans SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, note 327.

⁵⁷⁸ Il s'agit de l'opinion de L. MARUOTTI, *Profili storici del diritto politico*, Napoli 2002, pp. 12 - 15 et 115 - 118. *Contra* V. MAROTTA, *Ulpiano e l'impero. II. Studi sui 'libri de officio proconsulis' e la loro fortuna tardoantica*, Napoli 2004, pp. 201 - 209, 214 note 103 et 221 - 222 dans SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, note 328.

« l'ipotesi che, in seguito all'emanazione dei 'nuovi decreti' (καινὰ δόγματα: Eus. *hist. eccl.* IV, 26, 5) di Marco Aurelio, "i governatori di provincia potevano, ogni qualvolta l'utilità dello stato sembrasse comandarlo, *conquirere*, senza denuncia privata, i Cristiani, che l'opinione pubblica accusava di sacrilegio", risulta smentita dalle fonti »⁵⁷⁹.

En ce qui concerne le *crimen maiestatis*, Sperandio en s'appuyant aussi sur les arguments de Lanata⁵⁸⁰, affirme que la divinisation de la figure de l'empereur ne s'affirme qu'à partir de l'époque des Sévères mais que, même au cours de la persécution de Dèce, il n'y avait pas encore l'assimilation de l'empereur vivant aux dieux parce que :

« l'imperatore e il suo culto avevano, "nell'assicurare la coesione dell'ecumene imperiale, un ruolo più complesso di quello che (...) può essere attribuito alla *maiestas* dell'imperatore stesso" »⁵⁸¹.

Par conséquent, Sperandio conclut en affirmant qu'il est difficile d'inclure les chrétiens dans la catégorie des accusés pour le *crimen maiestatis* à l'époque de Marc-Aurèle.

Par la suite, Sperandio passe en revue certains arguments de Tertullien qui affirme qu'il est fermement interdit de poursuivre les chrétiens (*Ap.* II, 6) alors que les accusés du *crimen maiestatis* et les ennemis des institutions sont recherchés aussi que leur associés et les témoins (*Ap.* II, 8-9). Par contre, il est possible de dénoncer quelqu'un pour être chrétien (*ibidem*). Tertullien remarque, enfin, l'esprit contradictoire de l'attitude anti-chrétienne de la part des institutions : ils condamnent un sujet dénoncé par quelqu'un, mais contre lequel personne n'avait ordonné une recherche systématique (*ibidem*). Les affirmations de Tertullien, dit Sperandio, sont une preuve qui éloigne les doutes par rapport à la législation anti-chrétienne soit à l'époque des Sévère où il vit que, bien

⁵⁷⁹ SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, pp. 108 - 109. Entre guillemets il cite M. SORDI, *I Cristiani e l'impero romano*, Milano 2004², p. 169.

⁵⁸⁰ SPERANDIO (*Nomen Christianum...*, note 320) rapporte l'opinion de G. LANATA, « Avvocati nei processi contro i Cristiani? », *Materiali per una storia della cultura giuridica*, n° 23 (1993), pp. 277 - 290. Sperandio affirme qu'elle rejette catégoriquement « "l'ipotesi secondo cui il fondamento giuridico delle persecuzioni andrebbe ricercato soprattutto nell'accusa di *maiestas*" ». Au même sujet, Sperandio signale aussi EAD., *Gli atti dei martiri...*, p. 71. *Contra* B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano 1998, p. 257.

⁵⁸¹ LANATA, « Avvocati... », p. 284 dans SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, p. 106.

évidemment, à celle de Marc-Aurèle : les chrétiens n'auraient jamais pu être poursuivis avec l'accusation du *crimen maiestatis* ou un autre crime assimilable parce qu'à l'époque de Tertullien la norme du *conquirendi non sunt* étant en vigueur.

Il faut, toutefois, souligner que Tertullien remarque qu'aussi bien la *maiestas* que le *sacrilegium* sont des crimes imputés dans un deuxième temps aux chrétiens (*Ap. X, 1*). À cet égard, Sperandio affirme que, certains chercheurs soutiennent que dans l'*Apologeticum* le terme *sacrilegium* n'indiquerait pas une accusation formelle avec une portée juridique mais simplement une imputation populaire⁵⁸². L'argumentation de Sperandio, à ce propos, est très séduisante. La voici : Tertullien s'adresse aux magistrats de l'empire romain. Aurait-il pu utiliser un langage non conforme aux destinataires ? Il n'y a aucun doute que *sacrilegium* et *crimen maiestatis* indiquent deux chefs d'accusation différents. Selon le langage de Tertullien, le terme *sacrilegium* serait le *crimen irreligiositatis* c'est-à-dire le *crimen laesae romanae religionis* qui est imputable à celui qui ne vénère pas les dieux (*Ap. X, 1: deos non colitis*) alors que le *secundum sacrilegium*, le *crimen maiestatis*, est imputable à celui qui ne fait pas de sacrifices pour les empereurs (*Ap. X, 1: pro imperatoribus sacrificia non penditis ; Ap. XXXV, 5: de qua in secundum sacrilegium convenimur Christiani non celebrando vobiscum solemnia Caesarum*). Les deux accusations sont, donc, différentes.

Par conséquent, en reprenant les arguments de J. -P. Waltzing⁵⁸³, il affirme ce qui suit :

« Se Tertulliano ha fatto senza dubbio un uso 'atecnico e retorico' del termine *sacrilegium*, lo stesso non può dirsi per ciò che concerne la *maiestas*, sebbene il mancato compimento di sacrifici a favore degli imperatori ben difficilmente poteva essere contemplato nel testo della *lex Iulia maiestatis* »⁵⁸⁴.

⁵⁸² Aux notes 334 et 335 il cite les études de C. CALLEWAERT, « Les premiers Chrétiens et l'accusation de lèse-majesté », *Revue de Questions Historiques*, n° 76 (1904), p. 18 et de JOSSA, *I Cristiani...*, p. 143.

⁵⁸³ J.-P. WALTZING, *Tertullien, 'Apologétique'*, Paris 1971³, pp. XLIII et XLV-XLVI dans SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, note 339.

⁵⁸⁴ SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, p. 112. Cf. aussi à cet égard les réflexions de M. MAZZA, *Le forme costituzionali del principato*, dans AMELOTTI [ET ALII], *Lineamenti di storia...*, p. 384.

Le correct emploi de la signification juridique du *crimen maiestatis* est à interpréter plutôt comme une véritable peur, très spécifique, de la part de Tertullien. Sperandio souligne que l'*Apologeticum* a été écrit à Carthage à la même époque d'autres ouvrages, notamment *Ad Martyras* et *Ad Nationes*, où nous trouvons, surtout dans le deuxième (*Ad Nat.* I, 17, 4) une preuve de loyauté aux empereurs manifestée aussi dans l'*Apologeticum* XXXV, 8-9. Ce passage est éclairant, selon Sperandio, car Tertullien ne manifeste pas seulement le désir de montrer la fidélité des chrétiens au *constantissimus princeps* Septime Sévère, mais aussi et surtout il répond aux accusations faites contre les chrétiens, coupables de ne pas avoir participé aux *vota publica* (*Ap.* XXXV, 11), c'est-à-dire à des manifestations publiques *pro salute imperatoris* après la victoire de Septime Sévère contre Clodius Albinus à Lyon en 197. Voici alors comment l'accusation de *maiestas* aurait pu frapper les chrétiens (*Ap.* XXXV, 4). Nous pouvons donc interpréter, selon Sperandio, le *secundum sacrilegium* comme l'accusation de *coniuratio*.

Quelle est l'exégèse de Sperandio par rapport au *sacrilegium*, le *crimen laesa romanae religionis* ? En s'appuyant sur les études de Harnack⁵⁸⁵, il montre que la langue grecque marque de manière nette la distinction entre le terme ἀθεότης ('athéisme') et le mot ἀσέβεια ('impiété'), alors que les équivalents dans la langue latine n'apparaissent pas avant la fin du III^e siècle dans les ouvrages d'Arnobé et de Lactance et ne sont pas utilisés, et donc connus, par les juristes. Nous ne devons pas nous étonner alors de l'emploi de la part de Tertullien, aux côtés de *sacrilegus* et de *sacrilegium*, des termes ou des périphrases qui peuvent mieux exprimer le sens voulu par l'apologète, notamment *irreligiosus*, *impius* ou *deos destruere*. Nous rapportons par la suite ses conclusions intéressantes :

« Ma, se i Romani non avevano alcun interesse per 'l'ateismo teorico' («für den theoretischen Atheismus»), l'accusa di 'non adorare gli dei' – la tipica accusa dei pagani nei confronti dei cristiani – poteva assumere davanti ai giudici una pericolosa rilevanza, sino a diventare, in certe circostanze, una 'accusa formale' («eine förmliche Anklage»); nel testo dell'epistola (probabilmente apocrifa) di Antonino Pio (o Marco Aurelio) al κοινόν d'Asia, si legge, infatti, che i cristiani

⁵⁸⁵ A. HARNACK, « Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten », *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 28, n° 1, (1905), pp. 3-16, mais spécif. p. 9 dans SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, p. 117 et notes 349 et 350.

venivano ‘accusati in quanto atei’ (Eus. *hist. eccl.* IV,13: ὡς ἀθέων κατηγοροῦντες); di ‘ateismo’ viene accusato Policarpo di Smirne (*Acta Polyc.* 3: Ἀἴρε τοὺς ἀθέους), contro l’accusa di ‘ateismo’ reagiscono, come si è visto, Giustino (n.d.r. *I apol.* 6,1) e Atenagora (n.d.r. *Legatio* III, 1). Nella parte dell’impero di lingua latina, invece, fino alla fine del III sec. d.C., i cristiani non vengono mai detti ‘atei’ e l’accusa non è mai di ‘ateismo’ perché manca il concetto: Tertulliano è stato evidentemente costretto a impiegare il termine *sacrilegium* e l’aggettivo *sacrilegus* (oltre a *irreligiosus* e *impius*), per esprimere un concetto greco che la cultura latina avrebbe terminologicamente recepito solo più tardi, con Arnobio. Troppo tardi, quindi, per farne un perno delle persecuzioni contro i cristiani: ecco perché l’accusa di ‘ateismo’ è, nella parte dell’impero di lingua latina, assai sporadica e si confonde talvolta con quella per *maiestas*; ma è bene ricordare come, nel 240 d.C., in una costituzione di Gordiano III, l’espressione *crimen laesae religionis* indichi ancora il ‘furto di cose destinate alla religione’, il *sacrilegium* in senso tecnico. In definitiva, né il *sacrilegium* né la *maiestas* costituivano fattispecie criminose tipicamente imputate ai cristiani; più che nel testo della *lex Iulia maiestatis*, la sorte dei *martyres* era scritta nella loro stessa professione di fede: *non scelus aliquod in causa esse, sed nomen* (Tert. *apol.* 2,18) »⁵⁸⁶.

III. 2. 2 : Les καινὰ δόγματα : nouvelle perspective

L’état de la recherche que nous avons faite témoigne de l’intensité du débat concernant la législation antichrétienne à l’époque de Marc-Aurèle. Voici pourquoi le témoignage de Méliton de Sardes reste un document très important à analyser.

Nous l’avons vu, l’évêque affirme que, maintenant en Asie (νῶν), à cause de certains καινὰ δόγματα, les chrétiens sont chassés (διώκεται) en tant que persécutés (ἐλαυνόμενον). Par la suite, il dit que ces διατάγματα ont permis aux

⁵⁸⁶ SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, pp. 117-119. Le chercheur s’appuie ici sur les études suivantes : A. HARNACK, « Das Edikt des Antoninus Pius », *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 13, n° 4 (1895), pp. 1 - 24 ; ID., « Der Vorwurf... », pp. 10 - 11, 15 ; W. SCHMIDT, « The Christian Re-interpretation of the Rescript of Hadrian », *Maia*, 7, (1955), p. 12 [= ID., *Ausgewählte philologische Schriften*, Berlin-New York, 1984, p. 331]; H. GRÉGOIRE, « Bardesane et Abercius », *Byzantion*, 25/27 (1955-1957), pp. 363 - 368 ; spécif. p. 367 note 1 ; R. FREUDENBERGER, « Christenreskript: Ein umstrittenes Reskript des Antoninus Pius », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 78 (1967), pp. 1 - 14; SORDI, *I Cristiani...*, pp. 101 - 102; BARNES, « Legislation... », pp. 37 - 38 ; V. MAROTTA, ‘*Multa de iure sanxit*’. *Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio*, Milano, 1988, pp. 262 - 264 ; FRASCHETTI, *Marco Aurelio...*, p. 95, note 3.

païens d'en profiter (*H.E.* IV, 26. 5 : « ἔχοντες ἀφορμήν ») pour voler et piller les chrétiens, une informations rapportée aussi par Athénagore (*Legatio* I, 3). Apparemment, donc, ces καινὰ δόγματα / διατάγματα n'auraient pas été directement adressés aux chrétiens, ni n'auraient permis officiellement de les voler et les piller, mais finalement en auraient permis la persécution.

Or, avant tout, quelle signification pouvons-nous donner aux mots δόγμα et διάταγμα ? Le dictionnaire édité par H. J. Mason, qui montre les termes latins juridiques qui correspondent au mot grec en analyse, traduit δόγμα par *senatusconsultum* et *edictum* alors que le terme διάταγμα n'est traduit qu'avec *edictum*⁵⁸⁷. Il faut préciser tout de suite que le terme διάταγμα est jugé par Mason comme un mot très spécifique pour indiquer cette typologie de *constitutio principis*⁵⁸⁸ alors que δόγμα est utilisé dans l'*Évangile selon Luc*

« for the proclamation establishing a census ; the Vulgate has *edictum*. Interestingly, Josephus provides a parallel (*BJ* 1.393, *AJ* 14.240) for the use of a word whose sense is that of a “decision” for something closer to an order »⁵⁸⁹.

En effet, chez Eusèbe le terme δόγμα est utilisé indifféremment pour indiquer tant l'*epistula* (c'est bien le cas de celle envoyée par Trajan à Pline au sujet des chrétiens dans *H.E.* III, 33. 2), que sénatus-consulte (il est question de celui promulgué par Hadrien contre les juifs dans *H.E.* IV, 6. 3)⁵⁹⁰.

Quel aurait pu être alors le sens voulu par Méliton dans l'*Apologie* à Marc-Aurèle ? Malheureusement nous ne disposons que de ces extraits d'Eusèbe du *libellus* de Méliton, il est donc impossible d'évaluer l'utilisation ailleurs des mots διάταγμα et δόγμα, mais, dans le même temps, leur utilisation dans le même contexte nous invite à croire que l'évêque faisait référence à un véritable *edictum*. Quelle était alors la nature juridique de cette *constitutio* ?

⁵⁸⁷ MASON, pp. 36 et 39.

⁵⁸⁸ MASON (p. 127) affirme : « Plutarch (Marcell. 24 fin. 312), and a comparison of the bilingual *SB* 1010 with *P. Oxy.* 1201, provide a firm basis for the precise and technical of διάταγμα and *edictum*. Διάταγμα is employed for the *edicta* of officials of all levels; tribunes (*Plu. Ant.* 5.918) *praefecti* of Egypt (*OGI* 665); proconsuls (*SEG* 19. 684); and the emperor (*EJ*² 322) ».

⁵⁸⁹ MASON, p. 128.

⁵⁹⁰ Cf. J. R. HARRIS, « Hadrian's Decree of Expulsion of the Jews from Jerusalem », *The Harvard Theological Review*, Vol. 19, n° 2 (1926), pp. 203 - 206 et plus récemment H. M. COTTON [ET ALII], *Corpus inscriptionum Iudaeae-Palaestinae, a multi-lingual corpus of the inscriptions from Alexander to Muhammad*, Volume I, Jerusalem, Part 1, 1-704, Berlin-New York 2010, p. 23.

Il faut préciser toute de suite que les *edicta*, au même titre que les *mandata*, c'est-à-dire des instructions données aux *legati Augusti*, les gouverneurs des provinces impériales, mais aussi aux *proconsules*, les gouverneurs des provinces sénatoriales, à partir du *principatum* d'Hadrien⁵⁹¹ sont des *constitutiones principis* à caractère général et abstrait qui pouvait réguler également le domaine pénal⁵⁹². Par conséquent, il est possible que Marc-Aurèle ait pu promulguer des *edicta* qui auront permis de persécuter les chrétiens. Toutefois, Méliton affirme que ces édits auraient peut-être pu être promulgués par des magistrats (*ap. H.E.* IV, 26. 6 : « εἰ δὲ καὶ παρὰ σοῦ μὴ εἶη ἡ βουλὴ αὕτη καὶ τὸ καινὸν τοῦτο διάταγμα »). Et en effet, il y avait aussi l'*edictum praetoris*, promulgué par le *praetor urbanus* et l'*edictum provinciale* promulgué par le gouverneur. En revanche, tant l'*edictum praetoris*⁵⁹³ que l'*edictum provinciale*⁵⁹⁴ ne réglementaient que le droit privé et civil. Pourtant, suite à un *mandatum* du *princeps*, le gouverneur aurait pu promulguer un *edictum* concernant aussi la répression criminelle : c'était bien le cas de Pline le Jeune, *legatus Augusti pro praetore provinciae Ponti et Bithyniae*, avec le *mandatum* de Trajan⁵⁹⁵ dont la réponse qui suit dans l'*epistula* (*Ep.* 10,

⁵⁹¹ M. TALAMANCA, « L'attività normativa del 'princeps'. 'Edicta' e 'Mandata' », dans AMELOTI [ET ALII], *Lineamenti...*, p. 414 et aussi A. MASI - M. MAZZA, « L'amministrazione delle province », dans AMELOTI [ET ALII], *Lineamenti...*, p. 488.

⁵⁹² Cf. TALAMANCA, « L'attività normativa... », pp. 409 - 417.

⁵⁹³ Les *edicta praetoris*, dont le nom vient du verbe *edicere*, annoncer publiquement, avaient une efficacité législative pour la durée de la charge du *praetor*, même si très souvent, le *praetor* suivant les adoptait à son tour. Voici pourquoi nous parlons d'*edictum tralaticium*. En ce qui concerne l'*edictum praetoris* cf. M. TALAMANCA, « Le origini del processo formulare e la formazione dell'editto del pretore », dans AMELOTI [ET ALII], *Lineamenti...*, pp. 137 - 164. En ce qui concerne la figure du *praetor urbanus* un magistrat qui s'occupait de la juridiction civile parmi les citoyens romains et du *praetor peregrinus*, une autre figure qui s'occupait de *dicere ius* entre les *peregrini*, cf. F. CASSOLA - L. LABRUNA, « Il pretore », dans AMELOTI [ET ALII], *Lineamenti...*, pp. 130-132.

⁵⁹⁴ Cf. F. CASSOLA - L. LABRUNA, « L'ordinamento delle province », dans AMELOTI [ET ALII], *Lineamenti...*, p. 268.

⁵⁹⁵ Plin., *Ep.* 10. 96. 7 : « [...] quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram » (« Ils avaient cessé de le faire après mon édit, qui, selon tes instructions, interdisait les hétéries »). Ici et ailleurs pour la correspondance entre Pline et Trajan la traduction adoptée est celle de M. KANAAN [ET ALII], « Pline le Jeune et Trajan », dans B. POUDERON [ET ALII], *Témoignages juifs...*, pp. 12 - 14. Voici le commentaire de TALAMANCA, « L'attività normativa... », p. 416 : « Sull'operatività dei *mandata* si hanno, nelle fonti, tracce diverse. Nella famosa *epistula* in cui chiede a Traiano direttive sul modo di comportarsi nei confronti dei cristiani, Plinio si riferisce ad un proprio editto emanato sulla base dei *mandata* (Plin. *ep.* 10. 96. 7). Si tratta di un caso che risale all'inizio del II secolo d.C. in cui questo tipo di costituzione riceve attuazione attraverso l'*imperium* del destinatario delle istruzioni così impartite: le norme contenute in tali istruzioni non sembrano esser sentite come immediatamente vincolanti nei confronti dei soggetti dell'ordinamento, ma soltanto, a quanto pare, nei confronti del funzionario chiamato ad applicarle. In un altro caso, che si colloca uno o due decenni dopo (ma è riferito da Marciiano, in D. 48. 3. 6. 1, nei primi decenni del secolo successivo), sembra che il *proconsul Asiae* (il quale era, nell'occasione, il futuro imperatore Antonino Pio) pubblicasse i

97) contenant le très connu *conquirendi non sunt*, qui en évite la recherche systématique, assumera la valeur d'un *mandatum*⁵⁹⁶. Par conséquent, si le proconsul d'Asie avait promulgué les *edicta* dont Méliton parle, ces derniers auraient été le résultat des *mandata* de Marc-Aurèle.

Mais alors, le gouverneur était-il toujours dépendant du *princeps* par rapport à la *cognitio* pénale ? À cet égard, il faut souligner que, à partir de la *Res Publica*, grâce à la *Lex provinciae*, les gouverneurs de province disposaient d'une liberté de juridiction presque illimitée, d'abord sur tous les habitants de la province et, à partir du II^e av. J.-C., simplement sur les *provinciales*, ceux qui n'avaient pas la citoyenneté romaine. Comme l'expliquent bien F. Cassola et L. Labruna, le gouverneur :

« esercitava l'*imperium militiae* [n.d.r. il s'agissait d'un pouvoir constitué, au début, pour les *consules* à exercer simplement hors du *pomerium*, la limite sacrée de Rome, contre les militaires et les ennemis]⁵⁹⁷ di cui era titolare senza limite alcuno sui provinciali, e nei confronti dei cittadini che si trovano nella provincia con l'unico limite della *provocatio ad populum*, estesa intorno al 195, da una delle *Leges Porciae*, anche ai *cives* fuori Roma »⁵⁹⁸.

mandata attraverso un proprio editto, il quale veniva, in questo modo, ad assumere soltanto la portata di mezzo di pubblicità dei *mandata* stessi, cui si veniva a riconoscere un'efficacia direttamente vincolante nei confronti dei soggetti dell'ordinamento ».

⁵⁹⁶ *Ep. ad Plin.*, 10. 97. 1 : « *conquirendi non sunt*; [...] ». V. MAROTTA, « I 'mandata' nei libri del 'De officio proconsulis' di Ulpiano. Tecniche di governo e regole d'opportunità sociale » dans E. STOLFI, *Giuristi e Officium, L'elaborazione giurisprudenziale di regole per l'esercizio del potere tra II e III secolo*, (2011), p. 161 : « È inutile chiedersi, infine, se un'*epistula* possa annoverarsi tra i *mandata*. Come è ovvio, il principe avrebbe potuto trasmettere a un governatore un singolo comando o una nuova istruzione anche mediante un'*epistula*. Sul piano sostanziale potremmo definirlo un *iussum* o, se si vuole, un *mandatum*: ma, qualora volessimo classificare – come ad esempio si propone di fare Jean-Pierre Coriat per l'età severiana – gli *acta principis* in base ai loro differenti tipi, dovremmo per forza di cose, rivolgerci alla più ampia categoria delle *epistulae* in quanto che, almeno per i giuristi (i quali adoperano esclusivamente il plurale *mandata* o l'espressione *caput mandatorum*), erano definibili tali – come emerge dai luoghi nei quali essi li esaminano contestualmente alle vere e proprie *constitutiones principum* – soltanto quelli raccolti assieme nei documenti consegnati ai governatori al momento della partenza per la loro provincia. »

⁵⁹⁷ Cf. F. CASSOLA – L. LABRUNA, « I consoli », dans AMELOTTI [ET ALII], *Lineamenti...*, pp. 129-130.

⁵⁹⁸ CASSOLA - LABRUNA, « L'ordinamento... », p. 268.

Ce pouvoir qui est défini aussi au début du principat par la *Lex Iulia de vi* d'Auguste⁵⁹⁹, demeure le même au moins jusqu'à Marc-Aurèle si ce n'est que la *provocatio ad populum* est substituée par la *provocatio ad Caesarem*⁶⁰⁰. Cependant cet *ius provocationis* (la *provocatio ad Caesarem*) ne pouvait pas être utilisé ni dans le cas d'un *edictum principis* ni d'un *mandatum*⁶⁰¹. Le deuxième donnait au gouverneur une procédure à suivre bien précise: cela est bien montré par le *liber mandatorum* écrit par Ulpien au cours des premières années du III^e siècle, qui était un véritable *vademecum* pour les gouverneurs de province⁶⁰².

Nous voyons alors que, pour la modification des procédures déjà fixées en matière pénale concernant aussi bien évidemment les *cives*, dans notre cas du *conquirendi non sunt* de Trajan, le gouverneur reste dépendant du *princeps*. Pour corroborer cette perspective, nous ajoutons que, comme le souligne M. Talamanca, déjà avant l'époque d'Hadrien :

« [...] i pretori urbano e peregrino (e ancor più i governatori provinciali soggetti, formalmente, al potere di controllo e di guida del *princeps*) avevano perso qualsiasi

⁵⁹⁹ Pour le texte de la *Lex Iulia de vi* cf. D. 48.6.7 (ULP. *8 de off.*), D. 48.6.8 (MAEC. *5 publ.*), PAUL. *Sent.* 5. 26. 1. 2 (*FIRA II*) Sur le contenu de cette loi cf. l'étude de P. GARNSEY, « The *Lex Iulia* and appeal under the Empire », *The Journal of Roman Studies*, Vol. 56, Part 1 and 2 (1966), pp. 167 - 189, et aussi SANTALUCIA, *Studi...*, p. 216.

⁶⁰⁰ Comme nous le verrons plus bas dans le texte, parfois, le gouverneur a dépassé les limites de la répression criminelle contre les citoyens romains : voir *infra* note 211. Au niveau général, la juridiction des gouverneurs provinciaux est bien expliquée par G. I. LUZZATO (*Roma e le provincie*, Vol 1, Bologna 1985, pp. 246 - 247) qui affirme : « Sostanzialmente identico è poi il potere dei governatori delle province imperiali e senatorie, sia per quanto riguarda la *cognitio* penale, teoricamente illimitata e non soggetta alla *provocatio ad populum*, ma limitata dal solo potere di appello all'imperatore sia per quanto riguarda la *coercitio* criminale e il *ius gladii*, salvo il problema costituito dalle autonomie cittadine in ogni singola provincia ». À cet égard, nous pouvons ajouter les intéressantes réflexions de B. SANTALUCIA, (« La '*cognitio extra ordinem*' in materia criminale », dans AMELOTTI [ET ALII], *Lineamenti...*, p. 459) : « Un discorso più ampio merita il tema della competenza criminale dei funzionari preposti al governo delle province. Come abbiamo già visto, agli inizi del principato i poteri repressivi dei governatori provinciali variavano sensibilmente a seconda che l'illecito fosse stato commesso da un peregrino o da una persona godente la cittadinanza romana: ciò sia nelle province imperiali che senatorie. Nei confronti dei non cittadini, l'*animadversio* del governatore, fatti salvi i limiti derivanti dall'autonomia del giurisdizionale delle singole 'póleis', poteva esplicarsi liberamente, anche se in pratica il rappresentante del governo romano preferiva spesso esercitarla secondo forme e discipline analoghe a quelle delle *quaestiones* cittadine. Se necessario soccorreva l'appello al principe. Quando invece si trattava di reati commessi da cittadini romani e punibili con pena capitale, i governatori erano limitati nei loro poteri di repressione penale dalle gaurentigie riconosciute ai *cives*, e quindi ove ne fossero stati richiesti, erano tenuti ad inviare l'accusato a Roma perché vi fosse sottoposto al giudizio di una *quaestio perpetua* oppure del tribunale imperiale o senatorio.». Cf. aussi ID., *Studi...*, pp. 207 et 213 - 216.

⁶⁰¹ Cf. TALAMANCA, « L'attività normativa... », p. 413.

⁶⁰² Cf. l'intégralité de l'article de D. MANTOVANI, « Il '*Bonus Praeses*' secondo Ulpiano. Studi sul contenuto e forma del '*De officio proconsulis*' di Ulpiano », *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano Vittorio Scialoja*, (1993), pp. 203 - 267 et MAROTTA, « I '*mandata*'... », pp. 155-193.

libertà di iniziativa per quanto riguarda le riforme di qualche importanza, che andassero al di là di semplici modificazioni di carattere tecnico giuridico relative a clausole e mezzi edittali già entrati nell'uso. È impensabile che i singoli esponenti della classe senatoria che di volta in volta ricoprivano la carica di pretore [n.d.r. et donc aussi du gouverneur] procedessero a riforme di qualche rilevanza senza aver, preventivamente sentito il parere dell'imperatore »⁶⁰³.

Voici pourquoi, en ce qui concerne les δόγματα / διατάγματα de Méliton, il est assez difficile d'envisager un *edictum* en matière criminelle, édité par le *proconsul* pour la province proconsulaire d'Asie. Il est encore plus difficile de montrer comment un éventuel *edictum* d'un gouverneur de province aurait pu s'appliquer hors de la province gérée et donc se retrouver ailleurs, notamment dans le massacre de Lyon. Nous pouvons donc rejeter les hypothèses de Moreau, Barnes et Gabba.

Dans le même temps, il est aussi incorrect de parler et d'un *edictum principis* et d'un *mandatum* de Marc-Aurèle qui aurait exclu *de iure* le *ius provocationis* alors que l'*epistula* / *caput mandatorum* de Trajan le prévoyait : comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, le *legatus Augusti* de la *Gallia Lugdunensis*, si ce *ius provocationis* n'était pas prévu, n'aurait pas été obligé d'écrire une *epistula* à Marc-Aurèle concernant l'attitude à adopter contre les citoyens romains ayant déclaré leur foi chrétienne, et qui, comme nous le lisons dans la *Lettre*, ont fait appel à la *provocatio ad Caesarem* (1, 44. 261 - 264).

Nous pouvons enfin réfuter l'hypothèse de Grégoire par rapport à certaines résolutions votées par l'assemblée populaire du *Koinón* d'Asie, notamment les ψηφίσματα, ayant une valeur pénale parce que, comme le disent A. Masi et M. Mazza,

« anche in epoca imperiale, nelle province si radunavano annualmente assemblee (concilia, 'koina') che 'sarebbe troppo definire organi rappresentativi dei sudditi, ma troppo poco considerare come semplici organi addetti a funzioni religiose per il culto dell'imperatore (de Martino). [...] le assemblee provinciali disponevano di una propria cassa e quindi di una propria finanza; procedevano perciò alla

⁶⁰³ M. TALAMANCA, « Le costituzioni imperiali nel sistema normativo del principato. Il '*ius extraordinarium*' e la '*cognitio extra ordinem*', dans AMELOTTI [ET ALII], Lineamenti..., pp. 424-425.

formation du bilan des dépenses, à l'approbation des comptes etc... Une des caractéristiques fondamentales des assemblées orientales était le droit d'émettre une monnaie, en bronze, qui portait justement l'inscription du 'Koinón'. En ce qui concerne leur nature juridique, on discute si elles rentrent dans la catégorie des *collegia licita*, à vocation religieuse, ou si elles peuvent être considérées comme des institutions de caractère public. En réalité, les sources manquent de tout appui pour décider en faveur de l'une ou l'autre hypothèse.⁶⁰⁴

Il reste une dernière question : concernant d'autres typologies de crimes, les dispositions auraient-elles été utilisées pour persécuter les chrétiens comme semble l'affirmer Mélyon ? À ce propos, nous rappellerons les considérations de Sperandio. Le chercheur a bien montré, à travers la lecture des sources qui font référence à la période entre le II^e et le III^e siècle, notamment Justin, Athénagore, Minucius Félix, Tertullien, que les chrétiens ne sont accusés qu'à cause du *Nomen*⁶⁰⁵.

Nous ajoutons un autre élément très intéressant, provenant des affirmations de Lactance par rapport à un ouvrage écrit par Ulpien, le *De Officio Proconsulis* :

« Domitius de officio proconsulis libro septimo rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus poenis adfici oporteret eos qui se cultores dei confiterentur »⁶⁰⁶.

Donc, dans le VII^e livre de ce *De Officio Proconsulis* sont mentionnés les *rescripta*, ou mieux les *epistulae* comme le remarque bien V. Marotta⁶⁰⁷, qui assument, comme nous l'avons déjà dit par rapport à Trajan, la valeur de *mandata* contre les chrétiens. D. Mantovani⁶⁰⁸, dans la première partie de son analyse de l'ouvrage d'Ulpien, focalise son attention sur la structure de l'ouvrage. Il remarque qu'à partir du III^e et jusqu'au VI^e livre, Ulpien se serait occupé du droit

⁶⁰⁴ MASI – MAZZA, « L'amministrazione... », p. 493.

⁶⁰⁵ SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, pp. 64-73.

⁶⁰⁶ Lact., *Div. Inst.* V, 11. 19 : « Domitius, dans son livre VII traitant des Charges proconsulaires, a rassemblé les rescrits sacrilèges des princes pour montrer quels supplices devaient être utilisés contre ceux qui se proclamaient adorateurs de Dieu ». Le texte critique est celui établi par S. BRANDT, *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia, Pars I: Divinae institutiones et Epitome divinarum institutionum*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 19 (1890). Nous adoptons ici la traduction faite par P. MONAT, *Lactance, Institutions divines*, Paris 1973.

⁶⁰⁷ MAROTTA, *Ulpiano e l'impero...*, p. 86.

⁶⁰⁸ MANTOVANI, « Il 'Bonus Praeses'... », pp. 206-217.

municipal et que, grâce aux fragments dont nous avons connaissance, il a pu comprendre que le V^e et le VI^e livre étaient dédiés à la répression criminelle.

Or, comme le dit Lactance, seul le VII^e livre s'occupait de manière spécifique des *constitutiones* anti-chrétiennes. Cela nous permet de penser que la partie dédiée aux « *rescripta principum nefaria* » était indépendante de celles des autres crimes bien qu'elle fût consécutive. Dans ce livre nous aurions pu, peut-être, trouver l'*epistula* de Trajan, celle d'Hadrien à Minucius Fundanus (*H.E.* IV, 9) et la véritable *epistula* d'Antonin le Pieux aux villes grecques, mentionnée par Méliton (*ap. H.E.* IV, 26. 9). Nous aurions pu y retrouver même la réponse de Marc-Aurèle au *legatus Augusti* de la *Gallia Ludgunensis* (1, 47. 276 - 277). Voici pourquoi il nous semble très étrange que les chrétiens aient pu être persécutés, en tant que chrétiens, au titre des autres dispositions juridiques.

À ce stade de notre recherche, nous nous sommes demandé comment le *legatus Augusti pro praetore* à Lyon, selon plusieurs chercheurs, aurait pu contourner le *conquirendi non sunt* de Trajan. Nous avons abordé la question en faisant une analyse législative de la *Lettre*. Nous montrerons par la suite que le gouverneur n'a ordonné aucune recherche systématique, comme le soutiennent Jossa et Sordi en se fondant sur l'interprétation du verbe ἀναζητέω (1, 14. 70), mais plutôt, comme nous l'avons déjà indiqué au début de cette thèse⁶⁰⁹, qu'il avait « ordonné une enquête ». Cette interprétation différente nous a permis de montrer que toutes les phases du massacre de Lyon se sont passées dans la plus complète légalité et en observance des anciennes dispositions de Trajan qui se sont aussi confirmées dans les *Acta Iustini* et dans les autres apologies de l'époque. Cette nouvelle perspective est liée aussi à une interprétation juridique plus ponctuelle des termes δόγματα / διατάγματα employés par Méliton dans son *Apologie*.

⁶⁰⁹ Cf. *supra* note 22.

III. 2. 3 : Les *principes* Antonins vis-à-vis des chrétiens : innovateurs ou conservateurs ?

Faut-il penser alors que Mélicon se serait totalement trompé par rapport aux mesures législatives adoptées dans la province proconsulaire d'Asie ? Nous pensons plutôt qu'il a interprété de manière équivoque une situation qui, nous allons le voir, peut être comparable à celle de Lyon. Nous montrerons aussi que les deux situations n'ont pas été provoquées par une disposition législative différente de l'ancienne *epistula* de Trajan.

Revenons donc au texte du βιβλίδιον de Mélicon et plus précisément de la partie consacrée aux dispositions d'Hadrien et Antonin le Pieux (*ap. H.E. IV, 26. 10*). Par rapport à Hadrien, Mélicon fait référence à l'*epistula* qu'il aurait envoyé à Minucius Fundanus (*ap. Eus. H.E. IV, 9*). Cette *epistula*, dit Mélicon, a été écrite contre ceux qui auraient eu l'effronterie d'innover au sujet des chrétiens (ὄσοι περὶ τούτων νεωτερίσαι ἐτόλμησαν). Or, comme nous l'avons vu plus haut dans le texte⁶¹⁰, l'intervention d'Hadrien doit être inscrite plutôt contre les calomniateurs pour définir de manière plus précise ce que avait déjà été annoncé dans la correspondance entre Trajan et Pline par rapport aux dénonciations anonymes⁶¹¹. Par conséquent, l'*interpretatio legis* de Quintus Licinius Silvanus Granianus, le prédécesseur de Minucius Fundanus nommé plus haut dans le texte dans l'*epistula* d'Hadrien au sujet des chrétiens (*ap. H.E. IV, 9*)⁶¹², aurait-elle peut-être permis une attitude moins protectrice envers les chrétiens en donnant suite aux dénonciations sans preuves certaines. Une attitude, après tout, possible compte tenu du pouvoir discrétionnaire donné par Trajan à Pline⁶¹³ : autrement pour quelle raison Hadrien aurait-il insisté dans l'*epistula* sur la nécessité de

⁶¹⁰ Cf. *supra* p. 163.

⁶¹¹ Plin., *Ep.*, 10. 96. 5 : « Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens. » (« On avait placardé des affiches, sans signature, contenant un grand nombre de noms ») ; *Ep. ad Plin.*, 10. 97. 2 : « Sine auctore vero propositi libelli <in> nullo crimine locum habere debent. » (« Quant aux listes placardées anonymement, elles ne doivent avoir leur place dans aucune affaire criminelle »).

⁶¹² Cf. *supra* pp. 163 - 166.

⁶¹³ *Ep. ad Plin.*, 10. 97. 1 : « Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. » (« Et l'on ne peut pas instituer une règle générale qui ait pour ainsi dire une forme fixe »).

montrer au tribunal des preuves certaines de l'appartenance de l'accusé au christianisme ainsi que de punir les *calumniatores*⁶¹⁴ ?

En ce qui concerne Antonin le Pieux, Méliton affirme qu'il aurait écrit une *epistula* au sujet des chrétiens lorsque Marc-Aurèle régissait les affaires avec lui (*ap. H.E. IV, 26. 10* : « καὶ σοῦ τὰ σύμπαντα διοικοῦντος αὐτῷ »), donc peut-être au cours des années 160-161. Et, en effet, nous disposons d'une épître de ce *princeps*, la *Lettre d'Antonin le Pieux au conseil d'Asie* (*ap. H.E. IV, 13. 1-7*). Cependant, la version actuelle de cette lettre se révèle peu fiable pour comprendre la véritable politique d'Antonin le Pieux à l'égard des chrétiens : les tons que nous y trouvons sont si favorables aux chrétiens que nous ne pouvons que présumer une forte manipulation de ce document⁶¹⁵. De plus, Méliton se limite à affirmer qu'Antonin le Pieux aurait établi de ne pas modifier le *status quo* (*ap. H.E. IV, 26. 10* : « ταῖς πόλεσι περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν ἔγραψεν ») et rien de plus. Nous envisageons donc que Méliton n'avait aucun doute sur le fait qu'Antonin le Pieux avait simplement confirmé ce qui avait été établi par Trajan et après par Hadrien, suite - très probablement - à des épisodes de mauvaise gestion des procès contre les chrétiens. Par conséquent, Méliton ne doute pas que Marc-Aurèle ait les mêmes perspectives qu'eux au sujet des chrétiens (*ap. H.E. IV, 26. 11* : « [...] σὲ δὲ καὶ μᾶλλον περὶ τούτων τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ἔχοντα γνώμην »).

Or, en interprétant les mots de Méliton, nous pensons que les Antonins, notamment Hadrien et Antonin le Pieux n'ont ni innové ni, toutefois, défendu de manière nette la cause chrétienne. Cela signifie que, au moins jusqu'à Antonin le Pieux, la procédure accusatoire de Trajan reste celle adoptée contre les chrétiens avec, bien entendu, comme chef principal d'accusation, le *nomen christianum*. Et en effet, par rapport à Hadrien, Eusèbe nous informe qu'à l'époque de ce *princeps* des épisodes d'intolérance ont eu lieu ce dont témoignent par deux apologistes :

⁶¹⁴ *H.E. IV, 9* : « “[...] Si donc les habitants de ta province peuvent soutenir clairement leur plainte contre les chrétiens au point d'en répondre devant un tribunal, qu'ils aient recours à cette seule voie, mais qu'ils ne se contentent pas de pétitions ou de cris. [...] Si donc quelqu'un porte une accusation et démontre que ces gens font quelque chose de contraire aux lois, dans ce cas-là, prends une décision selon la gravité du délit. Mais, par Hercule, si quelqu'un produit cette déclaration pour calomnier, prononce un verdict sur cette conduite criminelle, et aie le souci de la punir” ».

⁶¹⁵ Cf. aussi les réflexions de SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, p. 117 et note 351.

Quadratus (*H.E.* IV, 3. 1 - 2), dont l'apologie remonte aux années 117-125⁶¹⁶ de laquelle nous possédons un extrait très-court (*ap. H.E.* IV, 3. 2) et Aristide, évêque d'Athènes, (*H.E.* IV, 3.3), dont l'apologie est datable entre les années 124-125⁶¹⁷. Or, cette dernière nous est parvenue en plusieurs versions, notamment en syriaque, en grec, en arménien et par des fragments papyrologiques⁶¹⁸. Et dans la version syriaque et dans les fragments papyrologiques, Aristide fait mention de la *confessio nominis* comme chef d'accusation⁶¹⁹.

En ce qui concerne la période d'Antonin le Pieux, les recherches de Sperandio nous confirment la *confessio nominis* comme chef d'accusation : comme nous l'avons dit plus haut, il avait analysé tant l'*Apologie* de Justin que la *Legatio* d'Athénagore en montrant que les chrétiens sont accusés à cause du *nomen*⁶²⁰. Les ouvrages en question sont donc les points de repère entre les périodes d'Antonin le Pieux et celle de Marc-Aurèle dans la quelle nous inscrivons les martyrs de Publius (*H.E.* IV, 23. 2-3)⁶²¹, évêque d'Athènes, et de Sagaris (*H.E.* IV, 26. 3)⁶²², évêque de Laodicée de Phrygie.

Or, par rapport à l'*Apologie* de Justin, Sperandio⁶²³ remarque que si le *nomen* reste l'accusation principale (*Ap.* I, 1), l'apologiste tire de celle-ci d'autres accusations qui en découlent, notamment l'athéisme et l'impiété (*Ap.* I, 5. 3 – I, 6. 1 [...] ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἄποκτεῖναι, [...] - Ἐνθεν δὲ καὶ ἄθεοι κεκλήμεθα [...]).

⁶¹⁶ À ne pas confondre avec le Quadratus, évêque d'Athènes, mentionné par Eusèbe (*H.E.* IV, 23. 3) qui est le successeur de Publius, évêque d'Athènes à l'époque de Marc-Aurèle (*H.E.* IV, 21). Par rapport à Quadratus, l'apologète de l'époque d'Hadrien, cf. les études de P. FOSTER, *The writings of Apostolic fathers*, London – New York 2007, pp. 54 - 57.

⁶¹⁷ Cf. B. POUADERON [ET ALII], *Apologie d'Aristide*, Sources Chrétiennes, Paris 2003, pp. 32 – 37 dont nous adoptons le texte critique.

⁶¹⁸ *Ibidem*.

⁶¹⁹ *Ap. Syr* 15, 7 ; *Pap. Londr. Litt.* 2223 (2486) (= *Ap.* XV, 4 - XVI, 1), *fol. I^{er}* I, 1-27 (XV, 4-7). Cf. à ce propos le volume de M. RIZZI, *Hadrian and the Christians*, Berlin 2010 et spécif. M. RIZZI, *Hadrian and the Christians*, pp. 16 - 20 et A. GALIMBERTI, *Hadrian, Eleusis, and the beginning of Christian Apologetics*, pp. 73 - 83, et ID., *The pseudo-Hadrianic epistle in Historia Augusta and Hadrian's Religious Policy*, pp. 111 - 120.

⁶²⁰ Cf. *supra* note 605.

⁶²¹ Pour la datation de Publius au cours du principat de Marc Aurèle voir R. JANIN, « Athènes », dans R. AUBERT - L. COURTOIS, *Dictionnaire d'histoire et de Géographie ecclésiastique*, V, Paris 1931, p. 17 ; S. EUSTRATIADES, *Metropolitan (ex) of Leontopolis, The saints of the Orthodox Church (in Greek), Apostolic diakonia of the Church of Greece*, Athens 1935, p. 400 ; J. KONSTANTINIDIS, « "Pouplios or Poplios" », dans A. MARTINOS, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (en Greek), vol. X, Athens 1966, p. 570 ; G. ZEILLER, « La persecuzione sotto i Flavi e gli Antonini », dans G. LEBRETON - G. ZEILLER, *Storia della Chiesa I : La Chiesa Primitiva*, III, éd. ita par A. P. FRUTAZ, Torino 1979³, pp. 389 - 390. *Contra* M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della Letteratura cristiana antica (Primi secoli)*, Bologna 2010, p. 85 : le martyre de l'évêque est daté au cours du principat d'Antonin le Pieux.

⁶²² Cf. *supra* note 532.

⁶²³ SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, pp. 117 - 118.

Elles sont les mêmes que l'on trouve tant dans le *Martyrium Polycarpi* là où la foule crie en invoquant la mort pour les athées (*Mart. Pol.* 3, 1. 2 et 9, 2)⁶²⁴, que chez Athénagore (*Legatio* III, 1) ou dans la *Lettre* (1, 9. 43: « [...] μηδὲν ἄθεον μηδὲ ἀσεβὲς ἐστὶν ἐν ἡμῖν »). C'est, donc, le refus de faire sacrifices aux idoles, dit Justin, que fait percevoir les chrétiens comme des malfaiteurs (*Ap.* I, 7. 1 : « Ἀλλά, φήσει τις, ἤδη τινὲς ληφθέντες ἠλέγχθησαν κακοῦργοι ») car les idoles ne sont que des objets inanimés et sans vie (*Ap.* I, 9 - 10). Ce refus de faire sacrifices aux divinités se trouve aussi dans le *Martyrium Polycarpi* et dans les *Acta Iustini*. En ce qui concerne le premier, c'est le cas de Quintus qui, après avoir renié, accepte de jurer et scarifier par l'encens aux idoles pour se sauver (*Mart. Pol.* 4). Peu après, dans le texte, les soldats invitent Polycarpe à faire de même pour rester en la vie (*Mart. Pol.* 8, 2). En ce qui concerne les *Acta Iustini*, c'est bien la sentence finale du *praefectus Urbi* : Quintus Junius Rusticus qui ordonne de exécuter les accusés car il n'ont pas accepté de sacrifier par encens aux dieux (*Act. Iust.* 5, 6).

Or, comme le souligne bien Sperandio, le refus de vénérer les idoles et l'image du *princeps* sont sans aucun doute parmi les attitudes qui caractérisent les chrétiens déjà chez Pline⁶²⁵. Et cette attitude est aperçue, comme le souligne Tertullien (*Ap.* II, 6 et XXVII, 2), comme *obstinatio* :

« [...] tale rifiuto non rendeva i cristiani colpevoli di *maiestas*, non solo perché né Plinio né Traiano chiamano in causa il *crimen maiestatis*, ma soprattutto perché lo stesso Traiano si era fermamente opposto a che il rifiuto del culto imperiale potesse dar luogo ad accuse per *maiestas* [...]. Se è poi certo che, nella seconda metà del secondo secolo d.C., il giuramento per *genium imperatoris* era così diffuso da costituire un topos – stando a Tert. *apol.* 28,4; Tert. *ad nat.* 1,10; Min. Fel. *Oct.* 29,5 era più affidabile il giuramento per *genium principis* che per *Iovis genium* – è altrettanto fuori discussione che in nessuna fonte il giuramento prestato per la τύχη dell'imperatore espone al pericolo di *crimen maiestatis* in caso di spergiuro »⁶²⁶.

⁶²⁴ *Ibidem*. Sperandio mentionne le passage *Mart. Pol.* 3, 2. 3 : « Αἴρε τοὺς ἀθέους ».

⁶²⁵ Plin., *Ep.* 10. 96. 5-6 : « [...] cum praeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac vino supplicarent, [...] <hi> quoque omnes et imaginem tuam deorum que simulacra venerati sunt [...] » (« s'ils invoquaient les dieux en ma présence, sacrifient par l'encens et le vin à ton image, que j'avais fait apporter tout exprès avec des statues de divinités [...] Tous ceux-là aussi ont adoré ton image et les statues des dieux »). Trajan confirme cette procédure : *Ep. ad Plin.*, 10. 97. 2 : « [...] id est supplicando dis nostris [...] » (« [...] c'est-à-dire en adressant des prières à nos dieux [...] »).

⁶²⁶ SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, pp. 71-72 et 100.

Et il ajoute qu'en ce qui concerne le niveau terminologique et donc juridique de la divinisation de la figure du *princeps*, il faudra attendre, au moins, l'époque des Sévères⁶²⁷. Par contre, le *nomen christianum* est le véritable chef d'accusation tant du procès contre Polycarpe que de celui de Justin. Le texte du premier procès montre de manière évidente que le refus de sacrifier et de vénérer les idoles est une conséquence du fait d'être chrétien : le κῆρυξ, le crieur responsable des proclamations et qui garde l'ordre dans les assemblée⁶²⁸, affirme à trois reprises face à la foule du stade :

« 'Πολύκαρπος ὁμολόγησεν ἑαυτὸν Χριστιανὸν εἶναι' »⁶²⁹.

Et donc, en tant que chrétien, la foule affirme que c'est bien lui qui enseigne à ne montrer aucune signe de *pietas* (*Mart. Pol.* 12, 2 : « ὁ πολλοὺς διδάσκων μὴ θύειν μηδὲ προσκυνεῖν »). Par conséquent, comme le souligne Lanata :

« Nel caso in esame, il ruolo del proconsole sembra esaurirsi con la comunicazione alla folla che Policarpo si è confessato cristiano (12.1) »⁶³⁰.

Le cas de Justin mérite notre attention. Les éditions des *Acta Iustini* proposées par G. Lazzati, H. Musurillo, Lanata, A. Hilhorst reproduisent le témoignage le plus ancien (*Cod. Par.* 1470, année 890), que nous adoptons aussi, car selon eux, cette version est beaucoup plus ressemblante aux véritables actes du procès⁶³¹. Lanata nous donne les limites temporelles de ce procès, 162 ca. et 168 ca. en considérant la charge de Rusticus⁶³². Ici aussi la question déterminante formulée pour condamner l'apologiste est de savoir s'il est ou non chrétien (*Act. Iust.* 3, 4). Il faut en tout cas souligner que Rusticus demande où les chrétiens se retrouvent (*Act. Iust.* 3, 1 - 3) et cela parce que le *praefectus Urbi* s'intéresse à lui (*Act. Iust.* 2, 1-5) en tant que maître d'une doctrine qui, d'après Justin, est celle qui a en soi

⁶²⁷ SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, p. 106.

⁶²⁸ Cf. *LSJ* : « who made proclamation and kept order in assemblies ».

⁶²⁹ *Mart. Pol.* 12, 1 : « Polycarpe a confessé qu'il était chrétien ».

⁶³⁰ LANATA, *Gli atti dei martiri...*, p. 108.

⁶³¹ G. LAZZATI, « Gli atti di S. Giustino martire », *Aevum* 27 (1953), pp. 473 - 497 ; MUSURILLO, *The Acts...*, pp. 42 - 47 dont le texte grec est adopté par C. BOST - POUDERON, « Martyre des saints Justin, Chariton, Charitô, Évelpistos, Hiérax, Péon, Libérien et leur communauté », dans POUDERON [ET ALII], *Actes et Passions...*, pp. 263 - 265 ; LANATA, *Gli atti dei martiri...*, p. 117 ; A. HILHORST, *Acta Iustini*, dans BASTIAENSEN [ET ALII], *Gli Atti...*, pp. 49 - 50.

⁶³² LANATA, *Gli atti dei martiri...*, p. 122 : *PIR*² I 814.

la vérité (*Act. Iust.* 2, 3 et 3, 3). À cet égard Lanata rapporte l'opinion de F. M. De Robertis⁶³³ qui soutient que les chrétiens n'étaient pas considérés comme des *collegia illicita* mais qu'ils pouvaient néanmoins être compris dans cette dénonciation *religionis causa* (D. 47. 22. 1. 1, *MARC. 3 inst.*)⁶³⁴,

« a meno che non fossero emanate disposizioni particolari, in base a situazioni locali che non riguardavano necessariamente i soli cristiani, o che, in base a criteri del resto abbastanza elastici, non fosse loro contestata la liceità dello scopo perseguito »⁶³⁵.

Peu après, la chercheuse mit en évidence que la gestion du procès par un *Praefectus Urbi* était déterminant pour affirmer que les chrétiens sont aussi accusés de faire partie des *collegia illicita* qui, toutefois, ne sont qu'attestés que à partir de l'époque des Sévères (D. 1.12.1.14, *ULP. 2 de off. praef. urbi*)⁶³⁶. Cela serait montré, dit Lanata, par le fait que Rusticus avait demandé aux autres chrétiens si Justin avait été leur maître de christianisme (*Act. Ius.* 4, 5 - 7)⁶³⁷.

Nous pensons plutôt que le véritable chef d'accusation est simplement le *nomen christianum* car la seule et déterminante question que Rusticus pose aux autres chrétiens concerne l'appartenance au christianisme (*Act. Iust.* 4). Même l'assertion finale de Rusticus sur la condamnation suit au refus des chrétiens de sacrifier aux idoles (*Act. Iust.* 5, 6) se justifie pleinement par les dispositions de Pline et de Trajan : l'acte d'adoration est à interpréter comme la preuve la plus déterminante pour confirmer l'appartenance au *mos majorum*.

L'intérêt de Rusticus pour les lieux de réunion et de la doctrine enseignée, sujet d'analyse de la partie finale de notre thèse, est à interpréter à la lumière de l'importance de Justin, figure déstabilisante au niveau philosophique pour la pensée de Marc-Aurèle, et de son *Apologie* d'où ressortent bien les échos de sa doctrine.

⁶³³ F. M. ROBERTIS, *Il diritto associativo romano*, Bari 1938, pp. 366 et ss. dans LANATA, *Gli atti dei martiri...*, p. 123.

⁶³⁴ « Mandatis principalibus praecipitur praesidibus provinciarum, ne patiantur esse collegia sodalitia neve milites collegia in castris habeant. Sed permittitur tenuioribus stirpem menstruum conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub praetextu huiusmodi illicitum collegium coeat ».

⁶³⁵ LANATA, *Gli atti dei martiri...*, p. 124.

⁶³⁶ « Divus Severus rescripsit eos etiam, qui illicitum collegium coisse dicuntur, apud praefectum urbi accusandos ».

⁶³⁷ LANATA, *Gli atti dei martiri...*, p. 124.

Dans l'*Apologie*, comme nous l'avons déjà annoncé auparavant par rapport à l'analyse de Sperandio, l'accusation principale est le *nomen christianum* (*Ap.* I, 4)⁶³⁸, autour de laquelle, l'apologète énonce les autres : athéisme (*Ap.* I, 6. 1), anthropophagie (*Ap.* I, 26. 7), injustice et impiété (*Ap.* I, 27. 1)⁶³⁹. Les mêmes accusations, plus celle des incestes œdipiens, sont mentionnées par le *Traité à Autolyclus* (III, 4 et 15) de Théophile après l'an 180 et peu avant par Athénagore dans sa *Legatio*, bien qu'il ajoute un détail très intéressant : il affirme que les chrétiens sont persécutés à cause du *nomen christianum* (*Legatio* I, 2. 19, 3. 25; II, 1. 4, 2. 14-20, 4. 28-33, 5. 40-41), mais que c'est le peuple qui s'acharne en particulier, contre eux (*Legatio* I, 3. 30 ; II, 1. 5-6). Il souligne donc, comme Mélicon, que les chrétiens sont pourchassés, dépouillés et poursuivis et que c'est le nom qui attire l'hostilité de la foule (*Legatio* I, 3). Et, peu après (*Legatio* III, 1) que les accusations qui contournent le nom sont, comme dans le cas de Justin, l'athéisme, les repas de Thyeste et les incestes œdipiens. Celles-ci, comme nous le rappellerons par la suite, sont les mêmes accusations signalées dans la *Lettre*.

Voici pourquoi, en conclusion, nous pensons que les δόγματα / διατάγματα de Mélicon soient à interpréter comme *epistula* / *mandatum* dans lequel Marc-Aurèle aurait réaffirmé les dispositions contenues dans la correspondance entre Pline et Trajan ainsi que, peut-être, la précisions que la *calumnia* aurait été punie. Cela n'exclut pas des dénonciations massives contre les chrétiens qui auraient permis aux dénonciateurs de s'approprier des biens des chrétiens condamnés à mort. Nous le rappelons : Mélicon (*ap. H.E.* IV, 26. 5) et Athénagore (*Legatio* I, 3) affirment que les dénonciateurs sont désireux des biens d'autrui et donc, observe Mélicon, ils volent ouvertement et pillent les chrétiens. Le rédacteur de la *Lettre* (1, 7. 24 – 26) est, lui aussi, très clair au sujet des spoliations subies par les chrétiens (il emploie le terme διαρπαγή). À ce sujet, nous signalons une procédure applicable aux *cives* condamnés à mort ou à la *deportatio* : la *publicatio bonorum*. Comme l'explique S. Davide :

« Più specificamente, la *publicatio bonorum* – così era definita la confisca – veniva disposta unitamente alla condanna [...]. In dottrina, è stato rilevato come tale forma

⁶³⁸ SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, p. 65.

⁶³⁹ SPERANDIO, *Nomen Christianum...*, p. 25.

di sanzione dovesse intendersi quale “consequenza necessaria” dell’accertamento del fatto illecito e non come semplice accessorio dell’irrogazione della pena, [...] in questo senso, rifacendosi ad istituti meno risalenti, potrebbe parlarsi della *publicatio bonorum* come effetto penale della condanna »⁶⁴⁰.

Or, s’il est vrai que la *publicatio bonorum* n’est adressée qu’aux *cives*, rien n’empêche que la confiscation des biens soit aussi possible pour les *provinciales*. En outre, une répartition *ad hoc* des susdits biens au profit des *accusatores* établie à la suite de la *sententia* est tout à fait possible avec des systèmes de primes pour les *accusatores* eux-mêmes⁶⁴¹. Par conséquence, ce qui arrive aux chrétiens n’est en rien particulier ou spécifique : il s’agit de la procédure normale contre les condamnés à mort ou à l’exil.

III. 2. 4 : Le *nomen christianum* à Lyon : les chrétiens *conquirendi non sunt*

Or, dans la *Lettre*, comme nous l’avons vu au début de la thèse⁶⁴², il y a le même climat hostile décrit par Athénagore et Méliton. Nous proposons ici le passage de la *Lettre* 1, 5. 13 - 15 :

« [...] ὥστε μὴ μόνον οἰκιῶν καὶ βαλανείων καὶ ἀγορᾶς εἶργεσθαι, ἀλλὰ καὶ τὸ καθόλου φαίνεσθαι ἡμῶν τινα αὐτοῖς ἀπειρησθαι ἐν ὁποίῳ δῆποτε τόπῳ [...] »⁶⁴³.

L’acharnement de la foule est décrit de manière claire peu après (1, 7. 24 - 28), mais aussi à l’égard de l’évêque Pothin, plus loin dans le texte (1, 29 - 31). Nous proposons ici le premier passage en analyse, c’est-à-dire 1, 7. 24 - 28 pour montrer de façon claire l’atmosphère dans laquelle s’est déroulée cette phase du massacre :

⁶⁴⁰ S. DAVIDE, *La confisca del profitto*, Milano 2010, p. 6. Cette recherche a été présentée comme thèse de doctorat en « Droit pénal » auprès de l’*Università degli Studi di Milano-Bicocca* sous la direction de C. PECORELLA.

⁶⁴¹ Cf. à ce propos les études suivantes : G. LURASCHI, « Il “praemium” nell’esperienza giuridica romana », dans F. PASTORI, *Studi in onore di A. Biscardi*, IV, Milano 1983, pp. 239 - 283 ; F. SALERNO, *Dalla « consecratio » alla « publicatio bonorum »: forme giuridiche e uso politico dalle origini a Cesare*, Napoli 1990, pp. 91 - 214 ; A. MCCLINTOCK, *Servi della pena: condannati a morte nella Roma imperiale*, Napoli - Roma 2010.

⁶⁴² Cf. *supra* p. 26.

⁶⁴³ « [...] De sorte que, non seulement nous étions écartés des maisons, des bains du *forum*, mais encore il était interdit à n’importe lequel d’entre nous de seulement paraître en quelque lieu que ce fût [...] ».

« καὶ πρῶτον μὲν τὰ ἀπὸ τοῦ ὄχλου πανδημεῖ σωρηδὸν ἐπιφερόμενα γενναίως ὑπέμενον, ἐπιβοήσεις καὶ πληγὰς καὶ συρμούς καὶ διαρπαγὰς καὶ λίθων βολὰς καὶ συγκλείσεις καὶ πάνθ' ὅσα ἠγγιωμένῳ πλήθει ὡς πρὸς ἐχθροὺς καὶ πολεμίους φιλεῖ γίνεσθαι »⁶⁴⁴.

À ce propos, Lanata observe :

« L'esclusione dei cristiani dai luoghi pubblici, dalle terme, dal foro ecc. (par. 7) non era probabilmente dovuta a disposizioni di polizia, ma ad atti di ostilità da parte della popolazione : i cristiani in quanto empi ed 'atei', venivano probabilmente considerati come elementi contaminatori. »⁶⁴⁵.

Alors, ces actions de violence ont peut-être été une sorte de première *delatio* faite par le peuple : après ces violences, les chrétiens furent amenés au forum et conduits face au *tribunus militum* et aux autres magistrats préposés à la ville (1, 8. 28 - 29) qui ont interrogé les chrétiens devant tout le peuple. Comme l'explique Santalucia, cette méthode est bien attestée dans la procédure pénale selon l'accusation *per facta concludentia* : l'accusateur peut traîner l'accusé face aux magistrats afin qu'ils puissent exercer l'action pénale la plus appropriée⁶⁴⁶. Cela permet donc aux magistrats d'interroger les chrétiens face à la population entière (1, 8. 30) qui, très probablement, aurait continué à les appeler 'chrétiens' : la *delatio* formelle est, donc, bien enregistrée.

Cela est bien expliqué aussi par Santalucia :

« La segnalazione dei reati commessi nella provincia era compito, in primo luogo, degli ufficiali che operavano alle sue dipendenze [n.d.r. du gouverneur] [...] quando gli ufficiali di polizia catturavano un delinquente, dovevano innanzitutto interrogarlo, poi stendere un rapporto circostanziato sui fatti ('*elogium*') e tradurre al cospetto del governatore l'accusato. »⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ « Tout d'abord ils supportèrent généreusement les sévices que la foule ameutée multipliait contre eux. Hués, frappés, traînés à terre, dépouillés, lapidés, emprisonnés, ils subirent tout ce qu'une populace enragée se plaît à infliger à des adversaires et des ennemis ».

⁶⁴⁵ LANATA, *Gli atti dei martiri...*, p. 132. La chercheuse italienne mentionne ici aussi les opinions de KERESZTES, « The massacre... », p. 81 et FRIEND, *Martyrdom...*, p. 6.

⁶⁴⁶ B. SANTALUCIA, « 'Accusatio' e 'inquisitio' nel processo penale romano di età imperiale », dans F. ZUCCOTTI, *Atti del Convegno Processo Civile e Processo Penale nell'Esperienza Giuridica del Mondo Antico in Memoria di A. Biscardi*, Siena 2001 (Collana della Rivista di Diritto Romano), p. 254.

⁶⁴⁷ SANTALUCIA, « 'Accusatio'... », p. 251.

Les magistrats rédigeaient donc un *elogium* qui, nous le rappelons, est un véritable rapport de police⁶⁴⁸, qui contenait la *notitia criminis* à transmettre au gouverneur. Ce dernier, argue Santalucia,

« se riteneva il rapporto fondato, doveva iniziare d'ufficio il processo contro il reus : in tale processo egli era tenuto a riesaminare *ex novo* i fatti su cui verteva l'accusa »⁶⁴⁹.

Et en effet, c'est exactement ce que la *Lettre* nous raconte. Dans un premier temps, les chrétiens sont emprisonnés (1, 7. 24 - 28), un acte qui constitue la *cognitio custodiarum* préventive (D. 48. 3. 1, ULP. 2 *de off.*)⁶⁵⁰. Elle est rendue nécessaire par l'absence du *legatus Augusti* qui se trouvait ailleurs. En faveur des détenus, argue Santalucia⁶⁵¹, le droit romain montre une attitude protectrice : comme nous le lisons dans le passage D. 48. 18. 9, PAUL. 5 *sent.*, si le gouverneur se rend dans la ville qu'il gère pour *cognoscere de criminibus*, il doit annoncer son arrivée. De plus, dit le chercheur :

« Oltre a ciò, egli è tenuto a garantire il diritto di difesa in ogni fase del processo, concedendo a quanti gliene fanno richiesta il tempo necessario per un'efficace preparazione della stessa, anche a costo di dover prolungare a tal fine i tempi della carcerazione. [...] – toutefois – non doveva essere raro il caso che il governatore giungesse del tutto inaspettatamente nel luogo in cui si trovavano gli imputati in stato di custodia preventiva, e prendesse cognizione della loro causa *de plano*, senza le formalità del rito ordinario [...] »⁶⁵².

⁶⁴⁸ SANTALUCIA (« 'Accusatio'... », pp. 252 - 254) nous rapporte le débat entre les chercheurs concernant la valeur de cet *elogium*, notamment s'il était ou pas une accusation formelle comparable à celle avancée par l'accusateur.

⁶⁴⁹ SANTALUCIA, « 'Accusatio'... », pp. 251 - 252.

⁶⁵⁰ « De custodia reorum proconsul aestimare solet, utrum in carcerem recipienda sit persona an militi tradenda vel fideiussoribus committenda, vel etiam sibi. Hoc autem vel pro criminis quod obicitur qualitate vel propter honorem aut propter amplissimas facultates vel pro innocentia personae vel pro dignitate eius qui accusatur facere solet. ». En ce qui concerne la *cognitio custodiarum* cf. *supra* note 215. Par rapport à l'emprisonnement préventif, LANATA (*Gli atti dei martiri...*, p. 132) affirme qu'il s'agissait d'une procédure fréquente par rapport aux chrétiens. Nous l'avons aussi signalé à l'égard de Pérégrinus Protée : cf. *supra* pp. 108 - 109.

⁶⁵¹ SANTALUCIA, « Cognitio custodiarum »..., pp. 514-515.

⁶⁵² SANTALUCIA, « Cognitio custodiarum »..., p. 514.

Dans un second temps, (1, 8. 30 - 31) le *legatus Augusti*, une fois sur place, interroge à nouveau les chrétiens (1, 9. 32 - 33). Cet interrogatoire, dit le rédacteur en soulignant la présence d'un grand nombre de personnes, se déroule publiquement (1, 9 - 10). Mais pourquoi le fait-il ? Pouvait-il le faire ?

En effet, cette procédure (D. 48. 1. 12, MOD. 3 *de poen.*) permet un déroulement régulier du procès : plusieurs personnes peuvent y assister et, parmi elles, les plus éminentes de la ville et des avocats aussi dans un lieu appelé *secretarium*, la salle d'audience.

« Essi sedevano come spettatori per tutta la durata del processo offrendo con la loro presenza, la garanzia che da parte del governatore non si commettessero irregolarità od arbitri »⁶⁵³.

Et à côté du *legatus Augusti*, il y avait aussi les *notarii*, ceux qui verbalisent les dépositions des accusés⁶⁵⁴. Cette procédure correspond au témoignage de la *Lettre* : dans les passages 1, 10. 43-44, le rédacteur nous montre une multitude de personnes qui occupaient les tribunes. Parmi elles, le rédacteur mentionne Vettius Epagathus, défini ἐπίσημος, terme qui indique, à notre avis, quelqu'un d'important et de très connu dans la ville⁶⁵⁵. Et c'est à ce moment-là que le *legatus Augusti* met en œuvre, comme le remarque Santalucia, les dispositions contenues dans le passage D. 48.3.6, MARC. 2 *de iud. publ.*⁶⁵⁶. Le texte, dit

⁶⁵³ SANTALUCIA, « Cognitiono custodiarum »..., p. 515.

⁶⁵⁴ Cf. LANATA, *Processi...*, pp. 69-72.

⁶⁵⁵ Nous avons abouti à cette conclusion dans notre article PROVENZANO, « Vettius Epagathus... », pp. 356 - 362. Ce personnage très connu à Lyon, qui prend la défense de ses compagnons chrétiens, est appelé aussi παράκλητος. Ce terme a conduit certains chercheurs à faire de lui un véritable avocat (cf. G. THOMAS, « Condition sociale des Martyrs », dans ROUGÉ – TURCAN, *Les martyrs de Lyon (177)*..., p. 103-106). Dans nos arguments, nous n'excluons pas qu'il aurait pu l'être, mais ce terme n'est pas utilisé par le rédacteur pour définir sa profession : il est le signe, à notre avis, de l'emploi de la tradition johannique dans ces passages de la *Lettre* (1, 9-10). Le terme παράκλητος doit alors être interprété avec la signification suivante : Vettius Epagathus est un véritable *defensor fidei*.

⁶⁵⁶ « Divus Hadrianus Iulio Secundo ita rescripsit et alias rescriptum est non esse utique epistulis eorum credendum, qui quasi damnatos ad praesidem remiserint. Idem de irenarchis praeceptum est, quia non omnes ex fide bona elogia scribere compertum est. Sed et caput mandatorum exstat, quod divus Pius, cum provinciae Asiae praeerat, sub edicto proposuit, ut irenarchae, cum adprehenderint latrones, interrogent eos de sociis et receptatoribus et interrogationes litteris inclusas atque obsignatas ad cognitionem magistratus mittant. Igitur qui cum elogio mittuntur, ex integro audiendi sunt, etsi per litteras missi fuerint vel etiam per irenarchas perducti. Sic et divus Pius et alii principes rescripserunt, ut etiam de his, qui requirendi adnotati sunt, non quasi pro damnatis, sed quasi re integra quaeratur, si quis erit qui eum arguat. Et ideo cum quis ἀνάκρισιν faceret, iuberi oportet venire irenarchen et quod scripserit, exsequi: et si diligenter ac fideliter hoc fecerit, conlaudandum eum: si parum prudenter non exquisitis argumentis, simpliciter denotare

Santalucia, montre concrètement en quoi consistaient l'*animadversio* et le *conquirere* du gouverneur :

« L' '*animadvertere*', come risulta in modo assai limpido dalle parole di Ulpiano (n.d.r. D. 1.18.13, ULP. 7 *de off.*), si connetteva strettamente con il '*conquirere*': il governatore doveva ricercare i *mali homines* che turbavano la vita della provincia, e metterli sotto processo. »⁶⁵⁷

Cependant, dans notre cas, les événements se déroulent différemment en raison du fait que les *mali homines* sont les chrétiens. La *Lettre* décrit bien une traditionnelle et régulière *cognitio pro tribunali* (1, 9. 32)⁶⁵⁸ : c'est à ce moment précis que le rédacteur affirme que les chrétiens sont accusés d'athéisme et d'impiété (1, 9. 43). Nous pensons que le *legatus Augusti* les aurait interrogés et, suite à la *confessio nominis*, les aurait invités à adresser des prières aux divinités (*Ep. ad Plin.*, 10. 97. 2), à leurs statues (*Plin.*, *Ep.* 10. 96. 5) ou à sacrifier par l'encens et le vin à l'image du *princeps* (*Plin.*, *Ep.* 10. 96. 5). Par conséquent, le *venerare principis deorumque simulacra* est une conséquence nécessaire et dépendante de la *confessio nominis*.

Cependant cette procédure, comme le dit Trajan (*Ep. ad Plin.*, 10. 97. 1) il ne doit pas être interprétée *sensu stricto* mais plutôt *sensu lato*. Cela est très bien montré par le cas de Vettius Epagathus qui demande au *legatus Augusti* de prendre la défense des chrétiens. Mais le *legatus Augusti* se limite à lui demander s'il est ou non chrétien (1, 10. 46 - 47). Et, suite simplement à la *confessio nominis*, (1, 10. 47 - 48) il est aussi associé aux autres chrétiens.

Jusqu'ici, nous voyons bien qu'aucun indice n'est en faveur ni d'une recherche systématique de la part des autorités ni d'un chef d'accusation différent du *nomen christianum*. Une analyse plus attentive des passages suivants de la *Lettre* sera déterminante pour comprendre les différentes phases législatives qui ont porté au massacre des chrétiens à Lyon ainsi que pour aboutir à la conclusion selon laquelle les chrétiens *conquirendi non sunt* et que le seul véritable chef d'accusation est le *nomen christianum*.

irenarchen minus rettulisse: sed si quid maligne interrogasse aut non dicta rettulisse: sed si quid maligne interrogasse aut non dicta rettulisse pro dictis eum compererit, ut vindicet in exemplum, ne quid et aliud postea tale facere moliat. ». SANTALUCIA, « 'Accusatio'... », p. 252.

⁶⁵⁷ SANTALUCIA, « 'Accusatio'... », p. 251.

⁶⁵⁸ Cf. LANATA, *Gli atti dei martiri...*, p. 133.

En effet, ailleurs dans le texte la procédure est, si cela se peut, encore plus évidente. Dans le passage 1, 11. 59 - 62 de la *Lettre*, le rédacteur remarque la présence de chrétiens qui n'étaient pas arrêtés par les autorités et qui assistaient les martyrs sans les abandonner. Cela signifie, à notre avis, que dans le cas d'une recherche systématique, même ceux-ci auraient été arrêtés. Peu après (1, 13), nous lisons que seuls les meilleurs étaient emprisonnés, notamment les plus fervents et ceux qui avaient contribué à l'institution de la communauté chrétienne. Parmi eux, l'évêque Pothin (1, 29. 167 - 1, 31. 187).

Le récit de son arrestation met en exergue la procédure déjà montrée plus haut : l'évêque est ramené au tribunal par les soldats alors que les magistrats de la cité et la foule entière l'accompagnent (1, 30. 175 - 178). Même ici nous mettons en évidence la *delatio* faite par la foule qui permet l'accusation face au *legatus Augusti* (1, 30. 175 - 178). Or, il est vrai que ce dernier ne demande pas à Pothin de confesser le fait d'être chrétien, mais seulement s'il connaissait le dieu des chrétiens. À notre avis, par contre, le choix du *legatus Augusti* n'est pas le fruit du hasard : sachant que Pothin était sûrement une autorité dans la communauté chrétienne, il préfère lui poser une question provocatrice, notamment celle de savoir qui était le dieu des chrétiens, ce à quoi Pothin répond avec une perspicace effronterie : « ἔὰν ἦς ἄξιος, γνώσῃ » ('Tu le connaîtras si tu en digne')⁶⁵⁹. La *confessio nominis* est obtenue indirectement, mais de façon claire : Pothin ne fait rien pour nier son rôle dans la communauté et pour renier sa foi. Au contraire, il fait comprendre qu'il est digne de connaître le dieu des chrétiens avec une expression d'où ressort tout son mépris vers le *legatus Augusti*. Même ici nous faisons référence à la flexibilité évoquée par Trajan (*Ep. ad Plin.*, 10. 97. 1) et à l'*imperium* illimité du *legatus Augusti* vers les *provinciales*.

La *confessio nominis* est déterminante aussi pour le destin du médecin Alexandre, comme nous l'avons déjà expliqué (1, 49 - 50)⁶⁶⁰. Au cours de l'interrogatoire mené par le *legatus Augusti* qui suit la réception de l'*epistula* de Marc-Aurèle dans laquelle le *princeps* ordonne de libérer ceux qui abjurent et de décapiter les autres (1, 47. 276 - 277), Alexandre, se trouvant debout près du tribunal, encourageait les citoyens romains qui avaient déclaré leur foi à la confirmer et à ne pas la renier. La foule irritée par son attitude, l'accuse d'être lui-

⁶⁵⁹ 1, 30. 178.

⁶⁶⁰ Cf. *supra* p. 127.

aussi un chrétien. Le *legatus Augusti*, lui demande officiellement s'il l'est. Et après sa confirmation, c'est-à-dire la *confessio nominis*, Alexandre est condamné à être jeté aux bêtes.

Nous voyons alors que tous ces épisodes démarrent par des dynamiques populaires, des accusations publiques, qui servent à formuler l'accusation formelle contre les chrétiens.

En ce qui concerne la recherche systématique des chrétiens, le passage 1, 14. 70, celui du verbe ἀναζητέω⁶⁶¹ et les phases qui en découlent, éloignent tous les doutes : après l'interrogatoire des chrétiens mené par le *legatus Augusti* (1, 9 - 10) que nous avons vu plus haut, ce dernier n'ordonne pas de *conquirere* les chrétiens, mais plutôt de diligenter une enquête sur eux en interrogeant les esclaves païens de ceux qui avaient déjà été enfermés⁶⁶². Les esclaves, nous le rappelons, affirment que les chrétiens sont coupables d'anthropophagie et d'incestes semblables à ceux d'Œdipe (1, 14. 73 - 76). Ces accusations permettent au *legatus Augusti* de garder en prison tant ceux qui ont confessé leur foi que ceux qui l'avaient reniée. Ces derniers sont détenus en prison avec l'accusation d'être ἀνδροφόνοι et μιαινοί (1, 33. 191 - 197), homicides et impurs⁶⁶³.

Pouvons-nous faire, même ici, confiance au texte de la *Lettre* ? Les études de A. Lovato peuvent nous fournir une réponse : il met en évidence que le *legatus Augusti* pouvait exercer la *cognitio custodiarum* même sur les citoyens romains qui avaient eu recours à la *provocatio ad Caesarem*⁶⁶⁴. Dans cette situation, la réclusion est effectuée, à notre avis, pour permettre au *legatus Augusti* de continuer à garder en prison tous les citoyens romains dans l'attente de l'*epistula* de Marc-Aurèle afin, peut-être, de le condamner avec ces autres accusations. Cette attitude a aussi peut-être été mise en œuvre pour alimenter la haine du peuple : c'est dans cette perspective que nous pouvons expliquer les tortures subies par Santus, Maturus, Blandine et Biblis (1, 16 - 28) afin qu'ils confirment les accusations des esclaves.

En tout cas nous excluons l'*ignorantia juris* de la part du *legatus Augusti* qui, en vertu des dispositions D. 1. 18. 13, ULP. 7 *de off.* évoquées plus haut dans le texte,

⁶⁶¹ « ἡγεμῶν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς: »

⁶⁶² Cf. *supra* note 22.

⁶⁶³ Cf. *supra* note 226.

⁶⁶⁴ A. LOVATO, *Il carcere nel diritto penale romano, dai Severi a Giustiniano*, Bari 1994, pp. 37-53.

aurait pu *conquirere* les accusés⁶⁶⁵. En outre, l'*epistula* envoyée à Marc-Aurèle à la suite de la *provocatio ad Caesarem* des *cives* (1, 44. 263 - 264) et la réponse du *princeps* (1, 47. 276 - 277) nous ramènent à l'*epistula* de Pline, au *mandatum* de Trajan et aux affirmations de Tertullien sur l'importance de la *confessio nominis*, qui dépassent l'*examinatio criminis*, ainsi que sur le fait qu'il suffit de nier le nom de chrétien pour se sauver⁶⁶⁶. Sauf que l'*imperium* du *legatus Augusti* sur les *provinciales* lui permet de les condamner en tout cas. La *Lettre* est très claire à ce sujet : le rédacteur dit que le *legatus Augusti* a remis en liberté simplement les *cives*, auxquels s'adressent les dispositions de Marc-Aurèle (1, 47. 276 - 277), qui ont renié la foi chrétienne (1, 48. 287 - 290).

Il y a, enfin, un cas qui mérite notre attention : Attale (1, 50. 303 - 305), qui, bien que citoyen romain, est condamné aux bêtes. À cet égard, nous pensons que le *legatus Augusti* avait outrepassé tant ce que Marc-Aurèle aurait ordonné dans l'*epistula* que les limites de la *Lex Iulia de vi* à ses risques et périls⁶⁶⁷.

Par conséquent, nous pouvons conclure qu'à Lyon aucune recherche systématique justifiée par une disposition du *princeps* ou provoquée par le libre arbitre du *legatus Augusti* n'a eu lieu. Dans le premier cas, le *legatus Augusti* n'aurait pas eu le besoin d'envoyer une *epistula* à Marc-Aurèle à la suite de la *provocatio ad Caesarem* de la part des citoyens romains. Dans les deux cas il n'y aurait eu aucune des phases judiciaires montrées ci-dessus et il aurait eu une arrestation massive et sans aucune procédure accusatoire envers les chrétiens. Mais pourquoi ne pas envoyer les citoyens romains chez le *princeps* comme dans le cas de l'apôtre Paul (*Act.* 25 : 12) ou après comme établi par la correspondance de Pline et de Trajan (Plin., *Ep.* 10. 96. 4) ? Cette procédure est expliquée par P. Garnsey de la manière suivante :

« The retention of the Lyons Christians to be punished in the province is to be seen as a simple administrative change, made necessary, presumably, by the pressure on prisons and courts at Rome. Pliny did not send off his prisoners because he was

⁶⁶⁵ Cf. *supra* pp. 182 - 183 et note 568.

⁶⁶⁶ Cf. *Ap.* II, 3, 11-12.

⁶⁶⁷ Toutefois il ne s'agit pas d'un cas isolé : cf. les autres cas mentionnés et commentés par SANTALUCIA, *Studi di diritto penale...*, p. 216, note 202 : Jos., *Bell. Iud.* II, 14. 308 ; Suet., *De Vita Caes.*, *Galba* IX, 2 ; Dio Cass., LXIII (LXIV), 2. 3.

not authorized to try them. He did in fact investigate their case and find them guilty »⁶⁶⁸.

Nous ajoutons à ces motivations qu'il s'agissait d'un choix justifié par la possibilité de rendre spectaculaire la mort des chrétiens en considérant la concomitance avec la fête des Trois Gaules ainsi que pour des raisons pratiques puisqu'au cours de l'été 176 Marc-Aurèle était en Asie mineure⁶⁶⁹.

En conclusion :

1. Nous pensons qu'il n'y a eu aucune recherche systématique ni à Lyon, ni en Asie, mais que le peuple aurait simplement accusé de manière massive les chrétiens.
2. Les mouvements populaires auraient fourni la *delatio* officielle pour une procédure qui reste accusatoire, avec comme principal chef d'accusation le *nomen christianum*.
3. Les mots δόγματα / διατάγματα de Méliton peuvent être interprétés comme *epistula* / *mandatum* : à notre avis, sur la base des éléments examinés, même dans la province proconsulaire d'Asie, le proconsul aurait reçu une réponse de la part de Marc-Aurèle qui l'aurait autorisé à tuer tous les cives chrétiens emprisonnés qui n'auraient pas renié leur foi. Nous pensons aussi que le *princeps* aurait, peut-être, confirmé les dispositions d'Hadrien (*ap. H.E. IV, 9*) au sujet de seules accusations formelles régulièrement présentées et prouvées.
4. Nous estimons, par rapport aux ces dernières, qu'une telle procédure aurait été confirmée par Marc-Aurèle dans une *epistula*, ou un *mandatum* aujourd'hui disparu (il est question par exemple des δόγματα / διατάγματα de Méliton), envoyé à un gouverneur de province : dans le cas contraire, Tertullien n'aurait pu avoir la possibilité d'argumenter en aucune manière en faveur d'un Marc-Aurèle *protector christianorum* (*Ap. V, 6*). Cependant une *epistula* qui confirme la peine pour les *calumniatores* ne peut être absolument considérée comme un acte qui protège les chrétiens mais au contraire elle démontrerait à quel point serait déshonorant et injurieux le *nomen christianum*. En tout cas, Marc-Aurèle n'a promulgué aucune loi pour

⁶⁶⁸ GARNSEY, « The *Lex Iulia*... », p. 182.

⁶⁶⁹ Cf. *supra* p. 58 et note 159.

sauvegarder les chrétiens, quoi que Tertullien soutienne dans son œuvre (*Ap. V, 6*). Au contraire, tous les témoignages analysés jusqu'ici montrent que le climat d'hostilité contre les chrétiens perdure durant le principat de Marc-Aurèle.

Chap. IV : Les différents niveaux d'anti christianisme à l'époque de Marc-Aurèle : des raisons populaires aux raisons philosophiques

IV. 1 : Les Chrétiens sont en-dehors des perspectives de Marc-Aurèle

Nous avons donc écarté l'hypothèse de décrets législatifs anti-chrétiens voulus soit par Marc-Aurèle soit par les gouverneurs des provinces, qu'ils soient *legati Augusti* ou *proconsules*, qui auraient dépassé le *conquirendi non sunt* de Trajan. Nous avons aussi exclu toute initiative arbitraire des gouverneurs. À ce stade, il reste à comprendre la responsabilité objective de Marc-Aurèle dans ces épisodes de violences rapportées par les sources jusqu'ici analysées.

En effet, il y a une frontière entre toutes les propositions des chercheurs exposées auparavant et qui acceptent ou non une responsabilité directe de Marc-Aurèle dans les épisodes de violences perpétrées envers les chrétiens. C'est bien la perspective très intrigante de Motshmann⁶⁷⁰ qui, dans sa monographie consacrée à la politique religieuse de Marc-Aurèle, envisage que le *princeps* a permis les exécutions des chrétiens, mais sans promulguer des lois spéciales qui auraient pu dépasser le *conquirendi non sunt* de Trajan : il réfute la possibilité que ces massacres ont comme origine des initiatives institutionnelles tandis qu'à l'origine des massacres il n'y a que la haine populaire. Mais pourquoi s'acharner contre les chrétiens ?

Motshmann fournit le cadre général suivant : le principat de Marc-Aurèle est caractérisé par un moment de crise générale qui a fait émerger des personnages, des prophètes, comme Montan, Pérégrinus Protée, Alexandre d'Abonuteichos. Ces derniers font ressortir toutes les limites de la religion officielle qui se révèle incapable de donner des réponses efficaces à la désorientation générale et qui suscitent de l'anxiété et des tumultes populaires. En même temps, Motshmann montre bien l'importance des cultes traditionnels pour Marc-Aurèle, du moment que *ce dernier avant fait* de la religion officielle un moyen de gouverner son principat.

⁶⁷⁰ MOTSCHMANN, *Die Religionspolitik...*, pp. 103 - 204, 220 - 271.

À cette perspective nous pouvons apporter une autre considération : Marc-Aurèle aurait aperçu d'un point de vue politique et philosophique une opposition des chrétiens très dangereuse pour son gouvernement. Les chrétiens se placent hors d'un projet d'un principat uni dans les insignes du *mos majorum*, et ce, pour plusieurs motifs. Si leur refus de sacrifier aux divinités reconnues représente un acte de défiance envers les institutions, la raison qui se trouve derrière cette opposition représente le véritable danger pour l'unité religieuse et morale du principat : il s'agit de l'insouciance que les chrétiens montrent face à la mort et plus largement, leur façon de vivre « ici-bas ». Nous établirons que cette manière de vivre est différente des perspectives de Marc-Aurèle.

Voici pourquoi nous montrerons que le choix de faire du peuple le promoteur des actions violentes envers les chrétiens faisait partie d'un dessein précis qui a trouvé son sens dans la propagande faite par l'oraison de Fronton.

IV. 2 : Les motivations de la haine populaire envers les chrétiens

À ce stade, nous avons essayé d'expliquer les raisons qui ont amené le peuple tant en Asie mineure qu'en *Gallia Lugdunensis* à s'acharner contre les Chrétiens. Nous avons vu que, à partir de l'enquête voulue par le *Legatus Augusti Pro Praetore*, les esclaves formulent des accusations d'anthropophagie et d'unions incestueuses (1, 14. 73 - 74). Pourtant, ces accusations ne sont pas à la base de premiers actes de violences : le rédacteur écrit aussitôt après et de manière claire (1, 15. 76 - 78) que ces accusations se sont répandues par la ville en rallumant la haine des païens et, également, de ceux qui avaient une relation très solidaire avec les chrétiens⁶⁷¹, ce qui devrait démontrer que ces accusations ne sont pas la cause primaire de la haine païenne.

Cependant, elles sont sûrement connues par les soldats car, comme l'écrit le rédacteur, ces derniers ont poussé les esclaves à les préférer (1, 14. 72). À notre avis, il s'agit d'un geste indicatif et qui montre le choix fait par les milieux institutionnels de tirer parti d'accusations certainement truculentes pour fomenter le peuple. Il est aussi intéressant de remarquer que, suite à la confession des

⁶⁷¹ Cf. *supra* note 259.

esclaves, les institutions ont commencé à utiliser la torture pour obliger les chrétiens à confesser cette typologie de crimes (1, 16. 81 - 83). C'est bien le cas de Blandine (1, 19. 103 - 106), de Sanctus (1, 20. 107 - 114 et 1, 24. 131 - 140), de Biblis (1, 25 - 26) et enfin d'Attale (1, 52. 310 - 314). Toutefois personne ne confirmera les calomnies des esclaves.

Ces accusations, nous l'avons affirmé à plusieurs reprises, sont mentionnées tant par Justin que par Athénagore et Théophile d'Antioche⁶⁷² bien que, comme le remarque M. C. Cristofori, c'est chez Athénagore qu'elles assument une relevance plus importante car l'argumentation de son apologie comprend aussi la réfutation de ces accusations⁶⁷³.

Or, même si ces accusations sont aussi mentionnées par Suétone et Tacite au cours du principat de Néron⁶⁷⁴, ne sont pas mentionné ni par Pline⁶⁷⁵ ni par Aristide dans son *Apologie* adressée à Hadrien mentionnée plus haut⁶⁷⁶. Cela montre, à notre avis, qu'entre le principat de Trajan et celui d'Hadrien elles ne sont pas utilisées par les institutions pour instiguer la haine du peuple. C'est alors à partir du principat d'Antonin le Pieux que nous les trouvons à nouveau. Elles sont mises en évidence dans l'*oratio* de Marcus Cornelius Fronton rapportée par Minucius Felix dans l'*Octavius*. Or, alors que la datation de cette oraison demeure incertaine⁶⁷⁷, elle se place sans aucun doute au cours du principat de Marc-Aurèle, dans le climat hostile décrit par la *Lettre*, par Méliton et par Athénagore.

En ce qui concerne cette oraison, plusieurs chercheurs ont consacré leurs études à localiser les parties tirées par Minucius et remployées dans l'*Octavius*⁶⁷⁸. Nous pouvons certainement affirmer que les références explicites à Fronton se trouvent en deux passages précis, notamment *Oct.* IX, 6 et XXXI, 1 où sont mentionnés de

⁶⁷² En ce qui concerne Athénagore et Théophile cf. par exemple *supra* p. 166 ; pour Justin cf. *supra* p. 203.

⁶⁷³ M. CONSUELO CRISTOFORI, « L' 'oratio' di Frontone contro i Cristiani e la persecuzione di Marco Aurelio », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, (1978), p. 138.

⁶⁷⁴ Suet. *De Vita Caes.*, Nero, XVI, 3 dans CRISTOFORI, « L' 'oratio' di Frontone... », p. 138.

⁶⁷⁵ Plin. *Ep.* 10. 96. 7 - 8 : « [...] sed ne furta ne latrocinia ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; [...] Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere. Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam ».

⁶⁷⁶ Nous ne tenons pas compte de l'*Apologie* de Quadratus compte tenu de l'extrait très-court fait par Eusèbe (*ap. H.E.* IV, 3. 2) Cf. *supra* p. 198 et note 616.

⁶⁷⁷ Cf. P. FRASSINETTI, « L'orazione di Frontone contro i cristiani », *Giornale Italiano di Filologia*, II, (1949), pp. 240-245 ; SORDI, « Le polemiche... », pp. 4-6 ; CHAMPLIN, *Fronto...*, pp. 65 - 66 ; CRISTOFORI, « L' 'oratio' di Frontone... », pp. 136 - 139.

⁶⁷⁸ Cf. CRISTOFORI, « L' 'oratio' di Frontone... », pp. 130 - 132.

copieux banquets où la passion incestueuse enflamme les convives enivrés. Nous remarquons l'intéressant parallélisme avec le passage de la *Lettre* 1, 14. 73 - 74 où le rédacteur raconte que les esclaves païens des chrétiens déjà dénoncés et enfermés en prison sont poussés par violence morale (effrayés par les supplices qu'ils voyaient endurer par les chrétiens emprisonnés) et par les instigations des soldats, à formuler les accusations suivantes : de livrer à des festins de Thyeste, de pratiquer des incestes semblables à ceux d'Œdipe, et de faire autres choses que le rédacteur se refuse de dire et d'imaginer comme possibles.

Toutefois, P. Frassinetti et Cristofori retiennent que beaucoup de passages entre le VI^e et XII^e chapitre, sont tirés par Fronton⁶⁷⁹. Cristofori mentionne aussi un passage d'Isidore de Séville (*Etym. Libri XV*, 2. 46) que

« [...] per quanto non riferito apertamente al discorso contro i cristiani, è oramai ritenuto dagli ultimi editori frontoniano e risalente, a quanto sembra, al discorso. Questa attribuzione all'oratio è a mio parere legittima : l'usanza dei cristiani di non abbandonare i fratelli imprigionati o in qualsiasi situazione è attestata da scrittori cristiani e pagani del II sec. »⁶⁸⁰.

La chercheuse fait référence à un passage de l'*Apologie de Justin* (*Ap. I*, 67. 7) ainsi qu'à un autre de l'ouvrage de Lucien, *De morte Peregrini* (*Per.* 12 - 13) déjà mentionné plus haut⁶⁸¹.

De notre part, nous remarquons que même dans la *Lettre* (1, 11. 61 - 62), il y a un passage qui peut bien se rapprocher de celui d'Isidore qui rapporte un fragment de l'oraison de Fronton. En effet, le texte de la *Lettre* explique que les chrétiens qui ne sont pas arrêtés, restent à côté des frères enfermés en prison. Nous citons les deux, c'est-à-dire celui d'Isidore et celui de la *Lettre* :

« Carcer est a quo prohibemur exire, et dictus carcer a coercendo. Hinc Fronto : “*Et pergraecari potius amoenis locis quam coerceri carcere viderentur*” »⁶⁸².

⁶⁷⁹ *Ibidem*. P. FRASSINETTI, « L'orazione... », pp. 238 - 254.

⁶⁸⁰ CRISTOFORI, « L' 'oratio' di Frontone... », pp. 130.

⁶⁸¹ Cf. *supra* pp. 108 - 109.

⁶⁸² « La prison (*carcer*) est l'endroit d'où les hommes sont empêchés de sortir, et son nom vient de *coercere* (“enfermer”). D'où Fronton : « “Et qu'ils semblaient plutôt faire les Grecs en un endroit charmant qu'être enfermés dans une prison” ». Nous adoptons ici l'édition critique de W. M. LINDSAY, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, Corpus Christianorum Serie Latina MCLXXXVI, Turnhout 1911. La traduction de l'ouvrage d'Isidore est celle de J.-Y. GUILLAUMIN – P. MONAT (*Étymologie, livre 15, Les constructions et les terres*, Besançon 2004).

« [...] οἱ καίπερ πάντα τὰ δεινὰ πάσχοντες, ὅμως συμπαρήσαν τοῖς μάρτυσιν καὶ οὐκ ἀπελείποντο αὐτῶν »⁶⁸³.

Or, comme le souligne bien Cristofori, le verbe *pergraecor* indique des habitudes regrettables qui sont associées aux Grecs. Dans ce cas-là, Fronton remarque qu'un lieu symbole de condamnation est transformé par les chrétiens en un lieu agréable⁶⁸⁴. À cet égard, il y a en effet, une image très évocatrice dans les paragraphes 12 et 13 de *De morte Peregrini* : Lucien raconte que, dès l'aube, un grand nombre des chrétiens stationnaient autour de la prison et les chefs de la communauté, ayant acheté les geôliers, passaient la nuit en prison avec Pérégrinus. Ensuite, Lucien mentionne des repas très opulents et des lectures sacrées faits en prison en honneur de Pérégrinus.

Or, bien que les tons de Lucien soient certainement caricaturaux, nous pouvons apercevoir une perspective commune avec la description de l'emprisonnement des chrétiens racontée dans la *Lettre* : à Lyon, les chrétiens qui sont restés hors de prison ont pu conforter les frères arrêtés. Nous l'avons spécifié par rapport à l'improbable visite d'Irénée de Lyon dans la prison, il n'y a pas eu de véritable rapprochement qui lui aurait permis de recueillir des témoignages de prisonniers⁶⁸⁵ : nous le rappelons, la *Lettre* est le résultat d'observations extérieures par ceux qui ont survécu au massacre⁶⁸⁶. Cependant, le rédacteur témoignerait dans ce passage d'un contact entre les enfermés et ceux qui sont libres.

Par ailleurs, il y a un autre passage de l'*Octavius*, attribué par Frassinetti à l'*oratio* de Fronton (*Oct.* XI, 4)⁶⁸⁷, qui reflète la violence des païens envers les corps des chrétiens :

« Inde videlicet et execrantur rogos et damnant ignium sepulturas, quasi non omne corpus, etsi flammis subtrahatur, annis tamen et aetatibus in terram resoluatur, nec intersit, utrum ferae diripiant an maria consumant an humus contegat an flamma

⁶⁸³ « [...] lesquels cependant, malgré toutes sortes de souffrances, se tinrent auprès des martyrs et ne les abandonnèrent pas ».

⁶⁸⁴ CRISTOFORI, « L' '*oratio*' di Frontone... », p. 131.

⁶⁸⁵ Cf. *supra* pp. 103 - 107.

⁶⁸⁶ Cf. *supra* p. 115 - 116.

⁶⁸⁷ Cf. FRASSINETTI, « L'orazione... », p. 250.

subducat, cum cadaueribus omnis sepultura, si sentiunt, poena sit, si non sentiunt, ipsa conficiendi celeritate medicina »⁶⁸⁸.

Et en effet, la *Lettre* souligne l'acharnement des païens contre les dépouilles des chrétiens :

« καὶ γὰρ τοὺς ἐναποπνιγέοντας τῆ εἰρκτῆ παρέβαλλον κυσίαν, ἐπιμελῶς παραφυλάσσοντες νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν μὴ κηδευθῆ τις ὑφ' ἡμῶν· καὶ τότε δὴ προθέντες τὰ τε τῶν θηρίων τὰ τε τοῦ πυρὸς λείψανα, πῆ μὲν ἐσπαραγμένα, πῆ δὲ ἠνθρακευμένα, καὶ τῶν λοιπῶν τὰς κεφαλὰς σὺν τοῖς ἀποτμήμασιν αὐτῶν ὡσαύτως ἀτάφους παρεφύλαττον μετὰ στρατιωτικῆς ἐπιμελείας ἡμέραις συχναῖς. [...] οὕτε γὰρ νύξ συνεβάλλετο ἡμῖν πρὸς τοῦτο οὕτε ἀργύρια ἔπειθεν οὕτε λιτανεῖα ἐδυσώπει, παντὶ δὲ τρόπῳ παρετήρουν, ὡς μέγα τι κερδανούντες, εἰ μὴ τύχοιεν ταφῆς [...] τὰ οὖν σώματα τῶν μαρτύρων παντοίως παραδειγματισθέντα καὶ αἰθριασθέντα ἐπὶ ἡμέρας ἕξ, μετέπειτα καέντα καὶ αἰθαλωθέντα ὑπὸ τῶν ἀνόμων κατεσαρώθη εἰς τὸν Ῥοδανὸν ποταμὸν πλησίον παραρρέοντα, ὅπως μὴδὲ λείψανον αὐτῶν φαίνεται ἐπὶ τῆς γῆς ἔτι. καὶ ταῦτ' ἔπραττον ὡς δυνάμενοι νικῆσαι τὸν θεὸν καὶ ἀφελέσθαι αὐτῶν τὴν παλιγγενεσίαν, ἴνα, ὡς ἔλεγον ἐκεῖνοι, «μηδὲ ἐλπίδα σχῶσιν ἀναστάσεως, ἐφ' ἣ πεποιθότες ξένην τινὰ καὶ καινὴν εἰσάγουσιν ἡμῖν θρησκείαν καὶ καταφρονοῦσι τῶν δεινῶν, ἔτοιμοι καὶ μετὰ χαρᾶς ἦκοντες ἐπὶ τὸν θάνατον· νῦν ἴδωμεν εἰ ἀναστήσονται καὶ εἰ δύναται βοηθῆσαι αὐτοῖς ὁ θεὸς αὐτῶν καὶ ἐξελέσθαι ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν »⁶⁸⁹.

⁶⁸⁸ « De là vient évidemment qu'ils maudissent les bûchers et qu'ils condamnent l'incinération, comme si tout le corps, même soustrait aux flammes, n'était néanmoins pas réduit à l'état de terre et par les années et par les siècles, comme s'il n'était pas indifférent que les bêtes le dévorent ou que les mers le consomment, que la terre le recouvre ou que la flamme le ravisse, puisque toute espèce de sépulture est un tourment pour les cadavres s'ils ont de la sensibilité, et que, s'ils n'en ont pas, elle est un remède par la rapidité même de la destruction qu'elle opère ». Nous adoptons ici le texte critique et la traduction de J. BEAUJEU, *Octavius, Minucius Felix* (Tirage revu et corrigé) Les Belles lettres, Paris 1974.

⁶⁸⁹ 1, 59. 350 - 356 ; 1, 61. 365 - 368 ; 1, 62. 369 - 1, 63. 373 - 380 : « Ils jetèrent donc aux chiens ceux qui avaient péri d'étouffement dans la prison. On prit soin de faire surveiller les corps jour et nuit, de peur que quelqu'un des nôtres ne les ensevelît. En même temps on exposa ce que les bêtes et le feu avaient laissé de leurs victimes, les membres déchirés ou carbonisés, les têtes et les troncs de ceux qui avaient été décapités, le tout sans sépulture. Les restes des martyrs furent gardés par des soldats vigilants pendant de longs jours [...] ; Car la nuit ne nous était d'aucun secours ; l'argent ne réussissait pas à séduire les gardes, ni les prières à les faire fléchir : de toute manière, ils veillaient sur les corps comme s'ils devaient trouver grand profit à priver ces corps de sépulture [...]. Les corps des martyrs furent donc de toute sorte exposés pour servir d'exemple et laissés en plein air pendant six jours. Puis on les brûla et on le réduisit en cendres. Les impies balayèrent ces cendres pour les jeter au Rhône, fleuve tout proche, de telle sorte qu'on ne puisse plus voir d'eux aucun reste d'eux sur la terre. « Et ils ont fait cela en s'estimant capables de vaincre Dieu et pour empêcher leur régénération, afin que, comme ils disaient : 'ils ne gardent pas l'espoir de la résurrection, puisqu'ils lui font confiance, ils ont insinué chez nous cette nouvelle et étrangère, vulgaire superstition et ils méprisent les supplices en étant prêts d'aller dans

Nous voyons bien qu'il y a de points de contact intéressants parmi les deux textes : les païens font tout ce qui est en leur pouvoir pour détruire les cadavres des chrétiens. Nous ne pouvons pas avoir la certitude que ces mots aient été prononcés par Fronton comme l'envisage Frassinetti. Par contre, cela montre bien qu'au cours de la deuxième moitié du II^e siècle les païens connaissaient l'importance de la résurrection de la chair : les tons polémiques de Celse dans son *Discours véritable* (V, 14)⁶⁹⁰, dont nous nous occuperons plus loin, en sont le témoignage. Ici nous soulignons simplement que le philosophe fait référence aux corps putréfiés par le temps, mais il n'y a aucun doute qu'il se pose le problème d'un corps décomposé, donc totalement détruit.

Or, il est aussi très intéressant qu'Athénagore aussi bien dans l'apologie (*Legatio* XXXVI) que dans son traité sur la résurrection des morts, texte légèrement postérieur à l'apologie⁶⁹¹, insiste sur le fait que les corps mangés par les animaux (*D.R.M.* III, 1 - 3), ceux qui n'ont pas reçu de sépulture, qui sont tombés dans des rivières et qui ont servi de nourriture aux poissons (*D.R.M.* IV, 1) comme ceux consumés par le feu ou décomposés par l'eau dont les parties se sont séparées entre elles (*D.R.M.* VIII, 4), ressusciteront⁶⁹².

Il y a donc, à notre avis, des coïncidences étonnantes entre ces textes, ce qui met en évidence un climat très tendu qui va au-delà de la polémique antichrétienne de Celse et de Lucien, comme le soutient Pouderon⁶⁹³ : Athénagore, dans cette

les bras de la mort avec joie. Maintenant, voyons s'ils ressusciteront et si leur Dieu pourra les secourir et les soustraire de nos mains' ». Pour le passage 1, 63. 373 - 380 nous adoptons une traduction personnelle : cf. *supra* note 278.

⁶⁹⁰ Par rapport à la résurrection de la chair il affirme : « Quel corps, après une corruption complète, pourrait-il revenir à sa nature originelle et à celle même première constitution qu'il avait avant d'être dissous ? (ποῖον γὰρ σῶμα πάντα διαφθαρέν οἶόν τε ἐπανελθεῖν εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν καὶ αὐτὴν ἐκείνην, ἐξ ἧς ἐλύθη, τὴν πρώτην σύστασιν;) ». Nous adoptons ici le texte critique et la traduction de M. BORRET (*Origène, Contre Celse*, Sources chrétiennes 132 (Tome I, Livres I et II), Paris 2005 (réimpr. de la I^{ère} édition revue et corrigée) ; Sources chrétiennes 136 (Tome II, Livres III et IV), Paris 1968 ; Sources chrétiennes 147 (Tome III, Livres V et VI), Paris 1969 ; Sources chrétiennes 150 (Tome IV, Livres VII et VIII), Paris 1969.). Pour ce qui concerne la connaissance de Celse des perspectives chrétiennes, voir G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, Bologna 1997, pp. 85 - 118.

⁶⁹¹ Cf. B. POUDERON, *D'Athènes à Alexandrie, Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Paris 1997, pp. 71 - 135, ID. *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris 1989, pp. 62-89.

⁶⁹² Nous ne tenons pas compte du *Traité sur la résurrection de la chair* du Pseudo-Justin en considérant que les arguments y contenus ne sont pas adressés aux païens dont les doctrines, loin de là, comme le souligne l'auteur (5, 3 ; 6, 1 - 8), ne nient pas la résurrection de la chair. Sur l'idéologie de l'auteur, son identité historique ainsi que sur celle des destinataires de sa polémique cf. A. D'ANNA, *Pseudo-Giustino, Sulla Resurrezione, Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001, pp. 179 - 287.

⁶⁹³ POUDERON, *Supplique...*, pp. 30 - 31.

nouvelle perspective, ferait donc référence à des événements très proches de ceux de Lyon (nous n'excluons pas la possibilité que des situations pareilles se soient vérifiées en Asie et peut-être en Grèce, terre d'Athénagore). Par ailleurs, bien qu'il soit vrai, comme le remarque Pouderon, que le débat sur la résurrection de la chair remonte déjà au premier siècle⁶⁹⁴, les tons d'Athénagore nous semblent répondre à une exigence précise et concrète. Par conséquent, nous pensons que l'acharnement païen contre les corps des chrétiens est explicable simplement à partir de l'oraison de Fronton. Une stratégie précise, donc, naît au sein des institutions : nous rappelons qu'entre Fronton et Marc-Aurèle existait aussi un lien aussi affectif très fort⁶⁹⁵, une amitié dont la profondeur est montrée par des mots très touchants exprimés par Fronton (*Ad M. Caes.* III, 13) et par Marc-Aurèle aussi (*Ad M. Caes.* III, 9 et *Ad M. Caes.* III, 2)⁶⁹⁶. Il n'est pas difficile d'imaginer qu'une oraison si agressive envers les chrétiens ne pouvait qu'être approuvée par Marc-Aurèle.

Or, à notre avis, une démonstration de l'efficacité de cette oraison de Fronton, se trouve dans l'attitude païenne envers la résurrection de la chair décrite dans la *Lettre* :

« ἰποῦ ὁ θεὸς αὐτῶν καὶ τί αὐτοὺς ὤνησεν ἢ θρησκεία, ἣν καὶ πρὸ τῆς ἑαυτῶν εἴλαντο ψυχῆς; [...] ἢ μηδὲ ἐλπίδα σωθῆναι ἀναστάσεως, ἐφ' ἣ πεποιθότες ξένην τινὰ καὶ καινὴν εἰσάγουσιν ἡμῖν θρησκείαν καὶ καταφρονοῦσι τῶν δεινῶν, ἔτοιμοι καὶ μετὰ χαρᾶς ἤκοντες ἐπὶ τὸν θάνατον· νῦν ἴδωμεν εἰ ἀναστήσονται καὶ εἰ δύναται βοηθῆσαι αὐτοῖς ὁ θεὸς αὐτῶν καὶ ἐξελέσθαι ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν. »⁶⁹⁷.

⁶⁹⁴ POUDERON (*Athénagore d'Athènes...*, pp. 82-86) explique que même si Jésus proclame sans équivoque la foi dans la résurrection, c'est Paul qui a apporté la base doctrinale de cette croyance (*1^{ère} épître aux Corinthiens* 15 : 12 - 14 et 35 - 38). Puis, affirme Pouderon, au cours des années 55-57, il y a eu une sorte de contestation du dogme au sein de certaines communautés chrétiennes.

⁶⁹⁵ Par rapport à la relation entre ces deux personnages, cf. les études suivantes : BIRLEY, *Marcus...*, pp. 25, 44, 62-86 ; CORTASSA, *Scritti di Marco Aurelio...*, pp. 12-32.

⁶⁹⁶ HAINES (*Introduction, The correspondence...*, p. XXII) affirme : « As Pater (n. d. r. W. PATER, *Marius the Epicurean*, 2 vols., London 1885) has said, these letters recall for us "the long buried fragrance of a famous friendship of the ancient world". We find here a young man and an older one, with a genuine affection for one another, exchanging kindly thoughts on their children, their health, [...] ». Plus récemment HADOT (*La citadelle...*, p. 297) souligne : « Lorsque nous lisons en effet la correspondance échangée entre Fronton et Marc Aurèle, nous avons l'impression d'une étroite amitié, d'un échange perpétuel d'idées, de conseils et de services ».

⁶⁹⁷ 1, 60. 361 – 363 ; 1, 63. 375 – 380 : « "Où est leur dieu et à quoi leur a servi le culte qu'ils ont préféré à leur propre vie ?" [...] "N'eussent plus d'espoir de résurrection ; car c'est en croyant à la résurrection qu'ils introduisent chez nous un culte étranger et nouveau et qu'ils méprisent les supplices, prêts à aller avec joie jusqu'à la mort. Maintenant, voyons s'ils ressusciteront et si leur Dieu pourra les secourir et les arracher de nos mains." ».

Notre opinion est qu'il y a donc un lien entre le mépris envers la conception chrétienne de la résurrection de la chair et le fait de mettre en avant la foi dans la vie (1, 60. 361 - 363 ; 1, 63. 375 - 380), une perspective qui n'est pas illustrée seulement par les passages d'Athénagore montrés auparavant, mais aussi par Justin (*Ap.* I, 2. 1 ; 2. 4 ; 19. 7) et par Méliton (*ap.* Eus. *H.E.* IV, 26. 6). Ces deux auteurs affirment qu'il ne faut pas hésiter de mourir au nom du christianisme en refusant de se sacrifier aux idoles car la mort n'est que la voie pour le Paradis.

Et, en effet, Justin lui-même applique jusqu'à la mort ses propres doctrines (*Ap.* I 8, 1-3 ; *Ap.* II 4, 4) : au cours de l'interrogatoire avec le *praefectus Urbi* Quintus Junius Rusticus (*Act. Iust.* 5, 1 - 3), guide principal de Marc-Aurèle dans les perspectives stoïciennes⁶⁹⁸, demande à Justin s'il est convaincu de monter au ciel après sa décapitation. Et Justin lui répond de manière ferme qu'il en a la certitude.

Comment ces attitudes ont-elles été interprétées par les païens ? Une clé de lecture intéressante pourrait provenir du jugement de Pline qui parle d'*inflexibilis obstinatio* (Plin. *Ep.* 10, 96. 3), un concept remarqué aussi par Tertullien (*Ap.* II, 6 et XXVII, 2 - 7). Et, comme bien le montre Sperandio :

« Porfirio (n.d.r. un philosophe païen vécu entre le III^e et le IV^e siècle), scrisse *tres libri contra religionem nomenque christianum*, nei quali esortava i cristiani a 'rinsavire, abbandonando l'empia superstizione e la pertinace ostinazione' – *obstinatio*, che agli occhi delle autorità romane suonava da tempo 'follia' – per 'tornare ad *veram viam* (...) *id est ad cultus deorum*' »⁶⁹⁹.

Nous pensons donc que la haine du peuple païen soit à chercher dans cette attitude chrétienne vue comme incompréhensible, dangereuse et déstabilisante pour l'intégrité du *mos majorum*. Nous l'avons déjà montré : la certitude dans la résurrection conduit les chrétiens à accueillir la mort à bras ouverts. Les chrétiens n'en ont pas peur. Cela explique également pourquoi les fidèles du Christ apparaissent audacieux face aux magistrats et surtout pourquoi ils refusent d'offrir

⁶⁹⁸ Cf. BIRLEY, *Marcus...*, p. 153 : « It was Marcus' friend Junius Rusticus, his principal guide to Stoicism. There is an irony about this confrontation. Justin was deeply imbued with Greek philosophy, towards which he displays a 'generous and optimistic approach'. As his last work, the Dialogue with Trypho, records, he had studied first with a Stoic tutor, in his quest for the truth, passing on to an Aristotelian, a Pythagorean and a Platonist before his conversion – but it was a conversion which did not lead him to renounce what he had learned from the Greeks, especially Plato ».

⁶⁹⁹ SPERANDIO, *Nomen christianum...*, pp. 90-91.

les oblations sacrificielles aux dieux traditionnels. C'est, donc, l'athéisme pratique dont parle Athénagore (*Legatio* XIII-XXX), c'est-à-dire le refus de vénérer et d'obtempérer au devoir de faire des sacrifices aux images matérielles de divinités anthropomorphes, qui se heurte avec la mentalité romaine⁷⁰⁰. Cet aspect introduit des coupures avec les anciennes traditions. Les accusations d'anthropophagie et d'inceste ne représentent alors qu'un passage ultérieur dans l'intensification de la haine païenne. Grâce aussi à l'oraison de Fronton, les chrétiens sont vus par le peuple comme un corps étranger à éloigner des lieux publics à Lyon et, nous pensons, aussi en Asie mineure. Voici pourquoi, comme nous l'avons déjà expliqué, les païens font tout ce qui est en leur pouvoir pour éviter aussi le culte des martyrs, comme dans le cas de Polycarpe⁷⁰¹.

Quelles implications pratiques ces attitudes chrétiennes, perçues comme arrogantes envers le *mos majorum*, ont-elles pu avoir ? Nous pensons que dans la perspective païenne, cette arrogance chrétienne liée à l'athéisme pratique aurait pu se manifester aussi dans plusieurs occasions. Certains chercheurs croient, par exemple, que la « Peste Antonine » a été l'une des causes qui a amené Marc-Aurèle à persécuter les chrétiens⁷⁰² : l'absence de chrétiens pendant les manifestations religieuses aurait pu faire monter la haine païenne, théorie envisagée par Le Glay à propos du rituel des *Taurobolia* de Lyon en l'an 176⁷⁰³. Cependant, s'il est très probable que les chrétiens ont pu déserté ces manifestations publiques, cela ne peut qu'être qu'une confirmation du rejet des chrétiens des traditions romaines et de la vie publique et non la cause primaire d'une intolérance si répandue et bien caractérisée.

Or, il ne faut pas oublier la profonde religiosité de Marc-Aurèle, représentant et protecteur des traditions des ancêtres et des cultes traditionnels⁷⁰⁴ et aussi la référence très précise qu'il fait à la peste dans ses *Pensées* (IX, 2) avec un

⁷⁰⁰ Cf. à cet égard les réflexions de V. MONACHINO, « Intento pratico e propagandistico nell'apologia greca del secondo secolo », *Gregorianum, commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiae Universitatis Gregoriana*, Vol. 32 (1951), pp. 200 - 206.

⁷⁰¹ Cf. *supra* pp. 131 - 132.

⁷⁰² C. BRUUN, (« La mancanza di prove di un effetto catastrofico della "Peste Antonina" (Dal 166 d.C. in poi) », dans E. LO CASCIO, *L'impatto della "Peste Antonina"*, Bari 2012, p. 153, note 151) rapporte les positions d'Oliver et Palmer, de Frend, de Birley et de Sordi. Il mentionne aussi C. BÄMMEL (« Die erste lateinische Rede gegen die Christen », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 104 (1993), pp. 308) qui fait référence à certains chercheurs qui envisagent des actions anti-chrétiennes de Marc-Aurèle, à Rome, entre les années 166-167.

⁷⁰³ Cf. *supra* p. 24.

⁷⁰⁴ Cf. *supra* p. 157.

terme, λοιμός, utilisé aussi par Galien : chez ce dernier, ce terme assume une valeur technique jamais attestée avant⁷⁰⁵. Cela rend tout à fait possible que les chrétiens aient été réputés, comme le remarque Tertullien (*Ap.* XL, 5), la cause de tous le maux bien que certaines recherches effectuées par C. Bruun⁷⁰⁶, montrent que nous n'avons pas d'éléments épigraphiques incontestables qui nous permettent d'envisager une corrélation entre des manifestations rituelles plus

⁷⁰⁵ *Pensées* IX, 2 : « [...] ἡ προήρησαι προσκαθῆσθαι τῇ κακίᾳ καὶ οὐπω σε οὐδὲ ἡ πείρα πείθει φεύγειν ἐκ τοῦ λοιμοῦ; λοιμός γὰρ διαθορὰ διανοίας πολλῶ γε μᾶλλον ἢπερ ἡ τοῦ περικεχυμένου τούτου πνεύματος τοιάδε τις δυσκρασία καὶ τροπή· αὕτη μὲν γὰρ ζῶων λοιμός, καθὸ ζῶᾶ ἐστίν, ἐκείνη δὲ ἀνθρώπων, καθὸ ἀνθρωποὶ εἰσίν. – [...] Préfères-tu rester fidèle à tes vices et l'expérience ne te décide-t-elle pas encore à te sauveur de cette peste ? Je donne le nom de peste à la corruption de l'intelligence bien plus justement qu'à l'infection et à l'altération analogues de l'air respirable qui nous entoure. Cette peste ici, en effet, s'attaque aux animaux en tant qu'animaux ; celle-là aux hommes en tant qu'hommes ». C. BRUUN (« La mancanza... », p. 149) affirme : « Nelle *Meditazioni* di Marco Aurelio si trova un solo riferimento, molto generale, alla peste; mi chiedo se è lecito concluderne che o la sua formazione filosofica gli abbia insegnato a non badare a fenomeni insignificanti come la morte inaspettata di milioni di cittadini, adulti e bambini, oppure che quello che egli osservò non dovesse poi essere tanto diverso dalle vicende consuete del mondo romano ». Nous ne partageons pas cette perspective : dans l'*Historia Augusta* (*H.A. Vita Marci* XXVIII, 4) le rédacteur remarque l'inquiétude de Marc-Aurèle par rapport au statut sanitaire de l'empire. Ce terme est attesté neuf fois chez Galien : 2 fois dans *In Hippocratis librum I epidemiarum commentarii iii* (ed. crit. par E. WENKEBACH, « Galeni in Hippocratis epidemiarum librum I commentaria iii », *Corpus medicorum Graecorum* 5. 10. 1, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1934, pp. 6 - 151, vol. 17a p. 11 line 8 ; vol. 17a p. 13 line 7) ; deux fois dans *In Hippocratis librum III epidemiarum commentarii iii* (ed. crit. par E. WENKEBACH, « Galeni in Hippocratis epidemiarum librum iii commentaria iii », *Corpus medicorum Graecorum* 5.10.2.1, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1936, pp. 1-187, vol. 17a p. 667 line 13 ; vol. 17a p. 709 line 12) ; deux fois dans *De usu partium* (ed. crit. par G. HELMREICH, *Galeni de usu partium libri XVII*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1 : 1907, 2 : 1909, réimpr. Amsterdam 1968, 1 : 1-496; 2 : 1-451, vol. 3 p. 188 line 9 et 11) une fois dans *De atra bile* (ed. crit. par W. DE BOER, « Galeni de atra bile libellus », *Corpus medicorum Graecorum* 5.4.1.1, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1937, pp. 71 - 93, vol. 5 p. 115 line 6) ; une fois dans *De theriaca ad Pisonem* (ed. crit. par C. G. KÜHN, *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 14, Knobloch, Leipzig 1827, réimpr. Hildesheim 1965, pp. 210 - 294, vol. 14 p. 281 line 2) ; une fois dans *De libris propriis liber* (ed. crit. par G. HELMREICH [ET ALII], *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. 2, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1891, réimpr. Amsterdam 1967, pp. 91 - 124, vol. 19 p. 18 line 10). Et, à partir du médecin personnel, ce mot a acquis la signification technique de *pestis*. Les recherches de L. BIAGINI, (*Il commento di Galeno alla peste di Atene*, Bologna 2007, pp. 16 - 20. Cette recherche a été présentée comme thèse de doctorat en « Philologie Grecque » auprès de l'*Alma Mater Studiorum Università di Bologna*, sous la direction de R. TOSI) et les réflexions de A. STORCHI MARINO, (« Una rilettura delle fonti storico-letterarie sulla peste di età antonina », dans LO CASCIO, *L'impatto...*, p. 36) nous font formuler l'hypothèse que dans le passage des *Pensées* ici mentionné, Marc-Aurèle aurait voulu souligner expressément sa préoccupation envers cette pestilence : à notre avis, simplement en réputant très sérieuse la pestilence, il a mis en évidence la dangerosité des vicieux mentionnés dans le même passage : mensonges, faussetés, mollesse, orgueil. Nous partageons donc l'opinion de BIRLEY (*Marcus...*, p. 150) et de RUTHERFORD (*The Meditations of...*, p. 45) par rapport à la spécificité du passage en référence de la peste.

⁷⁰⁶ C. BRUUN, « La mancanza... », pp. 128 - 143.

marquées et la peste antonine dont la virulence et l'agent pathogène demeurent encore d'intéressants objets d'analyse⁷⁰⁷.

⁷⁰⁷ Si, d'un part, selon A. STORCHI MARINO (« Una rilettura... », dans LO CASCIO, *L'impatto...*, pp. 29 - 58), les sources anciennes seraient très claires au sujet de la gravité de cette peste, notamment Galien, Aristide, Lucien, l'épitomé de Xifilin de Cassius Dion, Philostrate d'Athènes, l'*Historia Augusta*, Ammien Marcellin, Eutrope et Orose, d'autre part selon BRUUN (« La mancanza... », pp. 128-138), il faut redimensionner ces données car nous n'avons pas d'attestations décisives concernant cette émergence générale, d'après certaines épigraphes qu'il a analysées : en effet ces épigraphes ne font pas d'explicite référence à l'époque de Marc-Aurèle. En outre, il est intéressant de souligner que (cf. BRUUN, « La mancanza... », pp. 130 - 131) nous ne disposons pas de preuves microbiologiques certaines par rapport aux décédés qui peuvent permettre aux chercheurs de détecter un agent pathogène spécifique. C'était bien le cas de la peste du VI^e siècle (époque de Justinien) ou de celle du XIV^e siècle (dans ces cas, nous le savons, les chercheurs ont trouvé l'ADN du *Yersinia Pestis*) : il a été donc possible de comprendre la virulence de la maladie. BRUUN (« La mancanza... », p. 131) cite alors les hypothèses de certains chercheurs qui ont cru à une épidémie de variole (*Variola Maior*), mais une étude très récente montre de manière convaincante que le génome du virus de la variole, comme nous l'avons connu jusqu'à son éradication mondiale, a eu son origine à partir du XVII^e siècle. A. T. DUGGAN [ET ALII], « 17th Century Variola Virus Reveals the Recent History of Smallpox », *Current Biology* 26 (December 19, 2016), pp. 3407 - 3412 affirment : « Smallpox holds a unique position in the history of medicine. It was the first disease for which a vaccine was developed and remains the only human disease eradicated by vaccination. Although there have been claims of smallpox in Egypt, India, and China dating back millennia [1–4], the timescale of emergence of the causative agent, variola virus (VARV), and how it evolved in the context of increasingly widespread immunization, have proven controversial [4–9]. In particular, some molecular-clock-based studies have suggested that key events in VARV evolution only occurred during the last two centuries [4–6] and hence in apparent conflict with anecdotal historical reports, although it is difficult to distinguish smallpox from other pustular rashes by description alone. To address these issues, we captured, sequenced, and reconstructed a draft genome of an ancient strain of VARV, sampled from a Lithuanian child mummy dating between 1643 and 1665 and close to the time of several documented European epidemics [1, 2, 10]. When compared to vaccinia virus, this archival strain contained the same pattern of gene degradation as 20th century VARV, indicating that such loss of gene function had occurred before ca. 1650. Strikingly, the mummy sequence fell basal to all currently sequenced strains of VARV on phylogenetic trees. Molecular-clock analyses revealed a strong clock-like structure and that the timescale of smallpox evolution is more recent than often supposed, with the diversification of major viral lineages only occurring within the 18th and 19th centuries, concomitant with the development of modern vaccination ». À p. 3411 ils affirment : « The most distinctive physical manifestation of smallpox—the pustular rash—has supposedly “definitive” reports in 4th century China, with suggestions that it was present in ancient Egypt and India over 3,500 years ago, although in reality it is difficult to distinguish smallpox from chickenpox or measles using historical records alone ». Voici pourquoi nous pouvons rejeter les hypothèses de Y. FURUSE [ET ALII] (« Origin of measles virus: divergence from rinderpest virus between the 11th and 12th centuries », *Virology Journal* (2010), pp. 7 - 52) qui affirment : « Historically, the first scientific description of measles-like syndrome was provided by Abu Becr, known as Rhazes, in the 9th century. However, smallpox was accurately described by Galen in the 2nd second century whereas measles was not. Epidemics identified as measles were recorded in the 11th and 12th ». Nous excluons aussi le *varicella-zoster virus* : il était bien connu dans l'antiquité par Hippocrate, Aemilius Macer et Pline le Vieux dont les descriptions ne sont pas comparables à celle de Galène (cf. C. GELMETTI, *Il fuoco di Sant'Antonio: Dai Misteri Eleusini all'LSD*, Milano 2010², pp. 54 - 56). En outre, ce virus n'est pas si agressif à tel point de provoquer des épidémies. En conclusion, en suivant aussi les recherches de JO. WERTHEIM (« Viral Evolution: mummy virus challenges presumed history of Smallpox », *Current Biology* (February 18 2017)) et IV. BABKIN - IN. BABKINA (« The origin of Variola Virus », *Viruses* (May 2015), pp. 1100 - 1112), nous pensons que cette épidémie a été causée par un ancêtre du *variola virus* en ayant un génome différent de celui actuel. Cela montrerait aussi que les symptômes décrits par Galène (cf. R. J. LITTMAN - M. L. LITTMAN, « Galen and the Antonine Plague », *The American Journal of Philology*, Vol. 94, No. 3 (Autumn 1973), pp. 245 - 248), qui diffèrent de

En tout cas, la crise multifactorielle causée par la peste, la famine et les guerres aurait pu provoquer une réaction païenne liée à l'attitude chrétienne face à la mort, comme l'ont bien montré les passages de la *Lettre* 1, 60. 361 - 363 et 1, 63. 375 - 380.

IV. 3 : L'entourage de Marc-Aurèle et les enseignements d'Épictète : la clé de voûte de la pensée philosophique de Marc-Aurèle au sujet des chrétiens.

IV. 3. 1 : Quintus Junius Rusticus

La lecture que nous avons donnée des problèmes posés par l'oraison de Fronton concernant la haine païenne envers les chrétiens se justifie pleinement lorsque nous nous intéressons à l'entourage de Marc-Aurèle. Nous allons présenter ici la figure très intéressante de Quintus Junius Rusticus, le *Praefectus Urbi* qui a condamné Justin entre les années 162/163 – 167/168. Le portrait que Marc-Aurèle nous donne de Rusticus (*Pensées* I, 7), nous le fait apercevoir comme quelqu'un de très pragmatique, qui invite Marc-Aurèle à détourner son attention de l'émulation sophistiquée, de l'activité littéraire philosophique, de l'ostentation, de la rhétorique et de la poésie. Toutefois, Rusticus, comme nous l'avons exposé plus haut⁷⁰⁸, est le guide principal de Marc-Aurèle concernant la pensée stoïcienne. Rusticus, comme le remarque Hadot⁷⁰⁹, est l'un des héritiers de la tradition stoïcienne si l'on considère aussi son grand-père, Junius Arulenus Rusticus, lui-même un philosophe stoïcien. Ce n'est pas un hasard alors si Rusticus a donné à Marc-Aurèle des *memoranda* d'Épictète :

« [...] καὶ τὸ ἐντυχεῖν τοῖς Ἐπικτητείοις ὑπομνήμασιν, ὧν οἴκοθεν μετέδωκεν. »⁷¹⁰.

ceux du *variola major* actuels, feraient référence à une variante de cet agent pathogène aujourd'hui disparu.

⁷⁰⁸ Cf. *supra* p. 222, note 698.

⁷⁰⁹ HADOT, *Marc Aurèle...*, pp. LXXXIV - LXXXIX.

⁷¹⁰ *Pensées* I, 7 : « Avoir pu lire les notes prises aux leçons d'Épictète, qu'il me communiqua de sa propre bibliothèque ».

En effet, comme le montre Hadot, Rusticus est pour Marc-Aurèle un véritable directeur de conscience, un maître de vie, celui qui l'aurait initié à la lecture d'Épictète. Rusticus donc, homme politique, est aussi un philosophe : nous rappelons, à ce propos, que Cicéron tout comme Sénèque sont eux aussi, philosophes et hommes d'État car, à l'époque, la philosophie n'est pas considérée une affaire de spécialistes ou de professionnels⁷¹¹. Par conséquent, dans ce contexte, la spéculation philosophique n'est pas simplement théorique, mais plutôt politique et pratique.

Les implications pratiques du lien entre la philosophie et les actions politiques de Rusticus peuvent être perçues dans les *Acta Iustini* : au début de l'interrogatoire (*Act. Ius.* 2.3), Rusticus demande à Justin quels sont les principes qu'il pratique (« Ποίους λόγους μεταχειρίζη »). Nous voyons bien que pour indiquer ces principes, Rusticus utilise le terme λόγος. Justin, lui aussi, en répondant, emploie le mot λόγος pour affirmer qu'il a essayé de les apprendre tous (« Πάντας λόγους ἐπειράθην μαθεῖν »), mais que, finalement, il est parvenu aux principes chrétiens car ils sont les seuls véritables (« συνεθέμην δὲ τοῖς ἀληθέσι λόγοις τῶν Χριστιανῶν »). Par la suite (*Act. Ius.* 2. 4), Rusticus emploie à nouveau le terme λόγος pour savoir si ces principes dégagent le consensus de Justin (« Ἐκεῖνοι οὖν σοι ἀρέσκουσιν οἱ λόγοι »). C'est à ce moment que Justin (*Act. Ius.* 2. 4), à la place de λόγος, emploie le terme δόγμα pour confirmer son adhésion aux doctrines chrétiennes (« Ναί, ἐπειδὴ μετὰ δόγματος ἔπομαι αὐτοῖς »). Et Rusticus (*Acta Ius.* 2. 5) en lui demandant en quoi ces doctrines consistaient, utilise lui-même, le terme δόγμα (« Ποῖόν ἐστι δόγμα; »).

Or nous savons que pour les stoïciens le terme λόγος indique la partie rationnelle qui nous met en relation avec la *Nature Universelle* et qui, par conséquent, se trouve dans la nature raisonnable de l'homme lorsqu'il s'imprime par le biais de la parole : l'éthique et la dialectique se rapportent donc au même λόγος, à la même *Nature Universelle*, qui est présente dans le monde de la vie sociale, dans la parole et dans la pensée de l'homme, c'est-à-dire l'activité rationnelle du jugement⁷¹². Hadot l'explique bien en disant que le λόγος, attesté dans toute la tradition stoïcienne, est la loi rationnelle et d'organisation⁷¹³.

⁷¹¹ HADOT, *La citadelle...*, pp. 21 - 23.

⁷¹² Cf. HADOT, *La citadelle...*, pp. 90 - 96.

⁷¹³ HADOT, *La citadelle...*, p. 147.

Par ailleurs, comme le montre bien le même chercheur⁷¹⁴, dans les perspectives stoïciennes, le terme δόγμα se situe dans un contexte pragmatique : les stoïciens suivent des règles pratiques qui se manifestent dans une attitude globale, une vision du monde, un choix intérieur fondamental et dans des formules universelles appelées δόγματα.

« Un dogme, c'est un principe universel qui fonde et justifie une certaine conduite pratique »⁷¹⁵

Or dans le passage des *Pensées* I, 7 Rusticus est décrit comme le véritable maître de vie pratique de Marc-Aurèle, donc comme une personne pragmatique. Voici pourquoi nous pensons que l'utilisation de la part de Justin du terme δόγμα, plus encore que du mot λόγος, a été perçue par Rusticus comme très dangereuse pour le *mos majorum* et, conséquemment, pour la sauvegarde de l'empire. Ceci est vrai d'autant plus que Justin, prêt à mourir pour ce δόγμα de vérité (*Act. Ius.* 5), comme il l'a aussi lui-même soutenu dans son *Apologie* (*Ap.* I, 8. 1 - 3 ; *Ap.* II, 4. 4), se déclare maître de ces principes (*Act. Ius.* 3. 3) et donc comme quelqu'un qui enseigne ces doctrines dangereuses (*Act. Ius.* 4. 5).

Compte tenu de ces éléments et de l'amitié entre Rusticus et Marc-Aurèle, il n'est pas impossible d'envisager alors, en accord avec Birley, que l'influence du stoïcisme de Rusticus sur la pensée de Marc-Aurèle se soit aussi manifestée dans les actions politique du *princeps*⁷¹⁶, notamment dans les massacres des chrétiens attestés à son époque. Concernant du lien entre la politique et la philosophie stoïcienne, nous soulignons aussi que la *Media Stoa* a formé la pensée d'hommes politiques du calibre de Marcus Porcius Cato d'Utique, Marcus Junius Brutus, Sénèque, Thraséa Paetus, Helvidius Priscus et Junius Arulenus Rusticus : certains d'entre eux sont mentionnés par Marc-Aurèle comme de véritables modèles⁷¹⁷. Puis, bien que s'étant inspiré de plusieurs courants philosophiques, Marc-Aurèle

⁷¹⁴ HADOT, *La citadelle...*, p. 52.

⁷¹⁵ *Ibidem*.

⁷¹⁶ BIRLEY, *Marcus...*, pp. 94 - 95.

⁷¹⁷ Cf. *Pensées* I, 14 et les études suivantes : HADOT, *La citadelle...*, pp. 314-321 ; BIRLEY, *Marcus...*, pp. 89 - 115 ; G. REALE, *Storia della Filosofia Antica, Le scuole dell'età imperiale, L'ultima stagione della Stoa*, Vol. IV, Milano 1997⁹, pp. 73 - 77 ; DI STEFANO, *Lo stoicismo...*, pp. 73 - 75.

peut être défini comme un éclectique, même s'il se déclare un véritable stoïcien⁷¹⁸.

IV. 3. 2 : L'influence des enseignements d'Épictète chez Marc-Aurèle

Rusticus est donc celui qui donne à Marc-Aurèle des *ὑπομνήματα*, des *memoranda*, d'Épictète : la pensée du philosophe phrygien a eu une influence remarquable dans la pensée de Marc-Aurèle⁷¹⁹. Par exemple, Épictète soutient fermement que tous les hommes ont la même dignité morale parce que tous ont la même origine ; cela comporte une liberté intérieure qu'aucun propriétaire d'esclaves ne peut enchaîner⁷²⁰. Et, comme l'affirme bien Birley :

« The important thing for the Stoic now was freedom to live as one wanted, genuine inner freedom : to be master of one's own soul. It is perhaps not surprising that one who had been a slave should have more to teach about freedom than any other ancient philosopher. The contrast between physical and moral freedom was all the more telling when it came from the lips of one who had experienced both as something new. »⁷²¹.

En effet, Marc-Aurèle remarque en *Pensées* V, l'importance de cette liberté dont nous disposons et qui nous permet d'agir moralement : cette liberté est une faculté de jugement qui est égale dans tous les êtres humains⁷²². Par conséquent même chez les esclaves. C'est peut-être en raison du profond respect de Marc-Aurèle pour la pensée d'Épictète que le *princeps* a consacré une partie de sa législation aux esclaves. Il est particulièrement intéressant de remarquer que ces dispositions

⁷¹⁸ Cf. *Pensées* I, 16 et VI, 30 ainsi que les études suivantes : HADOT, *La citadelle...*, pp. 30, 286, 319 - 321 ; BIRLEY, *Marcus...*, pp. 57 - 59 ; RUTHERFORD, *The Meditations of...*, pp. 79 - 80, 108 - 115.

⁷¹⁹ Cf. par exemple les passages : *Pensées* IV, 41 (*Frag.* 26 Schenkl) ; XI, 33 - 39 (*Manuel* III, 24 86 - 87 et III 22, 105) et les analyses de RUTHERFORD, *The Meditations of...*, pp. 7 - 8, 25, 30, 119, 226. HADOT (*La citadelle...*, pp. 69 - 117, mais en particulier pp. 81 - 86) en souligne le réemploi.

⁷²⁰ HADOT (*La citadelle...*, pp. 331 - 333) nous mentionne le passage I, 13 du *Manuel* qui montre clairement que les hommes libres ou esclaves sont nés de la même semence et issus du même principe venu d'en haut. Épictète remarque, peu après, qu'un homme qui a la place de rang élevé n'a pas le droit d'être un tyran. Cet esprit de liberté, comme le souligne ailleurs HADOT (*Manuel d'Épictète...*, pp. 41 - 43) est une marque du stoïcisme parce que nous, en tant qu'hommes, pouvons choisir notre attitude morale, déterminer le sens et le but de notre vie. Et ce choix est indépendant, affranchi, sans entraves.

⁷²¹ BIRLEY, *Marcus...*, p. 102.

⁷²² Cf. HADOT, *La citadelle...*, pp. 138-139.

législatives d'une part aient favorisé la *manumissio*, l'affranchissement⁷²³ et aussi la possibilité d'impliquer le patron pour le faire passer en tribunal⁷²⁴, mais aussi qu'elles condamnent d'autre part de manière plus sévère l'esclave qui n'est pas fidèle aux devoirs et qui tente de s'échapper⁷²⁵. Nous pensons, donc, que le principe de la *dignitas* liée aux esclaves trouve sa manifestation dans ces dispositions législatives : si d'un point de vue formel, un esclave est et reste une *res*, un objet, d'un point de vue humain il acquiert la même dignité que les autres êtres humains⁷²⁶. Cette législation pourrait être une preuve de la conception sociale typique de Marc-Aurèle : le *Logos Universel* qui organise et dirige l'univers entier⁷²⁷

« πεποίηκε γοῦν τὰ χεῖρω τῶν κρειτόνων ἔνεκεν καὶ τὰ κρείττω ἀλλήλοις συνήρμοσεν. ὁρᾷς πῶς ὑπέταξε, συνέταξε, καὶ τὸ κατ' ἀξίαν ἀπένειμεν ἕκαστοις καὶ τὰ κρατιστεύοντα εἰς ὁμόνοιαν ἀλλήλων συνήγαγεν. »⁷²⁸

Nous pouvons bien comprendre que, dans les perspectives de Marc-Aurèle, chacun a sa place dans une pyramide sociale rigide. Il ne faut pas alors considérer

⁷²³ Cf. M. BRUTTI, *Il diritto privato nell'antica Roma*, Torino 2011², pp. 141 - 142. Ce chercheur nous rappelle que Marc-Aurèle aurait introduit une typologie affranchissement qui est indépendante de l'*auctoritas* du *dominus* : si, suite à l'achat d'un esclave avec une date précise de *manumissio* (D. 40. 8. 1, PAUL. 5 *ad plaut.*), le nouveau *dominus* s'était refusé de la respecter, l'esclave aurait pu s'appeler à la *Constitutio ad Aufidium Victorinum* mentionnée en D. 40. 8. 3, CALLISTR. 3 *de cogn.* Nous mentionnons également un autre passage du Digeste (D. 28. 4. 3, ULP. 4 *disp.*) qui illustre très bien ce concept : « Antoninus Caesar remotis omnibus cum deliberasset et admitti rursus eodem iussisset, dixit : "causa praesens admittere videtur humaniorem interpretationem, ut ea dumtaxat existimemus nepotem irrita esse voluisse, quae induxit". Nomen servi, quem liberum esse iusserat, induxit. Antoninus rescripsit liberum eum nihilo minus fore : quod videlicet favore constituit libertatis ».

⁷²⁴ Cf. D. 40. 1. 5, pr., *MARC. 2 inst.*

⁷²⁵ Cf. D. 11. 4. 3, ULP. 7 *de off.*

⁷²⁶ Cf. L. MAGAZANI, « Appunti sul concetto di dignità umana », *Studia et documenta historiae et iuris*, Città del Vaticano 2011, pp. 528 - 543. La chercheuse montre que pour les juristes romains il y a une *naturalis cognatio* entre tous les êtres humains malgré l'esclavage. Par rapport à la *dignitas*, la chercheuse affirme que cette dernière se place sur deux différents plans, notamment horizontal (tous les êtres humains ont la même constitution ontologique : il n'y a pas aucune distinction formulée sur la base du statut juridique auquel chacun appartient) et vertical (c'est le rang social d'appartenance qui souligne la différence entre un *servus* et un *patronus*). Dans cette dernière perspective nous pouvons donc comprendre, par rapport à Marc-Aurèle, une très nette distinction entre les différents niveaux sociaux.

⁷²⁷ Cf. *supra* note 447.

⁷²⁸ *Pensées* V, 30 : « Aussi a-t-elle fait les êtres inférieurs en raison des supérieurs et adapté ceux-ci les uns aux autres. Vois-tu comme elle a subordonné, coordonné ; comme elle a assigné à chacun sa part, proportionnée à sa valeur ; comme elle a engagé les êtres supérieurs à vivre entre eux en bon accord ? ». Cf. à ce propos HADOT, *La citadelle...*, pp. 226-227, 235.

étonnante la distinction entre les *honestiores* (ceux qui appartiennent à la haute société) et les *humiliores* (les plus humbles) voulue par Marc-Aurèle⁷²⁹.

IV. 3. 3 : L'ἔθος des Γαλιλαῖοι d'Épictète et le « μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί » de Marc-Aurèle : un lien possible ? *Status quaestionis*

Mais alors où pouvons-nous placer les chrétiens dans cette société romaine avec leur approche à la vie commune et leur attitude face à la mort ? Quelle conception Marc-Aurèle a-t-il surtout vis-à-vis de cette dernière ? À la lumière de cette dévotion philosophique d'Épictète, pouvons-nous penser que Marc-Aurèle aurait tiré certaines conclusions de l'esclave phrygien ? Nous allons le montrer.

Tout d'abord nous remarquons les conclusions très intéressantes de Sperandio⁷³⁰ : il illustre de façon précise la perspective de Pline et d'Épictète par rapport aux chrétiens. Si Pline se réfère aux attitudes chrétiennes comme une marque de 'folie'⁷³¹, pour Épictète la perspective est différente : là où il analyse l'absence de crainte (*Manuel IV*, 7), il affirme que chez le Γαλιλαῖοι, un mot qui indiquerait selon la plupart des chercheurs les chrétiens⁷³², cette absence de crainte n'est pas due à la folie, mais plutôt à l'ἔθος, à l'habitude (*Manuel IV*, 7. 6). Voici le passage :

« Εἶτα ὑπὸ μανίας μὲν δύναται τις οὕτως διατεθῆναι πρὸς ταῦτα καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι· »⁷³³.

⁷²⁹ Cf. BIRLEY, *Marcus...*, p. 139 et FRASCHETTI, *Marco Aurelio...*, pp. 134-142.

⁷³⁰ SPERANDIO, *Nomen christianum...*, pp. 9-11. Les différentes positions énoncées par Sperandio sont les suivantes : M. SIMONETTI, *Prefazione a F. RUGGIERO, La follia dei Cristiani. La reazione pagana al Cristianesimo nei secoli I-V*, Roma 2002, p. 7 et H. W. KUHN, « Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II/25, Berlin-New York 1982, pp. 648 - 793, mais spécif. 773 - 775.

⁷³¹ *Ep.* X, 96, 4: « Fuerunt alii similis amentiae quos, quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos ». Même ici cf. les études de RINALDI, *La Bibbia...*, p. 85 - 118.

⁷³² SPERANDIO, *Nomen christianum...*, p. 11 ; G. VISONÀ, « Ancora su Marco Aurelio e i Cristiani », dans N. CIOLA - G. PULCINELLI, *Nuovo Testamento: Teologie in dialogo culturale, Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, Bologna 2008, p. 505 ; RUGGIERO, *La follia...*, p. 71 ; JOSSA, *I Cristiani...*, pp. 100 - 101 ; RAMELLI, « Κατὰ... », pp. 82 - 86 ; SORDI, « Le polemiche... », pp. 6 - 8. *Contra* M. HENGEL, *Crocefissione ed espiazione*, Brescia 1988, (trad. ita par. A. ZANI), pp. 90 - 94. Même ici nous nous appuyons sur les recherches de RINALDI (*Ibidem*) : il nous donne une vision d'ensemble de la connaissance d'Épictète par rapport aux chrétiens.

⁷³³ *Manuel VI*, 7. 6 : « Ainsi donc, sous l'effet de la folie – et, comme chez les Galiléens, sous l'effet de l'habitude un homme peut être mis dans de semblables dispositions envers ces objets [...] ». Pour Épictète nous adoptons le texte critique de H. SCHENKL, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1916.

Comment aurait-pu Épictète formuler un tel jugement sur les chrétiens ? À cet égard nous rappelons que, selon Ramelli et Sordi, Épictète avait assisté au cours de l'année 95 aux persécutions antichrétiennes voulues par Domitien⁷³⁴. Cependant, comme le souligne Sperandio, il est difficile de montrer l'ampleur éventuelle de cette persécution et il est aussi difficile de parler d'une véritable persécution : cet encadrement, donc, reste une question ouverte⁷³⁵. Toutefois, nous ne pouvons pas exclure qu'Épictète ait assisté à des épisodes d'intolérance envers les chrétiens et vu leur attitude face à la mort : il pourrait donc exister un lien entre la coexistence d'Épictète et d'Ignace d'Antioche à Nicopolis d'Épire car, comme l'envisage Jossa, lorsque le premier gérait son école philosophique, le deuxième rédigeait l'*Épître aux Romains* (2 : 2 ; 4 : 1 - 3 ; 7 : 2 - 3 ; 8 : 1 - 3) où il exalte la valeur du martyr⁷³⁶.

Or, selon Sordi et Ramelli⁷³⁷, la valeur à donner au terme ἔθος ne peut qu'être positive en considérant la contraposition à la μανία, la folie, faite par Épictète. De plus, en considérant qu'Épictète ailleurs dans son *Manuel* (I, 27. 4-5 ; III, 12. 6 et 16. 15) met en contraposition une « habitude » négative et une positive nous ne pouvons pas donner à l'ἔθος chrétien *a priori* une valeur définie. Or, s'il est vrai que cette habitude chrétienne n'est liée ni à l'utilisation de la προαίρεσις,⁷³⁸ ni avec la μανία et à l'ἀπονία, lorsqu'elle représente la fainéantise. Par conséquent, disent les chercheuses, l'habitude des chrétiens de ne pas craindre la mort car ils l'affrontent, montre qu'ils appliquent un précepte d'Épictète.

Selon Jossa⁷³⁹, la perspective est plutôt négative bien qu'Épictète reconnaisse le courage des chrétiens : ces derniers montrent une grande force d'âme (καρτερία) et une indubitable capacité d'endurance (ὕπομονή). Cela, pour le philosophe phrygien signifie aussi que les chrétiens sont libres des passions (ἐλευθερία), un élément très significatif pour Épictète si l'on considère la valeur qu'il donnait à la

Nous adoptons ici la traduction de R. MULLER (*Épictète, Entretiens, Fragments et Sentences*, Paris 2015) qui utilise la même *lectio* pour ce passage. Ce passage n'est pas objet d'analyse dans l'ouvrage éditée par HADOT, *Manuel d'Épictète... cit.* Voir aussi la traduction de KANAAN [ET ALII], « Caricature... », p. 15.

⁷³⁴ RAMELLI, « Κατὰ... », p. 82 et note 2 et SORDI, « Le polemiche... », p. 7.

⁷³⁵ SPERANDIO, *Nomen christianum...*, pp. 45-46.

⁷³⁶ JOSSA, *I Cristiani...*, p. 101 : le martyr est « esperienza specialissima di grazia, vertice assoluto, con l'Eucarestia, dell'esistenza cristiana, e oggetto quindi di ardente desiderio ».

⁷³⁷ SORDI, « Le polemiche... », pp. 6 - 8 ; RAMELLI, « Κατὰ... », pp. 82 - 86.

⁷³⁸ Faculté qui, chez Épictète, possède une valeur intellectuelle qui n'a aucun rapport avec la volonté.

⁷³⁹ JOSSA, *I Cristiani...*, pp. 100 - 101.

liberté, le bien le plus précieux pour l'homme. Toutefois, continue Jossa, cette attitude provient de l'habitude. Or une habitude ne dérive que d'un *habitus* (ἔξις) de l'âme qui constitue une typologie de caractère (ἦθος). Tout cela crée la moralité de chacun homme qui n'existe que suite à un exercice constant (ἄσκησις) et donc à des efforts (γυμνασία). Nous pouvons parler, souligne Jossa, d'un véritable apprentissage moral.

Par la suite, en reprenant les arguments de F. Martinazzoli⁷⁴⁰, Jossa affirme qu'en considérant que pour Épictète les chrétiens ont une moralité en tant que groupe religieux, il leur reconnaît une véritable dignité philosophique. Cependant, l'ἦθος est en contraste avec les actions provenant ὑπὸ λόγου, les attitudes les plus hautes conçues par l'homme. Face au tyran, donc, les chrétiens montrent une habitude qui ne provient pas de la raison ; elle se place à un niveau inférieur : elle ne peut être classée que comme sagesse populaire utile pour ceux qui ne sont pas capables de générer une véritable philosophie. L'analyse de Jossa se concentre enfin sur les trois différents niveaux dont est constitué l'attitude de l'homme face à la mort : ceux qui par inconscience ou folie ne la craignent pas ; ceux qui la désirent par habitude, notamment les chrétiens ; ceux qui l'acceptent avec sérénité en comprenant qu'elle fait partie de l'ordre voulu par les dieux, notamment les philosophes.

« Questo significa che per Epitteto l'ἦθος dei cristiani deriva da una circostanza particolare (una περίστασις) che li spinge a desiderare intensamente (ὑπὸ ἀπονοίας) la morte. Quale sia questa circostanza non è detto. Potremmo pensare con buona probabilità alla concezione “drammatica”, “tragica” della vita nel mondo e alla fede nella risurrezione dei morti e nella vita futura, che nel martirio viene alla luce in maniera evidente. In tutti i casi questo dimostra un'altra cosa. L'atteggiamento cristiano di fronte alla morte manca per Epitteto di λόγος perché non muove da una concezione dimostrabile dell'ordine provvidenziale dell'universo, secondo cui la morte è un fatto naturale, razionale, che fa parte di quell'ordine, ma da una percezione opinabile e falsa della propria esistenza che fa sentire il martirio come qualcosa di straordinario, di risolutivo, che decide di quell'esistenza. Non è perciò

⁷⁴⁰ F. MARTINAZZOLI, *Parataxeis. Le testimonianze stoiche sul cristianesimo*, Firenze 1953, pp. 11-15 dans JOSSA, *I Cristiani...*, note 10 p. 126.

un comportamento fondato sulla προαίρεσις, ma sulla sequela di un falso δόγμα. E non è quindi affatto espressione di sapienza. ».⁷⁴¹

Jossa termine en affirmant qu'avec Épictète nous sommes déjà au cours d'une âpre critique envers les chrétiens et envers leur théâtralisme face la mort, argument, par ailleurs, développé par Celse et Marc-Aurèle : ils dramatisent un événement naturel avec une habitude qui manque d'équilibre et de modération. Il n'y a qu'un désir de mourir qui est bien loin de l'indifférence. Par conséquent, un chrétien lorsqu'il décide de mourir de cette manière, il ne montre aucune liberté. Jossa envisage cette perspective en considérant l'exaltation du martyr faite par Ignace dans l'*Épître aux romains* : le martyr est considéré comme une véritable expérience de grâce, une fête du culte, une liturgie sacrée. Les tons d'Ignace ne peuvent qu'entrer en opposition avec la pensée d'Épictète :

« E non è difficile cogliere la differenza di spiritualità tra il saggio stoico e il martire cristiano, pur nell'analogia ἀφοβία di fronte alla morte. Per Ignazio la morte per mano del persecutore non è, come per Epitteto, uno dei tanti modi in cui si realizza quella separazione dell'anima dal corpo, [...] ma è il momento, e il rito, per eccellenza, con l'Eucarestia nel quale si verifica quell'anticipazione escatologica della salvezza [...] un evento dunque, una grazia, che costituisce il culmine, la pienezza (πληροφορία), della storia straordinaria dell'esistenza cristiana e che va ricevuta con gioia (χαρά) ed esultanza (ἀγαλλίασις) festose »⁷⁴².

Une autre perspective intéressante est montrée par F. Ruggiero⁷⁴³. Il affirme que, selon Épictète, les chrétiens n'ont pas peur de la mort ; ils sont, donc, courageux et ce courage provient de cet ἔθος, une habitude, une bonne habitude qui, toutefois, se trouverait dans le même domaine de l'ἀλογία. La fidélité du martyr à une opinion fautive et insensée n'est donc pas une expression de liberté et de vertu, mais plutôt une condition d'esclavage générée par cet ἔθος.

Nous citons enfin la position de Visonà⁷⁴⁴. Son argumentation se place entre celle de Sordi et Ramelli et celle de Jossa. À son avis, Épictète ne donne un jugement ni positif ni négatif car, comme l'ont montré Sordi et Ramelli dans leurs

⁷⁴¹ JOSSA, *I Cristiani...*, p. 101.

⁷⁴² JOSSA, *I Cristiani...*, pp. 101 - 102 et notes 13 et 14.

⁷⁴³ RUGGIERO, *La follia...*, pp. 78 - 79.

⁷⁴⁴ VISONÀ, « Ancora... », pp. 504 - 506.

arguments (*Manuel I*, 27. 4-5 ; III, 12. 6 et 16. 15), l'ἔθος peut avoir une valence soit positive soit négative : selon Visonà l'ἔθος est à considérer toujours comme une catégorie neutre, un ἀδιάφορον, qui n'indique pas la stature morale d'un sujet et qui peut assumer une spécification soit positive soit négative en relation au contexte de référence. Dans notre cas, en suivant Martinazzoli, le chercheur affirme que l'ἔθος d'Épictète, doit être considéré comme « una pura e semplice prassi scevra di un fondamento razionale, [...] pura e pretta abitudine da ognuno fermamente acquisita »⁷⁴⁵. Ce qui est sûr, selon Visonà, c'est que chez Épictète qu'il n'y a aucune trace d'admiration : en reprenant l'opinion de M. Spanneut, dans la perspective d'Épictète les chrétiens auraient pu être audacieux face à la mort, mais cette audace n'est générée que par un entraînement automatique, privé d'une base rationnelle⁷⁴⁶.

IV. 3. 4 : L'« ὡς οἱ Χριστιανοί » de Marc-Aurèle : une glose ? Le *status quaestionis*

En tout cas, les cinq chercheurs sont d'accord sur le fait que la perspective d'Épictète a jeté les bases pour la pensée de Mar-Aurèle par rapport aux chrétiens⁷⁴⁷. En effet, le *princeps* en *Pensées XI*, 3 paraît faire référence à leur attitude face à la mort.

« Οἷα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἢ ἔτοιμος, ἐὰν ἤδη ἀπολυθῆναι δέη τοῦ σώματος, [καὶ] ἦτοι σβεσθῆναι ἢ σκεδασθῆναι ἢ συμμεῖναι. τὸ δὲ ἔτοιμον τοῦτο ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχεται, μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πείσαι, ἀτραγῶδως »⁷⁴⁸.

Nous avons sciemment utilisé le verbe « paraît » car certains chercheurs ont envisagé le « ὡς οἱ Χριστιανοί » comme une glose. Parmi eux, l'opinion la plus

⁷⁴⁵ MARTINAZZOLI, *Parataxeis...*, p. 11 dans VISONÀ, « Ancora... », note 77.

⁷⁴⁶ M. SPANNEUT, « Epiktet », *Reallexikon für Antike und Christentum*, V, Stuttgart 1962, p. 628 dans VISONÀ, « Ancora... », p. 506 et note 78.

⁷⁴⁷ Cf. *supra* notes 730 et 732.

⁷⁴⁸ « Qu'elle est belle, l'âme qui se tient prête, s'il lui faut sur l'heure se délier du corps pour s'éteindre ou se disperser ou survivre ! Mais cet état de préparation, qu'il provienne d'un jugement personnel, non d'un simple esprit d'opposition, comme chez les chrétiens. Qu'il soit raisonné, grave, et, si tu veux qu'on te croie sincère, sans pose théâtrale ! ».

intéressante est celle de P. A. Brunt⁷⁴⁹. Ce chercheur passe en revue la position de Haines qui évoque un purisme littéraire qui rend étrange tant l'utilisation du mot « chrétiens », que la phrase « ὡς οἱ Χριστιανοί », fautive du point de vue syntaxique et, au final, grammaticalement incorrecte⁷⁵⁰. Cependant Brunt, en mentionnant les études de Farquharson, nous rappelle que d'autres auteurs dans l'antiquité ont utilisé des constructions grammaticales très proches de celles de Marc-Aurèle⁷⁵¹. Et pourtant pour Brunt, il est possible que l'« ὡς οἱ Χριστιανοί » soit une glose car, à son avis, le thème du passage serait le suicide que l'on doit affronter « ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως », c'est-à-dire avec un jugement personnel. Par ailleurs, selon Brunt, la thématique du suicide, retrouvée chez Marc-Aurèle dans les passages des *Pensées* VII, 5 et X, 32, revient fréquemment chez Épictète, véritable maître de Marc-Aurèle, et aussi chez Sénèque. En outre, elle a ses racines dans la spéculation de Chrysippe de Soles, l'un des pères du stoïcisme. Voici pourquoi, selon Brunt, il est difficile de croire que Marc-Aurèle ait pu se référer aux martyrs chrétiens. Par conséquent, tous les autres possibles références de Marc-Aurèle aux chrétiens (références envisagées par Haines, notamment les passages I, 6. 2 ; III, 16. 2 ; VII, 68 ; VIII, 48, 51), ne seraient pas correctes. Brunt conclut :

« Thus no covert references to the Christian can be detected in Marcus' text and the one explicit mention of them does not really fit the sense of the passage where it occurs. On this ground I hold it to be almost certainly a gloss, a marginal exclamation made by a pagan reader who lived at a time when the persecutions of the Christians filled a larger part in men's thoughts than I think they did in those of Marcus (Part II), and intruded into the text by a still later copyist. »⁷⁵²

Cette position, partagée aussi par A. P. Lemerrier⁷⁵³ et J. Dalfen⁷⁵⁴ et interprétée comme possible par Rutherford⁷⁵⁵, est réfutée par Birley⁷⁵⁶. Ce dernier remarque

⁷⁴⁹ P. A. BRUNT, « Marcus Aurelius and the Christians », dans C. DEROUX, *Studies in Latin Literature and Roman History*, Coll. Latomus 164, Bruxelles 1979, I, pp. 483 - 498.

⁷⁵⁰ C. R. HAINES, *The Meditations of Marcus Aurelius*, London 1953, pp. 264, 384.

⁷⁵¹ FARQUHARSON, *The Meditations...* par rapport au passage XI, 3 mentionné par BRUNT, « Marcus Aurelius... », note 2.

⁷⁵² BRUNT, « Marcus Aurelius... », p. 498.

⁷⁵³ A. P. LEMERCIER, *Les Pensées de Marc-Aurèle*, Paris 1921² (nouvelle édition), VIII note 1, cité par VISONÀ, « Ancora... », note 9.

⁷⁵⁴ J. DALFEN, *Marci Aurelii Antonini : Ad se ipsum libri XII*, Leipzig 1979, p. 106 mentionné par VISONÀ, « Ancora... », note 9.

que Marc-Aurèle connaissait suffisamment bien le phénomène du christianisme pour le décrire dans le passage XI, 3 de ses *Pensées* : c'était bien au cours de son règne que se sont vérifiés les épisodes de violence à Lyon et le procès contre Justin géré par son ami Junius Rusticus.

IV. 3. 5 : La « ψιλὴν παράταξιν » : quelle opposition ? Le *status quaestionis*

Or, dans le passage XI, 3 des *Pensées*, juste avant ἵως οἱ Χριστιανοί, Marc-Aurèle mentionne la tournure ψιλὴ παράταξις. Quelle pourrait être la valeur, la signification de cette expression voulue par Marc-Aurèle ? À cet égard Visonà⁷⁵⁷ cite l'interprétation de Guillaume Xylander, humaniste et philologue allemand vécu au XVI^e siècle, à qui nous devons l'*editio princeps* des *Pensées* de Marc-Aurèle en 1559. Selon Xylander la ψιλὴ παράταξις de Marc-Aurèle ne serait que l'*inflexibilis obstinatio* de Pline (*Ep.* X, 96. 3), qu'il a traduit par *simplici obstinatione*. De quelle typologie d'obstination s'agit-il ?

Une interprétation intéressante est donnée par Farquharson : d'après ce chercheur l'*obstinatio* de Pline est à traduire par '*sheer opposition*'. Il renforce ainsi sa perspective en envisageant un possible rapprochement entre l'expression de Marc-Aurèle et l'attitude montrée par Sanctus au cours du massacre de Lyon (1, 20. 111 - 112). Ce dernier, lorsqu'il a été torturé, s'oppose fermement à l'autorité impériale en refusant de confirmer les accusations d'anthropophagie et d'inceste évoquées, peu avant, par les esclaves païens (1, 14. 73 - 74) : il garde bien le silence⁷⁵⁸.

Une autre lecture de ce passage pourrait être fournie par l'attitude chrétienne face à la mort, comportement déjà remarqué par Pline qu'il nomme avec le mot *pertinacia*⁷⁵⁹, « entêtement » : une détermination inébranlable, car ces chrétiens sont obstinés, ce qui rend vaine toute tentative de dissuasion pour leur éviter la mort. Cette interprétation trouve appui dans les arguments de Tertullien (*Ap.*

⁷⁵⁵ RUTHERFORD, *The Meditations of...*, p. 188 : « may be an interpolation ».

⁷⁵⁶ BIRLEY, *Marcus...*, pp. 264 - 265.

⁷⁵⁷ VISONÀ, « Ancora... », pp. 494 - 500.

⁷⁵⁸ BRUNT (« Marcus Aurelius... », p. 493 et note 20) mentionne aussi un autre passage évoqué par Farquharson, Jos. *A.J.* XVIII, 277. Cf. VISONÀ, « Ancora... », p. 494 et note 12.

⁷⁵⁹ *Ep.* X, 96. 3 : « Neque enim dubitabam, quaecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri ».

XXVII, 1 - 2 et 50, 14 - 15) qui a mis en lumière la position ferme des chrétiens lorsqu'ils sont obligés de faire des sacrifices aux divinités païennes⁷⁶⁰.

Une ultérieure phase du glissement sémantique a amené à l'interprétation de cette obstination comme une véritable opposition politique, car le terme παράταξις est employé par Marc-Aurèle aussi dans le lexique militaire. C'est bien la position de Haines qui imagine deux armées, celle païenne et celle chrétienne, rangées l'une contre l'autre⁷⁶¹. Cette perspective, réfutée par Brunt qui, en décontextualisant le passage des *Pensées* de la polémique anti-chrétienne, soutient que ce mot doit être interprété plutôt comme une opposition à la volonté du *Logos Universel*⁷⁶², est assumée par Birley qui parle de *milites Christi*⁷⁶³ et par Jossa⁷⁶⁴. Ce dernier affirme que la παράταξις a une signification beaucoup plus forte que celle de la *pertinacia* chez Cicéron, c'est-à-dire la dégénération de la *perseverantia*, et aussi différente de la *pertinacia* chez Pline. Jossa déclare qu'il est très improbable que Marc-Aurèle n'ait pas connu les réponses de Justin à Quintus Junius Rusticus qui l'invitait au respect des lois. Selon Jossa, Marc-Aurèle :

« Doveva usare perciò un termine che riuscisse a esprimere tutto il suo risentimento a chi gli appariva mancar di lealtà alle istituzioni perché frontalmente contrapposto a tutto l'ordine razionale e tradizionale incarnato nell'impero [...]. παράταξις non è infatti soltanto ostinazione, [...] ma è lo schieramento militare, la contrapposizione delle armate, il combattimento. Plutarco lo usa frequentemente, in senso letterale e in senso metaforico. E Marco Aurelio stesso lo adopera altre due volte, in III, 3,3 nel senso letterale originario (ἐν παρατάξει, in combattimento) e in VIII, 48,1 nel senso traslato comune. Esso indica precisamente quello schieramento ideale, quella contrapposizione frontale che Marco Aurelio ormai poteva cogliere con sufficiente chiarezza nelle file dei cristiani che si andavano

⁷⁶⁰ VISONÀ, « Ancora... », p. 494.

⁷⁶¹ HAINES, *The Meditations...*, p. 383.

⁷⁶² BRUNT, « Marcus Aurelius... », p. 493 : « Granted that παράταξις cannot be rendered as 'battle-array' (*supra*), and must mean 'opposition', it should be opposition to an authority that Marcus himself could disobey, i.e. to the authority of the rational world-order, conduct by which he would cease to be εὐτακτότερος ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν (VII, 52), i.e. to accept the dispensation of life, and to stand like a well-disciplined soldier at the post assigned by God (*supra*). The disobedient man ἀκοσμεῖ μαχόμενος τῇ τοῦ κόσμου φύσει (IX, 1, 2) ».

⁷⁶³ BIRLEY, *Marcus...*, p. 264 : « Thus Marcus thinks of Christians as 'lined up unarmed' for death, as soldiers in battle array : but not as persons who had really made an individual reasoned choice – they were drilled, trained to die ».

⁷⁶⁴ JOSSA, *I Cristiani...*, pp. 182-183.

ingrossando. E soprattutto indica con notevole precisione lo spirito con cui le schiere dei martiri affrontavano la prova nell'arena [...] »⁷⁶⁵.

Dans le même sillon se place la réflexion d'A. Carfora⁷⁶⁶ qui a consacré un ouvrage au rapport entre les perspectives anthropologiques de Marc-Aurèle et celles des chrétiens, ainsi qu'à leur différente attitude face à la mort. Ses conclusions nous semblent dignes de remarque. Selon cette chercheuse la ψιλὴ παράταξις enclot trois attitudes des martyrs qui se dégagent de façon évidente du *Martyrium Polycarpi*, de la *Lettre de Lyon et Vienne* et du *Martyrium Carpi* : la παρρησία, le langage franc⁷⁶⁷, la ὑπομονή, la résistance⁷⁶⁸, et enfin l'ἰλαρότης, l'être joyeux⁷⁶⁹, le martyr, un mélange très dangereux, notamment mortel pour l'empire car il porte atteinte à son intégrité et unité. Cela se configure comme une incompatibilité inexorable entre la pensée de Marc-Aurèle et celle des chrétiens, des visions inconciliables qui mènent à une opposition religieuse et, par conséquent, politique :

« La *hypomoné* intesa come resistenza passiva in nome di un'alterità di condizione in ragione dei beni promessi come già posseduti ; la *parrhesía* come espressione della liberà radicale ; l'*hilarótes*, gioia che mostra come i martiri non si trovino in una situazione difensiva e che fa risaltare il valore propositivo della realtà a cui partecipano, tutti questi comportamenti che vanno sotto il nome di virtù del martire, esercitano un'opposizione corrosiva rispetto alla realtà che circonda e osteggia i martiri »⁷⁷⁰.

Par contre, selon Sordi, comme nous l'avons déjà souligné plus haut, le jugement de Marc-Aurèle contre les chrétiens est plutôt causé par une erreur, « un tragico equivoco », car l'empereur aurait jugé l'intransigeance montaniste comme une attitude typique du christianisme en général⁷⁷¹. Ici nous rappelons que, selon

⁷⁶⁵ *Ibidem*.

⁷⁶⁶ CARFORA, *Morte e presente...*, pp. 97 - 110.

⁷⁶⁷ *Mart. Pol.* 10, 1 ; *Lettre* 1, 49 et 2, 4 ; *Act. Mart. Scil.* 6.

⁷⁶⁸ *Mart. Pol.* 2, 1 et 3, 1 ; *Lettre* 1, 27.

⁷⁶⁹ *Lettre* 1, 35 ; *Mart. Carpi* 10.

⁷⁷⁰ CARFORA, *Morte e presente...*, p. 100.

⁷⁷¹ Cf. *supra* p. 95.

Sordi, cette « mera opposizione » serait simplement religieuse car il n'y aurait aucun doute sur le loyalisme politique exprimé par les apologistes⁷⁷².

Par ailleurs la lecture de Lemercier rapportée par Visonà : les concepts d'opposition et d'obstination, ce dernier avec une nuance légèrement proche de l'opposition, subsument sous l'idée de ψιλὴ παράταξις, alors que pour J. Beaujeu l'interprétation de la ψιλὴ παράταξις est plus proche d'une acception politique⁷⁷³.

Visonà, de sa part, affirme que la παράταξις est simplement :

« il compatto allineamento dello schieramento in assetto da battaglia che ha nella falange macedone la sua espressione più perspicua »⁷⁷⁴.

Selon Visonà la παράταξις n'indique que « l'allineamento alla pari », c'est-à-dire le déploiement des troupes⁷⁷⁵. Par conséquent, il s'agirait d'un terme qui n'appartient pas au lexique de l'opposition. En effet, continue-t-il, il faut nous concentrer sur le passage de Marc-Aurèle pour réaliser que le problème du *princeps* ne concerne que le thème de la mort. Un problème qui va au-delà du destin auquel l'âme est désignée :

« La ψιλὴ παράταξις viene contrapposta alla ἰδικὴ κρίσις e a un atteggiamento improntato a razionalità e nobile compostezza (λελογισμένως καὶ σεμνῶς), quest'ultima nota volendo di certo rafforzare la presa di distanza dalla « teatralità » di cui pure si accusano i cristiani. Insomma, di contro a chi si pone di fronte alla morte con giudizio critico e scelta personale guidata dal *logos*. L'atteggiamento dei cristiani viene del tutto svalutato e svuotato per il fatto di essere una non-scelta in quanto essi affrontano la morte per *puro e semplice* (ψιλὴ) *allineamento*, adeguamento a un comportamento passivamente assimilato - se non addirittura subito, come in una specie di lavaggio del cervello - e quindi non guidato dal *logos* ma guidato da *stolida e supina ottusità* »⁷⁷⁶.

⁷⁷² M. SORDI, « I rapporti tra i Cristiani e l'impero da Tiberio ai Severi », *Humanistica e Teologia* 13 (1992), pp. 70-71.

⁷⁷³ LEMERCIER, *Les Pensées...*, p. 151 ; J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'empire 1 : La politique religieuses des Antonins (96-192)*, Paris 1955, pp. 331-368, mais plus spécif. pp. 353-358. Les deux chercheurs sont cités par VISONÀ, « Ancora... », pp. 495-496.

⁷⁷⁴ VISONÀ, « Ancora... », p. 495.

⁷⁷⁵ VISONÀ (« Ancora... », pp. 500-504 et note 56) évoque le dictionnaire Treccani (III*, p. 687) qui définit cette expression par « être disposé côte à côte ».

⁷⁷⁶ VISONÀ, « Ancora... », p. 501.

Enfin la traduction proposée par une équipe de chercheurs sous la direction de B. Pouderon, J. M. Salamito et V. Zarini : la *ψιλὴ παράταξις* est interprétée avec « simple opiniâtreté »⁷⁷⁷.

IV. 3. 6 : Le remploi de le ἦθος d'Épictète dans le « μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί » de Marc-Aurèle : le *status quaestionis*

Certains chercheurs, parmi lesquels Ruggiero, Ramelli, Jossa et Visonà, ont estimé que cette *ψιλὴ παράταξις* aurait pu être inspirée par la perspective d'Épictète.

Ruggiero⁷⁷⁸ voit chez Marc-Aurèle le point culminant d'une *gradatio* qui trouve chez Épictète (habitude) et Pline (obstination) ses niveaux immédiatement inférieurs. Par la suite, Ruggiero affirme que la *pertinacia* de Pline est à interpréter comme une véritable insolence et que, par conséquence, chez Marc-Aurèle la *ψιλὴ παράταξις* serait la manifestation de l'attitude violemment oppositive de ce qui aspire à être une alternative politique. Les chrétiens seraient, donc, en nette contraposition au *mos maiorum*.

Selon Ramelli⁷⁷⁹, il y a un certain rapprochement entre Épictète et Marc-Aurèle : le premier et le deuxième opposent l'habitude à la démonstration rationnelle (ὕπὸ ἔθους / ὕπὸ λόγου dans *Manuel IV*, 7. 6 et κατὰ ψιλὴν παράταξιν / λελογισμένως dans *Pensées XI*, 3). En outre, Épictète exhorte à ne pas dramatiser la mort (μὴ τραγῶδει dans *Manuel IV*, 7. 15), une perspective reconnue aussi par Marc-Aurèle (ἀτραγῶδως dans *Pensées XI*, 3). Et pourtant, à son avis, si l'ἦθος d'Épictète a une connotation positive, la *παράταξις* est une condamne aperte au montanisme.

Jossa⁷⁸⁰ affirme que, chez Épictète, le courage des chrétiens provient d'une *περίστασις*, une circonstance occasionnelle et que, par conséquent, chez Marc-Aurèle ce courage ne provient pas ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως, d'un jugement personnel. Ensuite, selon Épictète l'attitude chrétienne n'est pas ὕπὸ λόγου, une conclusion qui conduit Marc-Aurèle à penser cette attitude loin d'être λελογισμένως, déductible par un raisonnement. En conclusion, en considérant que selon Épictète

⁷⁷⁷ KANAAN [ET ALII], « Caricature... », p. 15.

⁷⁷⁸ RUGGIERO, *La follia...*, pp. 81-99.

⁷⁷⁹ RAMELLI, « Κατὰ... », pp. 83 et 93-97.

⁷⁸⁰ JOSSA, *I Cristiani...*, p. 165.

cette attitude qui manque de λόγος n'est qu'une habitude sans aucune signification d'un point de vue éthique, Marc-Aurèle affirme que l'attitude privée de λόγος est un parti pris (παράταξις) par pur esprit de contradiction, sans aucune valeur morale : voici pourquoi l'ἔθος d'Épictète devient παράταξις chez Marc-Aurèle.

Enfin Visonà⁷⁸¹. Il se concentre sur l'attitude des chrétiens face à la mort et la façon dont elle peut être exorcisée. Les possibilités, selon Épictète, ne sont que deux : ὑπὸ μανίας (inconscience) et ὑπὸ ἔθους, comme pour les chrétiens. Épictète se pose la question de savoir pourquoi personne ne comprend pas que, simplement par le biais d'une démonstration rationnelle (« ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως »), on peut savoir que Dieu a créé tout ce qui se trouve sur ce monde, libre et autonome, et dont chaque partie a sa propre finalité interne qui participe à l'organisation du tout. Visonà affirme que nous sommes donc dans les mêmes perspectives de Marc-Aurèle dans *Pensées* XI, 3 : il invite à exorciser la peur de la mort en acceptant que nous ne sommes que l'un des éléments d'une totalité gouvernée par des lois. Voici pourquoi, en suivant Martinazzoli et Spanneut comme nous l'avons spécifié plus haut, Visonà affirme que l'ἔθος d'Épictète a son équivalent dans la ψιλὴ παράταξις de Marc-Aurèle : les deux formules sont à considérer presque comme synonymes en indiquant « pura e semplice prassi scevra di un fondamento razionale, [...] pura e pretta abitudine da ognuno fermamente acquisita », un véritable « meccanico addestramento, che è prossimo alla supina ottusità e che in nessun modo è rischiarato dalla ragione »⁷⁸².

IV. 3. 7 : L'influence de l'habitude chrétienne d'Épictète chez Marc-Aurèle : nouvelle perspective

Comme nous l'avons montré par rapport à la législation sur les esclaves, il n'y a aucun doute sur l'influence d'Épictète sur Marc-Aurèle, bien que nous ne puissions pas parler d'une dépendance exclusive par rapport au jugement qu'il porte vis-à-vis des chrétiens. Avant d'approfondir le remploi de la pensée d'Épictète par Marc-Aurèle, nous exposerons notre propre analyse du terme ἔθος.

⁷⁸¹ VISONÀ, « Ancora... », pp. 504 - 505.

⁷⁸² Cf. *supra* p. 235.

Tout d'abord il faut remarquer que cet ἔθος est à interpréter de manière neutre, bien que tendant à un jugement négatif. La perspective d'Épictète par rapport à la mort est très précise : il faut avoir toujours des motifs pour mourir, pour se suicider, des motifs raisonnables. Pour déterminer ce qui est raisonnable, chacun être humain doit se référer à la valeur de ce choix par rapport au rôle qu'il a assumé en vie. C'est dans cette perspective qu'Épictète oppose, d'une part, le choix de Thraséa Paetus et d'Helvidius Priscus de mourir plutôt que de s'asservir à un pouvoir qui limite la liberté (*Manuel* I, 1 - 2) et, d'autre part, le choix d'un ami qui « ἄνευ πάσης αἰτίας [...] », sans le moindre motif, se laisse mourir de faim (*Manuel* II, 15. 10).

Nous voyons, alors, que pour Épictète l'exercice de la rationalité est le seul moyen pour être vraiment libre au-delà de la pauvreté, de la maladie, des injures, de la mort, de la souffrance car ces choses ne dépendent pas de nous. Au contraire, ce qui dépend de nous est la réalisation du bien moral et, pour le réaliser, il faut se faire conduire par la raison qui nous permet un jugement précis⁷⁸³. Or, il est vrai qu'il est possible d'éloigner la crainte de la mort tant par la folie que par l'habitude mais, dans ces cas, il n'y aurait aucune possibilité de réfléchir à la valeur qu'il faut donner à l'action : il est toujours nécessaire que ce soit un choix voulu par la raison. Ceci dit, quelle est alors la critique d'Épictète envers les chrétiens ?

Le philosophe, avant d'expliquer l'importance de toute absence de peur de la mort ὑπὸ λόγου, cite (*Manuel* IV, 7. 1 - 5) l'exemple des hommes qui ont fait face à la mort sans aucune crainte parce qu'ils ne donnent aucune importance au corps, à la famille, aux biens à cause d'une quelconque forme de folie ou de sottise (*Manuel* IV, 7. 5 : ὑπὸ τινοῦς μανίας καὶ ἀπονοίας). Juste après, il précise qu'un homme peut être bien disposé envers la mort à cause ὑπὸ λόγου, ou bien de la μανία ou alors de l'ἔθος. A notre avis, il y a donc un lien bien marqué par Épictète entre ces deux dernières dispositions et une distinction nette avec l'ὑπὸ λόγου qui suit après dans le texte : nous souhaitons mettre en exergue que l'ὑπὸ μανίας et l'ὑπὸ ἔθους sont liés par la conjonction καὶ alors que l'attitude provenant ὑπὸ λόγου est expliquée dans la phrase suivante. En outre, au choix qui provient ὑπὸ λόγου est dédié le reste du VII^e chapitre, un véritable éloge des hommes qui font

⁷⁸³ HADOT, *Manuel d'Épictète...*, pp. 19-24 et 38-47.

leurs choix en utilisant un jugement rationnel. Voici pourquoi, en reprenant Visonà, nous pensons qu'il n'y a aucune admiration chez Épictète envers les chrétiens qui sont, bien sûr, prêts à mourir mais par une habitude non rationnelle. Toutefois, d'où cette habitude vient-elle ?

À ce propos, nous croyons, comme Jossa, à l'existence d'un lien entre le jugement d'Épictète et les enseignements faits à Nicopolis d'Épire par Ignace d'Antioche, théologien du I^{er} siècle apr. J.C. qui a exalté la valeur du martyr. Jossa affirme que le jugement d'Épictète aurait pu être influencé par les attitudes montrées par les chrétiens de la communauté d'Ignace, c'est-à-dire qu'ils auraient pu montrer une habitude à mourir à cause des enseignements reçus par Ignace. Ceci ne montre pas que les chrétiens sont impatients de mourir en martyr et qu'ils se jettent spontanément dans les bras de la mort, mais simplement que dans leur perspective il faudrait être prêts à subir le martyr avec joie. En tout cas, dans l'optique d'Épictète, nous ne pouvons pas exclure que les chrétiens soient considérés comme des esclaves d'un point de vue moral et intellectuel car, nous le rappelons, même un esclave peut être libre s'il se laisse conduire par la raison. Et les chrétiens font face à la mort de façon déraisonnable. Voici pourquoi nous réfutons les perspectives de Sordi et Ramelli par rapport à la positivité du jugement d'Épictète et nous préférons plutôt épouser l'idée de Visonà selon qui, chez Épictète, il n'y aurait aucune admiration envers les chrétiens.

Pouvons-nous parler, à ce stade, d'un ἔθος τραγωδικόν ou τραγικόν, termes ensuite remployés par Marc-Aurèle avec l'adverbe ἀτραγῶδως, comme il a été supposé par Jossa ? Or, s'il est vrai qu'Épictète condamne cette attitude face à la mort (*Manuel IV*, 7. 15 : « μὴ τραγῶδει τὸ πρᾶγμα »), nous ne voyons pas dans ce passage une critique directe et exclusive des chrétiens, ou mieux du théâtralisme chrétien. Épictète, à notre avis, s'adresse à tous ceux qui, à cause de la peur du tyran qui menace de mort ses opposants (*Manuel IV*, 7. 16), manifestent une crainte exagérée⁷⁸⁴. Le philosophe (*Manuel IV*, 7. 15) invite à rester tranquille et à prendre conscience du fait que, à travers la mort, la matière qui constitue un homme retourne aux éléments qui l'ont composé : il s'agit de quelque chose bien saisissable par la raison. Que faut-il craindre alors ? Il n'y a pas donc de lien avec l'ἀτραγῶδως de Marc-Aurèle, un adverbe attesté seulement deux fois chez-lui

⁷⁸⁴ LSJ : « II. [...] also, exaggerate, τραγωδεῖν ἂν δόξειε μᾶλλον ἢ ἀληθεύειν would seem to be romancing, Gal.UP 16.4; μὴ τ. τὸ πρᾶγμα (sc. τὸ ἀποθανεῖν), ἀλλ' εἰπέ ὡς ἔχει Arr.Epict.4.7.15; »

(*Pensées* I, 16. 12 et XI, 3. 2). Cet adverbe, comme nous le verrons par la suite, caractérise la *ψιλή παράταξις*, une attitude utilisée par ceux qui ne prennent pas de décisions *ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως*. Nous verrons aussi que, bien que les expressions *ψιλή παράταξις* et *ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως* soient liées respectivement à *ἴθος* et à *ἴπὸ λόγου* d'Épictète, elles assument une valeur plutôt négative.

IV. 4 : Le « μὴ κατὰ ψιλήν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί » : nouvelle perspective

Pour évaluer de manière précise cette expression, il faut considérer que le climat général était différent par rapport à celui d'Épictète. Nous avons déjà montré l'influence de Fronton dans la haine des païens lyonnais contre les martyrs en vie et après leur mort. Nous le rappelons : les païens font tout ce qu'ils peuvent pour détruire les corps, et donc, pour en empêcher la résurrection. En outre, nous avons remarqué qu'Athénagore, tant dans l'apologie que dans son traité sur la résurrection des morts, est déterminé à affirmer que les corps des chrétiens ressusciteront, peu importe ce qu'il leur arrive. Une certitude remarquée aussi par Méliton qui décrit une situation d'intolérance comparable à celle de Lyon. Encore une fois nous soulignons que les chrétiens n'ont aucun désir de devenir des martyrs, mais la prise de conscience qui pousse au sacrifice est juste et sera récompensée : pour cette raison, il ne faut pas abjurer face aux magistrats de la ville. Mais, du côté païen, il est honnêtement difficile de ne pas concevoir le mépris des chrétiens face à une mort sommée par les magistrats comme un affrontement envers les cultes traditionnels et, par conséquent, un danger pour l'intégralité politique de l'empire, surtout parce que la religion est une affaire institutionnelle à l'époque romaine. Ceux qui sortent de ce corps social sont, sans aucun doute, des ennemis à convertir plutôt qu'à éliminer. De plus, si ceux-ci affrontent la mort *κατὰ ψιλήν παράταξιν* de manière *ἀτραγώδως*, cela veut dire qu'ils n'utilisent aucunement la raison et ils sont incapables, comme nous le verrons par la suite, d'être conscients du bien comme du mal véritable.

IV. 4. 1 : Le destin de l'âme après la mort et les angoisses de Marc-Aurèle.

À ce point, nous abordons l'intrigante problématique du bien et du mal chez Marc-Aurèle pour tenter de pénétrer de manière efficace dans ses réflexions. Tout d'abord il faut préciser, comme le souligne Hadot, que pour Marc-Aurèle il n'y a de bien que le bien moral et de mal que le mal moral (*Pensées* II, 1. 3). Donc, ni la douleur ni le plaisir ne peuvent être considérés des maux (*Pensées* IV, 3. 6 et XII, 8). En outre, Hadot précise que, pour Marc-Aurèle, celui qui commet une faute ne fait de mal qu'à lui-même (*Pensées* IV, 26. 3) et qu'elle ne se trouve qu'en lui (*Pensées* VII, 29, 7 et XII, 26). Par conséquent, seulement ce qui dépend de nous peut être bien ou mal : notre jugement et notre assentiment ne dépendent que de nous (*Pensées* XII, 22) et donc l'homme est l'auteur de son propre tourment (*Pensées* IV, 26. 2 et XII, 8) et tout est affaire de jugement (*Pensées* XII, 8, 22, 26). L'intellect est indépendant du corps (*Pensées* IV, 3. 6) et les choses ne viennent pas à nous pour nous troubler (*Pensées* IV, 3. 10)⁷⁸⁵. Cela montre de manière évidente qu'une décision qui provient ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως (*Pensées* XI, 3) est à considérer comme étant la seule correcte.

En sachant cela, nous pouvons revenir au passage de *Pensées* XI, 3. Ici, comme le remarque Visonà⁷⁸⁶, la thématique principale concerne la mort qui entraîne le destin de l'âme, une thématique dont Marc-Aurèle s'occupe dans plusieurs points de ses *Pensées*. Nous précisons qu'il s'agit d'une question qui a fait l'objet d'un grand débat à cause de l'apparente contradiction des perspectives de Marc-Aurèle. À ce sujet, Cortassa a consacré un article où il a examiné de façon exhaustive tous les points fondamentaux⁷⁸⁷. Tout d'abord le chercheur analyse le passage des *Pensées* VII, 32 où Marc-Aurèle propose deux différentes perspectives sur le destin de l'âme en opposition entre elles : d'une part la dispersion si nous sommes constitués d'atomes (« ἡ σκεδασμός, εἰ ἄτομοι »), d'autre part l'extinction ou l'émigration si le monde forme un tout uni cohérent (« εἰ δ' ἔνωσις, ἦτοι σβέσις ἢ μετάστασις »). Toujours selon Cortassa, Marc-Aurèle affirme (*Pensées* VIII, 25) que l'âme est destinée à la dispersion (« σκεδασθῆναι ») ou à s'éteindre (« σβεσθῆναι ») ou à émigrer et trouver ailleurs sa place (« μεταστῆναι καὶ

⁷⁸⁵ HADOT, *La citadelle...*, pp. 55 et 131.

⁷⁸⁶ VISONÀ, « Ancora... », pp. 501 - 504.

⁷⁸⁷ G. CORTASSA, « Marco Aurelio e il destino dell'anima », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, Vol. 107, (1979), pp. 420 - 438.

ἀλλαγῶ καταταχθῆναι »). Cette émigration est substituée dans *Pensées* XI, 3 avec la survivance de l'âme (« συμμεῖναι »). Parfois Marc-Aurèle énonce la dispersion ou la transformation (τροπή) de ce qui est solide en terre, de ce qui est volatil en air, un procès qui présuppose la réabsorption dans la *Nature Universelle* (*Pensées* X, 7 : « ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον »), autrement définie au singulier λόγος σπερματικός (*Pensées* IV, 14, 21) ou au pluriel (*Pensées* VI, 24 : « <ἀν>ελήφθησαν εἰς τοὺς αὐτοὺς τοῦ κόσμου σπερματικοὺς λόγους ») et, dans les deux sens, cela signifie raison séminale. Parfois encore, pour Marc-Aurèle, il faut attendre, en sérénité, l'extinction ou l'émigration (*Pensées* V, 33 : « εἴτε σβέσιν εἴτε μετάστασιν »).

Cortassa souligne l'apparente contradiction dans les perspectives énoncées ci-dessus : d'un part, un univers qui est bien ordonné et géré par l'élément divin et qui résulte, donc, en pleine harmonie (*Pensées* III, 2 ; V, 32 ; VI, 1, 36 ; VII, 9 ; VIII, 4), d'autre part, un univers qui est le résultat de l'agrégation d'atomes dont les mouvements sont casuels et qui subissent le destin inverse, c'est-à-dire la désagrégation avec la mort. Par conséquent, dans cette dernière perspective, le destin de l'âme pourrait être sûrement plus angoissant. Cortassa affirme :

« Marco Aurelio ha fede, e non si stanca mai di ripeterlo, ma se la fede in un momento di debolezza venisse meno e si parasse dinnanzi ai suoi occhi l'immagine di un mondo caotico e irrazionale, l'immagine dell'uomo che vive senza scopo e poi si disgrega misteriosamente negli atomi che si muovono a caso spinti da una forza cieca ? Marco Aurelio vuole prepararsi anche a questa eventualità, vuole far sì che il suo animo non si smarrisca neanche in questo caso »⁷⁸⁸.

D'après Cortassa, Marc-Aurèle ne fait qu'exorciser une perspective qui se trouve en dehors de sa foi : le *princeps* (*Pensées* II, 11) affirme de manière convaincante que les dieux existent et qu'ils se prennent charge des maux humains. Il éloigne en même temps la possibilité de l'inexistence des dieux et d'un univers vide de providence, donc d'une réalité gérée par le Chaos⁷⁸⁹. Voici pourquoi le σκεδασμὸς n'est qu'une hypothèse fallacieuse.

⁷⁸⁸ CORTASSA, « Marco Aurelio... », p. 424.

⁷⁸⁹ CORTASSA, « Marco Aurelio... », p. 425.

Par la suite, Cortassa⁷⁹⁰ analyse la perspective de l'ἔνωσις, c'est-à-dire il se penche sur la question de savoir si le monde forme un tout uni. Dans ce cas, il n'y a que l'extinction (σβέσις) ou l'être réabsorbé dans le λόγος, une perspective qui présume la survivance de l'âme et qui est, parfois, en relation avec son émigration. Cortassa aborde, toute de suite, cette dernière possibilité : l'émigration de l'âme. Pour ce faire, il analyse le passage de *Pensées* IV, 21.

Nous proposons ici ce passage pour suivre mieux les réflexions de Cortassa.

« Εἰ διαμένουσιν αἱ ψυχαί, πῶς αὐτὰς ἐξ αἰδίου χωρεῖ ὁ ἀήρ; πῶς δὲ ἡ γῆ χωρεῖ τὰ τῶν ἐκ τοσούτου αἰῶνος θαπτομένων σώματα; ὥσπερ γὰρ ἐνθάδε ἡ τούτων <μετὰ> ποσὴν τινα ἐπιδιαμονὴν μεταβολὴ καὶ διάλυσις χώραν ἄλλοις νεκροῖς ποιεῖ, οὕτως αἱ εἰς τὸν ἀέρα μεθιστάμεναι ψυχαί, ἐπὶ ποσὸν συμμείνασαι, μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται εἰς τὸν τῶν ὄλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβάνόμεναι καὶ τοῦτον τὸν τρόπον χώραν ταῖς προσσυνοικιζομέναις παρέχουσι. τοῦτο δ' ἂν τις ἀποκρίναιτο ἐφ' ὑποθέσει τοῦ τὰς ψυχὰς διαμείνειν. χρὴ δὲ μὴ μόνον ἐνθυμεῖσθαι τὸ πλῆθος τῶν θαπτομένων οὕτως σωμάτων, ἀλλὰ καὶ τὸ τῶν ἐκάστης ἡμέρας ἐσθιομένων ζώων ὑφ' ἡμῶν τε καὶ τῶν ἄλλων ζώων. ὅσος γὰρ ἀριθμὸς καταναλίσκεται καὶ οὕτως πῶς θάπτεται ἐν τοῖς τῶν τρεφομένων σώμασι, καὶ ὅμως δέχεται ἡ χώρα αὐτὰ διὰ τὰς ἐξαιματώσεις, διὰ τὰς εἰς τὸ ἀερῶδες ἢ πυρῶδες ἀλλοιώσεις. Τίς ἐπὶ τούτου ἡ ἱστορία τῆς ἀληθείας; διαίρεσις εἰς τὸ ὑλικὸν καὶ εἰς τὸ αἰτιῶδες.»⁷⁹¹

En suivant les études de Farquharson⁷⁹², Cortassa affirme qu'il s'agit d'un passage déterminant afin de comprendre la pensée de Marc-Aurèle. Selon Cortassa l'expression « ἐπὶ ποσὸν συμμείνασαι » (« après s'y être conservée quelque temps ») n'indique qu'une survivance limitée de l'âme individuelle après la mort. De plus : cette période ne peut qu'être très limitée en considérant aussi le

⁷⁹⁰ CORTASSA, « Marco Aurelio... », pp. 425 - 426.

⁷⁹¹ « Si les âmes survivent, comment, depuis l'éternité, l'air peut-il les contenir ? Et comment la terre peut-elle contenir les corps qu'on ensevelit depuis tant de siècles ? C'est que, comme ici-bas les corps, après avoir subsisté quelque temps, se transforment et se décomposent pour faire places à d'autres cadavres, de même les âmes qui émigrent dans l'air, après s'y être conservée quelque temps, se transforment, se répandent et s'embrasent dans l'universelle raison génératrice qui les reprend, et, de cette façon, permettent à d'autres âmes de venir occuper leur place. Voilà ce qu'on pourrait répondre dans l'hypothèse que les âmes survivent. Et il ne faut pas considérer seulement la foule des corps qu'on ensevelit ainsi, mais encore celle des animaux dont nous faisons notre nourriture journalière, ainsi que les autres espèces. Combien d'êtres sont consommés ainsi et ont, si l'on peut dire, pour tombeau les corps de ceux qui s'en alimentent ! Et cependant il y a place pour eux, parce qu'ils passent dans le sang, qu'ils se transforment en air ou en feu. Comment, sur ce point, connaître la vérité ? Par la distinction entre la matière et la cause formelle ».

⁷⁹² FARQUHARSON, *The Meditations...* (1968²), p. 316.

délai entre la mort et la dissolution du corps. En outre, la survivance de l'âme n'est plus qu'une hypothèse (« ἐφ' ὑποθέσει τοῦ τὰς ψυχὰς διαμένειν »). En conséquence, il en résulte que pour Marc-Aurèle le μεθίστημι et le συμμένω ne sont que deux moments du même processus : même si l'âme survit au corps, peu de temps après elle émigre dans l'atmosphère.

« Si può allora concludere, io credo, che nei passi fin qui esaminati Marco Aurelio né prende realmente in considerazione la possibilità che l'anima si disperda negli atomi di un mondo privo di provvidenza né ammette che possa sopravvivere a lungo al corpo »⁷⁹³.

Il ne reste qu'à considérer la disparition, l'extinction (σβέσις) ou la réabsorption dans la *Nature Universelle*. Les deux sont, selon Cortassa, l'expression de la même perspective eschatologique. Et la clé de voûte de cette intrigante interprétation est le passage des *Pensées* VI, 15 :

« Αἰεὶ τὰ μὲν σπεύδει γίνεσθαι, τὰ δὲ σπεύδει γεγόναι, καὶ τοῦ γινομένου δὲ ἤδη τι ἀπέσβη· ῥύσεις καὶ ἀλλοιώσεις ἀνανεοῦσι τὸν κόσμον διηλεκῶς, ὥσπερ τὸν ἄπειρον αἰῶνα ἢ τοῦ χρόνου ἀδιάλειπτος φορὰ νέον αἰεὶ παρέχεται. [...] »⁷⁹⁴

Dans ce passage Marc-Aurèle met en relation la σβέσις de chaque personne avec le renouvellement du Cosmos divin, un processus qui est permis par l'agrégation et la désagrégation des στοιχεῖα, c'est-à-dire des composants dans lesquels la matière est ultimement divisible, selon un rythme voulu par la providence.

« Questo induce a credere che quando Marco Aurelio parla di σβέσις dell'anima voglia intendere non che essa si estingue del tutto, ma che si estingue come composto individuale per dissolversi negli elementi di cui è formata ed essere riassunta nell'anima del mondo, nel λόγος universale che perennemente vive e rinnova la sua vita riassorbendo in sé le singole anime e dando origine ad altre anime »⁷⁹⁵.

⁷⁹³ CORTASSA, « Marco Aurelio... », p. 426.

⁷⁹⁴ « Toujours parmi les choses, les unes se hâtent d'être, les autres d'avoir été ; et de ce qui vient à être, une partie s'est déjà éteinte. Écoulements et transformations renouvellent le monde constamment, comme la fuite incessante du temps renouvelle à mesure la durée infinie.

⁷⁹⁵ CORTASSA, « Marco Aurelio... », p. 427.

Pour soutenir son hypothèse, Cortassa évoque des autres passages, notamment *Pensées* IV, 4 et V, 13 où Marc-Aurèle éloigne l'idée d'un anéantissement de l'âme. Par conséquent, pour Marc-Aurèle l'âme, après avoir quitté le corps, s'éteint pour cesser d'être une entité en soi⁷⁹⁶. Et pourtant elle continue à vivre dans la *Nature Universelle*. En outre Cortassa soutient que, en *Pensées* IV, 14, Marc-Aurèle affirme qu'il a vécu et subsisté en tant que partie d'une totalité et qu'il s'évanouira dans ce qui a lui donné naissance, notamment il sera repris dans la *Nature Universelle* par transformation. Il s'agit d'une perspective envisagée aussi ailleurs (*Pensées* II, 17 et VII, 10).

Or, Cortassa mentionne certains chercheurs qui ont envisagé que Marc-Aurèle aurait cru à la métempsycose (*Pensées* III, 3 et VIII, 58) parce que le *princeps* fait référence à une nouvelle sensibilité après la mort, lorsqu'il aborde le fait qu'il y aurait une autre vie. À cet égard, selon Cortassa, Marc-Aurèle voudrait montrer plutôt qu'il n'y a aucune raison de craindre la mort. Pour ce faire, Marc-Aurèle *ab absurdo* envisage la possibilité d'une autre vie ou de la perte totale de sensibilité. Toutefois, cette manière de procéder n'est pas propre de Marc-Aurèle car, souligne Cortassa, elle est plutôt un cliché de la littérature classique : un raisonnement à caractère stéréotypé, donc abstrait qui, au fond, ne met pas en doute la véritable croyance de l'auteur⁷⁹⁷. Marc-Aurèle l'utilise pour montrer qu'il ne faut, ni dans un cas ni dans l'autre, craindre la mort. Voici pourquoi il faut attendre la mort avec un état d'esprit positif, avec sérénité, en la considérant comme un événement inéluctable. Cortassa continue en précisant que, pour le *princeps*, l'âme ne survit pas au corps après la mort, sauf que pour une brève

⁷⁹⁶ Il mentionne les études d'E. ROHDE, *Psiche, culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, trad. it., Bari 1970², p. 661.

⁷⁹⁷ CORTASSA, « Marco Aurelio... », p. 430 : « Si noti che in queste riflessioni viene ripreso un vero e proprio luogo della letteratura consolatoria. [...] stolto è temere la morte perché o essa, comportando un totale annientamento dell'uomo, provoca uno stato di completa insensibilità, e allora non può provocare alcun dolore; oppure segna l'inizio di un'altra vita, ma in tal caso non si può parlare propriamente di morte ». CORTASSA (« Marco Aurelio... », note 2, p. 430) mentionne les passages suivants : Plat. *Apol.* 40c ; Hyp. *Epit.* 43 ; Plut. *Consol. ad Apoll.* 107d-111e. 111e-f ; Cic. *Tusc.* 1, 25 : *Cato* 66-67 ; *fam.* 5, 16, 4 ; Sen. *Epist.* 24 18 ; 63, 16 ; 65, 24 ; 71, 16 ; 99, 29-30 ; *de prov.* 6, 6 ; *ad Pol.* 5, 1. 9, 2-3 ; *ad Marc.* 4-6 ; 23-26. Peu après CORTASSA (« Marco Aurelio... », p. 431) nous rappelle la perspective de Socrate, par rapport à sa condamnation à mort. Le philosophe (*apol.* 40c) affirme que la mort n'est pas à considérer comme un mal en soi, tant dans l'hypothèse que l'âme n'aura plus aucune perception, que dans la possibilité d'une transformation (μεταβολή) et d'une transmigration (μετοίκησης) ailleurs. Les deux perspectives ne sont que des conclusions diamétralement opposées, mais qui ne mettent pas en doute la croyance de Socrate. Des considérations pareilles sont énoncées par Cicéron qui (*Lael.* 13-14 ; *Cato* 77-78 ; *rep.* 6, 15-17, 25-26, 28) envisage l'immortalité de l'âme bien qu'ailleurs (*Tusc. Disp.* 1, 25 et *Fam.* 5, 16. 4) il fasse référence aussi à la possibilité de la mort de l'âme.

période de temps. Après quoi, elle retourne à la *Nature Universelle* d'où elle provient (*Pensées* IV, 14). Cela se rattache bien à l'idée de Marc-Aurèle de l'homme comme une partie de la totalité, partie qui est destinée à retourner à la *Nature Universelle* (*Pensées* IV, 23) : grâce à la mort l'homme rend à la *Nature Universelle* ce qui, en effet, ne lui appartient pas (*Pensées* III, 12 ; VI, 15 ; XII, 24). Il s'agit d'une perspective ayant des liens intéressants avec la vie politique :

« Nella vita il compito supremo dell'uomo è quello di inserirsi nel modo migliore nel tutto di cui è parte, di non essere straniero nella sua patria, di non essere come un ascesso o un'escrecenza (ἀπόστημα καὶ οἶον φῶμα) del cosmo divino e perfetto, di vivere sempre, insomma, come parte, perché come parte è nato [...] »⁷⁹⁸

Cortassa continue en ajoutant que :

« [...] nella morte la parte si ricongiunge con il tutto, con la ragione universale che non muore, e in essa vive di vita perenne. Per questo il sapiente, che sa che cos'è l'uomo e quali sono la sua natura e la sua origine, non teme la morte, ma l'affronta con la serenità di chi è convinto che in essa subisce la sorte a lui più naturale, che è sorte magnifica, nella quale si rivela appieno tutta la grandezza dell'uomo. È come porre termine ad un esilio, perché inevitabilmente l'anima umana tende inevitabilmente a ritornare là dove è venuta [...] »⁷⁹⁹.

Si tel est le cas, l'hypothèse que Marc-Aurèle ne craint pas la mort serait cohérente avec ce qu'on a vu jusqu'à présent. Néanmoins, selon Cortassa cette perspective sur le destin de l'âme n'éloigne pas les craintes les plus profondes du *princeps* : plusieurs sont les passages dans son ouvrage où les angoisses de Marc-Aurèle ressortent clairement et sans aucune ambiguïté. Le déroulement inéluctable du temps, la vie qui s'éteint jour après jour jusqu'à son extinction⁸⁰⁰, l'abîme du temps qui précède et qui suit la vie⁸⁰¹, la prise de conscience que tous

⁷⁹⁸ CORTASSA, « Marco Aurelio... », p. 432. Il mentionne les passages *Pensées* XII, 1 et II, 16.

⁷⁹⁹ CORTASSA, « Marco Aurelio... », p. 432. Il mentionne le passage *Pensées* II, 17.

⁸⁰⁰ CORTASSA (« Marco Aurelio... », p. 433, note 1) évoque les passages suivantes : *Pensées* II, 16, 12 ; III, 1, 10 ; IV, 3, 6, 15, 26, 37 ; V, 10, 33 ; VI, 15, 30 ; VII, 19 ; VIII, 2, 21, 37 ; IX, 14, 28, 29, 30, 33 ; X, 15, 17, 19, 31 ; XI, 18 ; XII, 7.

⁸⁰¹ CORTASSA (« Marco Aurelio... », p. 433, note 2) évoque les passages suivants : *Pensées* IV, 3, 50 ; V, 23 ; XII, 7.

les hommes sont destinés à mourir⁸⁰² sont des thèmes constants chez Marc-Aurèle qui évoque en même temps, un Cosmos où tout est géré par la providence. À ce propos, Cortassa mentionne C. Terzi⁸⁰³ qui soutient l'hypothèse que Marc-Aurèle ne trouve pas de véritable confort dans sa philosophie. Cortassa réfute cette interprétation en affirmant que :

« [...] duplice è il punto di vista dal quale egli [n.d.r. Marc-Aurèle] contempla il mondo, l'uomo e il suo destino. Ora egli guarda ai singoli, alle singole esistenze, alle singole generazioni come se fossero avulsi dal tutto, e allora vede la miseria dell'uomo, l'effimera durata della vita, il tempo che tutto travolge ; ora, invece, contempla la vicenda terrena e la sorte dell'uomo inserendole nel più ampio contesto della vita del cosmo che perennemente si rinnova sotto l'impulso del λόγος divino, e allora le vede mirabilmente inserite in un disegno provvidenziale. Se questi due piani non sempre risultano subito evidenti nell'opera di Marco Aurelio, ciò dipende semplicemente dal fatto che essa non possiede il rigore logico e apodittico del trattato filosofico, ma presenta l'andamento discorsivo e discontinuo della meditazione interiore »⁸⁰⁴.

Afin de bien accomplir son chemin, l'homme ne doit avoir qu'un guide : la philosophie qui l'aide à comprendre qu'il faut accepter une extinction définitive car il n'y a pas d'autre vie après la mort comme récompense de sa conduite juste et pieuse. Toutefois, celle-ci est bien la volonté des dieux, comme le montre en *Pensées* XII, 5⁸⁰⁵.

En conclusion, la survivance de l'âme individuelle après la mort est parfaitement antithétique par rapport à la pensée du *princeps* :

« solo la divinità è eterna, gli individui non possono avere vita propria che per quel brevissimo tratto dell'eternità che viene loro concesso, perché non sono che μέρη,

⁸⁰² CORTASSA (« Marco Aurelio... », p. 433, note 3) évoque les passages suivants : *Pensées* III, 3 ; IV, 32, 33, 48, 50 ; VIII, 25, 31 ; X, 27, 34.

⁸⁰³ C. TERZI, « L'idea di libertà in Marco Aurelio », *Sophia* 9 (1950), pp. 457-458 dans CORTASSA, « Marco Aurelio... », p. 433, note 5.

⁸⁰⁴ CORTASSA, « Marco Aurelio... », pp. 433 - 434.

⁸⁰⁵ « Comment se fait-il donc que les Dieux, ayant tout réglé avec sagesse et bonté pour l'homme, aient négligé de voir cet unique détail : un certain nombre d'hommes d'une vertu éprouvée, après avoir fait avec la Divinité, comment dire ? Tant de pactes d'alliance, après être restés longtemps les familiers de la Divinité grâce à leur conduite pieuse et au culte qu'ils lui rendaient, ces hommes, une fois morts, ne reviennent plus à la vie, mais sont complètement éteints. S'il est ainsi, sache bien que, si les choses avaient dû se passer autrement, les Dieux y auraient pourvu. Ce qui eût été juste eût été aussi possible ; ce qui eût été conforme à la nature, la nature l'eût bien amené à se réaliser [...] ».

ἀπόρροιαί, μέλη, ἀποσπάσματα della divinità. Il sapiente non avverte bisogno di un'altra vita nella quale venga ricompensato dei suoi meriti : egli ha già la sua ricompensa nel comprendere l'intimo legame che lo unisce a quel λόγος che non si estingue e nel cogliere, in tal modo, l'essenza stessa della vita e della morte. [...] Chi non vuole restituire se stesso, chi vuole che si conservi la sua individualità – o ribellandosi alla morte o sentendo l'esigenza che la sua vita individuale continui dopo la morte – in realtà non conosce se stesso né Dio. »⁸⁰⁶

Nous partageons la plupart des conclusions de Cortassa qui, à notre avis, résout les contradictions qui ont amené plusieurs chercheurs à croire que la pensée de Marc-Aurèle manque d'unité de fond⁸⁰⁷. Pour fortifier les conclusions de Cortassa nous ajoutons d'autres considérations, en nous appuyant tout d'abord sur les études d'Hadot. Ce chercheur, au cours de sa contribution sur la même problématique, notamment sur la providence ou sur les atomes chez Marc-Aurèle⁸⁰⁸, en s'appelant au besoin religieux de Marc-Aurèle dont nous avons parlé plus haut⁸⁰⁹, il conclut que la foi sincère de Marc-Aurèle en la présence du divin dans le Cosmos supporte la perspective d'une réalité ordonnée et gérée par la providence.

En tout cas, l'eschatologie en Marc-Aurèle est strictement liée au dualisme entre les perspectives atomistique et providentielle et, conséquemment, au destin de l'âme après la mort qui comporte, en tout cas, des changements nécessaires pour l'équilibre du Cosmos. Comme le souligne Carfora :

« Come ogni singola parte della totalità, anche gli esseri umani sono soggetti al processo di trasformazione che è condizione dell'equilibrio dinamico della loro vita materiale ma che, soprattutto, presiede al nascere e al morire [...] L'organismo umano è infatti una combinazione di elementi e, come tale, si trasforma. La morte non è altro che un cambiamento di disposizione degli elementi dell'universo. Nulla, propriamente, si perde con la morte. Si tratta di un processo naturale fra gli altri »⁸¹⁰.

⁸⁰⁶ CORTASSA, « Marco Aurelio... », p. 437.

⁸⁰⁷ Pour le *status quaestionis* cf. CARFORA, *Morte e presente...*, pp. 13 - 22.

⁸⁰⁸ HADOT, *La citadelle...*, pp. 164 - 180.

⁸⁰⁹ Cf. *supra* p. 155.

⁸¹⁰ CARFORA, *Morte e presente...*, pp. 26 - 27.

Le passage des *Pensées* VI, 15 explique dans le détail ce dont nous venons de parler : ici Marc-Aurèle met en relation la σβέσις, la disparition de chaque personne, avec le renouvellement du Cosmos divin, un processus qui a lieu grâce à l'agrégation et la désagrégation des στοιχεῖα, selon un rythme voulu par la providence, et qui constituent le corps (σωμάτιον)⁸¹¹ et l'âme (ψυχή) (*Pensées* VI, 32). Le terme σωμάτιον est aussi mentionné en *Pensées* XII, 3 : ici comme ailleurs⁸¹², Marc-Aurèle affirme d'être constitué par un corps, une âme, ici appelée πνευμάτιον, diminutif de πνεῦμα, et par le νοῦς. Ce terme, comme le disent Rutherford⁸¹³ et Hadot⁸¹⁴, est un synonyme du terme ἡγεμονικόν, le principe directeur où se situent la liberté et le véritable nature de chaque homme. Même si ici le πνεῦμα et le νοῦς apparaissent comme des éléments différents, grâce aux études de Hadot⁸¹⁵, nous savons qu'ils sont les parties dont la ψυχή est formée. Elle est, en même temps, une réalité constituée par le souffle vital, c'est-à-dire le πνεῦμα, qui donne la vie au le corps et qui reçoit les empreintes des objets extérieurs mais aussi d'une partie supérieure, notamment l'ἡγεμονικόν. Il y a donc un dédoublement de l'âme.

Par ailleurs, le corps et le πνεῦμα n'appartiennent pas totalement à l'homme dans lequel ils demeurent jusqu'à sa mort, car ils sont imposés par le Destin, alors que l'ἡγεμονικόν est à considérer plutôt comme une source d'initiative, une perception intérieure de ce qui permet de prendre des décisions par rapport au présent, car ni l'avenir ni le passé ne dépendent de l'homme. Or, comme l'a déjà souligné Cortassa, en *Pensées* VIII, 25 Marc-Aurèle affirme que le πνευμάτιον est destiné à la dispersion (« σκεδασθῆναι ») ou à s'éteindre (« σβεσθῆναι ») ou à émigrer et trouver ailleurs sa place (« μεταστῆναι καὶ ἀλλαγῶ καταταχθῆναι »). Par conséquent, en suivant ses réflexions, nous pensons que pour le *princeps* c'est bien le πνευμάτιον qui émigre pour trouver sa place dans la *Nature Universelle*. Par ailleurs, en considérant l'ἡγεμονικόν comme la partie de l'âme subjective qui ne survit pas au corps, nous pensons que le πνευμάτιον qui n'appartient ni dépend

⁸¹¹ Il est intéressant de remarquer ici que Marc-Aurèle utilise un diminutif du mot σῶμα employé aussi par Galène qui l'utilise pour indiquer le corps d'homme malade : cf. *De compositione medicamentorum per genera* I, 13. 363. Nous avons ici consulté l'édition critique de C. G. KÜHN, *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 13, Knobloch, Leipzig 1827 (réimpr. par Hildesheim : Olms 1965).

⁸¹² *Pensées* II, 2 ; XII, 14.

⁸¹³ RUTHERFORD, *The Meditations of...*, p. 237.

⁸¹⁴ Cf. *supra* p. 133.

⁸¹⁵ HADOT, *La citadelle...*, pp. 100, 124 - 125 et 130 - 132.

de l'homme où il demeure (*Pensées* V, 33), peut passer d'un être à un autre (*Pensées* IX, 36) par le biais de la respiration (*Pensées* II, 2), sans que tout cela présume une véritable métempsycose. Voici pourquoi, à notre avis, Marc-Aurèle utilise le verbe ἀναβιώω (*Pensées* VII, 2) pour indiquer non pas la réincarnation de l'âme, mais plutôt une renaissance de l'esprit après avoir retrouvé les anciennes perspectives providentielles⁸¹⁶. Marc-Aurèle le rappelle fermement en *Pensées* IV, 3. 5 : il est indéniable que les choses qui constituent le monde sont ordonnées au même titre d'une cité et que tout cela est possible grâce à la providence⁸¹⁷. Par conséquent, Marc-Aurèle ne fait jamais référence à une nouvelle vie comme à une perspective réellement envisageable et le πνευμάτιον est donc la partie de l'âme dépersonnalisée qui survit pour être réintégrée dans la *Nature Universelle* et qui, ensuite, peut devenir le souffle de vie d'un autre être vivant⁸¹⁸.

Mais comment Marc-Aurèle explique-t-il le fractionnement de l'âme après la mort ? En allant plus en profondeur dans ses réflexions et dans ses troubles, nous voyons que le *princeps*, en *Pensées* IV, 21, se pose l'interrogatif suivant : si l'âme (ψυχή) de chaque être humain persiste (διαμένω), comment l'atmosphère peut-elle (ἀήρ) contenir (χωρέω) toutes les âmes pour l'éternité (ἄϊδιος)⁸¹⁹ ? Marc-Aurèle répond que, après la mort, les âmes émigrent dans l'atmosphère (« αἰ εἰς τὸν ἀέρα μεθιστάμεναι ψυχαί ») et ici elles restent intégrées pendant un temps indéfini (« ἐπὶ ποσὸν συμμείνασαι »)⁸²⁰ mais pas pour l'éternité : elles changent (μεταβάλλω), s'altèrent, se dissolvent (χέω) et enfin s'accrochent (ἐξάπτω) à la Raison Génératrice de l'Univers qui les regagne (ἀναλαμβάνω)⁸²¹, une procédure qui permet aux autres âmes de prendre leur place dans l'atmosphère. C'est, donc, dans l'atmosphère que, à notre avis, l'ἡγεμονικόν se détache du πνευμάτιον et

⁸¹⁶ Dans le passage *Pensées* VII, 2, Marc-Aurèle fait référence à une sorte de renaissance due à l'avoir gagné à nouveau des positions sur l'impossibilité des principes (δόγματα) de mourir si les idées qui leur correspondent ne s'éteignent pas : rien ne peut exister en dehors de l'intelligence et pour lui il n'existe que ce qui est selon intelligence (« τὰ ἔξω τῆς ἐμῆς διανοίας οὐδὲν ὅλως πρὸς τὴν ἐμὴν δianoian »). Par conséquent, retourner aux perspectives précédentes est le seul moyen pour revivre (« ἴδε πάλιν τὰ πράγματα, ὡς ἐώρας· ἐν τούτῳ γὰρ τὸ ἀναβιώω »). Cf. RUTHERFORD, *The Meditations of...*, p. 180 et note 7.

⁸¹⁷ Cf. HADOT, *La citadelle...*, pp. 53 - 59.

⁸¹⁸ Voici aussi pourquoi nous réfutons les conclusions de CARFORA (*Morte e presente...*, pp. 30 - 33) qui pense que c'est plutôt l'ἡγεμονικόν à survivre à la mort et à rejoindre la *Nature Universelle*. Elle mentionne les réflexions de CORTASSA (« Marco Aurelio... », pp. 420-438) qui toutefois n'évoque jamais cette possibilité.

⁸¹⁹ Cf. ici les considérations de RUTHERFORD, *The Meditations of...*, pp. 207 et 249.

⁸²⁰ *Contra* TRANNOY (*Pensées...*) : conserver ; FARQUHARSON (*The Meditations...*) : to continue ; CORTASSA (*Scritti...*) : sopravvivere.

⁸²¹ TRANNOY (*Pensées...*) : reprendre ; FARQUHARSON (*The Meditations...*) : to assumed ; CORTASSA (*Scritti...*) : accogliere.

disparaît (σβέννυμι) ou se disperse (σκεδάννυμι), alors que le πνευμάτιον persiste pour s'accrocher à la *Nature Universelle* en considérant le passage de *Pensées* VIII, 25 déjà évoqué. Nous remarquons également que les âmes changent profondément dès qu'elles quittent le corps en faisant retour au lieu de leur origine, un motif recourant chez Marc-Aurèle (*Pensées* IV, 14 ; VII, 10). Selon Marc-Aurèle celle-ci serait la réponse à l'hypothèse que les âmes persistent, survivent (διαμένω). Et ici, en observant les considérations précédentes, nous pensons que Marc-Aurèle, bien qu'il utilise le terme ψυχή, fasse référence au πνευμάτιον par rapport à la partie qui traite de la survie de l'âme. .

Par ailleurs, nous souhaitons mettre en exergue un autre élément déterminant pour notre analyse. Nous voyons clairement que Marc-Aurèle utilise le verbe διαμένω pour indiquer la persistance, la survivance de l'âme alors qu'ailleurs il recourt au verbe συμμένω pour indiquer l'intégrité lorsqu'il parle d'une opposition entre l'unité et la division ou la dissolution⁸²².

Si tel est le cas, nous voudrions suggérer une version différente et innovante du passage de *Pensées* XI, 3. Ici Marc-Aurèle affirme que, dès que l'âme est prête pour quitter le corps, elle peut disparaître (σβέννυμι)⁸²³ ou bien se disperser (σκεδάννυμι)⁸²⁴ ou encore reste unie, intègre (συμμένω)⁸²⁵. Nous pensons que cette traduction différente du verbe συμμένω est plus conforme aux perspectives de Marc-Aurèle, illustrées jusqu'à présent. Nous réfutons donc la traduction de Trannoy, Farquharson et Cortassa qui traduisent ce verbe par « persister », « survivre »⁸²⁶. En conclusion, notre hypothèse de travail est que Marc-Aurèle, lorsqu'il parle de l'unité de l'âme après la mort, fait référence à une perspective différente de la sienne, là où l'âme perdure en unité dans l'éternité.

⁸²² En ce qui concerne διαμένω cf. *Pensées* XII, 23 : le cosmos entier reste, persiste dans sa jeunesse car la Nature Universelle change les parties dont elle est composée. En ce qui concerne συμμένω cf. *Pensées* XI, 8 par rapport à la métaphore du rameau qui reste uni à l'arbre au même titre d'un homme qui reste attaché à la communauté et *Pensées* XI, 20 par rapport aux éléments qui sont subordonnés au tout et qui se font violence pour rester unis dans la place qui leur a été assignée jusqu'au signal de dissolution. Ce terme est autrement utilisé en *Pensées* VI, 30.

⁸²³ *LSJ* : II. Pass. σβέννυμαι [...] metaph. of men, become extinct, die, AP 7.20 (Simon.?). of a city, ib.9.178 (Antiphil.). Nous prenons à notre compte la traduction de FARQUHARSON (*The Meditations...*) : extinguished. *Contra* TRANNOY (*Pensées...*) : éteindre ; CORTASSA (*Scritti...*) : spegnersi.

⁸²⁴ *LSJ* : II Pass., to be scattered, disperse. Ici tous les éditeurs sont d'accord à le traduire par disperser.

⁸²⁵ *LSJ* : hold together, keep together, 2. of treaties or agreements, hold, stand fast, continue.

⁸²⁶ TRANNOY : survivre ; FARQUHARSON : to persist ; CORTASSA : essersi mantenute.

En sachant cela et en tenant compte aussi du fait que, comme l'explique Cortassa, Marc-Aurèle utilise dans son raisonnement des perspectives *ab absurdo*, nous pouvons lire le passage de *Pensées* XI, 3 concernant les chrétiens de manière innovante : même dans le cas, impossible, que l'âme restait intègre après la mort et gardait donc sa subjectivité, il faudrait que la prédisposition à la mort provienne « ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως » et pas « κατὰ ψιλὴν παράταξιν ». Il s'agit d'une prédisposition qui est expliquée de manière exhaustive en *Pensées* III, 7 où Marc-Aurèle affirme que celui qui a choisi de vivre selon son intelligence et son Génie (« νόος καὶ δαίμων »), n'a aucune conception de la durée du temps, plus ou moins longue, destinée à l'âme entourée (περιέχω) par le corps et, par conséquent, de sa mort parce que ce qui compte c'est le chemin à suivre selon une perspective providentielle⁸²⁷. Voici pourquoi la seule perspective qui doit nous intéresser est celle présente, actuelle, comme Marc-Aurèle l'affirme indéniablement dans les passages *Pensées* II, 14 et III, 10. En suivant les réflexions de Carfora⁸²⁸, nous avons constaté que, chez Marc-Aurèle, le présent est effectivement le seul moment à vivre comme s'il était le dernier (*Pensées* II, 5, 6, 11, III, 14 et VIII, 69). La vie est courte et il faut utiliser le moment présent avec bon sens et selon justice (*Pensées* IV, 26). Voici pourquoi, en reprenant les études d'Hadot sur la réalisation du bien moral dans la vie⁸²⁹, nous pouvons remarquer que, pour Marc-Aurèle, la moralité n'est réalisable que dans le présent. Cette perspective s'insère parfaitement avec la pensée de Marc-Aurèle sur la mort et sur le destin du corps.

Quelle est alors l'attitude à montrer face à la mort ? Et en quoi consiste-t-elle exactement ?

« La morte è ineluttabile [...]. La morte è un evento naturale “in essa nulla più si trova che un'opera della natura” [...]. Essa sopraggiunge inesorabilmente, è vero, ma entro l'ordine cosmico “tutto è consueto”, “non vi sono fatti nuovi e sconcertanti” anche se non è possibile sottrarvisi, la morte non è “sconcertante”; non vi è di che temere »⁸³⁰.

⁸²⁷ Cf. aussi les réflexions de HADOT, *La citadelle...*, pp. 141 et 283 et de RUTHERFORD, *The Meditations of...*, p. 214.

⁸²⁸ CARFORA, *Morte e presente...*, pp. 49 - 59.

⁸²⁹ Cf. *supra* p. 246, note 785.

⁸³⁰ CARFORA, *Morte e presente...*, pp. 33 - 34. Les passages de Marc-Aurèle cités par la savante sont : *Pensées* XII, 5 et IV, 5. Cf. aussi EAD., *Morte e presente...*, pp. 39 - 48.

Bien que ces affirmations représentent l'unité de fond de la pensée de Marc-Aurèle, il faut toutefois souligner, comme le déclare Hadot⁸³¹, que l'idée de mort chez le *princeps* est différente selon les différents moments de rédaction des *Pensées*. Nous voyons clairement que, dans les livres II et III, la mort est aperçue comme imminente et le *princeps* préconise un changement de vie en se dédiant à la philosophie. Avec le livre V la mort, bien que occasionnellement perçue comme imminente et capable d'interrompre le chemin vers la perfection, est désormais présentée comme une libération à attendre avec patience et confiance et qui délivrera l'homme d'un monde où la vie morale est constamment bafouée (*Pensées* V, 10. 6 et V, 35. 5). En tout cas, pour Marc-Aurèle la mort n'est pas à craindre car il s'agit d'un événement naturel (*Pensées* II, 12. 3 ; IV, 5 VIII, 58 ; IX, 3. 1-4 ; XII, 35-36) qui donne le juste repos aux sens (*Pensées* VI, 28) : voici pourquoi il ne faut pas accorder aucune valeur aux choses qui passent (*Pensées* IX, 28. 5) et se concentrer sur le présent (*Pensées* XII, 3 et 26) car le monde est une transformation continue qui se renouvelle toujours (*Pensées* VII, 25)⁸³².

IV. 4. 2 : L'inéluctable destin du corps après la mort chez Marc-Aurèle

Les corps, dès qu'ils sont devenus cadavres, se transforment jusqu'à la dissolution pour laisser la place à d'autres cadavres (*Pensées* IV, 21) car le corps est destiné à pourrir (*Pensées* II, 17 : εὔσηπτος). Mais le terme νεκρός, cadavre, indique aussi le corps vivant (*Pensées* IV, 41 ; IX, 24 ; X, 33) : cela montre le mépris de Marc-Aurèle envers le corps, la partie la plus vile qui est sujette à mourir (*Pensées* XI, 19), bien qu'elle aussi provienne de la *Nature Universelle* (*Pensées* XII, 26). C'est pourquoi il ne faut pas céder aux plaisirs qui affectent le corps (*Pensées* VII, 55) dont nous nous libérons grâce à la mort (*Pensées* X, 36).

A ce propos, Carfora ajoute :

« Mentre le passioni sono legate al *somáton*, al corpicciuolo, indissolubilmente trascinate con esso attraverso la trasformazione e la morte, i valori morali, dettati dal *noûs* godono della sua stessa assolutezza ; sul piano etico dunque, si realizza il

⁸³¹ HADOT, *La citadelle...*, pp. 282 - 283.

⁸³² HADOT, *La citadelle...*, pp. 72, 188, 291 - 292 et 310 et RUTHERFORD, *The Meditations of...*, pp. 130, 232, 241, 250

valore assoluto dell'uomo [...]. Per questa via si realizza una sorta di "eternità essenzialmente temporale" »⁸³³.

IV. 4. 3 : L'écart insurmontable entre les perspectives de la vie et de mort de Marc-Aurèle et des chrétiens à la suite des enseignements d'Épictète

Compte tenu de tous ces éléments, nous pouvons conclure en affirmant que Marc-Aurèle, avec la tournure « κατὰ ψιλὴν παράταξιν », représente un niveau ultérieur de la spéculation d'Épictète par rapport aux chrétiens. Si ce dernier ne montre aucune admiration pour « l'habitude » chrétienne à affronter la mort, Marc-Aurèle, à travers ses perspectives sur le destin de l'âme et du corps après la mort, se place en nette contraposition avec la pensée chrétienne : il rejette l'idée d'une âme capable de rester unie après la mort. Toutefois, si *ab absurdo*, on envisage ce cas comme possible, il reste inacceptable que l'homme puisse affronter la mort de façon différente que celle résultante du choix du λόγος. D'autant plus qu'il n'y a qu'un seul destin possible pour le corps, partie de l'homme méprisée par Marc-Aurèle : la pourriture de la chair.

Nous comprenons alors qu'il y a un écart insurmontable entre la perspective du présent chez Marc-Aurèle et chez les chrétiens : le présent est le seul moment à vivre comme si c'était le dernier. Par conséquent, il ne faut ni vivre ni mourir en fonctions de l'au-delà. Et bien que la peur de la mort ne soit pas dissimulée chez Marc-Aurèle, il cherche de l'éloigner non seulement au nom des fondements stoïciens mais aussi grâce à sa véritable religiosité qui se base sur le *mos majorum romanum*. Marc-Aurèle, en tant que *princeps* – philosophe, se préoccupe du présent de son règne avec *virtus, gravitas et justitia*. Il faut donc, selon Marc-Aurèle, se focaliser sur le présent : ce qui concerne le futur ne doit pas nous intéresser parce que le corps est destiné à se transformer jusqu'à la dissolution et simplement une partie de l'âme survivra, bien que de manière dépersonnalisée.

En ce qui concerne les chrétiens, nous le verrons de façon plus précise plus loin dans le texte⁸³⁴, la vie en ce monde est à voir comme transitoire, bien qu'elle ne soit pas en antithèse à la vie éternelle. Mais la mort, voire la mort au nom du Christ et la mort en martyr, est le sacrifice par excellence pour un chrétien qui

⁸³³ CARFORA, *Morte e presente...*, p. 53. Entre guillemets, elle cite V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953, p. 210.

⁸³⁴ Cf. *infra* p. 272.

aura sa récompense au Paradis. Et même le corps, comme le rappelle Athénagore, ressuscitera, peu importe comme il sera réduit après la mort.

Cela permet, donc, aux fidèles d'affronter le martyre avec une certitude qui apparaît comme un affront au regard des institutions, une effronterie qui sonne comme un défi dangereux pour le principat de Marc-Aurèle. Toutefois, pour comprendre pleinement la profondeur de la critique du *princeps* à l'égard de la façon dont les chrétiens affrontent la mort, c'est-à-dire la signification à donner à la tournure « κατὰ ψιλὴν παράταξιν », il faudra passer en revue la pensée de Celse et de Galien ainsi que la spéculation médio-platonicienne de Justin, véritable ombre sur la pensée et sur les actions politiques de Marc-Aurèle.

IV. 4. 4 : Celse : il ne faut pas asservir le médio-platonisme à la doctrine chrétienne

L'âpre critique à la résurrection des corps est partagée par Celse. Ce dernier, avec Galien, représente l'une des sources indispensables pour comprendre la pensée païenne de l'entourage de Marc-Aurèle.

Pour ce qui concerne Celse, comme nous avons déjà mentionné, l'identification de ce personnage ainsi que la datation de son *Discours véritable* demeurent incertaines⁸³⁵. Cet ouvrage, parvenu sous forme fragmentaire, est rapporté par Origène dans son *Contra Celsum* (vers 248). Ce dernier présente l'auteur du *Discours véritable* comme un philosophe épicurien, en en mentionnant deux (*Contra Celsum*, par. 4) : l'un vécu sous Néron, l'autre à l'époque d'Hadrien. Et bien que R. L. Wilken ait affirmé que dans la société gréco-romaine de l'époque, le fait d'être épicurien serait un synonyme plus ou moins équivalent du mot 'communiste' aux États-Unis de l'époque contemporaine⁸³⁶, le Celse du *Discours véritable* utilise tant des arguments épicuriens (II, 60, 75 ; V, 3)⁸³⁷ que platoniciens, comme nous le verrons par la suite. Le lieu de composition de

⁸³⁵ Cf. G. LANATA, *Il discorso...*, pp. 9-15 ; MONACI CASTAGNO, *Origene:...*, pp. 67 - 68 ; P. RESSA - C. MORESCHINI, *Contra Celsum...*, pp. 13 - 22, 69 ; RUGGIERO, *La follia...*, p. 125 ; MORESCHINI, *Storia della filosofia...*, pp. 90 - 93. H. E. LONA, *Die "Wahre Lehre" des Kelsos; übersetzt und erklärt*, Freiburg - Basel - Wien 2005, pp. 28 - 30.

⁸³⁶ Cf. R. L. WILKEN, *The Christians as the Romans saw them*, New Haven - London 1984, p. 95.

⁸³⁷ Cf. MONACI CASTAGNO, *Origene:...*, p. 68 ; MORESCHINI, *Storia della filosofia...*, p. 91 ; LONA, *Die "Wahre Lehre"...*, pp. 27-28 ; C. MORESCHINI [ET ALII], *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013, pp. 46 - 47.

l'ouvrage est aussi objet de débat : certaines informations que Celse donne dans les fragments font penser tantôt à Rome tantôt à Alexandrie⁸³⁸.

Nous proposons ici une datation plus précise du *Discours véritable* afin de comprendre mieux le climat des milieux impériaux et culturels de l'époque de Marc-Aurèle et, avec précaution, une possible identification de ce personnage.

En ce qui concerne la datation de son ouvrage, la plupart des chercheurs sont d'accord pour la placer au cours des dernières années du principat de Marc-Aurèle⁸³⁹. Néanmoins, J. Schwartz a montré qu'un des textes utilisés par Lucien était justement le *Discours véritable* et, à travers une très attentive et convaincante comparaison entre les ouvrages de Lucien et les fragments de Celse, il a placé le *Discours véritable* entre les années 160 – 169, mais plus près de la première date que de la seconde⁸⁴⁰.

Nous voudrions renforcer ses conclusions en ajoutant des éléments nouveaux et, peut-être, innovateurs qui font référence à trois passages de Celse, notamment VIII, 68, VIII, 71, VIII, 73. Le deuxième est, à notre avis, le plus très significatif car Celse se révolte contre un adversaire chrétien inconnu, quelqu'un qui très probablement adresse un βιβλίδιον, un véritable *libellus*, une *prex* ou *supplicatio*⁸⁴¹ aux régnants de l'époque⁸⁴². Dans ce βιβλίδιον, il se déclare capable de convaincre, par ses arguments, ceux qui gouvernent l'empire au moment où Celse écrit sa réfutation (« οἱ νῦν βασιλεύοντες »)⁸⁴³ et de persuader aussi leurs successeurs dans le cas où les premiers aient été enfermés. Toutefois, dans le premier et le troisième passage, Celse invite les chrétiens à aider le *princeps* (« ὁ βασιλεύς ») dans tous ses exploits au cours d'une période de difficulté pour l'empire. À qui sa critique s'adresse-t-elle et qui sont ces régnants ?

⁸³⁸ Cf. MORESCHINI, *Storia della filosofia...*, pp. 92 - 93.

⁸³⁹ LANATA, *Il discorso...*, p. 15 ; RESSA - MORESCHINI, *Contra...*, pp. 13-22, 69 ; MONACI CASTAGNO, *Origene:...*, pp. 68-69 ; A. MONACI CASTAGNO, « *Corpo e Anima, cura delle passioni, assimilazione a Dio* », dans L. F. PIZZOLATO – M. RIZZI, *Origene, maestro di vita spirituale*, Milano 2001, p. 33 ; D'ANNA, *Pseudo-Giustino...*, p. 135 ; LONA, *Die "Wahre Lehre"...*, pp. 54-55 ; SPERANDIO, *Nomen christianum...*, note 27 mentionne W. DEN BOER (« La polémique anti-chrétienne du II^e siècle : 'La doctrine de vérité' de Celse », *Athenaeum*, 54 (1976), pp. 300 - 318; spécif. p. 302) qui date le *Discours véritable* vers 180.

⁸⁴⁰ J. SCHWARTZ, « Du testament de Lévi au *Discours Véritable* de Celse », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (1960), pp. 126 - 137. Pour la haute datation cf. aussi SPERANDIO, *Nomen christianum...*, note 27 qui rapporte l'opinion de H.-U. ROSEMBAUM, « Zur Datierung von ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ », *Vigilae christianae*, 26 (1972), pp. 102 - 111 qui affirme que l'ouvrage peut être placé « kurz nach 160 ».

⁸⁴¹ Cf. *supra* note 536.

⁸⁴² On se trouve dans une période de diarchie, celle de Marc-Aurèle et Lucius Verus (161-169) ou bien celle de Marc-Aurèle et Commode (177-180).

⁸⁴³ Pour le texte critique du *Discours Véritable* de Celse cf. *supra* note 253.

En considérant le premier passage, celui des deux régnants, Celse pourrait faire allusion à Justin, ou bien à Athénagore ou encore à Miltiade. En ce qui concerne ce dernier, Eusèbe présente son *Apologie* comme une défense de la philosophie chrétienne adressée aux régnants, notamment Marc-Aurèle et Commode (« κοσμικοὺς ἄρχοντας »)⁸⁴⁴, un élément qui la rend très intéressante à nos yeux. Cependant de cette *Apologie* nous n'avons que le titre et les destinataires. Par conséquent une analyse attentive s'avère impossible. Nous passerons donc en revue les deux autres auteurs⁸⁴⁵.

Justin a destiné son βιβλίδιον à Antonin le Pieux, à Marc-Aurèle et à Lucius Verus (*Ap.* I, 1) qui ont été adoptés par le premier en 138, au début de son principat⁸⁴⁶. La datation de son *Apologie* demeure incertaine même si, grâce à plusieurs études qui ont confronté des éléments internes à l'*Apologie*, nous pouvons la placer, grosso modo, entre les années 153-155⁸⁴⁷.

Athénagore, de sa part, a adressé son βιβλίδιον à Marc-Aurèle et Commode, un élément déterminant pour la placer pendant le séjour des *principes* à Athènes entre la fin du mois d'août et la seconde moitié de septembre 176⁸⁴⁸.

Compte tenu de tous ces éléments, le *Discours véritable* aurait pu être rédigé soit entre les années 153-169, en considérant comme *terminus post quem* l'*Apologie* de Justin et comme *terminus ante quem* la date de mort de Lucius Verus, soit entre les années 176-180 en considérant comme *terminus post quem* l'*Apologie* d'Athénagore et comme *terminus ante quem* la mort de Marc-Aurèle.

Et pourtant l'élément le plus intéressant et qui sera déterminant pour notre analyse est le fait que Celse mentionne un unique *princeps* qui est sur le point de se battre contre des ennemis et qui a besoin de toute l'aide possible, même celle des chrétiens (VIII, 68, 73). Cela nous fait écarter l'hypothèse de la diarchie

⁸⁴⁴ H.E. V, 17. 5.

⁸⁴⁵ À cet égard LANATA (*Il discorso...*, p. 50 - 51) signale plusieurs études qu'ont été dédiés à l'influence soit de Justin soit d'Athénagoras aussi que la thèse selon laquelle le *Discours véritable* serait la réponse de Celse aux arguments de Justin. Elle signale aussi des autres études qui réfutent cette possibilité. Nous aborderons cette question avec des réflexions innovantes.

⁸⁴⁶ BIRLEY, *Marcus...*, pp. 49-52.

⁸⁴⁷ Nous suivons les arguments de A. WARTELLE (*Apologies...*, pp. 29 - 35) et C. MUNIER (*L'apologie de Saint Justin Philosophe et Martyr*, Fribourg 1994, pp. 14-28) qui montrent aussi la convaincante possibilité que les deux apologies ne sont qu'une seule. Cf. aussi G. GIRGENTI, *Prima apologia per i cristiani ad Antonino il Pio* ; *Seconda apologia per i cristiani al Senato romano di Giustino* ; *Prologo al Dialogo con Trifone*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. GIRGENTI, Milano 1995, p. 257, note 1, T. D. BARNES, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen 2016², pp. 20 - 21 et B. POUDERON, « Justin de Naplouse », dans B. POUDERON [ET ALII], *Notices et notes, Premiers écrits...*, pp. 1263 - 1265.

⁸⁴⁸ Cf. *supra* p. 61, note 164.

Marc-Aurèle – Commode en faveur de la période plus haute du règne. Les raisons sont simples : Lucius Verus a été le seul *princeps* à partir en guerre contre les Parthes au cours de l'été 162 jusqu'en octobre 166, alors que Marc-Aurèle est resté à Rome⁸⁴⁹. Par contre Commode est toujours resté aux côtés de Marc-Aurèle pendant les guerres sur le front danubien⁸⁵⁰. De plus, ce dernier suspend la guerre contre les peuples germaniques après la mort de son père (180)⁸⁵¹ et, selon les sources chrétiennes, notamment Eusèbe (*H.E.* V, 16 – 21) et Irénée de Lyon (*Adv. Haer.* 4, 30. 3), son règne se configure comme une véritable période de paix et de tranquillité pour les chrétiens⁸⁵². Si tel est le cas, pourquoi Celse aurait-il dû les inciter à rester fidèles à Commode pendant une période difficile pour l'empire ?

En outre, il faut remarquer que la critique de Celse ressent d'un conflit philosophique très âpre. À cet égard, l'invitation d'Athénagore à Marc-Aurèle et à Commode de consacrer leur curiosité et leur soif de vérité à la doctrine chrétienne (*Legatio* II, 6) nous apparaît moins tranchante par rapport aux tons de Justin qui fait appel à la capacité de ceux qui se disent pieux et philosophes à n'honorer que la vérité et à réfuter les fausses opinions des ancêtres (*Ap.* I, 2-3 ; *Ap.* I, 5, 1). Et enfin, Justin invoque contre les régnants le jugement d'un homme qui, du haut d'une tribune, pourra les sommer d'être sages et de se convertir (*Ap.* II, 12. 7-8 : « μετάθεσθε, σωφρονίσθητε »). Bien évidemment, ces tons résultent plus péremptaires de ceux d'Athénagore même si, il faut le dire, pas totalement comparables à ceux évoqués par Celse : celui-ci se montre, en effet, intolérant aux égards de cet inconnu chrétien qui ose affirmer de pouvoir toujours convertir les *principes*. Et quand bien même ils seraient faits prisonniers à cause de la doctrine chrétienne, cet inconnu chrétien se déclare prêt et capable de convertir non seulement leurs successeurs mais aussi ceux qui suivront ceux-ci⁸⁵³. Toutefois, cela n'exclut pas l'hypothèse que Celse aurait pu déformer, voire exagérer, le

⁸⁴⁹ Cf. BIRLEY, *Marcus...*, p. 126.

⁸⁵⁰ Cf. BIRLEY, *Marcus...*, pp. 207-210 et O. J. HEKSTER, *Commodus: an emperor at the crossroads*, Amsterdam - Gieben 2002, p. 39.

⁸⁵¹ Cf. GALIMBERTI, *Erodiano e Commodo...*, pp. 20, 30 - 32 et note 38 où Galimberti mentionne son article A. GALIMBERTI, « Commodo, la pace del 180 e il processo ai Cassiani », *Athenaeum* 98 (2010), pp. 487 - 501.

⁸⁵² Cf. à cet égard les études de L. DE GIOVANNI, *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma 2007, pp. 43 - 44 et 101 - 104 ; JOSSA, *I Cristiani...*, pp. 239 - 240.

⁸⁵³ *Contra* LANATA (*Il discorso...*, pp. 252-253) qui fait plutôt référence à l'apologie de Méliton *ap.* Eus., *H.E.* IV, 26. 11. Pour le commentaire des passages cf. aussi LONA (*Die "Wahre Lehre"*, pp. 470 - 471) qui, par contre, ne donne pas d'indications sur la question des régnants.

contenu pour fomenter davantage le conflit avec l'adversaire chrétien en utilisant un style piquant proche de celui de Lucien de Samosate pour dénigrer Pérégrinus Protée, compte tenu de la relation entre les styles des deux auteurs, comme démontré par Schwartz⁸⁵⁴.

Par conséquent, en considérant les études de ce dernier et nos réflexions, nous avançons l'hypothèse que le *Discours véritable* de Celse aurait été rédigé au cours des expéditions de Lucius Verus contre les Parthes (162-166) et surtout provoqué par l'*Apologie* de Justin qui avait été adressé à Antonin le Pieux, et également à Marc-Aurèle et Lucius Verus.

En outre, pour ce qui concerne l'identité de Celse, nous pensons qu'il aurait pu être le porte-parole de Marc-Aurèle dans les milieux philosophiques de l'époque⁸⁵⁵, car il est, comme le soulignent G. Girgenti⁸⁵⁶, J. Daniélou⁸⁵⁷, Moreschini⁸⁵⁸ et H. E. Lona⁸⁵⁹, un philosophe qui utilise le médio-platonisme pour répondre au christianisme médio-platonisé de l'époque, et surtout à Justin qui aurait abandonné Platon qu'il appréciait (*Ap.* II, 12. 1) pour épouser la doctrine chrétienne.

Il y a un passage du *Discours véritable*, notamment II, 31, qui renforce cette perspective. Ici Celse montre tout son mépris envers ceux qui assujettissent la philosophie médio-platonicienne à la religion chrétienne, de surcroît avec des arguments 'dignes' des sophistes (« ἐγκαλεῖ ὡς σοφιστομένοις »). Comment les chrétiens peuvent-ils affirmer que Jésus, le fils de Dieu, incarne le λόγος (« τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι αὐτολόγον ») alors que ce λόγος καθαρός, immaculé, et ἅγιος, saint, s'est-il fait crucifier ? Le destinataire de cette critique est, comme l'affirme Lona, très probablement Justin, puisque le mot αὐτολόγος apparaît affiné d'un point de vue philosophique et, en plus, il marque un débat très serré et d'un haut niveau culturel. Et outre, continue Lona, il s'agit d'un mot qui n'a jamais été attesté avant Celse dans la littérature païenne, un terme qui nous amène dans un contexte alexandrin, et qui évoque très probablement une *Logoschristologie* si

⁸⁵⁴ Cf. *supra* p. 261.

⁸⁵⁵ Cf. SORDI, *Il Cristianesimo...*, p. 179.

⁸⁵⁶ GIRGENTI, *Prima apologia...*, p. 12.

⁸⁵⁷ J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975, pp. 87, 91, 93, 94.

⁸⁵⁸ RESSA - MORESCHINI, *Contra...*, p. 65 ; MORESCHINI, *Storia della filosofia...*, pp. 95-96 ; MORESCHINI [ET ALII], *Storia del pensiero...*, p. 147.

⁸⁵⁹ LONA, *Die "Wahre Lehre"...*, pp. 42-50.

complexe qui ne peut qu'être que celle de l'*Évangile de Jean* (I, 1 :14) où il est attesté⁸⁶⁰.

Cette perspective est renforcée par les réflexions de Moreschini, A. Wartelle, C. Munier qui passent en revue la doctrine du Christ-Logos développée de manière approfondie (e.g. *Ap.* I, 21. 1 ; 22 ; 37-46) par Justin ; celui-ci parle d'un Christ-Logos qui a été engendré sans union charnelle et qui, grâce à sa nature de Logos divin, a pu ressusciter de la mort après sa crucifixion (*Ap.* I, 21. 1)⁸⁶¹. Par ailleurs, à l'égard de cette dernière, Justin rappelle qu'elle ne peut pas être mise en cause parce qu'elle est un point commun avec divers fils de Zeus (*Ap.* I, 22. 3). Voici pourquoi, en suivant Lona, nous pensons que l'utilisation de la part de Celse du terme *αὐτολόγος* et le développement de la *Logoschristologie* par Justin soient des éléments déterminants pour établir que l'adversaire de la critique de Celse pourrait être précisément Justin.

En tout cas, ces perspectives médio-platoniciennes n'empêchent pas de croire que Celse aurait pu être le philosophe épicurien né à l'époque d'Hadrien : il aurait été contemporain de Marc-Aurèle et de Lucien, a dédié à un certain Celse l'*Alexandre, ou le faux prophète*⁸⁶². Celse aurait pu maîtriser aussi bien le médio-platonisme pour contrer expressément les chrétiens sur leur même terrain philosophique : Marc-Aurèle en personne, le stoïcien, démontre de savoir bien maîtriser plusieurs aspects philosophiques grâce à sa formation culturelle⁸⁶³. Celse nous apparaît, donc, comme un homme très doué et très cultivé qui aurait pu voyager en Égypte, là où il aurait connu la culture alexandrine⁸⁶⁴. Il aurait pu tranquillement être quelqu'un de très proche de la cour impériale et être ami de Galien qui lui aurait adressé une *Lettre*⁸⁶⁵. Mais cela n'est qu'une hypothèse que nous présentons avec précautions.

⁸⁶⁰ LONA, *Die "Wahre Lehre"...*, pp. 144 - 145.

⁸⁶¹ MORESCHINI [ET ALII], *Storia del pensiero...*, p. 241 - 247 ; MORESCHINI, *Storia della filosofia...*, pp. 67 - 77 ; WARTELLE, *Apologies...*, pp. 55 - 68 ; MUNIER, *L'apologie...*, pp. 99 - 110.

⁸⁶² Cf. à cet égard l'opinion de I. RAMELLI, *I Romanzi Antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid 2001, p. 157.

⁸⁶³ Cf. les réflexions de HADOT, *La citadelle...*, pp. 13 - 33 et DI STEFANO, *Lo stoicismo...*, pp. 73 - 75.

⁸⁶⁴ MORESCHINI (*Storia della filosofia...*, p. 93) nous rappelle les points de jonction entre Celse et la culture égyptienne (I, 24 ; III, 36 ; V, 24 ; VI, 42 ; VIII, 58) aussi que les enseignements que Celse aurait reçus par le musicien égyptien Dyonisius (VI, 41).

⁸⁶⁵ Cf. MONACI CASTAGNO, *Origene:...*, p. 68 .

Ce qui est sûr est que Celse est quelqu'un qui prend à cœur le destin de l'empire : certains passages du *Discours véritable* (VIII, 68, VIII, 71, VIII, 73) font ressortir avec évidence la préoccupation de Celse envers l'être chrétien, un choix en nette contraposition avec la sauvegarde de l'empire.

Comme l'affirme Wilken :

« The term *revolution* or *sedition* occurs several times in the *True Doctrine* to describe the Christian movement »⁸⁶⁶.

L'être chrétien est perçu comme une sorte de mutinerie qui risque de faire tomber l'empire entre les mains des barbares⁸⁶⁷. Ceci pousse Celse à se soucier de réfuter les arguments chrétiens en utilisant leur même base philosophique, le médio-platonisme. En effet, cette doctrine philosophique, comme le souligne bien A. D'Anna, est celle qui permet à Celse de proposer des arguments cosmologiques et théologiques assez solides pour réfuter la résurrection de la chair, argument qui ne caractérise pas seulement la pensée d'Athénagore, mais aussi celle de Justin. Selon les perspectives de Celse, comme l'affirme D'Anna, Dieu n'intervient pas dans les événements cosmiques :

« Dio è [...], il supremo regolatore del cosmo, che rende organismo perfetto, nel suo complesso e ben oltre la comprensibilità umana di tale perfezione. Al di là di quest'opera ordinatrice, però, Dio non interviene nella vicenda cosmica, non pregiudicando la sua trascendenza. Il suo intervento nel cosmo è già costituito dalla in-formazione e dalla regolazione della materia, sì che sul meccanismo della *chora* prevale il finalismo delle cause intellettuali. Dato tale contesto ideologico, era sufficiente considerare la RdC come un processo 'contro natura', cioè contrario all'andamento del cosmo per poterla automaticamente respingere come impossibile. Esattamente questo ragionamento, integrato anche da ragioni di ordine morale, si trova a fondamento della critica alla fede della RdC mossa ai Cristiani dal Platonico pagano Celso. Nel suo *Discorso Vero* accusa i cristiani di sperare di risorgere "con quelle stesse carni" della vita presente e nega che sia possibile che un corpo "dopo una dissoluzione completa", torni alla sua natura originaria e alla sua "costituzione primitiva"; infatti "Dio non può cose vergognose, né vuole cose

⁸⁶⁶ WILKEN, *The Christians...*, p. 118.

⁸⁶⁷ Cf. CARFORA, *Morte e presente...*, p. 108.

contro natura”; “... la carne, piena di cose che è bene neppure nominare, Dio non vorrà né potrà renderla eterna, contro ogni ragionevolezza. Egli stesso, infatti, è la ragione di tutto ciò che esiste; dunque non può far nulla né contro la ragione, né contro se stesso” (Origene, *Contro Celso* V, 14) »⁸⁶⁸

Également, Moreschini déclare que :

« La teologia platonica non poteva accettare il Dio cristiano, creatore del mondo e connesso alla vicenda della realtà in divenire; un Dio che interviene spesso nella vita dell’uomo; un Dio che si è fatto uomo, e quindi si è connesso con la realtà di second’ordine, quella materiale. La resurrezione dell’uomo è parimenti qualcosa di inammissibile, perché contraddice alle leggi del mondo, che Dio stesso ha fissato, per cui tutto quello che è materiale è destinato a perire »⁸⁶⁹.

Ce qui nous amène à analyser en parallèle les passages des textes de Celse et de Marc-Aurèle sur la résurrection de la chair :

Celse V, 14 :

« [...] ποῖον γὰρ σῶμα πάντα διαφθαρέν οἷόν τε ἐπανελθεῖν εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν καὶ αὐτὴν ἐκείνην, ἐξ ἧς ἐλύθη, τὴν πρώτην σύστασιν ; [...] »⁸⁷⁰.

Marc-Aurèle, *Pensées* IV, 21 :

« [...] πῶς δὲ ἢ γῆ χωρεῖ τὰ τῶν ἐκ τοσοῦτου αἰῶνος θαπτομένων σώματα; ὥσπερ γὰρ ἐνθάδε ἢ τούτων <μετὰ> ποσὴν τινα ἐπιδιαμονὴν μεταβολὴ καὶ διάλυσις χώραν ἄλλοις νεκροῖς ποιεῖ [...] »⁸⁷¹.

Effectivement, nous pouvons constater que Celse et Marc-Aurèle partagent la même vision par rapport au destin du corps après la mort, bien que Marc-Aurèle n’exprime pas de critique explicitement contre les chrétiens. Celse, pour sa part, développe un discours plus complexe qui a comme objectif de détruire les

⁸⁶⁸ D’ANNA, *Pseudo-Giustino...*, p. 135.

⁸⁶⁹ MORESCHINI [ET ALII], *Storia del pensiero...*, p. 48.

⁸⁷⁰ « [...] quel corps, après une corruption complète, pourrait-il revenir à sa nature originelle et à cette même première constitution qu’il avait avant d’être dissous ? [...] ».

⁸⁷¹ « [...] Et comment la terre peut-elle contenir les corps qu’on ensevelit depuis tant de siècles ? C’est que, comme ici bas les corps, après avoir subsisté quelque temps, se transforment et se décomposent pour faire places à d’autres cadavres [...] ».

fondations du christianisme : la figure de Jésus est démythifiée⁸⁷², sa résurrection est réfutée. Comme le soulignent Ramelli⁸⁷³ et Sperandio⁸⁷⁴, selon Celse, Jésus n'est qu'un homme arrêté et puni de manière déshonorable par la crucifixion (II, 31), la mort la plus juste qu'un charpentier pouvait avoir (VI, 34) : les fidèles ne sont que des crédules qui adorent un homme mort (VII, 68) et qui pensent que Jésus, bien qu'il incarne Dieu, avait un corps mortel (III, 41). Et donc Jésus, « στάσεως ἀρχηγέτης », fauteur de la révolte (VIII, 14), a comme fidèles des hommes déraisonnables, irrationnels (« χωρὶς λόγου », littéralement « hors raison ») touchés par la maladie de la sédition (« τῆι στάσει συννοσοῦντες ») (VIII, 49). Ces fidèles crédules sont convaincus de la résurrection de Jésus bien qu'il n'ait pas été vu que par un nombre limité des disciples dont une femme fanatique (πάροιστρος) (II, 55). Il ne suffit pas, écrit Celse, d'avoir prédit sa résurrection : il faut vérifier si, une fois mort, il est vraiment ressuscité avec son propre corps (II, 54). En conséquence, soit Jésus n'était pas vraiment mort, ce qui signifie qu'il s'agit d'un cas de mort apparente, soit il est mort et ses apparitions ne sont que le fruit de l'imagination malade de ses fidèles. Jésus, affirme Celse, aurait dû disparaître de la croix (II, 68) ou se montrer à tous après sa résurrections (II, 63 et 70) et pas seulement à ses disciples comme un spectre (III, 22). Au final, les chrétiens n'adorent qu'un mort (III, 34) et surtout ils ont mal compris la signification de la résurrection, qui est à interpréter plutôt comme une réincarnation (VII, 32), ce qui revient à dire que les chrétiens ont déformé, encore une fois, la pensée platonique (VI, 1, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 15, 16)⁸⁷⁵.

Or, Celse dans la dernière phrase du passage I, 9⁸⁷⁶, résonnante des paroles pauliniennes⁸⁷⁷, montre que le christianisme s'adresse aux naïfs et aux esclaves (III, 44 ; VI, 12-14, 23) qui fondent leur foi sur la μωρία, la folie (I, 9), une folie qui, selon les chrétiens, se trouve plutôt, aux yeux de Dieu divin, dans la sagesse humaine (VI, 12). Ce à quoi Celse rétorque que, contre ses gens, il faut opposer un discours qui soit raisonnable⁸⁷⁸. Toutefois, il faut reconnaître que, parmi les chrétiens, il y en a certains qui sont cultivés (I, 27 ; III, 44 ; V, 65) et capables de

⁸⁷² Cf. WILKEN, *The Christians...*, pp. 108 - 112.

⁸⁷³ RAMELLI, *I Romanzi...*, p. 80.

⁸⁷⁴ SPERANDIO, *Nomen christianum...*, pp. 30-32.

⁸⁷⁵ Cf. aussi le commentaire de LANATA, *Il discorso...*, pp. 223 - 224.

⁸⁷⁶ « [...] 'κακὸν ἢ ἐν τῷ βίῳ σοφία ἀγαθὸν δ' ἡ μωρία' ».

⁸⁷⁷ Cf. LANATA, *Il discorso...*, pp. 63 et 183 note 16 ; LONA, *Die "Wahre Lehre"...*, pp. 35 - 40 ; SPERANDIO, *Nomen christianum...*, p. 11, note 27.

⁸⁷⁸ Cf. SPERANDIO, *Nomen christianum...*, p. 33 et note 107.

spéculations philosophiques⁸⁷⁹. Par conséquent, Celse différencie deux catégories de chrétiens : les crédules et les cultivés qui l'ont obligé aux dissertations médio-platoniciennes montrées auparavant.

Après ces considérations, ce qui ressort est que le christianisme médio-platonisé, et les maîtres qui l'utilisaient pour enseigner la doctrine chrétienne, ont eu un impact déterminant sur la formation des fidèles. Celse reconnaît à certains chrétiens, le plus cultivés, la capacité de piéger, avec leurs enseignements, les plus simples (VI, 14) pour les éduquer à une doctrine déstabilisante pour l'empire : au regard des païens, les crédules sont poussés, par les enseignements de leurs maîtres, à apparaître en opposition effrontée avec les institutions et ceci parce qu'ils sont sûrs du salut qui les attend après la mort⁸⁸⁰.

IV. 4. 5 : Galien : un jugement ouvert sur les chrétiens à la cour de Marc-Aurèle

Enfin la figure de Galien et sa pensée. Le médecin de Marc-Aurèle arrive à Rome au début de la première diarchie (161-162) et il prend contact soit avec les communautés judaïques soit avec celles chrétiennes. Par rapport à ces dernières, nous trouvons son opinion dans six passages placés en plusieurs ouvrages : trois situés dans ses traités en grec, *De usu partium* XI, 14, *De Pulsuum differentiis* II, 4 et III, 3 ; deux sont rapportés par des traductions arabes qui remontent au XIII^e siècle, notamment *L'anatomie selon Hippocrate* et *Sur le moteur prime et immobile*. Enfin, un fragment latin du perdu *Sommaire de la République de Platon* rapporté par Aboul Féda (*Historia Anteislamica*).

R. Walzer⁸⁸¹ a consacré une monographie dédiée au jugement de Galien sur les deux composantes religieuses, œuvre qui reste, jusqu'à présent, une pierre angulaire dans les études de cet auteur. A. Momigliano⁸⁸², ainsi Wilken⁸⁸³ et de

⁸⁷⁹ Cf. le commentaire de LONA, *Die "Wahre Lehre"...*, p. 314 et MORESCHINI [ET ALII], *Storia del pensiero...*, p. 48.

⁸⁸⁰ LANATA (*Il discorso...*, p. 30) affirme : « A Celso quindi, come a Plutarco o a Galeno, niente è più estraneo della fede, della *pistis*, della richiesta di abdicazione epistemologica come scorciatoia sulla via della salvezza ».

⁸⁸¹ R. WALZER, *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949, pp. 13 - 16, 37 - 45 et 56 - 66.

⁸⁸² A. MOMIGLIANO, « Discussioni e appunti » dans A. MOMIGLIANO, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, pp. 637 - 640.

⁸⁸³ WILKEN, *The Christians...*, pp. 68 - 93.

Ruggiero⁸⁸⁴, ont confirmé la pertinence des réflexions de ce chercheur : Wilken et de Ruggiero ont corroboré la fiabilité des passages de Galien ci-dessus mentionnés. Cependant, comme nous le verrons, il n'est pas possible de donner un jugement qui soit totalement cohérent avec la pensée de Galien.

Ces chercheurs ont illustré les idées de Galien à propos des chrétiens et des juifs. En effet, le médecin personnel de Marc-Aurèle met les chrétiens et les juifs au même niveau d'une école philosophique (*De Pulsuum differentiis* II, 4 : « ὡς εἰς Μωϋσοῦ καὶ Χριστοῦ διατριβὴν ἀφιγμένοσ »)⁸⁸⁵ dont les composants sont capables de comprendre une doctrine différente (*De Pulsuum differentiis* III, 3)⁸⁸⁶ beaucoup mieux que ces philosophes et médecins toujours ancrés à leurs principes. Toutefois, tant dans l'un de deux passages en traduction arabe, *Sur le moteur prime et immobile*, que dans l'*Abrégé des dialogues platoniciens*, l'opinion de Galien est moins positive. Dans le premier nous lisons que les disciples des Jésus et de Moïse ordonnent aux adeptes de croire sur parole. Dans le deuxième la critique devient plus complexe et intéressante, puisque Galien affirme que la plupart des hommes nécessite de paraboles afin de comprendre les raisonnements démonstratifs et d'obtenir ainsi des avantages. Parmi eux, bien sûr, les chrétiens dont la foi s'appuie sur les paraboles (et sur les miracles)⁸⁸⁷. Et bien qu'ils ne soient pas de véritables philosophes, ils se comportent comme s'ils l'étaient : cela leur permet non seulement de s'approcher à la mort avec une certaine tranquillité (et au destin dans l'au-delà aussi)⁸⁸⁸ mais aussi de s'abstenir de tout rapport sexuel. Ailleurs Galien reconnaît que plusieurs adeptes parmi les chrétiens sont capables d'atteindre les mêmes résultats des philosophes autant dans la discipline alimentaire que dans la recherche de la justice.

Les considérations du médecin de Marc-Aurèle sont le résultat d'un homme brillant dont la culture repose sur une approche philosophique éclectique. Wilken⁸⁸⁹ et Ruggiero⁸⁹⁰ nous rappellent qu'il fréquentait les stoïciens, les

⁸⁸⁴ RUGGIERO, *La follia...*, pp. 110 - 124.

⁸⁸⁵ Nous avons utilisé ici l'édition critique de C. G. KÜHN, « De differentia pulsuum libri IV », *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 8, Knobloch, Leipzig: 1824 (réimpr. Hildesheim 1965), pp. 493 - 765, Vol. 8 p. 579 line 16. Cf. la traduction de KANAAN [ET ALII], « Caricature... » p. 16.

⁸⁸⁶ Vol. 8 p. 657 line 1-3 : « θᾶπτον γὰρ ἂν τις τοὺς ἀπὸ Μωϋσοῦ καὶ Χριστοῦ μεταδιδάξειεν ἢ τοὺς ταῖς αἰρέσεσι προστετηκότας ἰατροὺς τε καὶ φιλοσόφους ».

⁸⁸⁷ Ce passage, présenté entre parenthèses par les éditeurs, est incertain.

⁸⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁸⁹ WILKEN, *The Christians...*, p. 70.

⁸⁹⁰ RUGGIERO, *La follia...*, p. 114.

platoniciens et enfin les aristotéliens, en se rappelant toujours les recommandations paternelles de ne jamais se lier à une école philosophique de manière exclusive. Cela lui a permis de garder une grande ouverture d'esprit, due à l'absolue liberté de pensée.

Comme nous venons de le voir, la perspective de Galien sur les chrétiens est moins négative de celle de Celse. Il ne s'occupe ni de la question de la résurrection de la chair, ni de l'immortalité de l'âme, mais plutôt de l'attitude des chrétiens face à la mort de la même façon qu'Épictète, avec qui nous pouvons trouver quelque point de contact. Son jugement envers les chrétiens, bien qu'il ne soit pas totalement positif, est beaucoup moins critique : les chrétiens qui ne sont pas capables de véritables spéculations philosophiques, qui font confiance à la foi pour comprendre les choses en se refusant d'utiliser la raison, qui se rapprochent à la mort grâce aux enseignements des paraboles, gardent toutefois une attitude très proche de celle des philosophes. De plus, pour Galien le dogmatisme n'est pas une attitude typique uniquement du christianisme, car même certains philosophes et médecins se montrent incapables de comprendre ce qui va au-delà de leurs perspectives.

Voici pourquoi, en conclusion, la vision de Galien amplifie et explique mieux l'ἔθος d'Épictète, puisque l'habitude des chrétiens d'affronter la mort avec sérénité, comme certains philosophes, n'est que le résultat des enseignements des paraboles.

IV. 4. 6 : Les plusieurs facettes de la ψιλὴ παράταξις de Marc-Aurèle par ses sources païennes.

En considérant toutes ces perspectives, nous voyons bien que, pour les païens, le christianisme demeure très loin d'une véritable philosophie parce qu'il se base sur des raisonnements inconcevables en dehors de toute perspective de foi et cela même quand il assume un *habitus* médio-platonicien. Nous rappelons les perspectives d'Épictète, de Celse et de Galien.

1. Selon le premier, l'habitude des chrétiens d'affronter la mort est différente par rapport à sa façon d'y faire face ὑπὸ λόγου.
2. Le deuxième lance des accusations tranchantes sur la capacité des maîtres de piéger les plus simples avec une doctrine déstabilisante pour l'empire, car ces

enseignements les conduisent face une mort certaine en ayant la conviction de l'immortalité de l'âme et de la résurrection de la chair.

3. Celse fait aussi référence à un asservissement à une foi qui obscurcit la raison, une perspective identifiable aussi chez Galien. Cela ramène le christianisme à une vision eschatologique incompatible avec la pensée de Marc-Aurèle.

L'analyse de Carfora est, à cet égard très éclairante : comme le montrent la *Lettre* (1, 3) ainsi que les *Martyrium Polycarpi (Praef. I)*, la vie en ce monde est à voir comme une transition (παροιμία, παροικέω). Cependant, cela ne la pose pas en antithèses à la vie éternelle, car les chrétiens ne vivent pas en dehors du temps. Le martyr ne représente que la victoire sur la mort et la résurrection de la chair est le contenu du présent eschatologique qui se réalise⁸⁹¹. Cela comporte, comme nous l'avons vu plus haut dans les réflexions de Carfora, des attitudes typiques du martyr, notamment la παρηρησία, le langage franc, l'ύπομονή, la résistance, et enfin l'être ιλαρότης, le fait d'être joyeux, un mélange très dangereux, notamment mortel pour l'empire car il porte atteinte à son intégrité et unité.

La fracture avec la pensée de Marc-Aurèle est évidente : pour lui il n'y a que le présent, la vie présente, et tout ce qui la caractérise. Il n'y a aucun futur après la mort qui décrète la fin de nos devoirs sur cette terre. Avec la mort le corps se dégrade et l'âme aussi. De cette dernière, une seule partie désobjectivée est destinée à être adsorbée dans la *Raison Universelle*.

Davantage encore, comme on peut le remarquer, ces perspectives chrétiennes trouvent également une indubitable répercussion dans les milieux politiques.

Voici alors que la ψιλὴ παράταξις de Marc-Aurèle ne représente pas simplement une opposition d'un point de vue philosophique. En effet, elle trouve aussi une partie importante de sa signification dans l'*obstinatio* plinienne : les chrétiens se placent hors du *mos majorum* car ils refusent faire des oblations aux idoles, également pour la *salus* du *princeps*. De plus, ils mettent en avant leur foi face aux exigences politiques-religieuses-sociales de l'empire. Par conséquent, ils sont vus comme une-communauté étrange à éloigner des lieux publics, comme à Lyon. Et cela à cause aussi de l'oraison de Fronton. Celle est la raison qui explique

⁸⁹¹ CARFORA, *Morte e presente...*, pp. 93 - 97 et 101 - 110.

pourquoi les païens font tout ce qui est en leur pouvoir pour éviter la résurrection des corps et le culte des martyrs. En conclusion la ψιλὴ παράταξις est à lire comme une opposition de pensée qui se rattache à une opposition religieuse et, par conséquent, politique.

En revanche, pour comprendre de manière définitive la signification la plus profonde de cette tournure, et donc de l'incompatibilité entre la pensée de Marc-Aurèle et du christianisme, il convient de retourner aux perspectives de l'âme en *Pensées* XI, 3 : pour Marc-Aurèle, dès que l'âme est prête à quitter le corps, elle peut soit disparaître (σβέννυμι) soit se disperser (σκεδάννυμι) soit reste unie, intègre (συμμένω). Et si elle reste intègre, elle ne peut pas se fractionner et perdre sa partie subjective, notamment ἡγεμονικόν, avant d'être absorbée dans la *Raison Universelle*. Nous pensons que cette perspective a été empruntée de Marc-Aurèle par l'*Apologie* de Justin ainsi que la doctrine de la résurrection de la chair réaffirmée plus tard par Athénagore.

Enfin, en montrant les différentes thématiques traitées dans l'*Apologie*, nous renforcerons l'idée selon laquelle la pensée de Justin a été le symbole de la critique païenne enracinée au *mos majorum* contre la nouveauté du message chrétien.

IV. 5 : L'ombre de Justin Martyr et de son *Apologie* sur Marc-Aurèle : les raisons politiques et philosophiques de l'intolérance du *princeps* envers les chrétiens

Jusqu'ici nous avons mentionné des exemples de l'influence de la pensée médio-platonicienne chrétienne sur les arguments philosophiques des sources de Marc-Aurèle. En particulier, nous avons mis en exergue une certaine relation entre les affirmations tranchantes de Celse et les arguments de Justin. Nous pensons que la pensée de ce dernier a eu un impact très important dans les angoisses de Marc-Aurèle ainsi que dans sa politique persécutrice.

Voici pourquoi : Justin dans son *Apologie* (II *Ap.*, 10. 1-3) affirme que la doctrine chrétienne surpasse les autres doctrines humaines⁸⁹². En effet, selon lui, tout ce qui concerne la raison s'est pleinement manifesté en Jésus-Christ, puisque c'est bien lui qui représente la totalité du *Logos*. Sa *Logoschristologie*, mentionnée auparavant par rapport au terme *αὐτολόγος* de Celse, montre toute la faiblesse des doctrines philosophiques qu'il avait connu avant sa conversion, notamment le stoïcisme, l'aristotélisme, le pythagorisme et le platonisme (*Dial. Tryph.* 2, 3-6)⁸⁹³. L'analyse de sa *Logoschristologie* nous permet de saisir les points de rupture avec le stoïcisme de Marc-Aurèle.

Avant de commencer notre analyse, nous rappelons ici une étude très intéressante menée par C. Crépey. Ce chercheur a consacré ses efforts à la notion de *λόγος* chez Justin et chez Marc-Aurèle en relevant les points communs de leur compréhension : tous deux en effet y voient tant la raison qui demeure dans chaque homme⁸⁹⁴ que l'élément divin⁸⁹⁵.

Il affirme :

« L'un et l'autre aiment à mettre en valeur l'existence d'un lien essentiel, même si ce lien n'est pas de même nature à leurs yeux, entre la raison des hommes et ce qui relève du divin ou de l'ordre supérieur ou universel du monde. Ainsi Marc Aurèle n'hésite-t-il pas à parler de la « raison commune aux hommes et aux Dieux » (n.d.r. *Pensées*, VII, 53). Ainsi Justin trouve-t-il des accents proches de Marc Aurèle en parlant de « la raison partout répandue (*Λόγος σπερματικός*) (n.d.r. *Ap.* II, 8. 3) [...] L'un et l'autre voient dans la raison la source à la fois de l'autonomie de chacun et de l'unité possible entre les hommes. [...] L'un et l'autre reconnaissent le lien indissoluble qui existe entre la pensée et le discours comme produits communs de la raison. »⁸⁹⁶

⁸⁹² Une thématique qui a intéressée beaucoup de chercheurs : cf. MUNIER, « *Introduction* », ..., pp. 56 - 57 et note 1.

⁸⁹³ Pour la vie, la conversion et les œuvres de Justin cf. MORESCHINI, *Storia della filosofia...*, pp. 66-67 ; MUNIER, *L'apologie...*, pp. 7-13 ; WARTELE, *Apologies...*, pp. 15-28.

⁸⁹⁴ CRÉPEY, « Marc Aurèle et Justin martyr... », p. 68 : *λόγος* comme raison au sens de la faculté de raisonner et de juger, ainsi de guide intérieur de l'homme. S'y rattachent, pour les *Pensées*, 44 occurrences (1,48%), et pour l'*Apologie*, vingt-neuf occurrences (1,55%).

⁸⁹⁵ CRÉPEY, « Marc Aurèle et Justin martyr... », p. 68 : *λόγος* comme renvoyant au divin ou à l'ordre supérieur ou universel du monde : la raison génératrice ou immanente pour Marc-Aurèle, le Verbe (*ὁ Λόγος*) pour Justin. S'y rattachent douze occurrences pour les *Pensées* (0,40%), et vingt-neuf pour l'*Apologie* (1,55%).

⁸⁹⁶ CRÉPEY, « Marc Aurèle et Justin martyr... », pp. 73-74.

Ce parallélisme intéressant nous a amené à considérer qu'il existe un lien entre les deux personnalités, notamment une influence de Justin sur la pensée de Marc-Aurèle. En effet, nous pensons que l'*Apologie* de Justin, en tant que βιβλίδιον, est à considérer comme un véritable *libellus*, une *prex* ou *supplicatio* adressée directement à l'empereur un jour consacré aux audiences soit par la personne qui l'écrit soit par un procureur. Cette *supplicatio* était en même temps affichée dans un lieu public⁸⁹⁷. En suivant les études de Munier⁸⁹⁸, nous souhaitons mettre en exergue que l'*Apologie* de Justin est toujours respectueuse des règles formelles des *libelli* destinés au bureau impérial *a rescriptis*. Nous remarquons aussi l'utilisation de certains termes techniques au passage *Ap.* II, 14. 1, notamment le verbe ὑπογράφω qui correspond au verbe latin *subscribere* et qui indique qu'un *libellus* a été enregistré près du *magister libellorum* avec une suscription officielle ; le verbe προτίθημι, qui correspond en latin au verbe *proponere* et qui indique la publication du *libellus*⁸⁹⁹.

Or, nous pensons que Marc-Aurèle, en ayant lu l'*Apologie* de Justin, a réalisé que le christianisme médio-platonisé pouvait être très dangereux pour la sauvegarde de l'Empire. En effet, Crépey souligne également très bien les différences entre les deux auteurs :

« Pour Marc Aurèle, la raison humaine est une parcelle, un fragment (ἀπόσπασμα) de la *Raison Universelle* même. Il s'exprime clairement à ce sujet lorsqu'il parle de la proximité avec les Dieux qu'atteignent ceux qui savent accepter leur destin (n.d.r. *Pensées*, V, 27) [...]. À l'inverse, pour Justin, la raison humaine n'est qu'une semence (σπέρμα), une ressemblance (μίμημα), une participation (μετουσία) ou une imitation (μίμησις) du Logos divin (n.d.r. II *Ap.*, 13, 2-6). »⁹⁰⁰.

⁸⁹⁷ Cf. *supra* p. 175, note 537.

⁸⁹⁸ MUNIER, « *Introduction* »..., pp. 22 - 23.

⁸⁹⁹ « καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τοῦτὶ τὸ βιβλίδιον, [...] ». Nous adoptons ici le texte critique établi par MUNIER, « *Introduction* »..., pp. 125 - 369. Cf. à cet égard les études suivantes : F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337)*, London 1977, pp. 240 - 242, 247 ; P. KERESZTES, « The Literary Genre of Justin's First Apology », *Vigiliae Christianae* 19 (1965), pp. 99 - 110, ID., « The So-Called Second Apology of Justin », *Latomus* 24 (1965) pp. 858 - 869 ; ID., « Justin, Roman Law and the Logos », *Latomus* 45 (1986) pp. 339 - 346 ; R. M. GRANT, « Form and Occasion of the Greek Apologists », *Studi e materiali di storia delle religioni* 10 (1986) pp. 213 - 226, et spécif. p. 216 ; W. R. SCHOEDEL, « Apologetic Literature and Ambassadorial Activities », *Harvard Theological Review* 82 (1989), pp. 55 - 78. *Contra* P. L. BUCK (« Justin Martyr's Apologies: Their Number, Destination, and Form », *Journal of Theological Studies* 54 (2003), pp. 45-59) qui se prononce en faveur de la dissimulation littéraire.

⁹⁰⁰ CRÉPEY, « Marc Aurèle et Justin martyr... », p. 74.

Nous voyons bien alors qu'il y a entre les deux auteurs une différence de conception du rapport entre l'humain et le divin, différence qui se concentre bien dans la conception philosophique du λόγος σπερματικός (*Pensées* IV, 16, 21 ; VI, 24)⁹⁰¹. Dans ces passages des *Pensées*, nous le rappelons, le *princeps* utilise ces termes afin d'indiquer la *Raison Universelle* autrement dite Raison séminale, qui est le lieu où l'âme, ou mieux l'une des parties de l'âme, est réabsorbée après la mort. Il s'agit d'une conception innovante par rapport aux autres stoïciens qui se réfèrent aux λόγοι σπερματικοί pour indiquer les principes ou les raisons immanentes du monde, les lois qui le régissent, les forces vitales qui l'anime. En vertu de ces activités, tous les hommes sont capables de construire certaines conceptions morales et religieuses⁹⁰². Nous le rappelons : selon Marc-Aurèle chaque homme partage avec la *Raison Universelle* le principe directeur, l'ἡγεμονικόν, le δαίμων intérieur. Ce dernier qui apparaît quinze fois dans les *Pensées*⁹⁰³ peut être défini très brièvement comme la partie de la Raison divine universelle qui habite en nous, mais qui est destinée à l'extinction.

Or, comme le souligne M. Fédou⁹⁰⁴, Justin, bien que médio-platonicien, s'inspire de la doctrine stoïcienne : parmi les notions ainsi implantées figurent celle de Dieu, celle de la connaissance du bien et du mal ainsi que celle du vice et de la vertu (*Ap.* II, 5. 3 ; 14. 2 ; 6. 6). Justin réinterprète toutes ces notions à la lumière du christianisme. Cela montre toute la complexité de la spéculation de Justin, véritable théologien de l'histoire : sa pensée représente une nouveauté dans le cadre de l'apologétique⁹⁰⁵ qui bouleverse totalement l'acception du λόγος σπερματικός ainsi que du λόγος proprement dit. La notion de λόγος σπερματικός, comme l'affirme Munier⁹⁰⁶, est effectivement le résultat de l'enseignement éclectique de l'époque, à dominante stoïcienne et médio-platonicienne, également

⁹⁰¹ Cette conception philosophique du λόγος σπερματικός a été analysée plus haut quand nous avons traité le destin de l'âme après la mort, cf. *supra* pp. 247.

⁹⁰² Cf. les études suivantes : M. FÉDOU, « La doctrine du *Logos* chez Justin : enjeux philosophiques et théologiques », *Kentron. Revue du monde antique et de psychologie historique*, 25, (2009), pp. 153, 155 ; C. MORESCHINI [ET ALII], *Storia del pensiero...*, p. 246.

⁹⁰³ Cf. *supra* note 463.

⁹⁰⁴ FÉDOU, « La doctrine... », note 26.

⁹⁰⁵ Cf. les réflexions de C. MUNIER, « La méthode apologétique de Justin le martyr », *Revue des Sciences Religieuses* Volume 62 Numéro 4, (1988) pp. 227-239, mais spécif. 230-231 ; ID., MUNIER, « Introduction »,..., pp. 67-70 ; MORESCHINI, *Storia della filosofia...*, pp. 72-73. Le philosophe chrétien est celui qui conglobe les éléments juifs et de la philosophie grecque dans le christianisme.

⁹⁰⁶ MUNIER, « Introduction »,..., pp. 61-62.

des réflexions judéo-hellénistiques de Philon d'Alexandrie, ainsi que de la tradition chrétienne primitive.

Or, le λόγος est le principe qui manifeste la présence de Dieu au cours de l'histoire et qui se révèle tant chez les juifs que chez les Grecs. Toutefois, souligne Justin, ils l'ont connu de manière partielle et n'ont donc reçu que des semences de vérité (*Ap.* I, 44, 10 : « σπέρματα ἀληθείας »). Cela parce que le *Logos* dans son intégralité est Jésus, le Fils de Dieu tel qu'il est confessé par les chrétiens. Par conséquent, seuls les chrétiens ont accès à l'intégralité du *logos* et le christianisme est la véritable philosophie en tant que philosophie divine (*Ap.* II, 12. 5 : « φιλοσοφίαν θείαν »)⁹⁰⁷.

Nous voyons bien alors, comme le montre Moreschini⁹⁰⁸, les fondements médio-platoniciens des spéculations de Justin qui avance des critiques cinglantes contre le stoïcisme, excepté pour l'éthique (*Ap.* II, 8. 1), à cause de la semence du *logos* qui se trouve chez les stoïciens⁹⁰⁹. En effet, dans plusieurs parties de son *Apologie* il blâme de manière très âpre cette doctrine (*Ap.* I, 43 ; *Ap.* II, 5. 3-9)⁹¹⁰ : les chrétiens attendent la destruction du monde par le feu et non pas d'après le principe de la fusion mutuelle des éléments. Par ailleurs, les chrétiens savent qu'une action qui suit le bien ou le mal n'est que l'effet du libre arbitre⁹¹¹. Justin réfute donc la perspective de la nécessité d'un destin fatal. Telle est la raison qui justifie la punition éternelle pour ceux qui suivent le mauvais chemin (*Ap.* II, 7. 5). Il s'agit de la solution la plus juste : la mort ne peut pas être la perte de toutes les sensations (*Ap.* I, 18. 1), sinon elle ne serait qu'une aubaine pour les pécheurs. Par contre, selon Justin, celui qui embrasse la totalité du *logos*, notamment Jésus-Christ, a bien la certitude du Royaume de Dieu (*Ap.* I, 11) : la doctrine chrétienne, garantie par le Verbe, est supérieure à toute philosophie humaine (*Ap.* II, 15. 3)⁹¹².

⁹⁰⁷ Cf. FÉDOU, « La doctrine du *Logos*... », pp. 149-152. MUNIER, *L'apologie...*, p. 59.

⁹⁰⁸ MORESCHINI [ET ALII], *Storia del pensiero...*, p. 243 : « [...] la dottrina dell'inesprimibilità e della trascendenza di Dio (*Apol.* II. 10), asserita sulla base di un passo famoso del *Timeo* (28 C: "il padre e creatore dell'universo è difficile trovarlo e, una volta che si sia trovato, impossibile manifestarlo a tutti") che è presente in tutti i filosofi medioplatonici; quella della creazione del mondo dalla materia informe e coeterna a dio (*Apol.* I 20), della presenza del Figlio di Dio (da Giustino identificato con il *Logos*, come ora vedremo) nell'universo (*Apol.* I 60), della esistenza dello Spirito. La conoscenza di Dio, inoltre, è possibile solo con l'intelletto (*Dialogo con Trifone* 3, 6-7), come affermano anche i contemporanei Alkinoos (*Didascalico* 10) e Apuleio (*Platone e la sua dottrina* I, 5. 190) ».

⁹⁰⁹ Cf. WARTELLE, *Apologies...*, p. 40

⁹¹⁰ MORESCHINI [ET ALII], *Storia del pensiero...*, p. 243.

⁹¹¹ Cf. WARTELLE, *Apologies...*, pp. 69-70

⁹¹² Cf. WARTELLE, *Apologies...*, p. 43.

Ce qui explique pourquoi aucune individu se professant chrétien ne peut renier sa foi, quand bien même sa vie serait en jeu (*Ap.* I, 8. 1-3 ; *Ap.* II, 4. 4).

La pensée de Justin ne s'arrête pas ici : il explique que la survivance après la mort implique que les âmes sont pourvues de toute leur sensibilité (*Ap.* I, 18. 3 : « [...] μετὰ θάνατον ἐν αἰσθήσει εἰσὶν αἱ ψυχαὶ »), un enseignement que même les païens connaissent (*Ap.* I, 18. 3). Le christianisme (*Ev. Mat.* 22 : 23 - 33 ; *Ev. Mar.* 12 : 18 - 27 ; *Ev. Luc.* 20 : 27 - 40) en suivant l'exemple de Christ (*I ép. Cor.* 15 : 20 - 26), promet aux fidèles la résurrection de la chair. Justin dans l'*Apologie* se préoccupe de souligner la façon dont la résurrection passe par le sacrifice de Christ (*Ap.* I, 31. 7) et que même les corps humains décomposés et dispersés en terre peuvent ensuite ressusciter grâce à un ordre divin en se revêtant d'incorruptibilité :

« ἀλλ' ὄν τρόπον τὴν ἀρχὴν οὐκ ἂν ἐπιστεύσατε ἐκ τῆς μικρᾶς ῥανίδος δυνατὸν τοιούτους γενέσθαι καὶ ὁρᾶτε γινομένους, τὸν αὐτὸν τρόπον λογίσασθε ὅτι, διαλυθέντα καὶ δίκην σπερμάτων εἰς γῆν ἀναλυθέντα, τὰ ἀνθρώπεια σώματα κατὰ καιρὸν προστάξει θεοῦ ἀναστῆναι καὶ ἀφθαρσίαν ἐνδύσασθαι οὐκ ἀδύνατον »⁹¹³.

En revanche, comme le rappelle Munier⁹¹⁴, ces perspectives ne doivent pas faire croire que le martyr chrétien est comparable au suicide (*Ap.* II, 4) ni que les chrétiens ne sont pas des fidèles sujets de l'Empire (*Ap.* I, 12. 17) bien que Justin remarque une rupture ferme avec l'idolâtrie (*Ap.* I, 9. 24).

Suite à ces explications, nous pouvons comprendre pourquoi le message contenu dans l'*Apologie* de Justin a pu être déstabilisant tant au niveau philosophique que politique, niveaux auxquels le *princeps* est fortement lié : premièrement, la croyance dans une âme immortelle qui, par conséquent, reste unie en gardant les sensations humaines ; ensuite, la perspective d'une résurrection de la chair enracinée dans les textes néotestamentaires et corroborée par les explications de

⁹¹³ *I Ap.* 19 : 4 : « Mais tout comme, au départ vous vous seriez refusés à croire que de la petite goutte des sperme puissent naître des êtres tels que nous – or c'est de là, vous le voyez, qu'ils tirent leur origine - de même vous faut-il admettre qu'il n'est pas impossible qu'une fois décomposés et dispersés en terre à l'instar de semences, les corps humains, au temps marqué sur un ordre de Dieu ressuscitent et revêtent l'incorruptibilité ». La traduction utilisée est celle de P. BOBICHON, « Justin de Naplouse, Apologie pour les chrétiens », dans B. POUDERON [ET ALII], *La littérature apologétique grecque : entre décence des communautés et polémique religieuse, Premiers écrits...*, p. 340. MUNIER, (*L'apologie...*, p. 183, note 4), par rapport à l'eschatologie, affirme que le thème de l'incorruptibilité domine en *Ap. I* est sous l'influence de l'apôtre Paul (*Épître aux Corinthiens* 15, 53). Sur l'eschatologie de Justin cf. aussi WARTELLE, *Apologies...*, pp. 72 - 73.

⁹¹⁴ MUNIER, *L'apologie...*, p. 52.

Justin. Enfin, la possibilité de rejeter le culte des divinités, représentent une véritable opposition aux perspectives de Marc-Aurèle. En effet, d'un point de vue philosophique, comme nous l'avons expliqué, celui-ci faisait référence, selon notre nouvelle interprétation de *Pensées* XI, 3, à une âme qui reste unie, intègre (συμμένω) après la mort. Cette perspective permet aux chrétiens de garder un esprit d'opposition face à la mort. Cette attitude entraîne aussi des conséquences politiques : Marc-Aurèle et son entourage ont bien perçu le danger que représente le christianisme pour la stabilité de l'Empire d'autant plus que Justin était un maître, ou mieux un exégète, entouré de nombreux élèves : comme le soulignent Tatien (*Aux Grecs*, 19. 2), Irénée de Lyon (*Adv. Haeres*, I. 28. 1) et Eusèbe (*H.E.* IV, 11. 8), Justin gérait une école avec des disciples et, à ce propos, B. Pouderon⁹¹⁵ précise que très probablement Justin commentait les Écritures. Il ne s'agit pas d'un lieu de culte, mais plutôt un lieu de réunion, un local où s'assemblaient les disciples. Il ne faut pas penser à des écoles telles que celles qu'il a fréquentées avant sa conversion, mais plutôt à des cercles de réflexion où le maître présentait des pensées qui servaient de guide pour rechercher la vérité.

Pouderon exclut que Justin ait pu garder un fond proprement philosophique dans ses spéculations. Toutefois le texte des *Acta Iustini* nous amène à croire que, du moins dans le milieu païen, Justin a pu être considéré comme un véritable maître, assurément charismatique : le *praefectus* Rusticus (*Act. Iust.* 4. 5) demande aux compagnons de Justin si c'était bien lui qui les a convertis au christianisme (« Ἰουστῖνος ὑμᾶς ἐποίησε Χριστιανούς; ») et peu après (*Act. Iust.* 4. 6) il demande à l'un de ceux-ci, un certain Péon, le nom de celui qui lui avait enseigné les préceptes du christianisme (« Τίς σε ἐδίδαξεν; ») en faisant implicitement référence à Justin.

En conclusion, l'interrogatoire mené par Rusticus ne doit pas être surprenant tout comme son intérêt pour la perspective eschatologique des condamnés (*Act. Ius.* 5) que ces derniers ont appris de Justin.

⁹¹⁵ POUDERON, « Les 'écoles'... », pp. 391 - 396. Nous précisons que Pouderon pour l'analyse des *Acta Iustini* utilise le CODEX C. Cantabr. Bibl. Univ. Add. 4489, saec. VIII – IX. Il s'agit d'une *lectio*, comme l'explique LANATA (*Gli atti dei martiri...*, p. 117) qui fait partie de la tradition dite « vulgata » dont nous connaissons aussi le CODEX V. Vatican Graec. 1667, saec. X et CODEX H. Hierosol. S. Sep. 6, saec. IX/X. Les trois, autrement connus avec le nom de CVH, contiennent des ajoutés, des remaniements et interpolations par rapport au CODEX P. Paris. Bibl. Nat. Graec. 1470, a. 890, la rédaction la plus ancienne dont nous disposons et que nous avons adopté en accord avec LAZZATI, « Gli atti... », pp. 473 - 497 ; MUSURILLO, *The Acts...*, pp. 62 - 85 ; LANATA, *Gli atti dei martiri...*, p. 117 ; HILHORST, *Acta Iustini...*, pp. 49 - 50 : cf. *supra* note 631.

IV. 6 : L'influence de Justin sur la ψιλὴ παράταξις de Marc-Aurèle

Quelle est alors la véritable et profonde παράταξις dont Marc-Aurèle, *princeps* et philosophe, parle dans le passage de *Pensées* XI, 3 ?

Nous estimons que le cas de Rusticus, lui aussi philosophe et homme d'État, est le plus adapté pour comprendre en profondeur la valeur de la παράταξις de Marc-Aurèle. Rappelons que, au cours de l'interrogatoire de Justin, ce dernier, pour parler de la doctrine chrétienne, emploie le terme δόγμα. Nous avons supposé que Rusticus en tant que stoïcien, l'avait perçu avec la valeur de principe universel qui fonde et justifie une certaine conduite pratique. Or, Justin, philosophe et maître chrétien, face au *praefectus Urbi*, se montre prêt à mourir pour ce δόγμα, pour son λόγος de vérité, pour Jésus Christ qui représente la totalité du λόγος.

Justin est donc maître d'une doctrine qui, sans aucun doute, s'oppose avec *inflexibilis obstinatio* aux institutions et donc au *mos majorum*. Un maître qui ne sauve que l'éthique du stoïcisme, philosophie qui avec Marc-Aurèle s'affirme comme véritable doctrine politique de son principat, comme nous l'avons montré plus haut⁹¹⁶.

Voici alors que la spéculation de Justin se présente comme l'un des défis dangereux pour la sauvegarde du principat de Marc-Aurèle. Celui-ci, donc, à travers la ψιλὴ παράταξις exprime tout son mépris envers la doctrine chrétienne, doctrine qui prône la survivance d'une âme qui restera unie après la mort ainsi que d'un corps qui ne se décomposera pas et qui ressuscitera. De telles perspectives se situent loin du ἰδικὴ κρίσις évoqué par Marc-Aurèle comme attitude de calme rationalité (« λελογισμένως καὶ σεμνῶς ») à montrer face à la mort et invitent les fidèles à affronter le martyre en défiant impudemment les institutions ainsi qu'en déstabilisant le *mos majorum*.

Mais alors pourquoi ne pas promulguer des lois spéciales pour anéantir les chrétiens ? Parce que dans la perspective de Marc-Aurèle il y a, à notre avis, le désir d'avoir des *lapsi* plutôt que des martyrs. En effet, lui-même en *Pensées* I, 7 affirme de manière claire et nette qu'il est toujours enclin à réintégrer ceux qui reviennent en arrière⁹¹⁷. Dans notre cas, comme le montre bien la *Lettre* (1, 47.

⁹¹⁶ Cf. *supra* pp. 155 - 156, 229 - 231, 251 - 253..

⁹¹⁷ « [...] καὶ τὸ πρὸς τοὺς χαλεπήναντας καὶ πλημμελήσαντας εὐανακλήτως καὶ εὐδιαλλάκτως, ἐπειδὴν τάχιστα αὐτοὶ ἐπανελθεῖν ἐθελήσωσι, διακεῖσθαι [...] ».

276 - 278), sa volonté est de remettre en liberté les *cives* qui avaient nié le *nomen christianum*.

Conclusion

La recherche que nous avons effectuée dans cette thèse a offert, pour la première fois, un cadre complet et détaillé du rapport entre les chrétiens et le principat à l'époque de Marc-Aurèle.

Mais revenons à la question initiale que nous avons posée au début de cette dissertation : Marc-Aurèle aurait-il pu persécuter les chrétiens, lui qui a été défini comme un *princeps* sage, un exemple de moralité stoïcienne ainsi qu'un évergète à l'égard des nécessiteux (*H.A. Vita Marci* VII, 8) ? La réponse que nous proposons à la lumière de l'analyse effectuée est plutôt complexe. Le climat d'intolérance envers les fidèles du Christ n'est assurément pas une caractéristique propre au principat de Marc-Aurèle. Les témoignages apologétiques d'Aristide et de Justin, le rescrit d'Hadrien à Minucius Fundanus ainsi que le *Martyrium Polycarpi* constituent une preuve éclatante du fait que même à l'époque d'Hadrien et d'Antonin le Pieux les chrétiens baignaient, dans tout le principat, dans un climat d'intolérance latente dû aux dispositions de Trajan. Rappelons que ce *princeps* (*Ep. ad Plin.* 10, 97) invite Pline à ne pas faire une recherche systématique des chrétiens, à n'accorder foi qu'aux dénonciations en bonne et due forme et donc à ne pas donner suite aux *libelli* et aux dénonciations anonymes. Et Trajan exhorte Pline à remettre en liberté celui qui, après avoir renié sa foi chrétienne, aurait adressé des supplices aux divinités de Rome, en donnant ainsi preuve concrète de son abjuration. Toutefois, il ajoute qu'il ne faut pas instituer une procédure qui soit pour ainsi dire rigide. Autrement dit, Trajan accorde au gouverneur une grande marge de manœuvre pour gérer chaque cas, mais uniquement par rapport aux *provinciales*. Comme le montre le cas de l'apôtre Paul (*Act.* 25 : 12), citoyen romain jugé par le *princeps*, le gouverneur de la province n'émet pas de sentences sur les *cives* qui sont jugés par le *princeps* à Rome (*Ep.* 10, 96. 4). La *provocatio ad Caesarem* privilégie les *cives* sur les *provinciales* en leur accordant la certitude d'être sauvés dans le cas d'abjuration.

Le résultat de ce pouvoir discrétionnaire, parfaitement exprimé par Tertullien un siècle plus tard environ (*Ad. Scap.* IV, 3), montre comment l'*animadversio* du gouverneur, c'est-à-dire l'impulsion à la punition exercée sur les *provinciales*, est effectivement déterminante pour la conduite du procès. S'adressant au *proconsul*

d'Asie Scapula, Tertullien dit que certains gouverneurs doivent servir d'exemple car ils sont bien disposés à l'égard des chrétiens : ces gouverneurs, s'ils le désirent, trouvent des expédients afin de ne pas condamner les inculpés, en les remettant en liberté. Et en effet, nous relevons, par exemple, que Pline (*Ep.* 10, 96. 6) veut des apostats et non des martyrs. Il est donc enclin à relâcher les *provinciales* qui abjurent. D'ailleurs, nous avons vu que Minucius Faustinus Sextus Julius Sévère, *legatus Augusti* de la province consulaire de Syrie (135-136), libère Pérégrinus Protée le considérant plus dangereux comme martyr que comme homme libre. Lucien (*Per.* 14) affirme que ce gouverneur, qui est passionné de philosophie, comprenant la pauvreté intellectuelle de Pérégrinus, le réduit au statut de charlatan incapable, stupide et fou (ces caractéristiques sont définies par le mot ἀπόνοια) et ne lui demande même pas d'abjurer selon la formule habituelle. Cela prouve, en revanche, qu'il y avait d'autres gouverneurs, le Scapula de Tertullien par exemple, qui appliquaient de façon plus stricte les dispositions de Trajan en employant tous les pouvoirs que leur *imperium* leur conférait sur les *provinciales* pour les condamner avec une plus grande facilité et une plus grande désinvolture.

Nous avons montré que c'est précisément dans ce pouvoir discrétionnaire du gouverneur que réside la justification des événements de Lyon. Les *provinciales* s'ils peuvent confesser leur foi chrétienne, ne peuvent pas abjurer dans un second temps ; en effet ils sont condamnés à être jetés dans l'arène pour être dévorés par les bêtes. En revanche, les *cives* sont protégés par la disposition de Marc-Aurèle (1, 47. 276 - 278) qui ordonne de libérer ceux qui parmi eux auront renié leur foi chrétienne. Une mort par décapitation attend les autres *cives*, ce qui est une fin moins cruelle et honteuse. Le cas d'Attale, *civis* tout de même condamné à être jeté aux bêtes, se range parmi les cas d'exception qui sont toutefois attestés où le gouverneur dépasse à ses risques et périls les limites imposées par la *Lex Julia de vi*.

Il apparaît, donc, que dans le cas bien documenté de Lyon, Marc-Aurèle ne fait rien de plus que se référer aux dispositions de Trajan : il ne réfrène en aucun cas la vague de violence contre les chrétiens. S'écroule ainsi le mythe de Marc-Aurèle *protector christianorum* qui avait été construit à *posteriori* et dont le premier témoin est, à notre connaissance, Tertullien (*Ap.* V, 6) : dix-sept ans environ après la mort du *princeps*, l'avocat carthaginois rédige l'*Apologeticum* adressé aux

magistrats de Carthage dans lequel il présente une disposition de Marc-Aurèle favorable aux chrétiens grâce à un habile jeu rhétorique. Cependant nous avons montré que cette disposition présentée par Tertullien contient une contradiction dans sa formulation même : comment se peut-il qu'un délit qui ne soit pas officiellement dépenalisé, c'est-à-dire la *confessio nominis*, puisse conduire à une condamnation officielle de celui qui accuse quelqu'un de ce délit ? Avec une peine d'ailleurs plus sévère encore que celle réservée au chrétien qui n'aurait pas abjuré !

Toutefois, Tertullien n'invente pas *ex nihilo*. D'ailleurs, comment pourrait-il le faire sans perdre sa crédibilité auprès des magistrats de Carthage ? Selon nous, il emploie volontairement le terme ambigu d'*accusator* tout en ayant à l'esprit le terme plus exacte de *calumniator*. D'après nous, il se réfère à une véritable *epistula* de Marc-Aurèle, aujourd'hui disparue, dans laquelle le *princeps* n'aurait fait que reprendre les dispositions d'Hadrien contre les calomnieurs des chrétiens (*ap. H.E.* IV, 9). Nous réfutons, donc, l'hypothèse de T. Georges qui a envisagé une référence à certaines mesures prises contre les calomnieurs citées dans la *H.A. Vita Marci* (XI, 1) : en réalité, ces mesures portent expressément sur les biens de chaque citoyen et n'ont pas de liens avec les chrétiens pour qui il existe une disposition particulière : celle de Trajan relative à la *confessio nominis* suite à une dénonciation en règle. C'est pourquoi, à notre avis, toute référence étrangère au *nomen christianum* de la part de Tertullien constituerait une argumentation fallacieuse et irrecevable auprès des magistrats compétents.

Les événements de Lyon apportent une preuve accablante contre l'image de Marc-Aurèle en tant que *protector christianorum* : une prise de position officielle du *princeps* en faveur des chrétiens aurait donné un cadre législatif différent de celui mis en lumière dans notre analyse de la *Lettre*. De celle-ci il ressort, en effet, clairement que c'est une procédure accusatoire qui est suivie selon les dispositions de Trajan. Nous trouvons tout d'abord une *delatio* faite par la population en furie qui traîne les accusés devant les magistrats selon la procédure *per facta concludentia*. Vient ensuite la rédaction du rapport officiel de ces magistrats (*elogium*) qui doit être remis au *legatus Augusti* de la *Gallia Lugdunensis* (1, 7 - 8) qui a l'obligation d'interroger à nouveau les accusés (1, 9. 32 - 33 → D. 48.1.12, MOD. 3 de poen.). Ce que le *legatus Augusti* recherche comme chef d'accusation principal est bien la *confessio nominis* (1, 10. 44 - 47), comme on

l'atteste également ailleurs, précisément dans les *Acta* (*Mart. Pol.* 12, 1 ; *Act. Ius.* 3, 4 e 4), et comme le déplorent divers apologètes : Justin (*Ap.* I, 4), Athénagore (*Legatio* I, 2. 19, 3. 25 ; II, 1. 4, 2. 14 - 20, 4. 28 - 33, 5. 40 - 41) et Tertullien (*Ap.* II, 2, 18 ; III, 5 - 6) n'ont aucun doute que l'accusation principale pour la tenue du procès soit la *confessio nominis*. Les accusations d'athéisme et d'impiété formulées durant le premier interrogatoire du *legatus Augusti* (1, 9. 42 - 43) ne sont qu'une conséquence directe du *nomen christianum*.

Pour corroborer l'absence d'une disposition favorable aux chrétiens, il suffit de rappeler la *provocatio ad Caesarem* formulée par le *cives* suivie par l'envoi de l'*epistula* du *legatus Augusti* à Marc-Aurèle sur la procédure à suivre avec les *cives* et la réponse du *princeps*. Ajoutons, pour finir, qu'une éventuelle disposition favorable de Marc-Aurèle envers les chrétiens n'aurait pas suscité les plaintes de Méliton, Athénagore et Théophile (*Traité à Autolycus* III, 4, 15 et 30).

En outre, notre recherche dément également l'existence d'une législation ouvertement ou indirectement anti-chrétienne voulue par Marc-Aurèle ou mise en œuvre par le *legatus Augusti*, constituant ainsi un abus de pouvoir.

Or, certains éléments, notamment les *καινὰ δόγματα* des Méliton, le prétendu *Senatusconsultum de sumptibus ludorum gladiatorum* ainsi que l'emploi du verbe ἀναζητέω dans la *Lettre* (1, 14. 69-70), sembleraient confirmer qu'il y a eu une recherche systématique des chrétiens. En ce qui concerne les *καινὰ δόγματα*, nous rappelons qu'ils ont été interprétés par plusieurs chercheurs comme des édits contre les chrétiens promulgués soit par le *princeps* soit par le gouverneur d'Asie. Par rapport au prétendu sénatus-consulte, nous rappelons qu'il réglementait les prix des gladiateurs et en conséquence des *munera gladiatoria* dont les prix ont subi une augmentation exponentielle durant tout le deuxième siècle ap. J. - C. (de ce document précieux nous ne possédons aujourd'hui que la *prima sententia* gravée dans une plaque en bronze appelée *Aes Italicense* et l'*oratio principum* gravée dans une tablette en marbre appelée *Marmor Sardianum*) et qu'il était évoqué par certains chercheurs comme moyen pour condamner les chrétiens à mourir dans l'arène. Concernant le verbe ἀναζητέω de la *Lettre*, rappelons que l'emploi de ce verbe est fondamental pour comprendre le déroulement de l'enquête sur les chrétiens et le déroulement même de l'instruction (1, 14. 69 - 70) et qui peut aussi assumer la signification de « rechercher ».

Cependant, par rapport à ce dernier, nous avons mis en évidence que le *legatus Augusti* ordonne d'ouvrir une enquête et interroge les esclaves païens des chrétiens arrêtés. Les esclaves, menacés par les soldats, sont incités à formuler de fausses accusations (parmi lesquelles celle d'anthropophagie et celle d'inceste) au détriment des sujets déjà poursuivis en justice puisque formellement dénoncés. Dans ce contexte il est donc évident qu'on n'ordonne absolument pas de capturer tous les autres chrétiens de la ville. Par ailleurs, la *Lettre* le dit clairement : certains fidèles demeurent auprès des futurs martyrs sans en subir de conséquences (1, 11. 61 - 62).

Par rapport aux *καινὰ δόγματα*, la lecture de l'apologie de Mélicon à Marc-Aurèle (*ap. Eus. H.E. IV, 26. 5 - 11*) nous a menés à d'autres conclusions : nous estimons que l'évêque de Sardes emploie les termes *δόγματα* et *διατάγματα* comme synonymes en parlant d'initiatives de Marc-Aurèle à l'égard des chrétiens, en faisant référence à une autre disposition législative et non pas à un édit. Nous pensons plutôt qu'il s'agit d'une *epistula* ou d'un *mandatum* du *princeps* qui rappelle ce qui avait déjà été exprimé dans la correspondance entre Pline et Trajan (*Plin., Ep. 10, 96 et Ep. ad Plin. 10, 97*) ainsi que dans le rescrit d'Hadrien (*ap. H.E. IV, 9*). Il s'agit donc d'une procédure qui décourage les fausses dénonciations mais qui n'atténue pas du tout l'intolérance et les *delationes* envers les vrais chrétiens. Par ailleurs, la privation de biens à laquelle étaient soumis les chrétiens (*Mel. ap. H.E. IV, 26. 5 et Athénagore, Legatio I, 3*) ne rentre dans aucune procédure spéciale puisque c'est une pratique courante contre tous les condamnés à mort qu'ils soient *cives* ou *provinciales*.

Pour ce qui concerne ensuite le prétendu sénatus-consulte, il est hautement improbable, pour ne pas dire impossible que ses dispositions puissent se référer aux chrétiens. Ceux-ci ne sont pas envoyés dans l'arène en tant que gladiateurs (à la ligne 57 de l'*Aes Italicense* il est question de *damnatio ad gladium*), mais pour être dévorés par les fauves (dans le passage de la *Lettre* 1, 47. 283 il est question de *damnati ad bestias*) durant un moment particulier des jeux gladiateurs, celui de *noxii* consacré aux condamnés à mort. Ce moment se situe entre les *venationes* du matin et les combats des gladiateurs de l'après-midi. Par conséquent, aucun indice ne révèle une recherche systématique ou une loi spécifique qui contourne le *conquirendi non sunt* de Trajan. Toutefois l'analyse du prétendu sénatus-consulte réalisée par T. Beggio nous a permis de confirmer que la grande fête dont il est

question dans la *Lettre* (1, 47) est la même que celle mentionnée aux lignes 56 - 58 de l'*Aes Italicense*. Une fête qui se déroulait tous les 1^{er} août et dans laquelle des gladiateurs particuliers, les *Trinqui*, se produisaient devant les Gaulois lors d'un rituel ancien et sacré.

Enfin, toutes les innovations de Marc-Aurèle pro ou contre les chrétiens sont réfutées par la *Lettre*, par les arguments apologétiques d'Athénagore, par le procès de Justin (165 env.), et par les affirmations de Théophile d'Antioche. Concernant Athénagore, rappelons que dans les premières parties de son apologie (*Legatio* I, 3 - 4), il décrit un climat d'intolérance parfaitement comparable à celui présenté par Méliton qui parle du *nomen christianum* comme principal chef d'accusation. Par rapport à Justin, le *praefectus Urbi* Quintus Junius Rusticus suit à la lettre la procédure sans intervenir ni en faveur de Justin ni des autres accusés. Au contraire, ce qui ressort du procès c'est un intérêt particulier du *praefectus Urbi* pour les circonstances de l'endoctrinement des disciples (*Act. Iust.* 4. 5) de Justin et pour leur lieu de réunion (*Act. Iust.* 3. 1-3). Dans ce contexte, il apparaît enfin que le chef d'accusation principal est le *nomen christianum* (*Act. Ius.* 3. 4 ; 4) suivi par le refus de montrer de la dévotion pour les divinités traditionnelles de Rome (*Act. Ius.* 4. 9; 5. 4 - 8). Pour finir, même Théophile est une source importante pour comprendre la continuité du climat d'intolérance anti-chrétien. L'évêque d'Antioche écrit avec certitude après l'an 180 étant donné qu'il connaît l'année de mort de Marc-Aurèle (*Traité à Autolytus III*, 27-28). Théophile évoque non seulement un climat de persécution continu en Grèce (*Traité à Autolytus III*, 30) à l'époque même où il vivait, mais il rappelle surtout les calomnies à l'égard des chrétiens, les accusant d'inceste, d'athéisme et d'anthropophagie (*Traité à Autolytus III*, 4 - 15).

Ainsi Marc-Aurèle ne promulgua aucune loi ni aucun décret spécial en faveur ou contre les chrétiens, mais il ne fut pas pour autant dans l'ignorance de ce qui advenait. Nous avons la preuve dans le passage des *Pensées* XI, 3 qui fait la synthèse de ses idées philosophiques sur le destin de l'âme après la mort, en opposant l'attitude des chrétiens disposés à mourir de façon non rationnelle, au comportement stoïcien. Notre étude tente d'expliquer cette opposition. Pour Marc-Aurèle, même si l'on admet, *ab absurdo*, que l'âme puisse rester unie après la mort, il est inconcevable d'appréhender la fin d'une manière qui ne soit pas

dictée par la rationalité, comme le font les chrétiens. L'attitude des chrétiens s'oppose donc obstinément à sa conception de *princeps* stoïcien.

Pour la première fois un *princeps* cite les chrétiens. Et il nous semble légitime d'exclure qu'il s'agit d'une glose étant donnés les opinions exprimées par ses plus fidèles collaborateurs, Rusticus, Galien et Fronton. Sans oublier les autres philosophes qui ont influencé selon nous sa pensée : Épictète et peut-être même Celse. À une critique aussi véhémente pourquoi une législation *ad hoc* afin de persécuter les chrétiens n'a-t-elle pas été établie par Marc-Aurèle ? La réponse doit être recherchée dans le rapport étroit entre la philosophie stoïcienne et la politique de Marc-Aurèle, et plus précisément dans la façon de gouverner de Marc-Aurèle. Le *princeps* ne peut pas tolérer les chrétiens dans son principat car il est *pontifex maximus*, gardien du *mos majorum* et des traditions des ancêtres. Il est par ailleurs à l'origine d'une hiérarchisation rigide des milieux sociaux en ce sens qu'il a réintroduit la différence entre *cives honestiores* et *cives humiliores*. Néanmoins si les chrétiens renient le *nomen* ils ont la possibilité d'être réintégrés dans son principat et, en général, dans les anciennes traditions romaines. Dans les *Pensées* I, 7 Marc-Aurèle parle clairement du pardon accordé à ceux qui se repentent. Et les dispositions contenues dans l'*epistula* répondant à son *legatus Augusti* de la province de la *Gallia Lugdunensis* vont dans cette direction : il vaut mieux avoir des apostats plutôt que des martyrs, parmi les *cives* à tout le moins. Et c'est aussi dans cette optique que le gouverneur, outrepassant le cadre de la *Lex Julia de vi*, condamne Attale, citoyen romain, à être dévoré par les bêtes : que ce dernier soit un avertissement pour tous ceux qui ne renient pas leur foi au profit du *mos majorum*. Et que cela soit clair au peuple païen fidèle : que celui qui se repent ne soit pas condamné, mais qu'il soit, au contraire, réintégré dans le système des valeurs traditionnelles représenté par le peuple même. C'est pourquoi si l'on veut s'en prendre aux chrétiens, que ce soit le peuple lui-même qui les dénonce car le peuple personnifie la fidélité aux traditions et le *princeps* gouverne en son nom (*Pensées* VI, 44).

Mais le peuple doit être encouragé à le faire. Cette incitation à s'opposer aux chrétiens provient des milieux impériaux, selon nous, et ce n'est pas le fruit du hasard. En l'occurrence, c'est l'oraison de Fronton (Min. Fel., *Oct.* IX, 6 ; XXXI, 1), ami proche et maître de rhétorique de Marc-Aurèle, qui joue un rôle fondamental. Fronton lance à l'encontre des chrétiens les accusations les plus

infamantes : ces hommes organisent des banquets opulents au cours desquels une passion incestueuse enflamme les invités. D'ailleurs, dans la *Lettre* (1, 14. 73 - 74) il est écrit que les soldats ont incité les esclaves païens des chrétiens dénoncés à proférer des accusations d'inceste, d'anthropophagie, et d'autres accusations encore que le rédacteur de la *Lettre* ne mentionne pas du fait de leur caractère hautement ignominieux et invraisemblable car pour lui aussi inconcevables que réalisables.

Cependant ce ne sont pas ces comportements supposés des chrétiens qui troublent véritablement Marc-Aurèle. Les chrétiens sont un problème qu'il faut aborder et résoudre pour bien d'autres raisons. Comme il le soutient dans les *Pensées* XI, 3, l'attitude des chrétiens face à la mort ou, plus précisément, face au martyre s'oppose diamétralement à la raison. Les causes sont à rechercher dans la nature inconciliable des attentes de la vie : pour Marc-Aurèle et les chrétiens, la conception du présent et celle du destin du corps et de l'âme *post mortem* sont aux antipodes. Pour le *princeps* seul le moment présent compte et tous nos efforts doivent lui être consacrés. Marc-Aurèle nous dit que ce qui nous attend après la mort ne nous concerne pas. Ce qui ne dispense pas Marc-Aurèle de formuler des considérations profondes qui le troublent quant au destin de l'âme et du corps. En vérité, il craint pareil destin, mais il domine ses peurs par sa conception stoïcienne, c'est-à-dire par l'idée d'une âme divisée en une partie subjective et une partie objective. Suite au décès, l'âme est vouée après un temps indéfini à la dissolution. Mais cela ne concerne que la partie subjective de l'âme. La partie objective restante est réabsorbée par la *Nature Universelle*. Pour ce qui est du corps, Marc-Aurèle le méprisait au point de le qualifier de 'cadavre' tout en étant vivant car pour lui il va au devant de sa dissolution et de sa décomposition.

Les chrétiens ne vivent pas hors du présent puisqu'ils y participent en tant que fidèles sujets du principat, comme le rappelle Mélicon (*ap. H.E.* IV, 26. 7-8). Toutefois le présent ne constitue qu'une étape vers un horizon eschatologique différent. La vie d'ici-bas justifie celle de l'au-delà, mais il ne faut pas pour autant privilégier la première par rapport à la seconde. D'ailleurs sacrifier sa vie au nom du Christ constitue le témoignage suprême de sa foi. Et ce sacrifice, le martyre, est destiné à être récompensé dans l'au-delà. L'âme et le corps sont promis à la vie éternelle. Pour ce qui concerne le corps peu importe l'état dans lequel il sera réduit après la mort, nous dit Athénagore (*R.d.M.* III, 4, 8 et *Legatio* XXXVI).

Alors affronter la mort avec *παρρησία*, un langage direct, avec *ὑπομονή* en opposant une résistance aux institutions, en se montrant enfin *ἰλαρότης* avec un esprit joyeux, devient l'attitude attendue du martyr.

Comment la partie païenne perçoit-elle ce comportement ? Comme une obstination, une ferme opposition aux institutions (Plin., *Ep.* X, 96. 3). Une attitude loin d'être rationnelle puisque la mort est affrontée sans rationalité. Épictète affirme que les chrétiens vont au devant de la mort par habitude (*Manuel* IV, 7. 6) et, comme le dit Galien, bien qu'il s'agisse d'individus en mesure de comprendre des raisonnements philosophiques (*De pulsuum differentiis* II, 4 ; III, 3), leur croyance se base sur des paraboles (*Sur le moteur prime et immobile* et *Sommaire de la République de Platon*). Dans son *Discours Véritable* (I, 27 ; III, 44 ; V, 65), Celse affirme que ces enseignements sont donnés par des personnes douées d'une grande intelligence et ont une formation suffisante pour manipuler des esprits plus faibles (VI, 14). Ceux qui ont déprécié les raisonnements médio-platoniciens au point de les faire apparaître comme des sophismes, ont plié la philosophie à leurs arguments au delà de toute logique comme en témoigne la foi dans la résurrection du Christ. Et les hommes qui sont convaincus de cela ne sont pas seulement des crédules (VII, 68), mais aussi des êtres privés de raison (VIII, 48).

Le philosophe médio – platonicien Justin fait certainement partie de ces maîtres dangereux car en mesure de manipuler les disciples : l'interrogatoire mené par Quintus Junius Rusticus prouve parfaitement que Justin est vu comme un manipulateur. Rusticus demande aux autres inculpés si c'est bien Justin qui leur a enseigné la doctrine chrétienne (*Act. Iust.* 4, 5). En effet, celui-ci est l'auteur d'une *Apologie* adressée à Antonin le Pieux. Dans cette dernière, Justin emploie un ton très polémique tant à l'égard du stoïcisme dont il ne retient que l'éthique (*Ap.* II, 8. 1) qu'à l'égard des *principes* appelés à se convertir au christianisme (*Ap.* II, 12. 7-8). Justin dit que celui qui devient chrétien ne s'en repentira jamais : l'âme gardera sa sensibilité après la mort (*Ap.* I, 18. 3) et, suivant l'exemple du Christ (*Ap.* I, 31. 7), le converti aura la vie éternelle. Et même le corps après la mort deviendra incorruptible (*Ap.* I, 19. 4). Ces principes justifient son attitude pendant son interrogatoire par Quintus Junius Rusticus. Par ailleurs, au cours de ce procès, l'opposition entre la vision stoïcienne – païenne – institutionnelle du *praefectus Urbi*, ami proche de Marc-Aurèle, et celle médio-platonicienne

chrétienne de Justin apparaît de manière plus évidente encore. C'est pourquoi nous avons envisagé que le terme δόγμα prononcé par Justin (*Act. Ius.* 2, 4 - 5), un principe stoïcien universel qui fonde et justifie une conduite de vie pratique particulier, ait été perçu par le préfet comme une menace concrète pour le principat.

En outre, cette nette opposition qui se fonde sur le seul et véritable *Logos*, le Christ, accessible seulement aux chrétiens (*Ap. I.*, 11), complète et justifie le sens de l'expression de Marc-Aurèle « ψιλὴ παράταξις » employée à propos de l'attitude des chrétiens devant la mort. Selon nous, celle-ci subsume les perspectives païennes de Pline, Épictète, Celse, Galien et Rusticus, notamment cette inexplicable, inflexible, obstinée et dangereuse opposition à son principat qui ramène les chrétiens à mourir de façon théâtrale (ἀτραγώδως). Cette perspective de Marc-Aurèle est le fruit aussi d'arguments profonds et tranchants de l'*Apologie* de Justin, véritable *libellus* parvenu jusqu'au *princeps*. Le débat philosophique entre ces deux esprits du II^e siècle apparaît inévitable. Aux peurs de Marc-Aurèle, Justin oppose ses certitudes empreintes d'arguments philosophiques selon lesquels le Christ, le *Logos* par excellence, constitue l'unique et seule réponse possible à notre parcours terrestre.

En outre, notre recherche nous a permis de parvenir à la conclusion qu'Eusèbe est peu fiable en tant que source primaire pour ce qui arrive aux chrétiens durant le principat de Marc-Aurèle. Suivant une traduction grecque imparfaite de l'*Apologeticum* de Tertullien, Eusèbe a alimenté la fausse image de Marc-Aurèle en tant que *protector christianorum*, ce qui a provoqué des interprétations erronées de la part des chercheurs modernes et contemporains. Se basant aveuglement sur les écrits de Tertullien, Eusèbe a été contraint d'extrapoler ce qui lui était utile du *Discours à l'empereur* de l'évêque Apollinaire de Hiérapolis. Ce faisant, Eusèbe a altéré, à notre avis, le véritable fond polémique de ce *Discours* et a transmis une version profondément remaniée de ce qui a été appelé le « miracle de la pluie ». Afin de comprendre la version officielle des faits d'un point de vue religieux et politique et de donner un nom au dieu barbu et ailé gravé sur la colonne de Marc-Aurèle (scène XVI), nous nous sommes appuyés sur l'âpre critique de Tertullien (*Ad. Scap.* IV, 6) qui suit la version abrégée du miracle de la pluie. Tertullien déplore l'attribution systématique à Jupiter de chaque orage qui éloigne la sécheresse. Nous avons comparé cette critique avec le témoignage de

Themistius (*Oratio XV*, 191b) qui rapporte la prière de Marc-Aurèle au dieu de la pluie, signalée aussi par la *H.A. Vita Marci* (XXIV, 4). Nous avons pris en considération le lien entre cette divinité et le Zeus donateur de pluie chez Marc-Aurèle (*Pensées V*, 7), l'importance certaine de Zeus dans ses réflexions (*Pensées IV*, 23 ; *V*, 6, 8, 27 ; *XI*, 8) ainsi que la corrélation étroite entre Jupiter et la pluie (*Imbricator* et *Pluvialis*) à partir du Ier siècle ap. J-C. Ainsi nous sommes arrivés à la conclusion que le dieu gravé dans la colonne de Marc-Aurèle (scène XVI) est bien Jupiter et par conséquent, aucun mérite officiel n'a été donné au Dieu des chrétiens.

Enfin, le terme *κεραυνοβόλος* est à interpréter, selon nous, par le participe présent *Fulminante*. Il est impossible que Marc-Aurèle, selon la reconstruction des événements faite par Eusèbe, ait donné le nom de *Fulminata* à la légion appelée *Mélitène* car le nom de *Fulminata* pour la *Legio duodecima (XII)* est attesté depuis Auguste. Le terme grec ici employé par Apollinaire est le fruit, selon nous, d'un jeu de mots que l'évêque de Hiérapolis aurait fait avec les termes *certa et constans* utilisés par Marc-Aurèle pour remercier la *Legio duodecima (XII)* de sa fidélité au cours de la révolte d'Avidius Cassius. Par ailleurs, le fait que les signes de la *Legio duodecima (XII)* ne sont pas gravés sur la colonne de Marc-Aurèle dans la scène analysée, confirme l'absence à notre avis de cette légion sur le champ de bataille au cours du miracle de la pluie. Bien entendu, cette interprétation n'exclut ni la possibilité que certains chrétiens aient pu faire partie de la *Legio duodecima (XII)* en priant à distance en faveur de Marc-Aurèle ni que des chrétiens aient pu être réellement présents sur le champ de bataille au cours de ce miracle dans une légion appelée *X Fretensis* provenaient de la Palestine.

Cette nouvelle clef de lecture basée sur l'influence de Tertullien fait affleurer et explique les autres points de la narration d'Eusèbe sur le principat de Marc-Aurèle : à travers une analyse croisée de la version latine et arménienne du *Chronicon* et une relecture minutieuse de l'onomastique des Antonins, nous avons donc clarifié les nombreuses contradictions présentes. Grâce à un emploi ambigu de l'onomastique de Marc-Aurèle, Eusèbe impute la responsabilité à l'action d'un seul *princeps*, un inexistant frère de Marc-Aurèle. Un choix qui l'oblige à ignorer la corégence de Commode en 177, indiquée en revanche dans les différentes versions du *Chronicon*. Toutefois Commode apparaît ailleurs comme un *princeps* reconnu et estimé (*H.E. V*, 16 - 21) : son principat a été une période de paix et de

tranquillité pour les chrétiens. Par conséquent, Eusèbe est obligé de postdater le début de l'épiscopat romain d'Éleuthère à l'année 177 (*Praef. H.E.* V, 1).

Mais pourquoi l'année 177 et pourquoi un seul *princeps* ? Nous le rappelons : Eusèbe propose l'année 177 s'appuyant sur la XVII^e année du principat de Marc-Aurèle ainsi que sur l'année d'élection d'Éleuthère en tant qu'évêque de Rome. D'après nous, il a été confronté à une grande difficulté puisqu'il a dû concilier la perspective de Tertullien qu'il a faite sienne, présentant Marc-Aurèle comme *proctector christianorum*, avec ce qui a été rapporté dans la *Lettre* au sujet d'un seul César qui était bien le destinataire de l'*epistula* du *legatus Augusti* concernant les *cives*. Le fait qu'il a volontairement modifié la date du début de l'épiscopat d'Éleuthère est montré par les éléments suivants : les différentes propositions pour le commencement de la charge épiscopale d'Éleuthère présentes dans les différentes éditions consultées de la version arménienne de la *Chronique* (174-176) ; la durée variable de son épiscopat dans l'*H.E.* et dans les versions latine et arménienne de la *Chronique* (13 pour l'*H.E.* et 15 pour la *Chronique*) ainsi que, comme nous l'avons dit, l'absence de références à la corégence de Commode de l'an 177 dans l'*H.E.*

Cette idée pourrait être réfutée en affirmant qu'Eusèbe aurait pu consulter des sources différentes pour rédiger les deux ouvrages. Toutefois après avoir effectué une minutieuse analyse linguistique des termes employés pour désigner la charge épiscopale des prédécesseurs d'Éleuthère, nous avons conclu qu'Eusèbe fait référence dans l'*H.E.* aux années civiles et non à celles où les évêques étaient effectivement en fonction. Par conséquent, sachant que l'an 189 est celui correspondant à la mort d'Éleuthère puisque son épiscopat a duré treize ans (*H.E.* V, 22), nous sommes parvenus à la conclusion qu'Eusèbe avait à l'esprit l'an 176 pour le début de l'épiscopat d'Éleuthère.

Notre proposition est d'ailleurs confirmée par les informations contenues dans la *Lettre*. Cette dernière se pose comme une source historique primaire, renforçant ainsi ce que nous avons montré à travers l'analyse législative des événements de Lyon. Elle mentionne un seul César, ce qui délimite une période qui va de l'an 169 à l'an 176 ; elle présente ensuite les *munera gladiatoria* comme des jeux contrôlés par les institutions, ce qui est confirmé par les sources épigraphiques dont nous disposons et qui remontent au I^{er} août 176.

Nous avons établi aussi que ce massacre n'aurait pas pu durer moins de cinq mois en tenant compte du fait que les premiers jeux de gladiateurs mentionnés dans la *Lettre* n'ont pas pu se dérouler après le mois d'avril (1, 37. 220 - 223). En outre, nous avons établi que deux mois au moins ont été nécessaires pour que l'*epistula* envoyée par le *legatus Augusti* parvienne à Marc-Aurèle qui était bien en Asie mineure et pour qu'il puisse y répondre. Pour formuler cette hypothèse, nous avons proposé un trajet idéal par voie terrestre en comparant les différents itinéraires de l'époque, c'est-à-dire l'*Itinerarium provinciarum Antonini Augusti* et *Itinerarium Maritimum Antonini Augusti*, la *Tabula Peutingeriana* et l'*Itinerarium Burdigalense*. Nous avons proposé également un trajet idéal par voie maritime en nous appuyant sur les études très spécialisées que P. Arnaud a consacrées aux routes maritimes possibles à l'époque de l'empire romain.

En conclusion, nous estimons que le massacre décrit dans la *Lettre* a eu lieu au cours des premiers mois de l'an 176 ou, à tout le moins, pas au-delà de la mi-août de cette même année. Nous sommes parvenus à cette datation grâce aux derniers événements décrits dans la *Lettre*, c'est-à-dire l'acharnement des païens contre les cadavres des martyrs réduits en cendres et jetés dans le Rhône six jours après la fin des *munera gladiatoria* du 1^{er} août (1, 62. 369 - 373) ; jeux dont la durée oscillait entre trois et quatre jours.

Enfin, nous avons réfuté les théories de M. Sordi et I. Ramelli qui ont soutenu qu'à l'origine de la répression des institutions aux chrétiens à l'époque de Marc Aurèle il y a l'intransigeance montaniste. Nous avons exclu la présence d'éléments montanistes dans l'ouvrage de Lucien de Samosate, *De morte Peregrini*, ainsi que dans la description du comportement de Quintus dans le *Martyrium Polycarpi* (*Mart. Pol.* 4). Tout cela nous a permis d'exclure aussi la datation haute du montanisme proposée par Épiphane de Salamine (*Panarion* 48, 1 - 2) autour des années 50 du II^e siècle. Une éventuelle influence montaniste dans la communauté de Lyon semble donc difficile. Pour corroborer cette hypothèse, nous avons analysé le récit qu'Eusèbe prétend être contenu dans le même dossier de la *Lettre*. Dans ce récit (*H.E.* V, 3. 1 - 3), il est question du jeûne drastique d'Alcibiade et de la révélation prophétique d'Attale. Nous avons dissous tout lien entre ces caractéristiques et le montanisme. Il suffit de rappeler ici que dans la *Lettre* la seule référence à l'alimentation formulée par l'esclave Biblis (1, 26. 148 - 149) n'a aucune relation avec le jeûne d'Alcibiade et avec les pratiques

montanistes. Il est interdit aux chrétiens de Lyon de manger de la viande non saignée tandis qu'Alcibiade se nourrit exclusivement de pain et d'eau ce qui constitue un régime alimentaire absolument pas montaniste.

En ce qui concerne la révélation prophétique, nous nous sommes appuyés sur d'autres études spécialisées en montrant que l'art prophétique existe également chez les juifs, chez les païens et aussi chez les différents sillons du christianisme des premiers siècles (*Didaché*, le *Pasteur d'Herma*s, l'*Ascension d'Isaïe*). Ce don prophétique est attribué à Ignace d'Antioche et à Polycarpe (*Mart. Pol.* 16, 2) et nous savons parfaitement que ni l'un ni l'autre n'étaient pas des montanistes. Par ailleurs, Irénée de Lyon a pris la défense du charisme prophétique dans l'Église : la prophétie est « *praedicatio futurorum* » (*Adv. Haer.* 4, 20. 5) et selon Cattaneo, Irénée, lui aussi, aurait peut-être exercé le charisme prophétique. Nous avons enfin montré que l'auto-dénonciation n'est pas, comme le disent Sordi et Ramelli, un trait caractéristique du montanisme : en nous appuyant sur les recherches d'E. Norelli, de G. Visonà et de W. Tabbernee, nous avons montré qu'il n'est pas nécessaire d'être un montaniste pour s'auto-dénoncer ou être exhibitionniste dans le martyre. D'ailleurs dans la *Lettre* personne ne s'auto-dénonce.

En conclusion, nous appuyant aussi sur les très précieuses données d'Hégésippe de Jérusalem (*ap. H.E.* IV, 22), nous acceptons la proposition d'Eusèbe concernant le début du montanisme qu'il situe aux alentours des années 170 : les différentes éditions consultées de la version arménienne de la *Chronique* indiquent 172/173. Cette datation est confirmée par les informations contenues dans l'*H.E.* : ici Eusèbe date l'apogée de la carrière ecclésiastique de l'évêque Apollinaire de Hiérapolis après la VIII^e année du principat de Marc-Aurèle (*H.E.* IV, 19), c'est-à-dire en 168/169. Au sujet de cet évêque, Eusèbe affirme aussi que ses écrits anti-montanistes sont à inscrire dans une phase plus tardive de son activité littéraire (*H.E.* IV, 27). Par conséquent Apollinaire perçoit, sans l'ombre d'un doute, le montanisme comme un véritable problème après l'an 170. En conséquence, nous admettons que les disciples de Montan ne font pas de prosélytisme avant 170 et plus précisément lorsque le montanisme commence à se répandre en Phrygie, peu après les événements de Lyon (*H.E.* V, 3. 4).

Bibliographie

La bibliographie ne reprend pas tous les titres cités en note : outre les éditions critiques (citées en latin) et les monographies, nous mentionnons seulement les éditeurs scientifiques des actes de colloques ainsi que des recueils thématiques de textes, ouvrages collectifs et des encyclopédies.

Éditions critiques:

ACTA MARTYRUM

- *Acta Iustini* : HILHORST (A.), *Acta Iustini*, dans BASTIAENSEN (A. A. R.) [ET ALII], *Gli Atti dei Martiri*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1987, pp. 49 - 50 ; MUSURILLO (H.), *The Acts of the Christians martyrs*, Oxford Early Christian Texts 1972, pp. 42 - 47.
- *Martyrium Lugdunensium* : MUSURILLO (H.), *The Acts of the Christians martyrs*, Oxford Early Christian Texts 1972, pp. 62 - 85 ; ORBÁN (A. P.), « Atti dei martiri di Lione », dans BASTIAENSEN (A. A. R.) [ET ALII], *Gli Atti dei Martiri*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1987, pp. 59 - 95 ; cf. également EUS. CAES., *Historia Ecclesiastica* (V, 1 - 2).
- *Martyrium Polycarpi* : MUSURILLO (H.), *The Acts of the Christians martyrs*, Oxford Early Christian Texts 1972, pp. 1- 21.

ARISTIDES ATHENIENSIS

- *Apologia* : POUDERON (B.) [ET ALII], *Apologie d'Aristide*, Sources Chrétiennes, Paris 2003.

ATHENAGORAS ATHENIENSIS

- *Legatio pro christianis* et *De resurrectione mortuorum* : MARCOVICH (M.), *Athenagoras: Legatio pro Christianis*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1990 ; POUDERON (B.), *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts d'Athénagore*, Sources Chrétiennes n° 379, Paris 1992.

CASSIUS DION

- *Historia Romana (et Xiphilini epitome)* : BOISSEVAIN (U. P.), *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt*, 3 vols., Weidmann, Berlin 1 : 1895 ; 2 : 1898 ; 3 : 1901 (réimpr. 1955).

CICERO

- *Ad Atticum* : SHACKLETON BAILEY (D. R.), *Epistulae ad Atticum*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford 1987.
- *Ad Familiares* : ID., *Epistulae ad familiares*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford 1988.

DIGESTA JUSTINIANI AUGUSTI

- MOMMSEN (TH.), *Digesta Justiniani Augusti, recognouit Adsumpto in Operis Societatem PAULO KRUEGERO*, (Vol. I - II), Weidmann, Berolini 1963.

EPICLETUS

- SCHENKL (H.), *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1916.

EUSEBIUS CAESARIENSIS

- *Chronicon (Armen.)* : AUCHER (P. J. B.), *Chronicon bipartitum, nunc primum ex armeniaco textu in latinum conversum, adnotationibus auctum, graecis fragmentis exornatum*, [s.n.], Venetiis 1818 ; MAI (A.), *Eusebii Pamphili Chronicorum Canon II*, Mediolani 1818 ; MIGNE (J.-P.) [ET ALII], *Eusebii Pamphili, Caesareae Palaestinae episcopi, opera omnia*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, Turnholti 1857 (1984) ; PETERMANN (H.), *Chronicorum canonum quae supersunt. Armeniam versionem latine factam e libris manuscriptis recens*, in SCHOENE (A.), *Eusebi Chronicorum libri duo*, Weidmann, Berolini 1866-1975 ; KARST (J.), *Die Chronik des Eusebius aus dem Armenischen übersetzt*, GCS Eusebius Werke 5, J. C. Hinrichs, Leipzig 1911.
- *Chronicon (Lat.)*: cf. HIERONYMUS
- *Histoira Ecclesiastica* : BARDY (G.), *Histoire Ecclésiastique*, Sources chrétiennes 31 (Livres I - IV), Paris 1952, Sources chrétiennes 41 (Livres V - VII), Paris

1955 ; SCHWARTZ (E.) - MOMMSEN (T.), *Eusebius Werke Zweiter Band Erster Teil: die Kirchengeschichte*, Vol. I, Akademie Verlag, Berlin 1999.

FONTES IURIS ROMANI ANTEJUSTINIANI

- S. RICCOBONO [ET ALII], *Fontes Iuris Romani Antejustiniani: in usum scholarum, ed. altera aucta et emendata*, (3 vol.), [s.n.], Florentiae 1940 - 1943.

GALENUS

- *De atra bile* : DE BOER (W.), « Galeni de atra bile libellus », *Corpus medicorum Graecorum* 5.4.1.1, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1937.
- *De differentia pulsuum libri IV* : KÜHN (C. G.), « De differentia pulsuum libri IV », *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 8, Knobloch, Leipzig: 1824 (réimpr. Hildesheim 1965).
- *De compositione medicamentorum per genera* : ID., *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 13, Knobloch, Leipzig 1827 (réimpr. par Hildesheim : Olms 1965).
- *De libris propriis liber* : HELMREICH (G.) [ET ALII], *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. 2, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1891, réimpr. Amsterdam 1967.
- *De theriaca ad Pisonem* : KÜHN (C. G.), *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 14, Knobloch, Leipzig 1827, réimpr. Hildesheim 1965.
- *De usu partium* : HELMREICH (G.), *Galenus de usu partium libri XVII*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1907, 1 : 1907, 2 : 1909, réimpr. Amsterdam 1968.
- *In Hippocratis librum I epidemiarum commentarii III* : WENKEBACH (E.), « Galeni in Hippocratis epidemiarum librum I commentaria iii », *Corpus medicorum Graecorum* 5. 10. 1, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1934, pp. 6 - 151.
- *In Hippocratis librum III epidemiarum commentarii III* : WENKEBACH (E.), « Galeni in Hippocratis epidemiarum librum iii commentaria iii », *Corpus medicorum Graecorum* 5.10.2.1, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1936, pp. 1 - 187.

HERMAE PASTOR

- WHITTAKER (M.), *Die apostolischen Väter I, Der Hirt des Hermas, Die griechischen christlichen Schriftsteller* 48, Akademie Verlag, Berlin 1967².

HIERONYMUS

- HELM (R.), *Eusebius Werke. Siebenter Band, Die Chronik des Hieronymus*, Akademie Verlag, Berlin 1984.

HISTORIA AUGUSTA

- CHASTAGNOL (A.), *Histoire Auguste, Les empereurs romains de II^e et III^e siècles*, R. Laffont, Paris 1994.

ISIDORUS HISPALENSIS

- *Etymologiarum sive Originum libri XX*: LINDSAY (W.M.), *Etymologiarum siue Originum libri XX*, Corpus Christianorum Serie Latina MCLXXXVI, Turnhout 1911.

ITINERARIUM BURDIGALENSE

- GEYER (P.) - CUNTZ (O.), *Itinerarium Burdigalense*, dans GEYER (P.) [ET ALII], *Itineraria et alia geographica: [Itineraria hierosolymitana ; Itineraria romana ; Geographica]*, Corpus Christianorum Series Latina CLXXV, Turnhout 1965.

ITINERARIUM PROVINCIARUM ANTONINI AUGUSTI ET ITINERARIUM MARITIMUM ANTONINI AUGUSTI

- WIRTH (G.) *Itineraria Antonini Augusti et Burdigalense*, dans CUNTZ (O.), *Itineraria Romana. Vol. 1*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1929.
- LÖHBERG (B.), *Das "Itinerarium provinciarum Antonini Augusti": ein kaiserzeitliches Straßenverzeichnis des Römischen Reiches: Überlieferung, Strecken, Kommentare, Karten*, Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur, Berlin 2006.

IUSTINUS MARTYR

- *Apologia* : MUNIER (C.), « Introduction », *Justin, Apologie pour les chrétiens*, Sources Chrétiennes 507, Paris 2006.

LACTANTIUS

- *Divinae institutiones* : BRANDT (S.), *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia, Pars I: Divinae institutiones et Epitome divinarum institutionum*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 19 (1890).

LIBER PONTIFICALIS

- DUCHESNE (L.), *Le Liber pontificalis : texte, introduction et commentaire*, Tome I, E. Thorin, Paris 1886.
- ID., *Le Liber Pontificalis : texte, introduction et commentaire*, Tome III, Additions et corrections de MGR L. DUCHESNE, publiées par C. VOGEL avec l'histoire du *liber pontificalis* depuis l'édition de L. DUCHESNE, une bibliographie et des tables générales, E. Thorin, Paris 1957.
- MOMMSEN (TH.), *Libri Pontificalis. Pars prior*, Weidmann, Berlin 1898.

MARCUS AURELIUS ANTONINUS Imp. Phil.

- *Ad se ipsum* : FARQUHARSON (A. S. L.), *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius, Vol I: text and translation*, Oxford World's Classics 1944 (réimpr. 1968) ; HADOT (P.), *Marc Aurèle, Écrit pour lui-même, Livre I* (en coll. avec. C. LUNA), Les Belles Lettres, Paris 1998 ; TRANNOY (A. I.), *Marc-Aurèle, Pensées*, Préface de A. PUECH, Les Belles Lettres, Paris 1964.
- (PSEUD.) : *Epistula ad senatum, qua testatur Christianos victoriae causam fuisse* : HAINES (C. R.), *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius and various friends*, Cambridge 1963², Vol. II, pp. 300 - 305 ; MARCOVICH (M.), *Iustini Martyris Apologiae Pro Christianis*, Berlin – New York 1994, pp. 166 - 168 ; WARTELLE (A.), *Saint Justin, Apologies, introduction. Texte critique, traduction, commentaire et index*, Études Augustiniennes, Paris 1987, pp. 222 - 225.

MINUCIUS FELIX

- *Octavius* : BEAUJEU (J.), *Octavius, Minucius Felix* (Tirage revu et corrigé) Les Belles lettres, Paris 1974.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE

- ALAND (K.) [ET ALII], *The Greek New Testament*, II^e ed., Wurtemberg Bible Society for the United Bible Societies, Stuttgart 1968.

OVIDIUS

- *Metamorphoses* : ANDERSON (W.S.), *Metamorphoses*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford 1981.

ORIGENES ADAMANTIUS

- *Contra Celsum* : BORRET (M.), *Origène, Contre Celse*, Sources chrétiennes 132 (Tome I, Livres I et II), Paris 2005 (réimpr. de la I^{ère} édition revue et corrigée) ; Sources chrétiennes 136 (Tome II, Livres III et IV), Paris 1968 ; Sources chrétiennes 147 (Tome III, Livres V et VI), Paris 1969 ; Sources chrétiennes 150 (Tome IV, Livres VII et VIII), Paris 1969.).

PLINIUS (MAIOR)

- *Naturalis Historia* : IAN (L.) - MAYHOFF (C.), *Naturalis historia*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford 1892-1909.

PLINIUS (MINOR)

- *Epistolae ad Trajanum imperatorem cum ejusdem responsis* : SCHUSTER (M.), *Plinius Epistulae et Epistulae ad Plinium*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford 1958³.

PROSOPOGRAPHIA IMPERII ROMANI

- GROAG (E.) - STEIN (A.), *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III*, Pars I, W. de Gruyter & Co, Berolinum 1933² ; ECK (W.) [ET ALII], *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III*, Pars VIII, Fasciculus 1, W. de Gruyter, Berolinum 2009².

RUFINUS AQUILEIENSIS

- *Historia Ecclesiastica* : SCHWARTZ (E.) - MOMMSEN (T.), *Eusebius Werke Zweiter Band Erster Teil: die Kirchengeschichte*, Vol. I, Akademie Verlag, Berlin 1999.

TABULA PEUTINGERIANA

- TALBERT (R. J. A.), *Rome's World, the Peutinger map reconsidered, in association with ELLIOTT (T.)*, assisted by HARRIS (N) [ET ALII], Cambridge University Press 2010 (en ligne <http://omnesviae.org/fr/>, consulté en mars 2015).

TATIANUS ASSYRIUS

- *Oratio ad Graecos* : ARAGIONE (G.), *Ai Greci di Taziano*, Milano 2015.

TERTULLIANUS

- *Ad Martyras* : DEKKERS (E.), *Ad martyras in Quinti Septimi Florentis Tertulliani*, Opera Pars I, Corpus Christianorum Serie Latina I, Turnhout 1954.
- *Ad Scapulam* : ID., *Ad Scapulam in Quinti Septimi Florentis Tertulliani*, Opera Pars II, Corpus Christianorum Serie Latina XXIV, Turnhout 1954.
- *Apologeticum* : BECKER (C.), *Tertullian. Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von BECKER (C.)*, Kösel, München 1952.

THEMISTIUS

- *Oratio XV* : DOWNEY (G.) - SCHENKL (H.), *Themistii orationes quae supersunt*, vol. 1, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1965, pp. 267 - 286.

THEOPHILUS ANTIOCHENUS

- *Ad Autolyicum* : GRANT (R. M.), *Ad Autolyicum of Theophilus of Antioch*, Oxford 1970.

VALERIUS MAXIMUS

- *Facta et dicta memorabilia* : C. KEMPF, *Facta et dicta memorabilia*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford 1888.

Lexicographie :

DANKER (F. W.), *A greek – english lexicon of the N.T. and other Early Christian Literature*, Chicago – London 2000³.

GLARE (P. G. W.), *Oxford Latin dictionary*, Oxford - New York 1994.

LAMPE (G. W. H.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press 1961.

LIDDELL (H. G.) – SCOTT (R.) – JONES (H. S.), *Greek - English Lexicon* (en ligne *Thesaurus Lingue Graecae*).

MASON (H. J.), *Greek terms for Roman institutions : a lexicon and analysis*, Toronto 1974.

MONTANARI (F.), *The Brill dictionary of ancient Greek*, Leiden 2015.

MOULTON (W. F.) - GEDEN (A. S.), *A Concordance to the greek testament*, according to the texts of Westcott, Hort, Tischendorf and the English Revisers, Edimburgh 1963⁴.

Littérature secondaire

ACCARDO (S.), *Villae Romanae nell'ager Bruttius: il paesaggio rurale calabrese durante il dominio romano*, Roma 2000.

AILLOUD (H.), *Suétone Vies des douze Césars, Tome II : Tibère – Caligula – Claude – Néron*, Paris 2002⁹.

ALFÖLDY (G.), *Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen*, (Antiquitas Reihe 1, Band XXVII), Bonn 1977.

AMARELLI (F.), *Politica e partecipazione nelle città dell'impero romano*, Roma 2005.

AMELOTTI (M.) [ET ALII], *Lineamenti di storia del diritto romano*, sotto la direzione di TALAMANCA (M.), Milano 1989².

AMIDON (P. R.), *The Church history of Rufinus of Aquileia*, Washington D.C. 2016.

ANNUNZIATA (D.), « 'Nomen Christianum' : sul reato di cristianesimo », *Rivista di Diritto Romano - XIV* – 2014, pp. 1-9 <http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/> (consulté en avril 2016).

ARCARIA (F.), *Referre ad principem : contributo allo studio delle epistulae imperiali in età classica*, Milano 2000.

ARNALDI (G.) [ET ALII], *Enciclopedia dei Papi*, Istituto dell'enciclopedia italiana fondata da GENTILE (G.) e TRECCANI (G.), Roma 2000.

ARNAUD (P.), « L'Itinéraire d'Antonin : un témoin de la littérature itinéraire du Bas-Empire », *Geographia Antiqua II*, 1993.

ID., *Les routes de la navigation antique, Itinéraires en Méditerranée*, Paris 2005.

ASTARITA (M. L.), « Recensione a « Les martyrs de Lyon (177) » », *Orpheus: rivista di umanità classica e cristiana*, Anno 1, fasc. 2, (1980), pp. 518-522.

EAD., *Avidio Cassio*, Roma 1983.

AUBERT (R.) - COURTOIS (L.), *Dictionnaire d'histoire et de Géographie ecclésiastique*, V, Paris 1931.

BABKIN (IV.) - BABKINA (IN.), « The origin of Variola Virus », *Viruses* (May 2015) 7 (3), pp. 1100-1112.

BAGNANI (G.), « Peregrinus Proteus and the Christians », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 4 (1) (1955), pp. 107-112.

BARDY (G.), *Histoire Ecclésiastique*, (Livres I - IV), Paris 1952, (Livres V - VII), Paris 1955.

BARBERO (A.), *Costantino il vincitore*, Roma 2016.

BARNES (T. D.), « Legislation against the Christians », *The Journal of Roman Studies*, (1968), pp. 32-50.

ID., «The Chronology of Montanism», *Journal of Theological Studies* 21 (1970), pp. 403-408.

ID., *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.

ID., *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen 2016².

BARONI (A.), *Amministrare un Impero. Roma e le sue province*, Trento 2007.

BARRETT (C. K.), *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, London - New York 2004.

BAUDRILLART (A.), [ET ALII], *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Tome XV^e, Paris 1963.

BAUTZ (F. W.), *Biographisch - bibliographisches Kirchenlexikon: Register zu Band I-XXXIV*, Nordhausen 1970.

BEAUJEU (J.), *Cicéron, correspondance*, Tome XI, Paris 1996.

BECKER (J.), *Paul : « L'Apôtre des nations »*, Paris 1995 (ed. française de l'original allemand *Paulus, der Apostel der Völker* traduit par HOFFMANN (J.)).

BEGGIO (T.), *Aspetti del cosiddetto Senatuconsultum de sumptibus ludorum gladiatorum minuendis*, Pavia 2012 (Thèse de doctorat en « Droit Romain et Culture Juridique Européenne » auprès de l'*Università degli studi di Pavia* sous la direction de MAROTTA (V.)).

BENOIT (A.), *Saint Irénée : introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960.

BERTRAND - DANGENBACH (C.) [ET ALII], *Carcer. Prison et privation de liberté dans l'antiquité classique, actes du colloque de Strasbourg (5 et 6 décembre 1997)*, Paris 1999.

BERWIG (D.), *Die Darstellung des Regenwunders unter Mark Aurel in der christlichen und heidnischen Literatur, auf der Markus-Säule und den Münzen*, München 1970.

BIAGINI (L.), *Il commento di Galeno alla peste di Atene*, Bologna 2007. (Thèse de doctorat en « Philologie Grecque » auprès de l'*Alma Mater Studiorum Università di Bologna*, sous la direction de TOSI (R.)).

BIANCHI (U.), *La tradizione dell'enkrateia : motivazioni ontologiche e protologiche : atti del Colloquio internazionale*, Milano, 20 - 23 aprile 1982.

BIRLEY (A.), *Marcus Aurelius: a biography*, London 1987 (éd. révisée du 1966).

ID., *Hadrian the restless emperor*, London - New York 1998.

BOCK (D. L.), *Acts*, Grand Rapids 2007.

BOMPAIRE (J.), *Lucien écrivain : imitation et création*, Paris 1958.

ID., *Nigrinos*, Paris 1993.

BOSIO (L.), *Le strade romane della Venezia e dell'Istria*, Padova 1991.

BOTHA (L.), « The asiatic campaign of Agesilaus – The topography of the route from Ephesus to Sardis », *Acta Classica XXXI* (1988), pp. 71-80.

BOUVIER (P.), *Millénarisme, messianisme, fondamentalisme : permanence d'un imaginaire politique*, Paris 2008.

BRANDON (C. J.) [ET ALII], *Building for Eternity: the History and Technology of Roman Concrete Engineering in the Sea*, Oxford 2014.

BRAUN (R.) [ET ALII], *Chronica Tertulliana et Cypriana : 1975-1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne*, Paris 1999.

BRUTTI (M.), *Il diritto privato nell'antica Roma*, Torino 2011².

BRUUN (C.) – EDMONDSON (J.), *The Oxford handbook of Roman Epigraphy*, Oxford University Press 2014.

BUCK (P. L.), « Justin Martyr's Apologies: Their Number, Destination, and Form », *Journal of Theological Studies* 54 (2003), pp. 45-59.

BURINI (C.), *Gli apologeti greci*, Roma 1986.

BUSANA (M. S.), *Oderzo: forma urbis: saggio di topografia antica*, Roma 1995.

CACITTI (R.), *Grande sabato: il contesto pasquale quartodecimano nella formazione della teologia del martirio*, Milano 1994.

CALZOLARI (M.), « Introduzione allo studio della rete stradale dell'Italia romana: l'*Itinerarium Antonini* », *Atti della Accademia nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche, memorie, serie 9, volume 7, fascicolo 4*, (1994).

CARCOPINO (J.), *La vita quotidiana a Roma*, Bari 1977.

CARFORA (A.), *Morte e presente nelle Meditazioni di Marco Aurelio e negli Atti dei Martiri contemporanei*, Napoli 2001.

EAD., *I cristiani al leone: i martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatorii*, Trapani 2009.

CARFORA (A.) - CATTANEO (E.), *Profeti e profezia: figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani 2007.

CAROTENUTO (E.), *Tradizione e innovazione nella Historia Ecclesiastica di Eusebio di Cesarea*, Napoli 2001.

CARRIKER (A.), *The library of Eusebius of Cesarea*, Leiden 2003.

CASPAR (E.), *Die älteste römische Bischofsliste : kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionenreihen*, Berlin 1926.

CATTANEO (E.), *I ministeri nella Chiesa antica: testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997.

CHEVALLIER (R.), *La romanisation de la Celtique du Pô : essai d'histoire provinciale*, Paris 1983.

CHAPOT (F.) [ET ALII], « Chronica Tertulliana et Cypriana », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (1996), pp. 295-320.

EID., « Chronica Tertulliana et Cypriana », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (1997), pp. 349-376.

EID., « Chronica Tertulliana et Cypriana », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (1998), pp. pp. 307-339.

EID., « Chronica Tertulliana et Cypriana », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (1999), pp. 391-423.

EID., « Chronica Tertulliana et Cypriana », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2000), pp. 273-311.

EID., « Chronica Tertulliana et Cypriana », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2001), pp. 357-398.

EID., « Chronica Tertulliana et Cypriana », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2002), pp. 331-371.

EID., « Chronica Tertulliana et Cypriana », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2003), pp. 353-390.

EID., « Chronica Tertulliana et Cypriana », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2004), pp. 393-423.

EID., « Chronica Tertulliana et Cypriana », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2005), pp. 375-413.

EID., « Chronica Tertulliana et Cypriana », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2006), pp. 433-461.

EID., « Chronica Tertulliana et Cyprianea », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2007), pp. 325-367.

EID., « Chronica Tertulliana et Cyprianea », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2008), pp. 315-364.

EID., « Chronica Tertulliana et Cyprianea », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2009), pp. 279-327.

EID., « Chronica Tertulliana et Cyprianea », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2010), pp. 291-340.

EID., « Chronica Tertulliana et Cyprianea », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2011), pp. 375-427.

EID., « Chronica Tertulliana et Cyprianea », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2012), pp. 323-372.

EID., « Chronica Tertulliana et Cyprianea », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2013), pp. 379-439.

EID., « Chronica Tertulliana et Cyprianea », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2014), pp. 381-425.

EID., « Chronica Tertulliana et Cyprianea », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, (2015), pp. 325-364.

CIOLA (N.) - PULCINELLI (G.), *Nuovo Testamento: Teologie in dialogo culturale, Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, Bologna 2008.

CLAESSON (G.), *Index Tertullianus*, Paris 1974-1975.

CLASSEN (C. J.), *Studi in onore di C. SANFILIPPO*, Vol. I, Milano 1982.

CLIFFORD (A.), *Imperial Rome AD 193 to 284: the Critical Century*, Edinburgh University Press 2012.

COARELLI (F.), *La Colonna di Marco Aurelio*, Roma 2008.

CONSUELO CRISTOFORI (M.), « L'«*oratio*» di Frontone contro i Cristiani e la persecuzione di Marco Aurelio », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, (1978), pp. 130-139.

CORTASSA (G.), « Marco Aurelio e il destino dell'anima », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, Vol. 107, (1979), pp. 420-439.

ID., *Scritti di Marco Aurelio, Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, Torino 1984.

COTTON (H. M.) [ET ALII], *Corpus inscriptionum Iudaeae-Palaestinae, a multi-lingual corpus of the inscriptions from Alexander to Muhammad*, Volume I, Jerusalem, Part 1, 1-704, Berlin-New York 2010.

CRÉPEY (C.), « Marc Aurèle et Justin martyr : Deux discours sur la raison », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Tome 89 n°1, (2009), pp. 51-77.

CROVI (L.), « Originalità del pensiero di Marco Aurelio », *Rivista di filosofia neoscolastica* LXXXIV, (1992), pp. 515-538.

D'ANNA (A.), *Pseudo-Giustino, Sulla Resurrezione, Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001.

D'ORS (Á.), « Observaciones al texto de la oratio de pretiis gladiatorum minuendis », *Emerita*, XVIII, (1950), pp. 311-339.

DĄBROWA (E.), *The governors of Roman Syria from Augustus to Septimius Severus*, Bonn 1998.

DAVIDE (S.), *La confisca del profitto*, Milano 2010 (Thèse de doctorat en « Droit pénal » auprès de l'Università degli Studi di Milano-Bicocca sous la direction de PECORELLA (C.)).

DE DOMINICIS (M. A.), « Le comunicazioni legislative nel basso impero (*Subscriptiones mutilae* di cc. imperiali e loro ricostruzione. Trasmissione di cc. dal luogo d'emissione alle località di arrivo ed il calcolo del tempo impiegato dalle cc.) », *Rendiconti Classe di Lettere*, 83, (1950), pp. 1-43.

DE FRANCESCHINI (M.), *Ville romane della X regio (Venetia et Histria): catalogo e carta archeologica dell'insediamento romano nel territorio, dall'età repubblicana al tardo impero*, Roma 1998.

DE GIOVANNI (L.), *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma 2007.

DEROUX (C.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Coll. Latomus 164, Bruxelles 1979, I.

DI STEFANO (E.), *Lo stoicismo di Marco Aurelio, Antropologia ed etica negli Scritti a se stesso di Marco Aurelio*, Catania 2006.

DIETER BETZ (H.) [ET ALII], *Religion in Geschichte und Gegenwart : Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage*, Tübingen 1999.

EID., *Religion Past and Present*, Brill Online 2015.

DOMASZEWSKI (A. V.), « Das Regenwunder der Markussäule », *Rheinisches Museum für Philologie* 49, (1894).

DOMERGUE (C.) [ET ALII], *Spectacula I, Gladiateurs et amphithéâtres, Actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987*, Lattes 1990.

DOUGLASS (L.), « A new Look at the *Itinerarium Burdigalense* », *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 4, Nom. 3, (1996), pp. 313-333.

DUGGAN (A. T.) [ET ALII], « 17th Century Variola Virus Reveals the Recent History of Smallpox », *Current Biology*, 26 (December 19, 2016), pp. 3407-3412.

DUVAL (Y.-M.), *L'affaire Jovinien : d'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Rome 2003.

ELIOT (C. W. J.), « New Evidence for the Speed of the Roman Imperial Post », *The Phoenix*, 9, (1955), pp. 76-80.

ELSNER (J.), « The *Itinerarium Burdigalense*: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire », *The Journal of Roman Studies*, 90, (2000), pp. 181-195.

ETIENNE (R.), *Le siècle d'Auguste*, Paris 1999³.

EUSTRATIADES (S.), *Metropolitan (ex) of Leontopolis, The saints of the Orthodox Church (in Greek), Apostolic diakonia of the Church of Greece*, Athens 1935.

FAIVRE (A.), « "Préceptes laïcs (λαϊκὰ προστάματα) et commandements humains (ἐμτάματα ἀνθρώπων)": les fondements scripturaires de 1 Clément 40, 5 », *Revue de sciences religieuses*, 75 n° 3 (2001), pp. 288-308.

FANIZZA (L.), *Delatori e Accusatori: l'iniziativa nei processi di età imperiale*, Roma 1988.

FARQUHARSON (A. S. L.), *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius, Vol. II: Greek Commentary*, Oxford World's Classics 1944 (réimpr. 1968).

FÉDOU (M.), « La doctrine du *Logos* chez Justin : enjeux philosophiques et théologiques », *Kentron. Revue du monde antique et de psychologie historique*, 25, (2009), pp. 145-158.

FERRUA (A.), « Antiche iscrizioni inedite a Roma », *Ephigraphica*, 28, (1996), pp. 71-85.

FIGURELLINO (S.), « I cristiani nell'Asia romana del II secolo e Avidio Cassio », *Annali di Archeologia e Storia Antica*, XIII – XIV, (2006-2007), pp. 233-253.

FOAKES JACKSON (F. J.) - LAKE (K.), *The beginnings of Christianity. Part I, The Acts of the Apostles*, Volume V, London 1926.

FOCANT (C.) - MARGUERAT (D.), *Le Nouveau Testament commenté : texte intégral : traduction oecuménique de la Bible*, Genève 2013.

FORA (M.), *I munera gladiatoria in Italia*, Napoli 1996.

FOSTER (P.), *The writings of Apostolic fathers*, London – New York 2007.

FRANCO (L.), *Vita di Costantino di Eusebio di Cesarea, Introduzione*, Milano 2009.

FRASCHETTI (A.), *Marco Aurelio: la tragedia della filosofia*, Bari 2008.

FRASSINETTI (P.), « L'orazione di Frontone contro i cristiani », *Giornale Italiano di Filologia*, II, (1949), pp. 238-254.

FREND (W. H. C.), *Martyrdom and Persecution in the early Church*, Oxford 1965.

FREY (J.) [ET ALII], *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin - New York 2009.

FUCHS (E.) - REYMOND (P.), *La deuxième épître de saint Pierre*, II^e édition corrigée et augmentée, Genève 1988.

FURUSE (Y.) [ET ALII] (« Origin of measles virus: divergence from rinderpest virus between the 11th and 12th centuries », *Virology Journal* (2010), pp. 7-52.

GABBA (E.), « L'apologia di Melitone di Sardi », *Critica Storica* 1, (1962), pp. 469-482.

GAGLIARDI (M.), *La cristologia adamitica: tentativo di recupero del suo significato originario*, Roma, 2002.

GALBIATI (E.), *Eucarestia nella Bibbia*, Milano 1999².

GALIMBERTI (A.), *Erodiano e Commodo: traduzione e commento storico al primo libro della « Storia dell'Impero dopo Marco »*, Göttingen - Bristol 2014.

GARBARINO (G.) - TABACCO (R.), *Ad Familiares*, Torino 2008.

GARNSEY (P.), « The *Lex Iulia* and appeal under the Empire », *The Journal of Roman Studies*, Vol. 56, Part 1 and 2 (1966), pp. 167-189.

GELMETTI (C.), *Il fuoco di Sant'Antonio: Dai Misteri Eleusini all'LSD*, Milano 2010².

GEORGES (T.), *Tertullian "Apologeticum"*, Freiburg-Basel-Wien-Herder 2011.

GIGLIO (S.), *Il problema dell'iniziativa nella cognitio criminale : normative e prassi da Augusto a Diocleziano*, Torino 2009.

GIORDANO (O.), « I commentari di Papia di Ierapoli », *L'Antiquité Classique*, Tome 39, fasc. 1 (1970), pp. 106-146.

GIRGENTI (G.), *Prima apologia per i cristiani ad Antonino il Pio ; Seconda apologia per i cristiani al Senato romano di Giustino ; Prologo al Dialogo con Trifone*, introduzione, traduzione, note e apparati di GIRGENTI (G.), Milano 1995.

GOULET-CAZÉ (M.-O.) - GOULET (R.), *Le Cynisme Ancien et ses prolongements, Actes du colloque international du CNRS (Paris 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993.

GRANT (R. M.), « The Chronology of the Greek Apologists », *Vigiliae Christianae*, 9, (1955), pp. 25-33.

ID., « Form and Occasion of the Greek Apologists », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 10 (1986), pp. 213-236.

ID., « Five Apologists and Marcus Aurelius », *Vigiliae Christianae*, 42 (1988), pp. 1-17.

ID., *Irenaeus of Lyons*, London - New York 1997.

ID., *Second-century Christianity: A Collection of Fragments*, London 2003.

GRÉGOIRE (H.), *Les persécutions dans l'empire romain*, Bruxelles 1951.

ID., « Nouvelles observations sur le nombre des martyrs », *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, 38, (1952), pp. 37-60.

GRIFFE (É.), *La Gaule chrétienne à l'époque romaine I, Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle*, Paris 1947.

GUEY (J.), « Encore la 'Pluie miraculeuse', mage et dieu », *Revue de Philologie*, 22, (1948), pp. 105-127.

GUILLAUMIN (J.-Y.) – MONAT (P.), *Étymologie, livre 15, Les constructions et les terres*, Besançon 2004.

GUSTAFFSON (B.), « Hegesippus sources and his reliability », *Studia Patristica* III, (1961), pp. 227-232.

HADOT (I.) - HADOT (P.), *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité, L'enseignement du « Manuel d'Épictète » et son commentaire néoplatonicien*, Paris 2004.

HADOT (P.), *La citadelle intérieure : introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*, Paris 1997 (Édition révisée et remaniée de l'édition 1992).

HAINES (C. R.), *The Meditations of Marcus Aurelius*, London 1953.

HARMON (A. M.), *The mistaken Critic*, London-Cambridge 1962.

ID., *The passing of Peregrinus of Lucian*, London-Cambridge 1962.

ID., *The Runaways*, London-Cambridge 1962.

ID., *The Wisdom of Nigrinus*, London-Cambridge 1962.

HARNAK (A.), *Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullian's Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Leipzig 1892.

ID., « Die Quelle der Berichte über das Regenwunder im Feldzuge Marc Aurel's gegen die Quaden », *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, (1894), pp. 835-882.

HARRIS (J. R.), « Hadrian's Decree of Expulsion of the Jews from Jerusalem », *The Harvard Theological Review*, Vol. 19, n° 2 (1926), pp. 199-206.

HARTOG (P.), *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp: introduction, text, and commentary*, Oxford 2013.

HEIM (M.), *Von Ablass bis Zölibat: kleines Lexikon der Kirchengeschichte*, Munchen 2008.

HEKSTER (O. J.), *Commodus: an emperor at the crossroads*, Amsterdam - Gieben 2002.

HENGEL (M.), *Crocefissione ed espiazione*, Brescia 1988 (trad. ita par. A. ZANI).

HÉRING (J.), *La Seconde Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Paris 1958.

HERRMANN (P.), *Itinéraires des voies romaines : de l'Antiquité au Moyen âge*, Paris 2007.

HIRSCHMANN (V.-E.), *Horrenda secta. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Stuttgart 2005.

JOLY (R.), *Le Pasteur d'Hermas*, Paris 1997².

JOSSA (G.), *La teologia della Storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Napoli 1965.

ID., *I Cristiani e l'impero Romano*, Roma 2000.

JUNOD (E.), « Eusèbe de Césarée, Sérapion d'Antioche et l'Évangile de Pierre », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (1988), pp. 3-16.

KELLY (J. N. D.) - WALSH (M.), *A Dictionary of Popes*, New York 2010².

KERESZTES (P.), « The Literary Genre of Justin's First Apology », *Vigiliae Christianae* 19 (1965), pp. 99-110.

ID., « The So-Called Second Apology of Justin », *Latomus* 24 (1965), pp. 858-869.

ID., « The Massacre at Lugdunum in 177 A.D. », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, XVI (1967), pp. 75-86.

ID., « Marcus Aurelius a Persecutor », *The Harvard Theological Review*, LXI, (1968), pp. 321-341.

ID., « The Imperial Roman Government and the Christian Church I. From Nero to the Severi », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 23.1, Berlin 1979, pp. 247-315.

ID., « Justin, Roman Law and the Logos », *Latomus* 45 (1986), pp. 339-346.

KOEP (L.), « 'Religio' und 'ritus' als Problem des frühen Christentums », *Jahrbuch für antike und christentum*, 5, (1962), pp. 43-59.

KOVÁCS (P.), *Marcus Aurelius' Rain miracle and the Marcomannic wars*, Leiden - Boston 2009.

LAKE (K.), *The Ecclesiastical history of Eusebius of Caesarea*, Cambridge - Harvard 1965.

LANATA (G.), *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano 1973.

EAD., *Il discorso vero di Celso*, Milano 1987.

EAD., *Processi contro i Cristiani negli Atti dei Martiri*, Torino 1989².

LAURENCE (R.), *The roads of roman Italy*, London-New York 1999.

LAWRENCE (P. J. N.), *Atlas de l'Histoire bibique*, Charols 2009 (trad française par S. RAT).

LAZZATI (G.), « Gli atti di S. Giustino martire », *Aevum* 27 (1953), pp. 473-497.

LE BOULLUEC (A.), *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècle*, Paris 1985.

LEBRETON (G.) - ZEILLER (G.), *Storia della Chiesa I : La Chiesa Primitiva*, III, ed. ita par FRUTAZ (A. P.), Torino 1979³.

- LEPORE (E.), *Atti del II Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Napoli 1963.
- LEVEAU (P.), « Agglomérations secondaires et territoires en Gaule Narbonnaise », *Revue archéologique de Narbonnaise*, 26, (1993), pp. 277-299.
- LEVI (A. ET M.), *Itineraria picta. Contributo allo studio della tabula Peutingeriana*, Roma 1967.
- LEVINE (L. I.), *Jerusalem: its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York et Jérusalem 1998.
- LITTMAN (R. J.) - LITTMAN (M. L.), « Galen and the Antonine Plague », *The American Journal of Philology*, Vol. 94, No. 3 (Autumn 1973), pp. 243-255.
- LO CASCIO (E.), *L'impatto della "Peste Antonina"*, Bari 2012.
- LONA (H. E.), *Die "Wahre Lehre" des Kelsos; übersetzt und erklärt*, Freiburg - Basel - Wien 2005.
- MAGANZANI (L.), « Appunti sul concetto di dignità umana », *Studia et documenta historiae et iuris*, Città del Vaticano 2011, pp. 521-544.
- MANTOVANI (D.), « Il 'Bonus Praeses' secondo Ulpiano. Studi sul contenuto e forma del 'De officio proconsulis' di Ulpiano », *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano Vittorio Scialoja*, (1993), pp. 203-267.
- MARCONI (A.), *Pagano e cristiano: vita e mito di Costantino*, Roma 2002.
- MARTINELLI (R.), *Insula Fulcheria, Rassegna di studi e di documentazioni di crema e del cremasco a cura del Museo Civico di Crema*, Vol. XL, (2010).
- MARTINOS (A.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (en Greek), vol. X, Athens 1966.

MATTUSCH (C. C.) [ET ALII], *Common ground: archaeology, art, science, and humanities: proceedings of the XVIth International Congress of Classical Archaeology*, Boston, 2003.

MCCLINTOCK (A.), *Servi della pena: condannati a morte nella Roma imperiale*, Napoli - Roma 2010.

MCGOWAN (A. B.) [ET ALII], *God in early christian thought: essays in memory of Lloyd G. Patterson*, Leiden - Boston 2009.

MCLYNN (F.), *Marcus Aurelius, a life*, Boston 2009.

MEYER (M. W.), *The Ancient mysteries : a source book sacred texts of the mystery religions of the ancient mediterranean world*, New York 1987.

MIGLIORATI (G.), *Iscrizioni per la ricostruzione storica dell'impero romano da Marco Aurelio a Commodo*, Milano 2011.

MILANI (C.), « Strutture formulari nell'*Itinerarium Burdigalense* », *Aevum* LVII, (1983), pp. 99-108.

MILLAR (F.), *The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337)*, London 1977.

MIMOUNI (S. C.), *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazoréenne / chrétienne de Jérusalem du I^{er} au IV^e siècle*, Montrouge 2015.

MOLTHAGEN (J.), *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen 1970.

MOMIGLIANO (A.), *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969.

ID., *Saggi di storia della religione romana*, Brescia 1988.

MOMMSEN (TH.), « Der Religionsfrevl nach rômischem Recht », *Historische Zeitschrift* 64 (n. s. 28), (1890), pp. 389-429.

ID., « Das Regenwunder der Markussäule », *Hermes* 30, (1895) = *Gesammelte Schriften* IV, Berlin 1906, pp. 90-106.

MONACHINO (V.), « Intento pratico e propagandistico nell'apologia greca del secondo secolo », *Gregorianum, commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiae Universitatis Gregorianaes*, Vol. 32 (1951), pp. 5-49 e 187-222.

MONACI - CASTAGNO (A.), *Origene: dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000.

MONAT (P.), *Lactance, Institutions divines*, Paris 1973.

MONDELLO (C.), « Eusebio di Cesarea e la storia di Roma: il caso del *Chronicon* », *Koinonia* 39, (2015), pp. 127-151.

MORESCHINI (C.), *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004.

MORESCHINI (C.) [ET ALII], *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.

MORESCHINI (C.) - PODOLAK (P.), *Opere apologetiche di Tertulliano*, Roma 2006.

MORLET (S.) - PERRONE (L.), *Historie Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée : Commentaire Tome I, Études d'introduction*, Paris 2012.

MOTSCHMANN (C.), *Die Religionspolitik Marc Aurels*, Stuttgart 2002.

MOUREAU (J.), *La persécution du christianisme dans l'empire romain*, Paris 1956.

MULLER (R.), *Épictète, Entretiens, Fragments et Sentences*, Paris 2015.

MUNIER (C.), « La méthode apologétique de Justin le martyr », *Revue des Sciences Religieuses* Volume 62 Numéro 4, (1988), pp. 90-100.

ID., *L'apologie de Saint Justin Philosophe et Martyr*, Fribourg 1994.

MURA (G.), *La teologia dei Padri, Volume 5*, Roma 1987.

MUSCHELER (K.), *Römische Jurisprudenz - Dogmatik, Überlieferung, Rezeption Festschrift für Detlef Liebs zum 75. Geburtstag*, Berlin 2011.

NARDI (C.), *Il millenarismo: testi dei secoli I-II*, Firenze 1995.

NAUTIN (P.), *Lettres et écrivains chrétiens de II^e et III^e siècles*, Paris 1961.

NEYRAND (L.), *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique*, Paris 2003 (ed. rev. BARDY).

NOCE (C.), « L'accusa di eresia rivolta ai montanisti : la testimonianza del "Ieiunio adversus" psychicos di Tertulliano », *Rivista di storia del cristianesimo*, vol. 6, (2009), pp. 389-416.

NORELLI (E.), *Ascension du prophète Isaïe*, Turnhout 1993.

ID., *Papia di Hierapolis, esposizione degli oracoli del Signore: i frammenti*, Milano 2005.

ID., « Presenza e persistenza dei ruoli carismatici : il caso delle assemblee sul montanismo nel II secolo », *Ricerche Storico Bibliche 25:2*, a cura dell'Associazione biblica italiana (2014), pp. 165-195.

OLIVER (J. H.) - PALMER (R. E. A.), « Minutes of an Act of the roman Senate », *Hesperia*, XXIV, (1955), pp. 320-349.

- PANCERA (S.), *Vetera: ricerche di storia di Epigrafia e Antichità*, Roma 1992.
- PASTORI (F.), *Studi in onore di A. Biscardi*, IV, Milano 1983.
- PAULI (A. F.) - WISSOWA (G.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Band V, 2, Stuttgart 1905.
- PENNA (R.), *Il profetismo da Gesù di Nazaret al montanismo. Atti del IV Convegno di Studi Neotestamentari*, Perugia, 12-14 settembre 1991 = *Ricerche Storico Bibliche* 5, 1993.
- PEREA YÉBENES (S.), *La Legión XII y el prodigio de la lluvia en época del emperador Marco Aurelio; Epigrafía de la Legión XII Fulminata*, Madrid 2002.
- PERRONE (L.), *Eusebio e le origini della storiografia cristiana, Gerolamo e gli inizi dell'agiografia monastica, Adamantius, Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici, Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la tradizione alessandrina"*, XVI, Brescia 2010.
- PERROTTA (R.), *Hairéseis : gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)*, Bologna 2008.
- PETRACCIA (M. F.), *Indices e delatores nell'antica Roma: occultiore indicio proditus; in occultas delatus insidias*, Milano 2014.
- PFLAUM (H. G.), *Le Marbre de Thorigny*, Parigi 1948.
- PIGANIOL (A.), « Recherches sur les jeux romains », *Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*, fasc. n° 13, (1923).
- PIZZOLATO (L. F.) – RIZZI (M.), *Origene, maestro di vita spirituale*, Milano 2001.
- PORENA (P.), *Le origini della prefettura del pretorio tardoantica*, Roma 2003.

POUDERON (B.), *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris 1989.

ID., *D'Athènes à Alexandrie, Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Paris 1997.

ID., « Les 'écoles' chrétiennes de Rome, Athènes et Alexandrie : Justin et son disciple Tatien ; Athénagore », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, CXIII/4, Octobre-Décembre 2012, pp. 385-400

POUDERON (B.) - DUVAL (Y.-M.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris 2001.

POUDERON (B.) [ET ALII], *Actes et Passions de Martyrs, Premiers écrits chrétiens*, Paris 2016.

PREAUX (J.), *Problèmes d'histoire du Christianisme*, V, Bruxelles 1976.

PRONTERA (F.), *Tabula Peutingeriana: le antiche vie del mondo*, Firenze 2003.

PROVENZANO (M.), « Vettius Epagathus, "le paraclet des chrétiens" dans la *Lettre des martyrs de Lyon et Vienne* (Eusèbe, *H.E.*, V, 1. 3 – 2. 8) », *Revue de sciences religieuses* 89, n° 3 (2015), pp. 345-371.

QUILICI (L.) - QUILICI GIGLI (S.), *Architettura e pianificazione urbana nell'Italia antica*, Roma 1997.

EID., *La forma della città e del territorio 2*, Roma 2005.

RAMELLI (I.), *I Romanzi Antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid 2001.

EAD., « Protector Christianorum (Tert. Apol. V 4) il "miracolo della pioggia" e la lettera di Marco Aurelio al Senato », *Aevum: Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche*, ISSN 0001-9593, Anno 76, n° 1, (2002), pp. 101-112.

EAD., « Tracce di montanismo nel “Peregrino” di Luciano? », *Aevum* LXXIX, (2005), pp. 79-94.

RAMSEY (A. M.), « The Speed of the Roman Imperial Post », *The Journal of Roman Studies*, XV, (1925), pp. 60-74.

RANKIN (D.), *Athenagoras: Philosopher and Theologian*, Farnham 2009.

RATHMANN (M.), *Wahrnehmung und Erfassung geographischer Räume in der Antike*, Mainz am Rhein 2007.

REALE (G.), *Storia della Filosofia Antica, Le scuole dell'età imperiale, L'ultima stagione della Stoa*, Vol. IV, Milano 1997⁹.

RESSA (P.) - MORESCHINI (C.), *Contra Celsum di Origene*, Brescia 2000.

RICHARD (F.) - PELLETIER (A.), *Lyon et les origines du Christianisme en occident*, Lyon 2011.

RIESNER (R.), *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*, trad. par STOTT (D. W.), Cambridge 1998.

RINALDI (G.), *La Bibbia dei pagani*, Bologna 1997.

ID., «“Rectores aliqui”. Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane », *Annali di storia delle esegesi*, XXVI, (2009), pp. 99-164.

RITTERLING (E.), « Epigraphische Beiträge zur römischen Geschichte », *Rheinisches Museum für Philologie* 59, (1904).

RIZZI (M.), *Hadrian and the Christians*, Berlin 2010.

ROBBE (S. A.), « 'Martiri' e 'confessori' nella Storia ecclesiastica di Rufino di Concordia: un confronto con Eusebio », *Latinitas* n° 4 (2016).

ROBERT (L.), *Villes D'Asie Mineure, études de géographie ancienne*, Paris 1962².

ROCCO (M.), « Druso e la successione di Augusto », *Patavium, Rivista Veneta di Scienze dell'Antichità e dell'Alto Medioevo*, XXIV, (2004), pp. 1-10.

RORDORF (W.) - THUILLIER (A.), *La Doctrine des apôtres (Didachè)*, Paris 1978.

ROUGÉ (J.) - TURCAN (R.), *Les martyrs de Lyon (177)*, *Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* n° 575, Paris 1978.

RUGGIERO (F.), *La follia dei Cristiani. La reazione pagana al Cristianesimo nei secoli I-V*, Roma 2002.

RUTHERFORD (R. B.), *The Meditations of Marcus Aurelius, A study*, Oxford 1991.

SABBATINI TUMOLESI (P.), *Gladiatorum Paria. Annunci di spettacoli gladiatorii a Pompei*, Roma 1980.

SABBATINI TUMOLESI (P.) - GREGORI (G. L.), *Vetera 17: Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente romano*, Roma 2009.

SAGE (M. M.), « Eusebius and the Rain Miracle », *Historia* 36, (1987), pp. 96-113.

SALERNO (F.), *Dalla « consecratio » alla « publicatio bonorum »: forme giuridiche e uso politico dalle origini a Cesare*, Napoli 1990.

SALTINI (A.) [ET ALII], *Via Emilia. Percorsi inconsueti fra i comuni dell'antica strada consolare*, Bologna 2003.

SANTALUCIA (B.), *Studi di diritto penale romano*, Roma 1994.

SAXER (V.), « Les Actes des martyrs anciens chez Eusèbe de Césarée et dans les martyrologes syriaque et hiéronymien », *Analecta Bollandiana*, CII, (1984), pp. 85-95.

SCHOEDEL (W. R.), « Apologetic Literature and Ambassadorial Activities », *Harvard Theological Review* 82 (1989), pp. 55-78.

SCHWARTZ (J.), « Du testament de Lévi au *Discours Véritable* de Celse », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (1960), pp. 138-145.

ID., *Philopseudès et De morte Peregrini de Lucien de Samosate*, Paris 1963².

SFAMENI GASPARRO (G.), *Enkrateia e antropologia : le motivazioni protologiche della continenza e della virginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984.

SILVERIO (E.), « *Indices, Delatores e Accusatores*. Questioni terminologiche relative a 'delatori', 'correi dissociati' e 'collaboratori di giustizia' », *Bollettino della Unione Storia ed Arte*, n°6, (2011), pp. 248-273.

SIMONETTI (M.) - PRINZIVALLI (E.), *Storia della Letteratura cristiana antica (Primi secoli)*, Bologna 2010.

SINISCALCO (P.), *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*, Catanzaro 2003.

SORDI (M.), *Il Cristianesimo e Roma, Il Cristianesimo sotto Marco Aurelio*, Bologna 1965.

EAD., *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico, Contributi dell'istituto di Storia Antica*, Vol. XXIII, Milano 1997.

EAD., *Fazioni e congiure nel mondo antico, Contributi dell'Istituto di storia antica*, Vol. 25, Milano 1999.

EAD., *Impero romano e Cristianesimo. Scritti Scelti, Studia Ephemeridis Augustinianum IC*, Roma 2006.

SOVERINI (L.), *Scrittori della storia augusta*, Vol. 1, Torino 1983.

SPERANDIO (M. U.), *Nomen christianum: la persecuzione come guerra al nome cristiano*, Torino 2010.

SPEIGL (J.), *Der Römische Staat und die Christen*, Amsterdam 1970.

STELLA (M.), *Vite dei filosofi all'asta e La Morte di Peregrino di Luciano di Samosata*, Roma 2007.

STOLFI (E.), *Giuristi e Officium, L'elaborazione giurisprudenziale di regole per l'esercizio del potere tra II e III secolo*, (2011).

TABBERNEE (W.), *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden 2007.

TAYLOR (S. M. J.) - BOISMARD (M.- É.), *Les Actes des deux Apôtres V, Commentaire historique (Act. 9,1-18,22)*, Paris 1994.

TREVETT (C.), *Montanism, Gender, authority and the New Profecy*, Cambridge 1996.

VALVO (A.) – GAZICH (R.), *Analecta Brixiana II, Contributi dell'istituto di Filologia e storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milano 2007.

VIGI FIOR (A.), *Antichità altoadriatiche, XXVIII, (Aquileia nella « Venetia et Histria »)*, Roma 1986.

VILLE (G.), *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Paris 1981.

VIPARD (P.), « *Marmor Tauriniacum* » : *le marbre de Thorigny, Vieux, Calvados : la carrière d'un grand notable gaulois au début du troisième siècle ap. J.-C.*, Paris 2008.

VITUCCI (G.), *Il regno di Bitinia*, Roma 1953.

WALZER (R.), *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949.

WERTHEIM (JO.), « Viral Evolution: mummy virus challenges presumed history of Smallpox », *Current Biology* (February 18 2017), pp. 119-120.

WIERSCHOWSKI (L.), « Der Lyoner Märtyrer Vettius Epagathus. Zum Status und zur Herkunft der ersten gallischen Christen », *Historia* 47 (1998), pp. 426-453.

WILKEN (R. L.), *The Christians as the Romans saw them*, New Haven - London 1984.

ZECCHINI (G.), *I Druidi e l'opposizione dei Celti a Roma*, Milano 1984.

ID., *Il pensiero politico romano*, Roma 1997.

ZEILLER (J.), « A propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les chrétiens », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, (1956), pp. 257-263.

ZUCCOTTI (F.), *Atti del Convegno Processo Civile e Processo Penale nell'Esperienza Giuridica del Mondo Antico in Memoria di A. Biscardi*, Siena 2001 (Collana della Rivista di Diritto Romano).

Ringraziamenti

L'analisi completa ed esaustiva del rapporto tra i cristiani e Marco Aurelio, *princeps* e filosofo stoico, ha richiesto, come si è visto, un approccio multidisciplinare. Se si considera poi che Marco Aurelio è nell'immaginario di tutti l'esempio per eccellenza di moralità e saggezza al potere, la ricerca è diventata certamente più intrigante e appassionante. Ancor di più se si considera che questo *princeps* ha lasciato alla posterità profonde riflessioni filosofiche che toccano tutti gli ambiti del vivere umano.

La documentazione su cui mi sono basato è stata in fin dei conti abbastanza scarna, ma non per questo insufficiente per poter fornire un quadro completo dell'epoca storica analizzata e per rispondere agli interrogativi che hanno rappresentato la spinta primigenia alla stesura della tesi. Proprio per questo motivo ho sentito l'esigenza di intraprendere un lavoro che non si limitasse alle fonti cristiane antecedenti, contemporanee e successive all'epoca di Marco Aurelio. La mia indagine mi ha introdotto a un cammino multidisciplinare: oltre la documentazione storica-letteraria ho, infatti, tenuto conto anche di quella legislativa, numismatica, epigrafica, cartografica e filosofica. Solo così è stato possibile comprendere nella maniera migliore possibile cosa volesse dire vivere da cristiani all'epoca di Marco Aurelio, quali rischi questo comportasse e con quale spirito si affrontava la suprema condanna cui si sarebbe, eventualmente, andati incontro.

Un lavoro che non sarebbe stato possibile senza il supporto del mio relatore, il Prof. M. Cutino, docente di *Storia del cristianesimo antico* presso l'Università di Strasburgo, guida costante che, con competenza e pazienza, ha permesso un esponenziale miglioramento delle mie competenze sul cristianesimo dei primi secoli.

Un ringraziamento sentito va anche ad alcuni specialisti del settore giuridico: il Prof. M. U. Sperandio, docente di *Storia del diritto romano* presso l'Ateneo di Roma 3, che ha dedicato preziosi contributi all'intricata problematica della legislazione anti-cristiana dagli esordi del principato sino a Diocleziano.

Supporto costante, in tal senso, è venuto anche da altri esperti di diritto romano con cui ho avuto il piacere di confrontarmi in occasione delle *Giornate Tridentine*

di *Diritto Romano* 2015: il Prof. P. Buongiorno, docente associato di *Diritto romano e diritti dell'antichità* presso l'Università del Salento e Nachwuchsgruppenleiter all'Università di Münster, al suo collega, il Dott. T. Beggio, ricercatore in *Storia del diritto romano* presso Università di Helsinki, il cui contributo sul presunto *Senatusconsultum de sumptibus ludorum gladiatorum*, è risultato determinante per le analisi svolte nei primi capitoli e il Prof. M. Miglietta, docente di *Diritto romano e Diritti dell'antichità* presso l'Università degli studi di Trento.

Un ringraziamento va anche al Dott. G. Migliorati, ricercatore di *Epigrafia e di Antichità romane* presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Brescia per il suo supporto epistolare e per avermi fatto dono della sua monografia sulle epigrafi inerenti al periodo di Marco Aurelio e Commodo, alla Prof.ssa A. Carfora, docente di *Storia del Cristianesimo e delle Chiese* presso Istituto Superiore di Scienze Religiose S. Roberto Bellarmino per avermi fatto dono suo introvabile volume "Morte e Presente nelle Meditazioni di Marco Aurelio e negli Atti dei martiri contemporanei", risultato determinante per le argomentazioni filosofiche della mia tesi. Ringrazio anche il Dott. O. Huck, maître de conférences di *Storia Romana* à l'Università de Strasburgo, il cui spirito critico mi ha indirizzato sempre ad una attenta rilettura delle mie conclusioni e il Dott. A. Galimberti, ricercatore di *Storia Romana* presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, sempre disponibile per preziosi consigli bibliografici.

Non posso dimenticare il supporto dei miei vecchi maestri, il Prof. G. Lozza, docente ordinario di *Lingua e Letteratura Greca* presso Università degli Studi di Milano, il Prof. R. Radice, docente ordinario di *Storia della Filosofia Antica* presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, vera e propria guida per la Filosofia Antica e in particolare per lo stoicismo romano, il Prof. G. Visonà, già docente ordinario in *Filologia ed esegesi neotestamentaria* presso lo stesso Ateneo, senza i cui spunti umani e professionali questa esperienza strasburghese non sarebbe stata possibile.

Un sentito ringraziamento alla Dott. ssa P. Scarpini, docente di *Studi Francesi* all'Università di Sheffield e alla Prof.ssa M. Paladino, docente di *Lingua francese per stranieri* presso l'Università Popolare di Strasburgo, che con grande professionalità mi hanno generosamente supportato nella revisione linguistica della mia tesi.

Un affettuoso e particolare grazie alla mia amica Concetta che sempre mi ha elergito preziosi consigli e supporti linguistici.

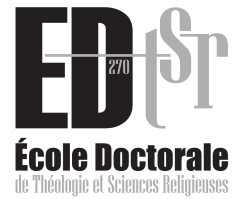
Nei momenti più difficili della stesura di questa tesi è stato immancabile il supporto amichevole e professionale di: Alessio, Antonella, Aurelia, Bettina, Cecilia, Clément, Cristina, Daniel, Daniela, Elsa, Emmanuel, Gabrielle, Hélène, Ilaria, Ilenya, Marie, Ombeline, Paoline, Quentin, Rose, Thibault.

Voglio inoltre ringraziare gli amici di sempre: Alda, Alessandro, Alexandra, Alma, Chiara, Consuelo, Daniela, Emilio, Fabiana, Federica, Gabriele, Giovanni, Laura, Laurence, Lorenzo, Maria Cristina, Massimo, Mattia, Paolo, Raffaella, Roberta, Stefano.

Infine un abbraccio infinito alla mia famiglia e ai miei parenti, il cui costante e immenso affetto è stato imprescindibile supporto durante questa splendida esperienza strasburghese.



**Attitudes intolérantes et initiatives législatives
contre les chrétiens à l'époque de Marc-Aurèle
entre histoire et propagande politique.**



Résumé

Le présent mémoire propose d'examiner, d'une façon approfondie et innovatrice, le rapport entre les chrétiens et Marc-Aurèle à travers une analyse complète des sources à disposition, notamment celles historico-littéraires, épigraphiques, numismatiques et législatives. En particulier, l'on démontrera l'absence de fondement de l'image faite à posteriori de Marc-Aurèle en tant que *protector christianorum* dont le premier témoin, d'après nos connaissances, est Tertullien. L'on offrira, par le biais d'une comparaison avec la pensée médio-platonicienne de Justin, une interprétation philosophique des raisons qui ont induit Marc-Aurèle à critiquer l'attitude des chrétiens envers la mort, montrée par le manque d'opposition à la vague de violences qu'ils ont subie au cours de son principat.

Mots-clés : Marc-Aurèle, Eusèbe de Césarée, Justin le Martyr, Tertullien, Méliton de Sardes, *Lettre des Églises de Lyon et Viennes aux frères d'Asie et de Phrygie*, *Histoire Ecclésiastique*, *Apologétique*, « Miracle de la Pluie », *καινὰ δόγματα*, *nomen christianum*, législation anti-chrétienne.

Résumé en anglais

The thesis aims to provide a novel and thorough exploration of the relationship between Marcus Aurelius and the Christians through an in-depth analysis of the available historical-literary, epigraphic, numismatic, and legal sources. Specifically, it will be demonstrated that the a posteriori view of Marcus Aurelius as *protector Christianorum*, first propounded by Tertullian, is unfounded. In support of this argument, we will provide, through a comparison with the mid-platonic thought of Justin, a philosophical interpretation of the reasons that led Marcus Aurelius to criticize the Christian view of death and his refusal to put a stop to the wave of violence towards Christians during his empire.

Key-words: Marcus Aurelius, Eusebius of Caesarea, Justin Martyr, Tertullian, Melito of Sardis, *The Letter of the Church Vienna and Lyons to the Churches of Asia and Phrygia*, *Ecclesiastical History*, *Apologeticum*, "The Rain Miracle", *καινὰ δόγματα*, *nomen christianum*, anti-Christians laws.