

A propos du chapitre 24 de l'« Épitomé » des « Institutions » de Lactance

Stivant le mot de P. Courcelle, Lactance, grand lecteur plus que grand penseur, ne cessa de résumer et de développer ce qu'il avait antérieurement écrit¹. Ce disant, P. Courcelle songeait, entre autres, au fait que Lactance, après avoir rédigé les *Institutions*, son œuvre majeure, dans les années 305 à 311 ou 313, en fit un résumé, un « épitomé » (sans doute dans les années 315 à 321). Cet *Épitomé* des *Institutions* en concentre donc la matière en un seul livre. Or cet ouvrage a vu son authenticité contestée globalement d'abord au XVIII^e siècle, puis tout récemment, bien que S. Brandt en eût fortement affirmé l'authenticité lactancienne².

Schématiquement, les raisons avancées par S. Brandt sont les suivantes. Le témoignage interne du *prooemium* de l'*Épitomé* est parfaitement naturel s'il s'agit de Lactance : le retour sur les *Institutions* et leur réussite, la justification semi-humoristique de l'*Épitomé* par le désir de Pentadius. La remarque qu'il est difficile de faire un extrait à partir d'une si grande œuvre est d'autant plus naturelle que Lactance avait souvent dû déjà, dans son œuvre principale, rappeler les limites que lui imposait une sélection indispensable dans la bibliographie de son sujet. Ensuite, rien ne met en cause le témoignage de Jérôme (*De viris illustribus*, 80). Il ne connaissait pas le *prooemium* de l'*Épitomé* : « habemus ἐπιτομήν eiusdem operis (= Institutionum), librum unum ἀκέφαλον ». Telle est la manière dont Jérôme insère l'*Épitomé* dans la liste des œuvres de Lactance. Sans doute, le *Bononiensis* 701 (v-vi^e siècle) et le *Parisinus latinus* 1662 (fin ix^e siècle) ne donnent le nom de Lactance ni avant, ni après le fragment de l'*Épitomé* qu'ils conservent. Mais ils le laissent suivre comme un livre X

1. Cf. son compte rendu du livre d'A. WŁOSOK, *Laktanz*, dans la *RÉA*, t. 64, 1962, p. 509-511.

2. S. BRANDT, *Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosa-schriften des Lactantius und des Buches De mortibus persecutorum*, dans les *SBAW*, t. 125, 1891, Abh. VI. Nous résumons ici son argumentation.

précédé par les sept livres des *Institutions* et les deux livres du *De opificio Dei* et du *De ira Dei*. En revanche, le *Taurinensis* (*Archivio di Stato* I B. II 27, vr^e-vr^e siècle) qui est le seul manuscrit à donner la quasi-totalité du texte de l'*Épitomé*, présente cette œuvre comme étant de Lactance. D'autre part, le style est, certes, beaucoup plus concis que dans les *Institutions*, et donne l'impression d'une certaine hâte et d'un travail stylistique minime. Mais ce style pressé est fondé sur la nature de l'abrégié : ce qui est spécifique de cette forme littéraire ne doit pas être invoqué contre l'authenticité. Et, de temps à autre, des passages nous permettent de reconnaître l'abondance et l'art habituels à Lactance. En un mot, sa « griffe » y est reconnaissable. Personne jusqu'à aujourd'hui n'a démontré l'existence de différences décisives d'ordre grammatical et lexical par rapport aux autres œuvres sûrement authentiques de Lactance. Dernier argument maintenant : ce n'est pas un épitomé servile, mais un livre neuf. Souvent, même la disposition de la matière est nouvelle. L'auteur de l'*Épitomé*, aussi paradoxal que cela puisse paraître, a beaucoup ajouté aux *Institutions*. Un ami, un admirateur, ou un épigone de Lactance qui aurait voulu se faire passer pour lui, n'aurait pas manifesté une si grande liberté dans la reprise des *Institutions*, outre que le fait que ce serait une manière étrange de montrer son admiration pour un ami que de procéder à ce genre de substitution littéraire. Tout au rebours, un faussaire se serait dissimulé en calquant du mieux qu'il aurait pu l'œuvre principale, et aurait évité d'insérer des éléments de son cru. Le plus probable est donc ceci : Lactance a saisi là l'occasion d'un remaniement de son œuvre majeure. En ce sens, l'*Épitomé* est une seconde édition, abrégée, améliorée, complétée des *Institutions*.

Cette argumentation ne me semble pas avoir été vraiment ébranlée jusqu'à aujourd'hui. Sans doute, P. Monat, dans sa thèse toute récente sur *Lactance et l'Écriture*, a mis en relief certains points troublants, et a incontestablement démontré que l'*Épitomé* s'écarte des *Institutions* avec plus de liberté encore qu'on ne le croyait jusqu'à présent³. Avec cette réserve, on peut donc considérer que l'authenticité globale de l'*Épitomé* est généralement admise aujourd'hui. Mais il n'en va pas de même de celle du chapitre 24, qui fait particulièrement problème. En effet, la tradition manuscrite présente, comme on sait, deux recensions des *Institutions*, une courte et une longue ; les additions étant constituées par deux dédicaces à Constantin, et par deux passages dits « dualistes » (auxquels il faudrait ajouter celui du *De opificio*), car l'évocation des deux principes qui gouvernent le monde y est présentée, dit-on depuis longtemps, avec une rigueur qui confine au manichéisme. La dernière étude complète sur la question conduit à penser que les deux recensions sont lactaciennes, et que la plus courte est première⁴. Mais elle n'a pas

3. Nous nous réservons de revenir sur la question de l'authenticité globale de l'*Épitomé* dans l'édition que nous préparons pour les *Sources Chrétiennes*.

4. E. HECK, *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactanius*, Heidelberg 1972.

emporté totalement l'adhésion du monde savant⁵, et il faut reconnaître que cette thèse, malgré sa cohérence logique, ne lève pas toutes les difficultés.

Or, comme on l'a remarqué également depuis longtemps, le chapitre 24 de l'*Épitomé* est particulièrement proche du premier passage dualiste, celui du livre II des *Institutions*. Ceux qui pensent que l'édition longue des *Institutions* est l'œuvre, non de Lactance, mais d'un interpolateur, sont donc gênés par ce chapitre. En effet, il empêche d'affirmer que ce dualisme extrême n'est pas de Lactance, mais d'un interpolateur, puisqu'on le retrouve dans une partie de l'œuvre de Lactance généralement considérée comme authentique. S. Brandt, qui a défendu au xixe siècle la thèse de l'interpolation des passages contestés dans les *Institutions*, a donc suggéré que le chapitre 24 de l'*Épitomé* pourrait bien être interpolé⁶. Et naguère, P. Nautin a repris, au cours d'un colloque sur Lactance tenu à Chantilly, la thèse de Brandt, en l'enrichissant de parallèles nouveaux⁷.

En travaillant sur ce chapitre pour éditer l'*Épitomé* dans la collection des *Sources Chrétiennes*, j'ai donc été amené à mon tour à me poser cette épingleuse question. J'espère pouvoir montrer qu'une relecture de ce texte n'est pas inutile, et qu'elle permet de dissocier, dans une certaine mesure, le problème posé par ce chapitre 24 de celui de la double recension des *Institutions*.

* * *

Pour la clarté de la discussion, nous proposons maintenant le texte latin du chapitre, et une traduction française⁸.

5. C'était le sens de la communication de P. NAUTIN au colloque *Lactance et son temps* (Chantilly 1976) : « Les additions dualistes sont-elles de Lactance ? » Ce travail, qui portait en fait sur l'addition dualiste du second livre des *Institutions* et le chapitre 24 de l'*Épitomé*, n'a malheureusement pas pu être publié dans les *Actes du colloque* (parus à Paris en 1978, *Théologie Historique* 48) : voir p. 310, n. 1. Voir également les réserves émises par P. MONAT, dans sa thèse *Lactance et l'Écriture* (dact. Paris 1979).

6. Dans son article *Die dualistischen Zusätze des SBAW*, t. 118, 1889, Abh. VIII, p. 40, comme le rappelle E. HECK, *ibid.* (voir *supra*, n. 4), p. 53, n. 33.

7. La thèse exprimée à Chantilly par P. NAUTIN est que serait interpolé en *epit.* 24, le passage qui va de *Cur uero* (§ 1) à *in malis posuit* (§ 11), c'est-à-dire la seconde question et sa réponse.

8. Pour établir le texte, nous avons collationné sur microfilm le *Taurinensis*. L'apparat critique pourra être consulté dans la collection des *Sources Chrétiennes*.

« Mais on dira : pourquoi donc ce Dieu véritable supporte-t-il qu'il en soit ainsi, et pourquoi ne préfère-t-il pas repousser les méchants ou les anéantir ? Et pourquoi a-t-il lui-même créé dès le commencement le chef des démons, de manière à laisser exister un corrupteur universel, un destructeur universel ? 2. Je dirai brièvement pourquoi il a voulu l'existence d'un tel être. Je demande si la vertu est un bien ou un mal. On ne peut nier qu'elle est un bien. Si la vertu est un bien, le vice, à l'opposé, est donc un mal. 3. Si la malignité du vice vient de ce qu'il attaque la vertu,

1. Sed dicet quispiam : cur ergo uerus ille deus patitur haec fieri ac non potius malos uel summouet uel extinguit ? Cur uero ipse daemoniarchen a principio fecit, ut esset qui cuncta corrumperet, cuncta disperderet ? 2. Dicam breuiter cur hunc talem esse uoluerit. Quaero utrumne uirtus bonum sit an malum. Negari non potest, quin bonum. Si bonum est uirtus, malum est igitur e contrario uitium. 3. Si uitium ex eo malum est, quia uirtutem impugnat, et uirtus ex eo bonum est, quia uitium adfligit, ergo non potest uirtus sine uitio consistere et si uitium sustuleris, uirtutis merita tollentur. Nec enim potest uila fieri sine hoste uictoria. Ita fit ut bonum sine malo esse non possit. 4. Vedit hoc Chrysippus uir acris ingenii de prouidentia disserens eosque stultitiae redarguit, qui bonum quidem a deo factum putant, malum autem negant. 5. Huius sententiam interpretatus est A. Gellius in libris Noctium Atticarum sic dicens : « quibus non uidetur mundus dei et hominum causa institutus neque res humanae prouidentia gubernari, 15 graui se argumento uti putant, cum ita dicunt : ' si esset prouidentia, nulla essent mala ' . Nihil enim minus aiunt prouidentiae congruere quam in eo mundo quem propter homines fecisse dicatur, tantam uim esse aerumnarum et malorum. 6. Ad ea Chrysippus cum in libro $\pi\epsilon\pi$ $\pi\text{p}\text{o}\text{v}\text{o}\text{t}\text{u}\text{s}$ quarto dissereret, ' nihil prorsus ' inquit ' istis insulsius qui opinantur bona esse potuisse, 20 si non essent itidem mala. 7. Nam cum bona malis contraria sint, utraque necesse est opposita esse inter se et quasi mutuo aduerso que fulta nisu consistere : nullum adeo contrarium est sine contrario altero. 8. Quo enim

et si l'excellence de la vertu vient de ce qu'elle terrasse le vice, la vertu ne peut donc exister sans le vice, et si l'on supprime le vice, on enlève les mérites de la vertu. De fait, il ne peut y avoir de victoire sans ennemi. Ainsi se fait-il que le bien ne peut exister sans le mal. 4. Quand Chrysippe, un homme à l'intelligence pénétrante, a disserté de la Providence, il a bien vu cela et a convaincu de sottise ceux qui pensent que le bien a été assurément fait par Dieu, mais disent que le mal ne l'a pas été. 5. Dans ses livres des *Nuits Attiques*, Aulu-Gelle a traduit en ces termes cette assertion : « selon certains, le monde n'a pas été établi pour Dieu et les hommes, et les choses humaines ne sont pas gouvernées par la Providence. Et ils pensent user d'un argument de poids quand ils disent ceci : ' si la Providence existait, les maux n'existeraient pas ' . De fait, à les entendre, rien ne s'accorde moins à la Providence que, dans un monde que l'on dit avoir été créé pour les hommes, il y ait une telle abondance de misères et de maux. 6. Quand Chrysippe en traitait dans son quatrième livre *Sur la Providence*, il répondait ainsi à leur argument : ' Absolument rien n'est plus insensé que ces gens qui opinent que les biens auraient pu exister si les maux n'existaient pas en même temps. 7. Car, puisque les biens sont le contraire des maux, il est nécessaire que les uns et les autres soient opposés entre eux et n'existent que, pour ainsi dire, étayés mutuellement par leurs efforts adverses : d'ailleurs aucun contraire ne peut exister sans un second contraire. 8. De fait, comment le sens de la justice pourrait-il exister si les injustices n'existaient pas, et la justice est-elle autre chose que l'absence d'injustice ? De même, comment concevoir le courage, sinon en lui comparant la lâcheté, comment concevoir la modération, sinon à partir de l'excès ? De même, comment existerait la prudence, si son contraire, l'imprudence, n'était pas là ? 9. Par conséquent, dit-il, pourquoi ces fous ne désirent-ils pas également que la vérité existe, mais non le mensonge ? Car biens et maux, chance et malchance, volupté et douleur, se trouvent dans le même rapport. En effet, comme le dit Platon, ils ont été liés ensemble par leurs extrémités opposées entre elles : si on enlève l'un, on supprimera l'un et l'autre ». 10. Tu le vois donc, et je l'ai souvent dit, le bien et le mal sont liés ensemble de telle manière que l'un ne peut exister sans l'autre. 11. Dans sa suprême sagesse, Dieu a donc placé la matière de la vertu dans les maux, et il a fait cela, afin d'instituer pour nous une compétition et d'en couronner les vainqueurs par la récompense de l'immortalité ».

pacto iustitiae sensus esse posset, nisi essent iniuriae, aut quid aliud iustitia est quam iniustitiae priuatio ? Quid item fortitudo intellegi potest nisi ex 25 ignauiae adpositione, quid continentia nisi ex intemperantia ? Quo item modo prudentia esset, nisi foret contraria imprudentia ? 9. Proinde 'inquit ' homines stulti cur non hoc etiam desiderant, ut ueritas sit et non sit mendacium ? Namque itidem sunt bona et mala, felicitas et inopportunitas, uoluptas et dolor. Alterum enim ex altero, sicut Plato ait, uerticibus inter 30 se contrariis deligatum : si tuleris unum, abstuleris utrumque ' . » 10. Vides ergo, id quod saepe dixi, bonum et malum ita sibi esse conexa, ut alterum sine altero constare non possit. 11. Summa igitur prudentia deus materiam uirtutis in malis posuit: quae⁹ idcirco fecit, ut nobis constitueret agonem, in quo uictores immortalitatis praemio coronaret.

Avant de discuter l'ensemble, nous voudrions présenter quelques remarques de détail sur trois points.

1. Sur l'établissement du texte : j'ai repris les corrections de S. Brandt qui m'ont semblé indispensables, sans chercher à aligner le texte d'Aulu-Gelle cité par Lactance sur les manuscrits d'Aulu-Gelle que nous avons conservés. Par ailleurs, les variantes sont mineures et ne modifient pas substantiellement le texte.

2. Sur le vocabulaire et les tournures utilisées : *dicet quispiam* (§ 1) et *dicam breuiter* (§ 2) sont des formules stéréotypées chez Lactance. *Daemoniarches*, qui désigne le prince des démons, est une reprise des *Institutions*, où Lactance nomme sa source : Hermès Trismégiste¹⁰. *Conexus, a, um*, calque le grec *συναντός* et exprime chez Lactance l'idée d'une union indissociable entre des éléments opposés. Le mot *agon* n'apparaît dans le reste de l'œuvre de Lactance qu'à la fin de l'*Epitomé*¹¹.

3. Sur la thématique : la question « pourquoi Dieu tolère-t-il l'existence du mal ? » est également posée dans les *Institutions*, aux livres 2, 5 et 7, dans le *De ira Dei*¹², et dans les additions dualistes des *Institutions*¹³. L'expression *immortalitatis praemium* et le thème qu'elle sous-tend est un quasi-topos chez Lactance¹⁴.

Tout cela montre rapidement les multiples points d'attache de ce chapitre avec le reste de l'œuvre de Lactance, contestée et non contestée. C'est un préalable à toute discussion, quelle qu'en doive être la conclusion.

* *

9. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, *quae* ne renvoie pas seulement à *in malis*, car la notion d'*agon* implique la présence simultanée des biens *et* des maux. *Quae* renvoie donc à la totalité de la phrase qui précède.

10. Cf. *inst. 2, 14, 6*, sans doute à partir d'*Asclepius 28*.

11. En *epit. 68, 4*.

12. Voir les références dans E. HECK, *ibid.*, p. 107.

13. Cf. *inst. 6, 15, 7* ; les passages dualistes d'*opif. 19, 7, 3* et *inst. 7, 5, 27, 4*. Et *SEN. prov. 2, 4*.

14. V. LOI, *Lattanzio*, Zürich 1970, p. 267, n. 261.

Notre premier travail, maintenant, doit consister à étudier la place du chapitre 24 dans l'*Épitomé*. Il se trouve dans la partie qui correspond à la fin du second livre des *Institutions* (intitulé *De origine erroris*), alors que, comme E. Heck l'a déjà fait remarquer, il existe des correspondances de fond entre *Institutions* 2, 8, 3-7 et ce chapitre¹⁵. Cependant, en raison de la grande liberté de Lactance dans la redistribution de la matière des *Institutions*, ce fait ne constitue pas un argument réel en faveur de la thèse de l'interpolation, tout au contraire : car ce serait l'*Épitomé* tout entier qu'il faudrait estimer interpolé.

D'autre part, en *Épitomé* 22, 1, selon Lactance, il ne reste qu'une seule et dernière question (il faut suppléer ici « pourachever le résumé du second livre des *Institutions* ») : comment expliquer les augures, les songes, les oracles, le châtiment des sacrilèges, toutes choses qui ont incité les hommes à croire à l'existence des dieux ? En *Épitomé* 22, 2, la question semble oubliée, et Lactance commence à traiter de la création du monde et de l'homme (jusqu'à la fin d'*Épitomé* 22, 8). *Épitomé* 22, 9-11 décrit l'histoire des anges et de leur chute. Ensuite, le chapitre 23 est consacré à exposer le rôle des anges identifiés aux démons, et ce n'est qu'en *Épitomé* 23, 8-9 que l'on retrouve la question posée en 22, 1, et la conclusion des chapitres 22 et 23 vient en 23, 9¹⁶. Bref, la réponse à la question initialement posée a exigé un détour non négligeable, puisqu'il s'agit de remonter à l'origine première du monde et de l'homme, pour expliquer que ce sont les démons qui trompent les hommes. Et cela pose le problème du mal.

Aussi le chapitre 24 part-il d'une double question¹⁷ : pourquoi Dieu tolère-t-il la puissance de fait, actuelle, des démons : *patitur haec fieri*¹⁸ ? et, en remontant plus haut, *a principio*, pourquoi avoir créé le démoniaque, corrupteur et « prototype » des anges d'*Épitomé* 22, 10 ?

Le chapitre 24 constitue donc la réponse de Lactance à l'objection d'un interlocuteur supposé : *sed dicet quispiam*. Après avoir exposé sa thèse dans les chapitres 22 et 23, Lactance en réfute l'antithèse (en 24), avant de résumer le résultat auquel il est parvenu¹⁹. La formule *docui, ut opinor*, à elle seule, marque qu'il s'agit de la conclusion d'une démonstration, d'une étape dans le raisonnement. C'est le point final du résumé du second livre des *Institutions*, nécessaire avant que Lactance commence à résumer le troisième²⁰. Il est donc très compréhensible que S. Brandt ait été tenté de considérer comme interpolé le chapitre 24 tout entier. D'abord, on peut

15. E. Heck, *ibid.*, p. 52.

16. « Sic fraudibus suis obduxerunt humano generi tenebras, ut oppressa ueritate summi ac singularis dei nomen in obliuionem ueniret ».

17. En *epit. 24, 1.*

18. D'où les présents : *patitur, summouet, extinguit.*

19. Cf. *epit. 25, 1* : « Docui, ut opinor, cultus deorum non modo impios, sed etiam uanatos esse... ».

20. Cf. *epit. 25, 2* : « Superest ut quoniam de falsa religione diximus, etiam de falsa sapientia disseramus... ».

le supprimer sans que la suite des idées soit rompue, parce qu'il s'agit de la réponse à une objection qui interrompt la suite du discours. Une seconde raison est que l'on fait depuis longtemps des rapprochements entre ce chapitre et la première «addition dualiste», que S. Brandt considère comme une interpolation.

Mais le procédé qui consiste à inclure une objection dans le fil de son raisonnement est tout à fait dans la manière de Lactance. Un exemple suffira. Au début du *De opificio Dei*, Lactance énonce sa thèse : montrer que le corps et l'âme de l'homme sont l'expression de la bonté de la Providence divine²¹. Le chapitre second énonce alors que la présence de l'intelligence de l'homme compense une certaine fragilité physique. Et Lactance n'entre dans le vif de son sujet qu'au chapitre 5, car aux chapitres 3 et 4 il réfute les epicuriens, selon lesquels l'homme est fragile, soumis aux maladies et à la mort par une nature marâtre. On pourrait couper dans le *De opificio* un passage qui irait de 2, 10 à 4, 24 inclus sans que le lecteur s'en aperçoive. C'est exactement ce procédé que nous retrouvons dans l'*Épitomé* : la thèse et la réfutation de l'antithèse se suivent. Dans cet esprit, H.-I. Marrou a bien montré la naïveté de la conception moderne d'un développement purement linéaire du discours²². L'inclusion «en amande» est un des procédés de cette rhétorique baroque et luxuriante, de même que la réponse à un interlocuteur supposé, ou la digression pure et simple²³. On ne peut donc, à notre avis, se fonder sur ce seul argument de l'absence de linéarité du raisonnement pour conclure à l'inauthenticité du chapitre 24 de l'*Épitomé*.

D'autre part, et contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'unicité de la tradition manuscrite de ce chapitre n'est pas non plus un réel argument en faveur de l'interpolation. Il faudrait alors déclarer interpolés les chapitres 1 à 50 de l'*Épitomé*. Qui plus est, le chapitre 63 de l'*Épitomé* revient sur des thèmes voisins de ceux du chapitre 24. Or, pour le chapitre 63, nous disposons de deux manuscrits, le *Taurinensis* et le *Bononiensis*⁷⁰¹, qui donne une recension courte des *Institutions*. Rien ne laisse donc supposer que le *Bononiensis* omettrait le chapitre 24 de l'*Épitomé*²⁴. En un mot, rien dans la tradition manuscrite de l'*Épitomé* ne permet, à notre sens, d'y soupçonner deux strates rédactionnelles, à la différence des *Institutions*.

Entrons donc maintenant dans la structure même de ce chapitre. Il convient de rappeler ici *Épitomé* 22, 10 et 11 : c'est le diable qui a corrompu les anges, et les a incités à se souiller avec les femmes (le diable fait chuter les anges comme il a fait chuter le premier homme). Ensuite, les démons font à leur tour chuter les hommes. Lactance procède semblablement,

21. Voir la fin d'*opif.* 1.

22. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique. Retractatio*, Paris 1958, p. 665 sq.

23. C'est même un procédé hellénistique repéré par CAZAUX dans le *Livre de la Sagesse* et par E. DE SAINT-DENIS dans les *Géorgiques*.

24. Sur cette question, voir E. HECK, *ibid.*, p. 53, n. 33.

en deux temps, dans le chapitre 24 de l'*Épitomé* : il pose deux questions, dont l'une, la seconde, est la question fondamentale, celle de l'origine du diable. C'est la raison pour laquelle, en *Épitomé* 24, II, on a des parfaits : *posuit, fecit*, qui font allusion aux origines, au moment où Dieu a créé le chef des démons ; l'interdépendance du bien et du mal est devenue alors une réalité concrète, de virtuelle qu'elle était. La raison pour laquelle Lactance répond si vite à sa première question (à peine deux lignes de l'édition du *Corpus de Vienne*²⁵) est que, s'il répond à la seconde, il répond *a fortiori* à la première. Le passé explique le présent. Et l'on débouche très naturellement sur l'eschatologie : le *praemium immortalitatis* couronnera les vainqueurs de l'*agon* qu'est la vie humaine.

On remarquera d'ailleurs qu'au début du chapitre 24 de l'*Épitomé* (en 24, 2), Lactance dit précisément « *dicam breuiter cur hunc talem esse voluerit* ». Le singulier *hunc talem* ne peut renvoyer qu'à *daemoniarchen*, c'est-à-dire au diable. Cela montre en sus que, pour des raisons de suite dans les idées, il est difficile de considérer comme interpolée seulement la deuxième question et ce qui la suit jusqu'en *Épitomé* 24, II. De fait, si l'interpolation se terminait à *in malis posuit*, à quoi renverrait *quae* (dans *quae idcirco fecit*) ? Car *malos* (en 24, I) est indubitablement un masculin (= les méchants), alors que *quae* (en 24, II) est un neutre²⁶.

Après avoir posé les questions, Lactance en arrive à sa thèse (24, 2-4) : le bien ne peut exister sans le mal, qui est en quelque sorte son revers. Il l'étaie par une citation de Chrysippe empruntée à Aulu-Gelle (*Épitomé* 24, 5-9 = *Noctes Atticae* 7, I = *SVF* II, n° 1169). Enfin, la conclusion (24, 10-II) regroupe et résume le tout (d'où les termes de liaison qui insistent sur l'articulation logique : *ergo, igitur*). Tout cela nous paraît d'une extrême cohérence, si l'on comprend bien la question posée, la thèse de Lactance, et le sens de la citation d'Aulu-Gelle. Tout d'abord, il ne faut pas traduire en *Épitomé* 24, I : « pourquoi a-t-il créé au début le chef des démons afin qu'il y ait quelqu'un qui corrompe et perde toutes choses ? » Avec E. Heck, il faut comprendre *ut* comme un *ut* consécutif et non final²⁷. *Talem*, qui désigne le démoniarque, ne se comprend d'ailleurs bien que si *ut* est consécutif. Le noeud de la question n'est pas ici de savoir si Dieu est bon ou méchant, mais de comprendre si l'émer-

25. Exactement en 24, II : « *ut nobis ... coronaret* ».

26. *Quae* (neutre pluriel) pourrait, dans le cas d'une interpolation, renvoyer à *patitur haec fieri* (§ 1), ou à l'ensemble de la question posée dans l'§ 1. Mais on se heurte alors à une difficulté : on passe d'un *passif* (*fieri*) à un *actif* (*fecit*), et d'un présent (*patitur haec fieri*) à un *parfait* (*fecit*). Or le *fecit* de § II correspond à « *daemoniarchen a principio fecit* » (§ 1). Et, en 24, II, la phrase a une cohérence globale : *fecit* renvoie au passé, *constitueret* au présent, et *coronaret* au futur (cf. TERT. *Marc.* 2, 10, 6, où on a la même séquence du passé, du présent et du futur). Or cette cohérence ne s'explique bien que si le point de départ (le passé) est élucidé, c'est-à-dire si Lactance répond à sa deuxième question. Dans ces conditions, la suite des idées nous semble meilleure quand on prend le paragraphe tel qu'il est que quand on y voit une interpolation.

27. E. HECK, *ibid.*, p. 67, n. 54.

gence du mal dans le monde est logiquement conciliable avec la Providence, et comment elle l'est.

Or Lactance a montré ailleurs que le démon n'a pas été créé méchant. Dans les *Institutions* bien sûr, c'est parce que le démon a jalouxé le premier esprit qu'il est devenu méchant²⁸. Mais aussi dans l'*Épitomé*²⁹, le serpent reçoit l'appellation de diable par suite de ses actes : il tente l'homme par jalouse (inuidens homini³⁰). La raison en est que Dieu, dans sa bonté (le thème est repris en *Épitomé* 63³¹), ne peut être méchant et responsable du mal. Il y aurait là en effet une contradiction, que rejette l'exigence rhétorique et philosophique de *cohaerentia* : c'est le principe de non-contradiction qui est ici appliqué à Dieu.

Une seconde raison est que le texte d'Aulu-Gelle cité vise, tout au rebours de ce qu'une lecture rapide pourrait faire croire, à *exonérer Dieu de la responsabilité du mal*. Et cela est évident quand on se reporte au texte d'Aulu-Gelle, aussi bien qu'aux meilleurs historiens du stoïcisme. Le titre du chapitre chez Aulu-Gelle montre en effet qu'il s'agit de la réponse de Chrysippe aux négateurs de la Providence, qui tirent argument de l'existence du mal et des diverses maladies susceptibles de frapper l'homme ; Chrysippe leur répond que le bien et le mal sont interdépendants, et que le déterminisme inéluctable qui lie le mal et le bien ne permet pas de créer l'un sans l'autre. Comme le dit R. Marache, « tout a été créé par la nature, même les vices et les maux. Mais ils n'ont pas été voulus en tant que tels : ils sont la conséquence du bien qui a été créé, comme l'envers d'une étoffe se fait inéluctablement sans être voulu³² ».

C'est exactement ce qu'à notre sens Lactance veut dire en *Épitomé* 24, 4-11. Cela étant, il ne distingue sans doute pas assez clairement deux niveaux de pensée : ce que veut Dieu, à savoir le bien, et le résultat, gâché

28. Cf. *inst.* 2, 8, 4.

29. Cf. *epit.* 22, 3-6.

30. L'expression renvoie clairement à *inst.* 2, 12, 17, où il est question du premier péché de l'homme, mais aussi à *inst.* 2, 8, 4 (« suapte inuidia ») et 2, 8, 5 (« inuidit enim illi antecessori suo »). Mais en *inst.* 2, 8, 4 et 5, la jalouse du diable vise le premier esprit (ne serait-ce que parce que l'homme n'a pas encore été créé), tandis qu'en *epit.*, il n'est pas question du Fils, mais de l'homme. La contradiction n'est peut-être pas totale, car *inst.* et *epit.* n'envisagent pas exactement, si l'on peut dire, le même moment de la vie du diable : les *inst.* envisagent le moment de la transformation de l'ange en diable, tandis qu'*epit.* se situe au moment qui suit la création de l'homme. Rien n'exclut à ce moment que le diable soit déjà méchant. Il reste que la conception classique, avant Lactance, est que le diable perd sa nature d'ange parce qu'il est jaloux de l'homme (voir l'art. *démon* du *DTC*). Donnons seulement ici l'exemple de *Cypr. zelo* 4 : « ille (= diabolus) Deo acceptus et carus postquam hominem ad imaginem Dei factum conspexit, in zelum maliuolo liuore prorupit... » *Postquam* paraît sans équivoque, et l'expression des *inst.* est étrange si Lactance s'y est inspiré de Cyprien.

31. Ce chapitre ne veut pas dire que Dieu est à la fois bon et méchant, mais que l'explication que donne Platon de la création du monde ne tient pas.

32. Cf. son art. dans la *RÉL*, t. 48, 1970, p. 354-356 : *Remarques sur le texte d'Aulu-Gelle VII*, 1, et, du même, p. 83, n. 4 de l'éd. d'Aulu-Gelle dans la *C.U.F.*

par la volonté mauvaise du diable, des démons, et aussi des hommes, résultat sinon voulu comme tel, du moins accepté comme la contrepartie du libre arbitre laissé au démon et aux hommes. D'où une certaine ambiguïté : Lactance peut dire, en un sens, que Dieu, étant bon, n'a fait que des choses bonnes (puisque même le diable a été fait bon à l'origine³³) et, en un autre sens, que Dieu a fait le bien et le mal, en considérant le résultat. Le mal existe comme élément « virtuel » d'une alternative que Dieu « propose » à l'homme. Et ce mal virtuel devient actuel quand l'homme fait le mauvais choix³⁴.

D'autre part, on constate que cette ambiguïté se retrouve dans le premier passage dualiste des *Institutions* (sans préjuger de l'identité de son auteur) où, à quelques lignes d'intervalle, on lit : « (Deus) bonum et malum fecit³⁵ », et « fas non erat ut a deo proficiseretur malum..., illum constituit malorum inuentorem³⁶ ». On peut donc difficilement, à notre avis, parler d'une opposition *radicale* sur le problème du mal entre la version courte et la version longue des *Institutions*, où, si opposition il y a, elle passe à l'intérieur même des passages dualistes et de la recension courte des *Institutions*.

En effet, et sans vouloir trancher ici l'épineuse question de l'authenticité des passages dualistes, Lactance formule souvent dans des parties de son œuvre dont nul n'a sérieusement contesté l'authenticité l'idée que, dans le monde créé, bien et mal sont indissolublement mêlés³⁷, et que Dieu a proposé (*proponere*) à l'homme les biens et les maux³⁸. Nous ne sommes pas le premier à le remarquer. V. Loi affirmait naguère³⁹ : même si l'on nie l'authenticité des passages dualistes, la doctrine lactancienne sur l'origine du mal reste intégrale, et d'un dualisme très aigu. De même, selon Chr. Ingreméau, dans sa toute récente édition du *De ira Dei*⁴⁰, le verbe *proponere* insiste sur la nécessité pour l'homme de trancher.

33. En *inst.* 2, 8, 3 : « quoniam pleni et consummati boni fons in ipso (= Deo) erat... ».

34. En *ira* 13, 13-15 : « (Deus) proposuit tamen ei (= homini) et bona et mala, quia sapientiam dedit, cuius omnis ratio in discernendis bonis ac malis sita est. Non potest enim quisquam eligere meliora et scire quod bonum sit, nisi sciat simul reicere ac uitare quae mala sunt. Inuicem sibi alterutra conexa sunt, ut sublatu alterutru utrumque sit tolli necesse. Propositus igitur bonis malisque tum demum opus suum peragit sapientia et quidem bonum adpetit ad utilitatem, malum reicit ad salutem ». Chr. INGREMEAU, dans son comm. dact. du *De ira* (p. 405-407), donne la liste des passages où Lactance exprime cette idée.

35. En son § 3.

36. En son § 6.

37. Cf. entre autres *inst.* 6, 3, 13 ; 6, 6, 3 ; *ira* 13, 15 ; *epit.* 63, 5.

38. Cf. entre autres *inst.* 6, 4, 14 ; 7, 4, 15 ; *ira* 13, 13 et 15, 2.

39. Dans son art. *Problema del male e dualismo negli scritti di Lattanzio, Annali della facoltà di lettere filosofia e magistero dell'Università di Cagliari* 29, 1961-1965, p. 37-96. L'idée exprimée s'y trouve p. 45. Nous préférerions dire qu'il s'agit là d'un dualisme à l'intérieur d'un monisme.

40. Page 407 (dact.).

Dans ces conditions, faut-il dire, avec E. Heck⁴¹ et avec Chr. Ingridmeau⁴², que cela implique pour Lactance que le mal est au moins voulu par Dieu ? Cela dépend de ce que l'on entend par le verbe *vouloir*. Je comprends ceci. Entre deux possibilités pour l'homme, la liberté et la sagesse, d'une part, avec la présence au moins virtuelle du mal, nécessaire pour que la sagesse se manifeste (puisque elle est un choix) et, d'autre part, l'absence de la sagesse et aussi du mal (mais alors la liberté devient un concept vide de sens), Dieu a choisi le premier terme de l'alternative, acceptant, « voulant » la complémentarité ontologique inévitable du bien et du mal. Il est impossible que le mal ne soit pas l'envers du bien. Si nous avons raison, il n'y a pas d'opposition radicale de la pensée entre Lactance sans les passages dualistes, et Lactance avec eux. Comme l'a vu Chr. Ingridmeau⁴³, Lactance « dépasse l'opposition irréductible entre le bien et le mal en l'admettant au lieu de l'estomper, et en l'expliquant par une raison supérieure : la volonté de Dieu sur l'homme ». Sur ce point, peut-on vraiment parler d'une « évolution » dans la pensée de Lactance, puisque l'idée se trouve déjà dans le *De opificio*⁴⁴ ainsi que dans les *Institutions*⁴⁵ ?

En revanche, Lactance a sans doute découvert tardivement le texte de Chrysippe par l'intermédiaire d'Aulu-Gelle, cité dans l'*Épitomé* 24, 5-9. C'est son intérêt qui justifie cette citation, la plus longue que l'on trouve dans le *corpus* lactancien. Et cela renforce l'idée que l'*Épitomé* est postérieur au *De ira Dei*, car Lactance aurait certainement cité Aulu-Gelle en *De ira Dei* 13, 9 sq. s'il l'avait alors connu. En effet, le chapitre 13 du *De ira* traite le même sujet que l'*Épitomé* 24. Or on constate qu'en *De ira* 13, 10, les stoïciens répondent *mal* à l'objection que leur font les académiciens sur l'origine des maux, alors qu'ils répondent *bien* dans l'*Épitomé*, grâce à Chrysippe. Cela indique un progrès dans le raisonnement, apporté selon toute vraisemblance par la découverte d'un élément extérieur : un fragment du *περὶ προβολῶν* de Chrysippe cité par Aulu-Gelle.

* * *

Les conclusions à tirer de cet exposé sont multiples :

1. En ce qui concerne le chapitre 24 de l'*Épitomé*, il ne nous semble pas qu'il y ait de raison particulière d'admettre que ce chapitre soit une interpolation. On y retrouve finalement une explication de la présence du mal dans le monde qui nous ramène aussi bien à la *République* de Platon 617 E (αἵτινα ἐλογένεντον θεὸς ἀνάγνωστος, texte bien connu des Pères⁴⁶) qu'au second livre des *Institutions*, en son chapitre 8 dans la

41. E. HECK (*supra*, n. 4), p. 72, n. 65.

42. Voir *supra*, n. 40.

43. Cf. *ibid.*, p. 408.

44. En *opif.* 4, 16 et 4, 22.

45. En *inst.* 7, 4, 14-15.

46. Cf. aussi *rep.* 379 C : Dieu, étant bon, ne peut avoir fait le mal.

recension courte (le diable est devenu méchant, il ne l'était pas à l'origine : « *deinde fecit alterum, in quo indoles diuinae stirpis non permansit. Itaque suapte inuidia tamquam ueneno infectus est et ex bono ad malum transcedit suoque arbitrio quod illi a deo liberum fuerat datum, contrarium sibi nomen adscivit*⁴⁷ »). Ce chapitre 24 doit donc suivre le sort commun de l'*Épitomé*. Il n'y a pas non plus, à notre avis, de raison qui, à partir du chapitre 24 de l'*Épitomé*, inciterait à croire que l'ensemble de l'*Épitomé* ne serait pas de Lactance (ce qui, naturellement, n'est pas une preuve *positive* de son authenticité). Rien dans ce chapitre ne paraît étranger à la thématique de cet auteur pour qui le *certamen* est capital.

2. L'ambiguïté qui vient, si notre hypothèse est juste, d'une absence de distinction claire entre deux plans, celui du mal virtuel et celui du mal actuel, peut avoir comme parallèle l'ambiguïté de la notion lactancienne d'*immortalitas* : ce terme peut être pris chez lui au sens philosophique d'immortalité, comme au sens chrétien de beatitude éternelle, si bien que Lactance peut dire que l'immortalité est le lot de toutes les âmes, et, par ailleurs, que l'âme n'est pas immortelle par nature (*natura*)⁴⁸. Semblablement encore, le corps humain est qualifié de *tenebrosum, ex diabolo*, bien qu'il soit créé par Dieu⁴⁹. Et l'attitude de Lactance à l'égard de la philosophie peut être qualifiée aussi bien de rejet que d'acceptation⁵⁰. Finalement, l'ambiguïté de la notion lactancienne du mal n'est pas sans quelque correspondance avec celle que l'on découvre dans le *De providentia* de Sénèque. Comme l'a noté P. M. Schuhl, « Sénèque peut dire de Dieu, tantôt qu'il a écarté des gens de bien tous les maux, tantôt que, n'ayant pu les en préserver totalement, il a fortifié leurs âmes contre eux. Cette apparente faiblesse logique est en réalité le fruit lointain de plusieurs siècles de discussions autour des paradoxes du stoïcisme et de la cohérence de sa doctrine morale⁵¹ ».

3. La citation d'Aulu-Gelle donne un argument très fort pour dater

47. *Inst.* 2, 8, 3.

48. *Inst.* 7, 5, 26-27.

49. Voir M. PERRIN, *L'homme antique et chrétien*, Paris 1981, p. 278.

50. *Ibid.*, p. 464 sq.

51. Dans É. BRÉHIER-P. M. SCHUHL, *Les Stoïciens*, Paris 1964, p. 755 (= l'introduction au *De providentia* de Sénèque). Voir aussi É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. I, 2, p. 282 : entre les arguments avancés pour expliquer la présence du mal (le mal est le contraire du bien ; le mal est le nécessaire accompagnement du bien ; ces deux arguments sont exprimés par AULU-GELLE 7, 1. Troisième argument : selon l'*Hymne* de Cléanthe à Zeus, « rien n'arrive sans toi, excepté les actes qu'accomplissent les méchants dans leur folie »), les Stoïciens n'ont jamais su choisir. Or ces explications sont contradictoires : dans le troisième argument, le mal est dû à la liberté de l'homme, alors que dans le premier il est dû à la nécessité d'un équilibre harmonieux. A propos de Porphyre également, certains pensent devoir renoncer à décider s'il est dualiste ou non (voir *abst.*, p. XLIV de l'introduction de l'édition Bouffartigue-Patillon dans la *C.U.F.*). Et l'on pourrait sans doute multiplier ce genre de remarques à propos de tel ou tel.

relativement l'un par rapport à l'autre le *De ira* et l'*Épitomé*. Cela n'est pas sans intérêt quand on se rappelle combien la chronologie des œuvres de Lactance est flottante.

4. L'interprétation que nous donnons du chapitre 24 de l'*Épitomé* a également des conséquences sur notre compréhension de la pensée de Lactance. Si nous avons raison, il n'y a pas là un dualisme véritable, mais tout au plus un dualisme à l'intérieur d'un monisme⁵². La doctrine stoïcienne des contraires, placée sous l'autorité de Chrysippe, est une réponse que l'on ne peut accuser de dualisme, sinon il faudra traiter de dualiste le plus moniste des systèmes philosophiques anciens. Il est certain qu'il reste une ambiguïté autour du mal et de son responsable, mais elle est dans le stoïcisme... et ailleurs. Lactance, et cela est remarquable, pose le problème en termes philosophiques et le résout par un appel à Chrysippe, conforté par Platon. Certes, il faut voir là un appel à des autorités prestigieuses et incontestables. D'où la « chute » sur Platon, *Phédon* 60 B. Mais c'est aussi, d'une certaine manière, une synthèse éclectique entre platonisme et stoïcisme, dans l'esprit — *mutatis mutandis* — de Cicéron. On ne peut s'empêcher de remarquer que le stoïcisme de Sénèque déjà se teinte parfois de platonisme, de même que le platonisme de Plotin prend des couleurs stoïcantes. Et Lactance arrive à cette solution par le canal d'Aulu-Gelle, c'est dire qu'il se situe dans les perspectives d'une polémique païenne du second siècle (Favorinus d'Arles fut un maître d'Aulu-Gelle). Nous pouvons donc, par cet exemple, saisir à la fois la profondeur et l'authenticité du raisonnement proposé par Lactance, et les cheminement intellectuels qui l'ont préparé à travers le temps.

5. Est-on en droit, maintenant, d'extrapoler ces conclusions pour les faire porter sur les passages dits « dualistes » des *Institutions* ? Je ne le

52. Cf. en effet les remarques de V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1969, notamment p. 87, n. 1 et 2. A propos d'AULU-GELLE 7, 1, citant É. BRÉHIER, *Chrysippe*, p. 207, il déclare : « il n'y a pas là le moindre dualisme ; il y a seulement, avec le principe de la prévalence des vues d'ensemble sur les détails, une espèce de casuistique de la volonté créatrice, fondée sur ce principe ». De même, à propos de l'application sans faille du système de la Providence : même les maux sont *voulus* par celle-ci : les « maux ne sont pas précisément une nécessité extérieure à laquelle se plie la volonté divine (comme, par ex., le démiurge du *Timée*), ils ne sont pas contre nature : ils sont *voulus* par elle, en même temps que l'ensemble » (= É. BRÉHIER, *ibid.*). Ces réflexions d'É. Bréhier et de V. Goldschmidt permettent de poser un autre problème : pourquoi Lactance a-t-il cité du texte d'Aulu-Gelle seulement la première partie (le mal comme revers du bien) et non pas la seconde (le mal comme conséquence du bien), plus représentative en fait de la pensée de Chrysippe ? J'y verrais plusieurs raisons. La première est que Lactance cite des autorités plus que des auteurs (Chrysippe est-il pour lui beaucoup plus qu'un nom de philosophe stoïcien ?). Ensuite, la coupe pratiquée par Lactance dans le texte d'Aulu-Gelle lui donne une « chute » magnifique sur Platon, avec un consensus entre les deux représentants les plus éminents du stoïcisme et du platonisme (irrécusables par les païens les plus endurcis). Enfin, Lactance irait-il jusqu'à dire *positivement* que les maux sont *voulus* par Dieu, fût-ce à titre d'accompagnement nécessaire du bien ? Il a donc dû considérer que l'explication du mal comme revers du bien convenait mieux à un Dieu parfaitement bon.

crois pas. La tradition manuscrite de l'*Épitomé* est différente de celle des *Institutions*. Dans un cas, on a une double recension; pas dans l'autre. De plus, la suite des idées fait voir que, dans les *Institutions*, la recension longue est postérieure. Si l'on a pu tirer de l'*Épitomé* la conclusion que Dieu est responsable du mal, c'est par un raisonnement inductif, pour ne pas dire par une mauvaise interprétation. A notre sens, Lactance ne le dit pas positivement. Une citation de Chrysippe lui sert à montrer que le bien et le mal sont liés. Lactance n'affirme pas non plus ici que le diable a été créé méchant par Dieu. De même, à propos du monde, au chapitre 63 de l'*Épitomé*, la question posée est de savoir pourquoi Dieu a créé le monde, et Lactance répond avec les stoïciens et contre Platon que c'est pour les hommes qu'il l'a créé et non pas parce que Dieu est bon: le raisonnement se fonde en termes de finalité et non en termes de causalité⁵³. Or le noeud de la question, à propos des passages « dualistes », est de savoir si le diable a été créé méchant dès l'origine. Il faut reconnaître que ceux-ci, dans l'expression, vont plus loin que l'*Épitomé*: E. Heck l'admet, qui parle d'une évolution dans la pensée de Lactance entre les *Institutions*, l'*Épitomé* et les passages « dualistes ».

Mais c'est là une incitation à considérer sous un angle un peu différent les passages contestés: Lactance, en dehors d'eux, est-il si différent de ce qu'il est à l'intérieur d'eux? Cela est aussi une façon de dire que cette question irritante d'authenticité n'est peut-être pas la plus importante de celles qui se posent à propos de Lactance. Toutes choses égales, par ailleurs, ramène-t-on les problèmes du platonisme à la discussion de la chronologie des œuvres de Platon? En revanche, cela pose à nouveau le problème de la composition des *Institutions*. Une étude des structures du type *quod saepe docui, quod supra dixi*, s'avère nécessaire. Il en est de même à propos du problème du mal: le noeud de la question est de savoir si le diable a été créé méchant par Dieu, ou s'il l'est devenu de son propre mouvement, en raison de sa jalousie⁵⁴. Plus que jamais, une étude de la structure interne des passages « dualistes » — et de leur qualité littéraire — est indispensable pour aboutir à une solution satisfaisante des problèmes qu'ils posent⁵⁵.

Michel PERRIN

53. L'idée que le monde est fait pour l'homme est un *topos* stoïcien (cf. *SVF* II, 1131 = *CIC. nat. deor.* 2, 133 et 134) cher au cœur de Lactance. On la retrouve en effet non seulement en *inst.* 7, 3, 4; 13 et 15 sq., mais dans *ira* 13 et 14 (voir le comm. de l'éd. Chr. INGREMEAU, *dact.* p. 378 sqq., *ad ira* 13, 1 sqq.). On peut penser que c'est par le canal de Cicéron que Lactance a connu ce thème, à vrai dire fort répandu (cf. les notes de l'éd. PEASE du *nat. deor.*, *ad loc.*).

54. Ce point a été fortement marqué par P. Nautin, dans sa communication au colloque de Chantilly.

55. Nous remercions le *Centre d'Histoire des Idées*, devant lequel cette communication a été prononcée le 3 mai 1980, d'en avoir autorisé la publication dans la *Revue des Études Augustiniennes*, ainsi que MM. J. Fontaine, A. Michel, et M. Spanneut, qui nous ont apporté leurs suggestions.