

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, S.J.

CONTINUÉ PAR ANDRÉ RAYEZ

ET CHARLES BAUMGARTNER, S. J.

PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE CHANTILLY

ASSISTÉS DE M. OLPHE — GALLIARD, S. J.

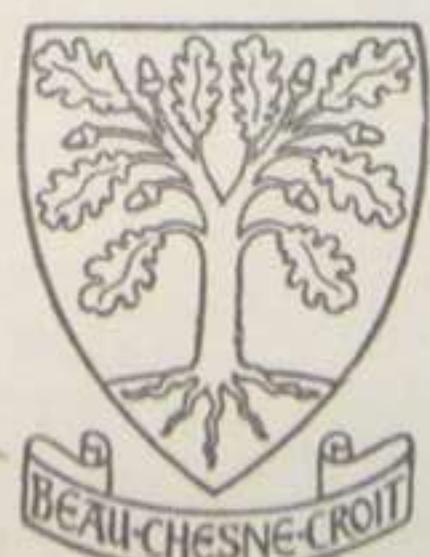
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE

DE COLLABORATEURS

TOME IV

PREMIÈRE PARTIE

Eadmer ~ Escobar



BEAUCHESNE
PARIS

1960

propre nature, puisqu'elle est une participation à la charité infinie qui est l'Esprit Saint; la cause de cette augmentation échappe également à toute limite, puisqu'elle est Dieu; enfin du côté du sujet, on ne saurait davantage fixer de limite à cette augmentation, car la charité augmentant, le sujet devient toujours plus apte à de nouveaux accroissements » (2^e 2^e q. 24 a. 7; cf. *Sent.* dist. 17 q. 2 a. 4).

Ailleurs il précise : « Tant que nous sommes en ce monde, ce mouvement intérieur qu'est le désir reste inapaisé, parce que nous pouvons toujours approcher davantage de Dieu par la grâce. Mais quand nous serons parvenus à la bénédiction parfaite, il n'y aura plus de place pour le désir » (2^e 2^e q. 28 a. 3).

Plusieurs commentateurs du docteur angélique ont soutenu toutefois que si la charité de la patrie n'est plus susceptible d'accroissement en fait et *de potentia Dei ordinaria*, cette augmentation serait possible *de potentia Dei absoluta* (vg. *Salmanticenses*, *Cursus theologicus*, tract. 19, *De caritate theologica*, q. 26 disp. 5 dub. 1). C'est là, semble-t-il, tout ce que la théologie scolaire permet de sauver de la thèse de Grégoire de Nysse.

3. Sans admettre l'idée d'une croissance dans la bénédiction, de nombreux auteurs, généralement antérieurs à l'âge d'or de la scolaire, ont cependant utilisé le thème du désir sans fin constitutif de la perfection chrétienne en son stade ultime, pour exprimer de façon antinomique l'éternelle nouveauté de la joie des élus. C'est le cas, en Orient, de Maxime le confesseur :

« Loin de se tourner en satiété (*κέρασις*) comme l'amour d'un objet limité et limitant (*περιοριζόμενον καὶ στάσεως αἰτίον*), l'amour divin est au contraire l'extension du désir infini (*ἐπετείνειν μᾶλλον τὴν δρεξινήν*). Dans ce sens, la déification future pourra être comprise comme un progrès indéfini. Mais ce progrès n'a rien à voir avec le temps et l'éon, il n'est rien d'autre que l'expression du fait que dans la saisie même nous ne saissons pas » (H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le confesseur*, coll. Théologie 11, Paris, 1947, p. 272-273; cf. p. 270).

En Occident, saint Augustin avait lui aussi affirmé cette mystérieuse coexistence du désir et de la possession : « Semper satieris, et numquam satieris, ...nec fastidium erit, nec fames » (*In Joannis evangelium* 3, 21; *Corpus christianorum* 36, p. 30-31; cf. *Sermo* 369, 29, PL 39, 1633a); c'est à saint Grégoire le Grand qu'il allait appartenir de l'exprimer en des formules particulièrement heureuses qui feraient fortune.

Il s'agissait pour lui de concilier deux affirmations antinomiques de l'Écriture : « Les anges désirent fixer sur lui leurs regards » (1 *Pierre* 1, 12) et « Dans le ciel leurs anges voient sans cesse la face de mon Père qui est dans les cieux » (Mt. 18, 10) :

« Si l'on compare ces deux assertions, on constatera qu'elles ne se contredisent en rien. Car les anges, tout à la fois, voient Dieu et désirent le voir; ils ont soif de le contempler, et ils le contemplent. S'ils le désiraient sans jouir de l'effet de leur désir, ce désir stérile serait cause d'anxiété, et l'anxiété de souffrance. Mais les anges bienheureux sont éloignés de toute souffrance d'anxiété, puisque souffrance et bénédiction sont incompatibles... Pour qu'il n'y ait donc pas d'anxiété dans le désir, ils sont rassasiés tout en désirant, et pour que le rassasissement n'entraîne pas de dégoût, ils désirent tout en étant rassasiés... Il en sera de même pour nous quand nous viendrons à la source de Vie : nous éprouverons avec délices, tout ensemble, soif et rassasissement » (*Moralia in Job* xviii, 54, 91, PL 76, 94ac; cf. *Homiliae in Ezechiele* 1, 8, 15, 860b).

Chez Scot Érigène et Guillaume de Saint-Thierry (cf. *supra*, 1), les réminiscences de ces textes se combinent

avec l'influence de Grégoire de Nysse; ailleurs, l'écho s'en laisse percevoir plus distinctement.

On peut signaler : Raban Maur, *De videndo Deum*, PL 112, 1282bd; Pierre Damien, *Institutio monialis* 15, PL 145, 748d, et *De gloria Paradisi rythmus*, 982c; S. Bernard, *Sermo* 1, in festo omnium sanctorum 11, PL 183, 458d-459a; *In Cantica S. Bernard*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 17, 1956, p. 63); Baudouin de Ford, *De sacramento altaris*, PL 204, 690d-691b; Adam de Perseigne, *Epist. 8, caritatis* 2, PL 196, 1200; S. Bonaventure, *Vitis mystica* 46, 169, PL 184, 736c. — Voir aussi Aelred de Rievaulx, *Sermes inediti*, éd. C. H. Talbot, Rome, 1952, p. 36 et 61, et *De institutis inclusarum* 33, éd. Talbot, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 7, 1951, p. 216, lignes 16-17.

Placide DESAILLE.

1. ÉPHREM LE SYRIEN (saint), † 373. — 1. Vie et personnalité. — 2. Œuvres. — 3. Doctrine spirituelle.

1. Vie et personnalité. — Issu d'une famille chrétienne de Nisibe ou des environs, en Mésopotamie (Assemani, t. 2, p. 499e; Sozomène, *Historia ecclesiastica* 3, 16, PG 67, 1085-1093), Ephrem, né vers 306, subit dans sa jeunesse l'influence d'un saint, l'évêque Jacques de Nisibe (303-338). Pour la critique de la tradition légendaire de la vie de Jacques, consulter S. Schiowitz (*Das morgenländische Mönchtum*, t. 3, Mödling, 1938, p. 70-84), qui maintient comme historiquement fondée la vie érémitique de l'évêque, bien que la *Chronique d'Arbèles* (*Chronica ecclesiae Arbelensis*, trad. latine par Fr. Zorell, dans *Orientalia christiana*, t. 8, n. 31, Rome, 1927) n'y fasse pas allusion, pas plus qu'Ephrem lui-même dans ses *Carmina Nisibena*. Ces *Carmina* parlent de Jacques comme d'un saint, dont les reliques ont protégé la ville contre les Perses; ils évoquent ses efforts apostoliques, ses jeûnes, le lait de sa doctrine toute simple (13, 19; 14, 2 et 4; 14, 16; éd. Bickell, p. 22-23 et 100-102). La rigueur de l'ascète perce en un passage (16, 17, p. 27 et 107), qui fait dire à l'Église de Nisibe : « In procace aetate pueritiae meae erat mihi educator metuendus, cuius baculus deterruit a lusu et horror ejus a vitio et timor ejus a voluptate ». Au zèle, Jacques alliait l'amour (19, 16, p. 34 et 114).

Parmi ses successeurs, le second surtout, Vologèse (346-361), semble avoir exercé une influence sur Ephrem, qui mentionne son éloquence (14, 3-4 et 15, p. 22-23 et 100, 102), ses discussions (14, 24, p. 24 et 102-103), sa douceur (16, 19, p. 28 et 107), et lui dédie son quinzième hymne. Le portrait idéal qu'Ephrem trace de l'évêque est visiblement le sien propre : mansuetudo, puritas, virginitas, sapientia, doctrina, gravitas, paupertas, temperantia, maîtrise de soi intérieure et extérieure (15, 5, p. 25 et 104). Dans sa vie de célibat, l'évêque avait des frères et des amis (15, 8, *ibidem*). Il était *Ih̄idāyā* = monachos, ce qui ici, comme à l'ordinaire chez Ephrem et Aphraate, désigne clairement quelqu'un qui vit à part, non marié (ce sens n'implique aucun rapport immédiat avec *Ih̄idāyā* = fils unique); vivre ainsi, c'est à la fois embrasser la solitude chez soi et la chasteté du corps (15, 9, p. 25 et 104). A une telle ascèse, Vologèse joignait une haute culture : « splendidus inter praedicatorum, doctus inter lectores et eloquens inter sapientes » (15, 8, *ibidem*). Cet idéal, unissant culture et ascèse, Ephrem l'adopte dans le *De Ecclesia* (28, 9, Assemani, t. 3, p. 626ab) : « (Homo)

castigat corpus suum, si sapiens est, jejuno et siti ut sanetur exercitationibus, erudit seipsum libro et operam dat; pulcher fit spiritu et corpore ». En fait, au temps où Vologèse fut évêque, Ephrem était un maître réputé à Nisibe (cf Jacques d'Édesse, *Canon chronologicus*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. 53, 1899, p. 273). Les *Carmina Nisibena* nous le présentent (17-21) comme l'aîné, l'ami et le conseiller de l'évêque Abraham, successeur de Vologèse. Après la reddition de la ville aux Perses (363), Ephrem alla s'installer à Édesse; il y occupa auprès de l'évêque Barsès une position analogue à celle qu'il occupait à Nisibe (26-30). Il enseigna certainement aussi à l'école d'Édesse.

Sozomène (*loco cit.*) affirme qu'Ephrem ne fut que diacre et aurait écarté sa nomination à l'épiscopat en simulant la folie. Saint Jérôme (*De viris illustribus* 115, PL 23, 708) et l'*Historia Lausiaca* (40, éd. C. Butler, coll. *Texts and Studies*, t. 6, Cambridge, 1904, p. 126-127) font également de lui un diacre. Ephrem lui-même, dans les strophes finales du dernier hymne *Contra haereses*, prie de la sorte :

« Ne priventur gratia, Domine, labores pastoris tui; quia non perturbavi gregem tuum, sed in quantum valui lupos retinui ab eo, et aedificavi in quantum potui saepta hymnorum agnis pascuae tuae..; hominem simplicem et idiotam fecisti discipulum, auxisti et fecisti tenere eum baculum pastorum et medicinam medicorum, arma disputationis et silentium sincerorum » (Assemani, t. 2, p. 560cd; Beck, p. 192).

Pastor, plus précisément *servus pastoris* ('allānā), a ailleurs le sens d'évêque, soit évêque suffragant (*Carmina Nisibena* 14, 1-2, p. 22 et 100), soit évêque tout court, en référence au Christ, seul vrai Pasteur. D'après 17, 1 (p. 28 et 108), le futur évêque Abraham était déjà un 'allānā sous son prédécesseur Vologèse. Le mot est donc employé ici pour désigner un prêtre ou un diacre. Dans la même strophe, Ephrem, parlant de l'Église de Nisibe, dit *grex noster*: il était donc sûrement diacre sous Vologèse en même temps qu'Abraham.

C'est à ce titre qu'il prononça sans doute ses *sermones*, rythmés ou en prose, et qu'il dirigea le chant et la récitation de ses hymnes par les vierges et les enfants (*De resurrectione* 19, 2 et 9, Lamy, t. 2, col. 749 et 753). Qu'en plus de ses activités de diacre et de professeur il ait mené à plusieurs reprises et durant de longues périodes la vie erémétique dans les ermitages des environs d'Édesse, cela ne ressort pas des œuvres sûrement authentiques.

Les *Hymnes à Julien Saba* sont sans aucun doute l'œuvre d'un disciple, direct ou éloigné, de Julien, c'est-à-dire d'un moine de son monastère, ce qui, du point de vue chronologique (on fixe la mort de Saba en 367), rend très invraisemblable leur attribution à Ephrem.

Dans le *Sermo de eremitis et lugentibus* (éd. P. Zingerle, *Monumenta syriaca*, t. 1, Innsbruck, 1869, p. 4-12), qui, en raison de son contenu, semble être authentique, Ephrem loue les ermites et conclut : « Mais nous, Seigneur, nous qui aimons ceux qui aiment vivre avec toi ! » En d'autres termes, Ephrem n'a pas été l'un d'entre eux, mais il habitait à Édesse.

Quand l'*Historia Lausiaca* prétend qu'il a toujours mené la vie solitaire, τὸν ἡσυχὸν ἀεὶ ἐξασκήσας βλού (*loco cit.*), le *ἀεὶ* pour le moins n'a rien d'historique. Avec ses vastes activités de professeur et de diacre (à cette dernière rattacher son action charitable durant la famine), Ephrem peut n'avoir fait tout au plus que de brefs séjours dans la solitude. La *Chronique d'Édesse* fixe sa mort à l'année 373. — Benoît XV a déclaré (5 octobre 1920) saint Ephrem docteur de l'Église et

fixé sa fête au 18 juin (encycl. *Principi apostolorum*, AAS, t. 12, p. 457-471).

2. *Œuvres*. — L'étude scientifique de la pensée de saint Ephrem est entravée par l'état des éditions. L'édition romaine d'Assemani, qui publie une grande partie de ses œuvres, fourmille d'erreurs : *S. Ephraem in sex tomos distributa*, par J. S. Assemani, P. Mobarek (Benedictus) et S. E. Assemani, t. 1-3 græce-latine, Rome, 1732-1743-1746; t. 1-3 syriacæ-latine, 1737-1740-1743. Un essai d'édition nouvelle des œuvres grecques par S. G. Mercati n'a pas dépassé le premier fascicule : *S. Ephraem Syri opera*, t. 1, fasc. 1, Rome, 1915. Dans l'édition des œuvres syriaques Th.-J. Lamy a commis la faute de ne pas s'occuper des œuvres déjà publiées par Assemani : *S. Ephraem Syri hymni et sermones*, 4 vol., Malines, 1882-1886-1889-1902. On peut se fier aux *Carmina Nisibena* édités et traduits par G. Bickell.

Autres publications : J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri... opera selecta*, Oxford, 1865; C. W. Mitchell, A. A. Bevan et F. C. Burkitt, *S. Ephraem's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, Londres, 1912 et 1921.

Œuvres conservées seulement en arménien : *S. Ephraemi Syri commentarii in epistolas D. Pauli... a patribus Mekhitaristis in latinum sermonem translati*, Venise, 1893; L. Leloir, *Saint Ephrem. Commentaire de l'évangile concordant*, CSCO 137 et 145, 1953 et 1954, texte arménien et traduction latine.

La présentation de la doctrine spirituelle d'Ephrem s'appuie avant tout sur les œuvres authentiques suivantes :

1) *Hymni de fide*, Assemani, t. 3, p. 1-164; texte syriaque et traduction allemande par E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, CSCO 154 et 155, 1955. — 2) *Hymni contra haereses*, Assemani, t. 2, p. 437-560; texte syriaque et traduction allemande par E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*, CSCO 169 et 170, 1957. — 3) *Carmina Nisibena*, texte syriaque et traduction latine par G. Bickell, Leipzig, 1866. — 4) *Hymni de Nativitate Domini*, Assemani, t. 2, p. 396-436. — 5) *Hymni de virginitate*, éd. I. E. Rahmani, Scharfe, 1906. — 6) *Hymni de Ecclesia*, cités d'après le Cod. Vat. syr. 111; reproduits en partie et disséminés dans Assemani, t. 2 et 3; une partie aussi dans Lamy, t. 2, col. 717-741. — 7) *Hymni de Paradiso*, Assemani, t. 3, p. 562-598 (texte incomplet); traduction et commentaire dans E. Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies*, Rome, 1951; texte syriaque et traduction allemande par E. Beck, CSCO 174 et 175, 1957. — 8) *Hymni azymorum*, Lamy, t. 1, col. 569-635. — 9) *Hymni de crucifixione*, Lamy, t. 1, col. 637-713. — 10) *Hymni de jejunio*, Lamy, t. 2, col. 647-717. — 11) *Sermones de Domino nostro*, Lamy, t. 1, col. 147-273. — 12) *Sermo über den Glauben*, Rome, 1953. — 13) *Commentarium in Genesim*, Assemani, t. 1, p. 1-115; texte syriaque et traduction latine par R.-M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodus commentarii*, CSCO 152 et 153, 1955.

Œuvres d'authenticité douteuse : 1) Trois *Sermones de reprehensione* 1, Lamy, t. 2, col. 335-361; 2, Lamy, t. 4, col. 265-355 = Assemani, t. 3, p. 654-687; 3, Lamy, t. 2, col. 363-391. — 4) *De fine et consummatione*, Lamy, t. 2, col. 393-425. —

5) *Sermo de timore Dei et consummatione saeculi*, Assemani, t. 3, p. 629-638. — 6) « *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* », Assemani, t. 2, p. 338-334. — 7) « *Tollatur peccator et non videat gloriam* », p. 344-350. — 8) « *Vae nobis quia peccavimus* », p. 350-359. — 9) *Testamentum S. Ephraem*, Overbeck, p. 137-156 = Assemani, grec-latin, t. 2, p. 395-410. — 10) *Hymni de Abraham Kidunaya*, Lamy, t. 3, col. 749-835. — 11) *Hymni de Juliano Saba*, col. 837-935. — 12) *Epistola ad montanos*, Overbeck, p. 113-131.

Nous excluons les *Necrosima* (Assemani, t. 3, p. 225-359) et les *Paraenetica* (p. 367-559), qui nécessiteraient un triage critique et un examen des documents. Pour les œuvres conservées seulement en grec, voir l'article suivant.

Les éditions d'Éphrem sont désignées par le seul nom de l'éuteur.

3. Doctrine spirituelle. — 1^o Anthropologie d'Éphrem. — Toute la création a été faite pour l'homme. Si Dieu n'eût d'avance donné sa bénédiction (*Gen. 1, 18*), le monde entier serait par le péché retourné au néant (*Comm. in Genesim*; Assemani, t. 1, p. 19ef; Tonneau, p. 18). La création du couple humain, comme le Crescere et multiplicamini, ont leur origine dans la prescience divine de la faute et de l'expulsion du paradis. D'après les hymnes *De paradiso* (13, 3, Beck, p. 142), le paradis est le *thalamus castitatis*, et la terre le *domicilium bestiarum*. La sexualité appartient à la terre, la virginité au paradis, séjour de Dieu et des anges. Lors du retour au paradis, la sexualité sera supprimée (7, 5; Assemani, t. 3, p. 582; Beck, p. 64-65). La virginité est une anticipation de l'état paradisiaque. La ressemblance avec Dieu apparaît non seulement dans la parole et l'intelligence, mais surtout dans la volonté libre : « *Per voluntatem oritur culpa et per voluntatem cadunt peccata. Ipsa est imago Altissimi cuius potentia omnia tenet* » (*De virginitate* 3, 8, Rahmani, p. 9). Les résultats d'une telle conception, qui pourraient conduire logiquement à un stoïcisme pélagien, se manifestent dans les *Carmina Nisibena* : « *Libera voluntas nostra, quae omnia potest, ipsa gignit et interficit et resuscitat* » (73, 5, Bickell, p. 137 et 223). Au sujet du comportement extérieur, autre exemple où Éphrem fait tenir à la mort ces paroles adressées aux hommes : « *Similes estis infanti, qui dum flet rursus ridet..; insipidi estis in tristitia vestra et amentes in risu vestro... Non enim potestis esse homines perfecti, qui non flent neque rident tanquam prudentes* » (62, 6 et 9, Bickell, p. 119 et 205).

Certains passages, comme le *De Paradiso* 7, 25 (Assemani, t. 3, p. 585; Beck, p. 73), semblent séparer justice et miséricorde divines, à tel point que, lors du jugement, les saints, en raison de leur absence de péché, se verront attribuer par la justice de Dieu une place à l'intérieur du paradis, tandis que les pécheurs, graciés, mais qui, selon les normes de la justice, auraient mérité l'enfer, recevront de la miséricorde divine une part dans l'avant-paradis. De même, Éphrem célèbre dans les saints du paradis le supreme triomphe de la liberté humaine, de cette liberté qui planta un paradis spirituel dépassant en éclat le jardin céleste façonné par le Créateur (6, 10-15; Assemani, p. 578-579; Beck, p. 53-55). Comme en général aux théologiens anté-pélagiens, il manque aussi à Éphrem une claire notion du péché originel.

Il est dit, sans doute, des adultes (*Carmina Nisibena* 35, 8-12, Bickell, p. 57 et 143) que Satan retrouve son haleine même dans les prophètes et les justes, et que seule l'humanité du Christ a échappé à l'action du levain démoniaque. Mais Éphrem pense avant tout ici à la concupiscence de la chair : « *Cupiditas corporis est*

in omnibus corporibus, quae etiam dormientibus (corporibus) vigilat in eis » (35, 10). Et ailleurs, il affirme qu'on ne pourrait refuser une récompense à la virginité d'un corps, « *quod bellum gessit per centum annos, quodque ne in somnio quidem laxare potuit hostis ejus* » (46, 6, Bickell, p. 91 et 176). Il faut relever cependant que d'autre part Éphrem parle toujours du sang du Christ qui efface les péchés, de la nécessaire renaisance du baptême et de la réouverture du paradis par la mort du Christ (*De Paradiso* 4, 3-4; Assemani, t. 3, p. 572; Beck, p. 33). Cette inconséquence de la pensée se retrouve au plan de la psychologie. Les fières paroles sur le pouvoir de la liberté humaine ont pour contrepartie l'humilité d'Éphrem reconnaissant sa misère de pécheur et implorant la grâce de Dieu.

Ceci est manifeste aussi bien dans les écrits douteux que dans le *De Paradiso* : « *Oppressit me remorsus animae, quia perdidit coronam, nomen et stolam et thalamum lucis* » (7, 24; Assemani, p. 585; Beck, p. 73). Ou encore : « *Misereatur mei anima tua, Domine Paradisi, et si fieri non potest ut intrem Paradisum, habe me dignum saltem pascuae quae foris est in saepo ejus. Medium Paradisi erit mensa divitum et fructus saepti foris sicut frusta incident peccatoribus qui salvantur bonitate tua* » (5, 15; Assemani, p. 576; Beck, p. 47).

Dans les *Carmina Nisibena* (2, 20, Bickell, p. 6 et 78), Éphrem parle de péchés de jeunesse : « *Et quia peccavit in te (ecclesia Nisibena) juventus mea.., ora pro filio tuo, quia peccavi nimis et parum poenitentiae egi* ». Plus loin, il se nomme « *vilissimus gregis* », tout en ayant pleine conscience de sa mission et des dons reçus : « *Ego qui factus sum agnus dissertus... Benedictus qui fecit me suam citharam!* » (17, 12, Bickell, p. 30 et 110).

Ce dernier point peut fournir une indication sur la paternité littéraire des œuvres d'origine douteuse : l'humilité excessive des œuvres inauthentiques est justement un critère d'inauthenticité. Par exemple, le discours sur *Lam. 5, 16* (*Vae nobis quia peccavimus*), où l'auteur parle non seulement des fautes de sa jeunesse, mais de celles de son âge mûr : « *Nunc autem post senectutem meam venit tempus mortis et post mortem resurrectio et judicium horribile vindictae... Quid faciam, dilecti mei, inter timorem et voluptates? Judicium horribile effugere non possum et malam fore retributionem meam scio* » (Assemani, t. 2, p. 352e et 353a). On peut en dire autant du *Testament* d'Éphrem, où il demande d'être porté en terre à la course et comme un indigne : si les gens connaissaient ses péchés, ils lui cracheraient au visage et la seule odeur de ses péchés les ferait tous fuir (Overbeck, p. 140).

2^o Quelques points de la spiritualité d'Éphrem. — 1) La foi. — a) *Profession de foi.* — En certains passages Éphrem associe très étroitement à la foi la profession extérieure de la foi, la confession des martyrs, l'annonce du message (hymnes *De fide* 13 et 18). Cette « confession » publique appelle en contrepartie la prière, qui a besoin de silence intérieur (16, 12-13, et 20 : 1, 4, 17; Assemani, t. 3, p. 32d et 36d; Beck, p. 51, 58-60); la foi est la fiancée qui s'avance en tête du cortège, la prière, c'est la vierge dans sa chambre.

b) *Foi et connaissance de Dieu.* — Éphrem ne distingue pas ici entre connaissance naturelle et foi surnaturelle. Pour lui, c'est déjà une grâce, ou un don de Dieu, que la création de l'homme doué du « sens » de Dieu. D'après les *Sermones de fide* (3, 75; Assemani, t. 3, p. 184c; cf Beck, *Reden...*, p. 44), Abraham acquit bien avant les révélations et les enseignements de Dieu la conviction de son existence, en partant de l'idée que la création a un maître. La révélation renforce sa foi en l'existence de Dieu, sans pouvoir lui en expliquer davantage le comment. Car le Dieu qui se révèle doit,

pour nous être compréhensible, se revêtir d'images humaines; or ces images se nient réciproquement, pour éviter à l'homme l'erreur de s'imaginer connaître l'essence divine (cf E. Beck, *Die Theologie des hl. Ephraem*, p. 26 svv; *Ephraems Reden über den Glauben*, p. 42 svv).

c) *Foi et humilité.* — Sans Dieu, l'homme ne pourrait même pas connaître l'existence de Dieu (hymnes *De fide* 75, 5; Assemani, t. 3, p. 135; Beck, p. 190). Seule la foi peut faire le lien entre la créature et le Créateur : « Inter hominem et Deum stat fides et oratio, ut veritati Dei credas et divinitatem ejus adores » (*Sermones de fide*, 2, 488; Assemani, t. 3, p. 179ab; cf Beck, *Reden...*, p. 14). La volonté peut maintenir ferme cette foi devant toute objection et tout doute : « non demergetur fides tua, si voluntas tua non vult » (4, 73; Assemani, p. 192f; cf Beck, *Reden...*, p. 56). A la différence du témoignage, elle est quelque chose d'intérieur. Dans le silence des trois rois en adoration resplendit la foi pure (hymne *De fide* 7, 6; Assemani, p. 15; Beck, p. 24). Comme la présence, elle rassemble l'âme répandue (5, 20; Assemani, p. 11f; Beck, p. 18).

d) *La foi, vie divine.* — Dans les hymnes *De fide* 9, 11, il est question du serpent d'airain. « Vide symbolum Primogeniti! Non investigatio ejus sanavit sed solus aspectus ejus. In fide contemplare Dominum symbolorum ut te salvet » (Assemani, p. 21d; Beck, p. 31-32). La foi n'est pas seulement contemplation du Christ, elle se fait elle-même Christ, comme le montrent les *Sermones de fide*.

« Fides... invenit veritatem revelatam, inventa est a veritate et invenit veritatem, quae ad eam venit » (2, 507 svv; Assemani, p. 179cd; cf Beck, *Reden...*, p. 55). Et du bon larron il est dit : « Latro acquisivit fidem, quae eum acquisivit et eum introduxit in paradisum. Vedit eam in cruce, arbore vitae. (Fides) facta est fructus » (hymne *De fide* 84, 1; Assemani, p. 155ef; Beck, p. 219). L'hymne 80 *De fide* célèbre la foi comme une seconde âme et une vie qui vient de Dieu : « Nam ex Patre fluit per Filium veritas, quae donat vitam omnibus per Spiritum » (Assemani, p. 149; Beck, p. 209). Par là, la foi devient, elle aussi, le fondement de la résurrection. « Ignis te (consumens) est in nido tuo, o mors..; fides mortuorum est tibi destructio » (*Carmina Nisibena* 56, 3, Bickell, p. 110 et 195). La foi se rapproche ici du baptême. « Valde despicit aurum rex noster, qui non argento imprimis imaginem suam. Homini, quo nihil praestantius, Salvator noster pulchritudinem suam imprimis. Is qui credit in nomen Dei accipit sigillum Dei » (*Contra haereses* 22, 10; Assemani, t. 2, p. 486e; Beck, p. 79).

e) *La foi et les œuvres.* — Concevoir la foi comme un principe surnaturel de vie ne dispense pas Ephrem de mettre l'accent sur la nécessité des œuvres. Dans les hymnes *De fide* (80, 9; Assemani, t. 3, p. 149f; Beck, p. 210), il emploie cette comparaison : de même que le corps, vivant par l'âme, vit aussi de pain, pareillement la vie surnaturelle de l'âme a besoin, en plus de la foi, d'un comportement en harmonie avec cette foi. Dans l'hymne 16, 6, les bonnes mœurs deviennent à leur tour un don de Dieu : « Tibi, Domine, sacrifico fidem meam. Nudam offero tibi eam sine conversatione. Ditetur, Domine, a te, et ego (diter) ab ea » (Assemani, p. 31f-32a; Beck, p. 50).

2) *L'amour.* — La foi, lien vital avec le Christ, inclut l'amour. Foi et amour sont ici interchangeables. « Quia in Domino nostro insita est radix fidei nostrae, ipse nobis vicinus est, cum sit remotus, per commixtionem amoris. Radices amoris nostri ei alligatae sunt et nobis commixtae sunt extensiones miseri-

cordiae ejus » (*Carmina Nisibena* 50, 6, Bickell, p. 100 et 185). Vérité (ou foi) et amour sont, d'après l'hymne *De fide* 20, 12, des ailes inséparables : « Nam non potest veritas volare sine amore neque amor volitare potest sine veritate » (Assemani, t. 3, p. 37d; Beck, p. 59-60). Par ailleurs, la vérité prend chez Ephrem le pas sur l'amour; les *Carmina Nisibena* (29, 32, Bickell, p. 45 et 129) font rapporter à l'amour soixante pour un, tandis que la vérité produit le centuple. D'après le *De virginitate* (39, 11, Rahmani, p. 109), la vérité habite notre cœur, son amour notre esprit et son espérance l'âme. On trouve, par contre, l'ordre de saint Paul dans le *De Ecclesia* 34, 4, où les trois refuges de l'ancien Testament sont interprétés comme les symboles de la foi, de l'espérance et de la charité (cf Assemani, t. 3, p. 368a). L'amour est le désir de Dieu et de ses trésors; il en devient le trésorier (hymne *De fide* 32, 2; Assemani, t. 3, p. 57f; Beck, p. 88). L'amour surmonte la crainte de la majesté du Père et de son Fils. Il inspire la hardiesse de l'aveugle de Jéricho et celle de Moïse qui voulait voir Dieu. Car l'amour, — l'amour de Dieu et du prochain —, est le commandement suprême. « Ubi igitur esset is qui amans posset umquam sustinere et perferre non loqui cum eo quem amavit et non adire eum quem dilexit; nam amor desiderat ambas res. Benedictus qui dilexit nos et quem dileximus. Locutus est nobiscum et exaudivit nos » (*De Ecclesia* 9, 10; Cod. Vat. syr. 111, p. 9bc).

Pourtant dans la strophe précédente, Ephrem affirme qu'il se trouve lui-même à mi-chemin entre l'amour et la crainte. Et c'est encore, selon lui, l'état des bienheureux dans le paradis. Car le *De Paradiso* 9, 21, décrit l'état des bienheureux comme une élévation de tout l'homme, le corps accédant au niveau de l'âme, l'âme à celui de l'esprit, « ipsa autem mens (elevabitur) in celstitudinem Majestatis (=Dei) accedens in timore et dilectione » (Assemani, t. 3, p. 591f; Beck, p. 102).

3) *La prière.* — A la foi et à l'amour, l'hymne *De fide* 4, 11 (Assemani, t. 3, p. 7a; Beck, p. 12) ajoute, en troisième lieu, la prière; toutes les trois peuvent, contrairement à la spéculation et à la recherche, atteindre Dieu. Dans un contexte semblable, l'hymne *De fide* 11, 11, ne mentionne que la prière : « Viam stravit Creator creaturis ut venirent ad portam suam oblationes orationum » (Assemani, p. 25c; Beck, p. 38-39). Cette voie nous a été frayée par la naissance du Christ : « Haec est dies, quae nobis aperuit portam celstitudinis nostris orationibus » (*De Nativitate Domini* 1, 96, Assemani, t. 2, p. 402c). Le Christ est le prêtre et le médiateur de toutes les offrandes de prière. « Tu aperis et introducis oblationem uniuscujusque... Per te servitum praestatur divinitati in sanctis sanctorum... Nostra oratio est oblatio et precatio nostra libatio. Beatus qui obtulit suam oblationem per te » (*De virginitate* 31, 2, Rahmani, p. 88).

Une autre condition à l'efficacité de la prière est le dépouillement de l'égoïsme et l'amour du prochain. « Oravisti pro proximo tuo, oravisti pro temetipso... Consistunt ante portam orationes..; amor aperit portas ante eas..; offer cum oblatione tua salem sicut scriptum est. Sal sit dilectio Domini tui » (*De Ecclesia* 4, 8-11; Cod. Vat. syr. 111, p. 4b). Ephrem a en vue la prière vocale, lorsqu'il parle, dans les *Carmina Nisibena*, de la collaboration du corps et de l'âme dans la prière : « Orationem suam anima per os (corporis)

obtulit ei qui omnia audit » (47, 4, Bickell, p. 93-94 et 178; cf 72, 7, p. 134 et 221).

Les hymnes *De fide* 16 et 20 présentent une prière purement intérieure par opposition au témoignage de la foi. « Oratio in silentio fit » (16, 13; Assemani, t. 3, p. 32d; Beck, p. 51). « Oratio et deprecatio possunt in mente concipi et nasci cum silentio sine voce » (20, 1; Assemani, p. 36d; Beck, p. 58). Cette prière suppose le recueillement : « In tranquillitate pura in mente oratio semetipsam colligat ne vagetur » (20, 5; Assemani, p. 36f; Beck, p. 59). D'après 20, 6, cette prière intérieure ne doit même pas franchir le seuil des lèvres, de même que la vierge ne doit point quitter sa chambre : « Veritas est thalamus (orationis) et amor corona ejus; silentium et tranquillitas sunt eunuchi (vigilantes) ad portam ejus » (Assemani, p. 36f-37a; Beck, p. 59). La prière intérieure doit, d'après 20, 17 (Assemani, p. 37f; Beck, p. 60), purifier les pensées désordonnées. Le *De Ecclesia* 29, 9-10, complète et explique que la purification s'accomplit par le fait que la prière devient un miroir où seul le Christ se reflète.

« Oratio sit speculum ante faciem tuam. Sit delineata, o Domine, pulchritudo tua in claritate ejus. Ne intueatur in id, Domine, Malignus foedus, ne imprimat ei foeditatem suam. Speculum concipit imaginem cuiusvis occurrentis. Ne imprimantur orationi nostrae omnes cogitationes nostrae. Motus faciei tuae moveantur in ea ut tanquam speculum impleatur a pulchritudinibus tuis » (Assemani, t. 3, p. 557a).

Dans ces hymnes Ephrem traite, pour toute la communauté chrétienne, de la prière intérieure. *L'Epistola ad montanos* (d'authenticité douteuse) reprend ce thème pour des ermites et remarque : « Aquila ex praeda sua vescitur (*Job* 39, 29), praeda (fratrum inhabitantium deserta) sunt orationes eorum et servitum eorum est cibus eorum... Oratio est praeda magna et cum labore capitum dum aliquis colligit animum suum et persequitur cogitationes vagantes et condit eas in eo; tunc incidit oratio in manus ejus et captatur retibus voluntatis » (Overbeck, p. 120, 14 svv). Plus loin il est question de la « naissance » de la prière intérieure; on peut s'y préparer, mais elle n'est pas quelque chose dont l'esprit humain puisse revendiquer la propriété (p. 123, 37).

4) *Jeûne et veille*. — D'après le *De Paradiso* 7, 16 et 18 (Assemani, t. 3, p. 584; Beck, p. 70), une récompense particulière est réservée au paradis pour l'abstinence de viande (*olera Danielis*) et de vin. Du jeûne il est traité en détail dans les *Hymnes sur le jeûne* quadragésimal (Lamy, t. 2, col. 647 svv). Le jeûne donne non seulement beauté à l'âme mais éclat au corps, tel est l'exemple de Daniel et de Moïse (col. 663, 6 svv). Il est le signe d'une transformation de la nature, qui prépare à l'éclat des corps ressuscités et rend semblable aux anges. Car celui qui jeûne hait les convoitises des hommes terrestres et il est cher aux esprits célestes (col. 665, 18). Avoir faim et soif, avoir sous les yeux nourriture et boisson sans en éprouver le désir, aller même jusqu'à se réjouir dans le renoncement, c'est le signe d'une pleine victoire sur les convoitises terrestres (col. 675, 29 svv). D'après les hymnes *De jejunio* 6-12, dont la tradition manuscrite est moins bien attestée, le jeûne purifie l'âme et la rend capable d'une contemplation plus pure (col. 677, 20). Dans ces hymnes il est dit aussi que le jeûne de nourriture et de boisson, à lui seul, ne suffit pas; il doit avoir pour complément le jeûne de tout péché (col. 705, 15 svv). Il en est de même des veilles. Le *De Paradiso* 6, 3 (Assemani, t. 3, p. 577b; Beck, p. 49) nomme ensemble ceux qui veillent et ceux qui jeûnent, et, dans le *Contra*

haereses, il est dit que ceux qui veillent resplendent dans la nuit (18, 4; Assemani, t. 2, p. 475b; Beck, p. 63). Dans les *Carmina Nisibena* (18, 1, Bickell, p. 30 et 110), l'expression « les veillants », à côté des « jeûnants », désigne les ascètes chrétiens. L'affirmation d'une parenté entre les ermites qui veillent (les moines) et les anges, parenté d'autant plus étroite en syriaque qu'on appelle les anges des « veillants », se rencontre pour la première fois dans des œuvres d'authenticité douteuse, telles les *Hymnes à Abraham Kidunaya* et à *Julien Saba* (Lamy, t. 3, col. 809, 15, et 873, 2).

5) *Virginité et monachisme*. — Comme le jeûne, la virginité est un *jejunare a natura*; comme lui, elle recevra au paradis une récompense particulière (*De Paradiso* 7, 18; Assemani, t. 3, p. 584c; Beck, p. 70). Cette attitude d'abstention à l'égard de la nature pouvait donner lieu à méprise et être entendue en un sens manichéen et gnostique; aussi Ephrem prend position dans le *Contra haereses* 28, 3-4. Ce n'est pas la nature de l'homme, ce sont ses habitudes (issues de la liberté) qui sont corrompues, et cette corruption altère la nature. Seul l'affranchissement du péché permet d'user convenablement de la nature. « Si autem homo vult addere decus alterum ad primum, jejunat a natura. Non quia impuram et foedam reputat (eam). Natura est pecunia (= un capital) bonis et malis. Si quis ordinat eam, crescit per eam; si quis perturbat eam, mercatur per eam omnia damna » (Assemani, t. 2, p. 501d; Beck, p. 101).

La virginité, plus encore que le jeûne et les veilles, est une anticipation de l'état paradisiaque, où la sexualité disparaîtra (*De Paradiso* 7, 5; Assemani, t. 3, p. 582b; Beck, p. 64-65). Elle est une fuite de la terre, domaine des bêtes, et passage à la demeure des anges, le *thalamus castitatis* (13, 3 Beck, p. 142); ou mieux, le retour du pays d'exil en la patrie véritable. L'enlèvement d'Élie au paradis a sa raison première dans la virginité du prophète (6, 23; Assemani, t. 3, p. 580ef; Beck, p. 60). La virginité est l'oiseau venu d'en haut, qui, une fois mort, y retourne (*De virginitate* 1, 7 et 24, 3, Rahmani, p. 3 et 68). La virginité habite en paix une hauteur inaccessible et de là contemple le monde avec ses soucis et ses angoisses (24, 8, p. 69).

A cela s'ajoute l'idée des fiançailles avec le Christ. Le *De virginitate* dit de la prophétesse Anne : « Beata vetula.., quia antiquus infans occurrit tibi; te, vetula, sibi despondit primo infans, qui veniens sibi despondit animas » (25, 26, Rahmani, p. 73). L'image du Christ est placée au cœur de la virginité, c'est-à-dire au cœur de celui ou de celle qui est vierge : « Castitas in oculis tuis (o virginitas)... et imago Domini tui formetur in corde tuo » (2, 15, Rahmani, p. 7). Cette image implique la présence même du Christ. « Beata, in cujus corde et mente tu es. Palatum est per te, Fili regis. Sancta sanctorum est tibi, summe sacerdos » (*De Nativitate Domini* 17, 5, Assemani, t. 2, p. 430f). La virginité ressemble à la Mère de Jésus. « Templum in quo habitavisti (o Christe = Maria) juvenis (Joannes apostolus) honoravit ut nos doceret, hodie Filium regis habitare in virginibus puris » (*De virginitate* 25, 10, Rahmani, p. 72). Voir aussi *Carmina Nisibena* (46, 1, Bickell, p. 90 et 175) : « Quomodo impurum putat corpus Salvator noster, qui descendit et in Maria habitavit. Et hodie habitat in corporibus virginum (castorum) et virginum (castarum) ».

Ephrem voit la preuve biblique de la prééminence

de l'homme chaste en l'apôtre Jean. Le degré de virginité des anges lui-même est dépassé par saint Jean :

• Deus amat virginitatem initiatam coetui Michaelis et affinem coetui Gabrielis • (*De virginitate* 5, 14, Rahmani, p. 18). « (Dominus) amavit et dilexit juvenem virginem... O virginitas, elevavit te prae angelis, super pectus suum exaltavit te. Angeli sine labore acceperunt donum (virginitatis), tu autem per agonem » (15, 4, Rahmani, p. 46). Et encore dans les hymnes *De azymis* 14, 4, Lamy, t. 1, col. 601 : « Recubuit super pectus ejus Johannes ut exaltaret homines super angelos. Monstravit amatum fuisse sic Adam quando purus et sanctus erat sicut Johannes. Monstravit sic iterum amari virgines et sanctos sicut Johannem ».

Sur la question du monachisme chez Ephrem, — c'est-à-dire sur l'isolement de l'ascète par la fuite des lieux habités en la solitude des montagnes et des déserts —, on peut dire, par exemple, que le *De Paradiso* révèle par son contenu et sa terminologie une situation semblable à celle d'Aphraate : « Ei qui a vino se abstinuit... occurrunt vites Paradisi.., et si insuper virgo est introducunt eum in sinum suum purum quia caelebs (ih̄idāyā) non cecidit in sinum et lectum matrimonii » (7, 18; Assemani, t. 3, p. 582b; Beck, p. 70). Le contexte montre que le mot *ih̄idāyā* désigne seulement, comme chez Aphraate, l'ascète qui vit seul, c'est-à-dire non marié. Ces ascètes qui vivent chastement occupent, d'après les *Carmina Nisibena*, une position particulière dans la communauté ecclésiale. Voici, en effet, l'évêque Abraham invité à régir son troupeau, comme le patriarche Jacob : « Serva virginē (castos) pure et virginē (castas) pudice, constitue sacerdotes sancte, principes humiliter, populum juste » (19, 3, p. 32 et 113). Ces « virgines » chantent dans l'église à la fête de Pâques, évidemment les hymnes d'Ephrem avec les pueri et les puellae (Lamy, t. 2, col. 751, 13; 749, 16). A Nisibe, Ephrem n'a sans doute appartenu qu'à un tel groupe d'ascètes.

Quant aux abilē (lugentes), qui abandonnaient la communauté pour se retirer au désert, les œuvres authentiques ne les mentionnent qu'une seule fois : « Typum formavit in te (Ephraim, le lieu où Jésus se retira, d'après Jean 11, 54) lugentibus ut diligenter desertum liberans omnes » (*De virginitate* 21, 2, Rahmani, p. 59; les hymnes *De virginitate* sont une œuvre de vieillesse; voir 37, 10, Rahmani, p. 105). Le mot abilā des *Hymnes à Abraham Kidunaya* et à *Julien Saba* est encore tout proche de sa signification originelle. Ainsi quand il est dit d'Abraham (Lamy, t. 3, col. 807, 23) qu'il portait constamment le deuil dans ses vêtements et dans son esprit. L'habit de l'ermite était l'habit de la pénitence (saqqā). Ephrem énumère les œuvres ascétiques de Julien : « vigiliae protractae, jejunium multum, oratio per totam diem et luctus (abilūtā) per totam vitam », ou deuil pénitentiel la vie entière (col. 843, 14 svv).

6) *Pénitence*. — Contrairement à Aphraate qui soutient l'inutilité de la pénitence pour les justes (*Démonstrations*, éd. Parisot, Patrologie syriaque, t. 1, Paris, 1894, p. 337-339) et exhorte à demeurer au delà de la pénitence, Ephrem, dans sa conscience de pécheur, se représente la pénitence et l'esprit de pénitence comme une attitude de vie. La prière, le jeûne, les veilles, et avant tout les larmes, en sont l'expression (cf *De virginitate* 48, 4, Rahmani, p. 126, sur la pénitence des ninivites). Le *De virginitate* exige non le remords passager, mais une pénitence durable : « Poenitentia sanat vulnera nostra per constantiam suam » (3, 10, Rahmani, p. 9). Ephrem compare la pénitence aux refuges de l'ancien Testament, où l'on séjournait en passant, et il insiste pour que, tout au contraire,

« in aeternum autem nos remaneamus in hoc refugio (poenitentiae) » (*De Ecclesia* 34, 5, Assemani, t. 3, p. 368b). La pénitence a le pouvoir d'effacer le péché : « Si homo poenitentiam agit, una gutta misericordiae delet chirographum culparum suarum » (5, 16, p. 614d). Assurément cette pénitence à longueur de vie exige un grand effort; aussi, bien qu'elle demeure accessible à tous, les « molles, pigri et dormientes » en demeurent exclus, parce qu'ils ne la veulent pas vraiment (34, 9, p. 369a).

7) *Mort et jugement*. — Pour persévérer dans l'esprit de pénitence, la pensée de la mort et du jugement est nécessaire. Ephrem devient ici menaçant : « Venite, audite et perhorrescite; nam quamvis plenum misericordiae sit mare Bonitatis, illi, qui non poenitentiam agit, nemo stillare faciet misericordiam in die judicii » (*De Ecclesia* 5, 17, p. 614d). Il tire de l'exemple des saints (Saba quotidie... reputavit finem suum advenisse) cette exhortation : « Putemus, Domine, finem nostrum pervenisse ad portam ut in porta tua inveniatur poenitentia nostra » (*Hymnes à Julien Saba*, Lamy, t. 3, col. 885, 12). Nous touchons ainsi au thème principal de la plupart des écrits douteux ou inauthentiques (en grec) d'Éphrem.

On peut citer encore, parmi les écrits authentiques, le *De Paradiso*, où, à dire vrai, il est davantage question de consolation à la pensée du paradis que d'enfer et de jugement. Pourtant, on y rencontre aussi des imprécations comme celles-ci : « Vae peccatori qui abscondit turpitudinem suam in tenebris..; ibi peccatorem digitis monstrant »; « Cruciatus eorum duplicatur quia vident ante se fontes Paradisi » (1, 15 et 17; Assemani, t. 3, p. 565-566; Beck, p. 10-11); ou le rappel du réveil amer des pécheurs dans les tourments de l'enfer (2, 3-4; Assemani, p. 566; Beck, p. 15). Le *De Paradiso* blâme le fol amour des hommes pour cette vie et leur façon de se débattre contre la mort, trompés qu'ils sont par Satan, « qui decipit me ut rursus diligenter terram maledictionum et locum punitionis » (14, 15, Beck, p. 154). Des thèmes analogues se retrouvent en plusieurs hymnes de la seconde partie des *Carmina Nisibena* : 64, les hommes pleurent les morts et ne s'afflignent pas du péché qui est la vraie mort; 66, ils mènent leur vie sans penser à la mort et déplorent sans raison leurs défunt; 74, la grandeur de l'homme est détruite par la mort; 75-76, « dies mortis, dies acerbus, dies omnes contristans.., dies in quo soli justi laetantur ».

Il conviendrait de mentionner les *Sermones de reprehensione et admonitione*, dont une faible partie concerne la vie sociale et morale d'ici-bas, tandis que la plus importante traite de la mort et du jugement. Mais ils posent des problèmes d'authenticité. Ce qui ne veut pas dire qu'on n'y découvre pas des richesses authentiquement éphrémiennes. Il ne fait cependant aucun doute que cette production a tenté les compilateurs et les faussaires. Toute cette littérature syriaque et surtout grecque représente la région où Ephrem a exercé l'influence la plus étendue et la plus profonde. Il faut d'ailleurs remarquer ici que l'exemple de Philoxène de Mabboug manifeste déjà comment, à côté de l'influence encore très considérable d'Ephrem, la théologie grecque prévaut de plus en plus. Dans la suite, Ephrem est refoulé progressivement. On en trouve une preuve dans l'état de la tradition manuscrite : après les 6^e et 7^e siècles il n'y a plus de ms syriaque qui contienne exclusivement des œuvres d'Ephrem. Son souvenir vit uniquement dans des fragments conservés par des mss liturgiques et autres semblables.

8) *Dévotion à Marie*. — Nous ne nous servons pas des *Hymnes de Beata Maria* dont l'authenticité est très contestée (Lamy, t. 2, col. 519-641; cf E. Beck, *Ephraems Reden über den Glauben*, p. 95-107). Par contre, les hymnes *De Nativitate Domini* permettent de saisir le genre de dévotion mariale d'Ephrem :

louange sous forme d'hymnes inspirée de la partie scripturaire de l'*Ave Maria*.

Ainsi : « Mater quae eum peperit, digna est memoriae; sinus, qui eum portavit, dignus est benedictionum » (2, 6, Assemani, t. 3, p. 600c). Dans la contemplation sur le mystère de la naissance du Sauveur, Ephrem fait parler la Mère de Jésus en une sorte de paraphrase du *benedicta tu in mulieribus* : « Magis quam omnes (a Christo) sanatos delectavit me quia ego eum concepi. Magis quam omnes ab eo exaltatos exaltavit me, quia ego eum peperi. In Paradisum ejus vivum intratura sum et in loco, ubi victa est Heva, laudabo eum, qui praetulit me omnibus mulieribus creatis, ut essem ei mater, quia ipse voluit, et ut ipse esset mihi natus quia ei placuit » (2, 7, Assemani, p. 600d).

Par ailleurs, la Vierge associe humblement tous les chrétiens à sa dignité, quand elle dit : « Non invideobo, Fili mi, quod et mecum eris et cum omni homine. Esto Deus ei, qui te confitetur, et esto Dominus ei, qui tibi servit. Esto frater ei, qui te diligit, ut salves omnes » (16, 1, Assemani, p. 429a). Dans les strophes suivantes elle attribue pareillement aux chrétiens sa prérogative de voir le Christ non seulement comme Dieu par les yeux de la foi, mais aussi avec les yeux du corps, petit enfant couché devant elle; eux aussi voient extérieurement le Christ sous les espèces de l'eucharistie.

9) *Le Saint-Esprit et les sacrements*. — La personne du Saint-Esprit n'apparaît que peu dans les premières œuvres d'Éphrem, tels le *De Paradiso* et les *Sermones de fide*. C'est seulement dans les hymnes *De fide* qu'un hymne lui est adressé. L'Esprit y est célébré dans le cadre de la comparaison trinitaire soleil-rayon-chaleur : il est la chaleur qui répand vie et inspiration; il purifie et pousse aux bonnes œuvres (74). Son activité se déploie par et dans l'Église (74, 15; Assemani, t. 3, p. 139a; Beck, p. 195), et surtout dans la triade des sacrements de baptême, d'eucharistie et de l'onction. Le baptisé ressent l'eau coulant sur le corps et par les sens spirituels il expérimente le don de l'Esprit, car le Christ a, dans son baptême, associé l'eau et l'Esprit (Lamy, t. 1, col. 269). C'est la nouvelle naissance, où l'homme renaît de l'Esprit, est intérieurement spiritualisé et élevé au rang des anges (*De fide* 10, 9; Assemani, t. 3, p. 23; Beck, p. 34). Cette communication de l'Esprit et cette spiritualisation sont ensuite assurées par l'eucharistie, qui contient le Christ avec son Esprit (cf E. Beck, *Die Eucharistie bei Ephraem*, p. 53-62). Le « myron » lui aussi contient l'Esprit et le communique au moment de l'onction (*De fide* 6, 4; Assemani, p. 12d; Beck, p. 19).

10) *Le Père et le Fils*. — Pour représenter le rôle de médiateur du Fils entre le Père et les hommes, Ephrem utilise l'image de l'arbre et des fruits. « Dulcedines, quae latent in sinu arboris, effluunt in fructum. Fructus... donat eas comedentibus. Per fructum nobis data est dulcedo quae est in radice... Radix donavit eam fructui, quia eum amavit super omnia. Fructus donavit dulcedinem gentibus, quia eos amat. Illa arcana radicis gustari possunt in fructu ejus » (*Sermo de fide* 2, 15 svv; Assemani, t. 3, p. 170de; cf Beck, *Reden...*, p. 53). Le Fils est si parfaitement médiateur qu'il le demeure dans la vision béatifique. « Fluctus jucunditatis profluunt congregatiōnē videntium a splendore Patris per Primogenitū ejus » (*De Paradiso* 9, 24; Assemani, t. 3, p. 592c; Beck, p. 106).

La prière au Fils dans l'hymne *De fide* 6, 17 (Assemani, p. 14f; Beck, p. 22) développe la même idée : « Jesus, nomen

laudabile, pons invisibilis, qui ducit de morte ad vitam... Fiat amor tuus pons servo tuo. Per te transeam ad Patrem tuum. Transeam et dicam : benedictus qui lenivit vim suam in (Uni)genito suo ». Ce qui aboutit à cette grande unité de la fin des temps, dont parle saint Paul en 1 Cor. 15, 28, passage que cite Ephrem dans le *Sermo de Domino nostro* et qu'il commente ainsi :

* Quando enim omnes creature colligatae erunt per dilectionem suam cum Filio illo, per quem creatae sunt, et Filius colligatus per amorem illius Patris ex quo genitus est (cum Patre), tunc omnes creature confitebuntur in fine Filio illi, per quem acceperunt omnia bona, et in eo et cum eo confitebuntur etiam Patri ejus illi, de cuius thesauro (Filius) distribuit nobis omnes divitias » (Lamy, t. 1, col. 165, 15 svv).

C. Eirainer, *Der hl. Ephraem der Syrer*, Kempten, 1889. — J. Dräseke, *Zu der eschatologischen Predigt Pseudo-Ephraems*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 35, 1892, p. 177-184. — A. J. Wensinck et R. Harris, *Ephrem's use of the Odes of Solomon*, dans *The Expositor*, 8^e série, t. 3, Londres, 1912, p. 108-119. — C. Émereau, *Saint Ephrem le Syrien. Son œuvre littéraire grecque*, Paris, 1918-1919. — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 31-52. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 4, 2^e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 342-375, et passim. — G. Ricciotti, *Sant'Efrem Siro*, Turin, 1925. — J. M. Bover, *De S. Joseph S. Ephraem Syri testimonia*, dans *Ephemerides theologicae lovanenses*, t. 5, 1928, p. 221-224. — I. Hausherr, *Utrum sanctus Ephraem Mariam Marthae plus aequo anteposuerit*, dans *Orientalia christiana*, t. 30, 1933, p. 153-163. — S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, t. 3, Mödling, 1938, p. 93-165. — L. Hammersberger, *Die Mariologie der ephremischen Schriften*, Innsbruck, 1938. — C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Upsala, 1940, p. 94-133 : l'eschatologie chez Ephrem. — I. Hausherr, *Penthos*, OCA 132, Rome, 1944. — E. Beck, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, coll. *Studia anselmiana* 21, Rome, 1949; *Ephraems Hymnen über das Paradies*, traduction et commentaire, *ibidem*, 26, 1951; *Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*, *ibidem*, 33, 1953; *Das Bild vom Spiegel bei Ephraem*, OCP 19, 1953, p. 5-24; *Die Eucharistie bei Ephraem*, dans *Oriens christianus*, t. 38, 1954, p. 41-67; *Die Mariologie der echten Schriften Ephraems*, *ibidem*, t. 40, 1956, p. 22-39; *Le baptême chez saint Ephrem*, dans *L'Orient syrien*, t. 1, Paris, 1956, p. 111-130; *Ascétisme et monachisme chez saint Ephrem*, *ibidem*, t. 3, 1958, p. 273-298, trad. de *Asketentum und Mönchtum bei Ephraem*, OCA 153, 1958, p. 341-362; *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums*, coll. *Studia anselmiana* 38, 1956, p. 254-267. — I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Rome, 1958, p. 52-77. — Art. APHRAATE, DS, t. 1, col. 746-752; *Spiritualité ARMÉNIENNE*, col. 866.

Edmond BECK.

2. ÉPHREM (LES VERSIONS) — I. Éphrem grec. — II. Éphrem latin. — III. Autres versions.

I. ÉPHREM GREC

Éphrem a été traduit partiellement du syriaque en grec dès le 4^e siècle, mais le docteur syrien a connu un tel succès que l'Éphrem grec, source des versions latines, coptes, slaves, arabes, patronnait déjà, au 6^e siècle, des pièces n'ayant rien d'éphrémiennes : l'exemple de l'homélie sur la Perle est suggestif à cet égard. N'est-il pas inquiétant que la production littéraire d'un homonyme, Éphrem d'Antioche, fort abondante, ait presque totalement disparu? La présence sous le nom d'Éphrem d'écrits du pseudo-Macaire, d'Isaac de Ninive, de Jean Damascène, d'Hyperéchios ou de Marcien, laisse supposer que, dans cette littérature essentiellement monastique, se cachent bien d'autres auteurs spirituels

dont seule notre ignorance nous interdit de percer l'anonymat. Aussi l'opinion commune est-elle que l'Éphrem grec est inauthentique.

Précisons cependant que, la notion d'authenticité ne revêtant pas la même signification pour l'Éphrem grec que pour l'Éphrem syriaque, la question est de savoir si tel écrit attribué à Éphrem est bien de lui, — et c'est la tâche des syriacisants; pour l'Éphrem grec, il s'agit d'abord de déterminer si tel sermon est oui ou non traduit sur un texte syriaque attribué à Éphrem. Or, certaines pièces de l'Éphrem grec sont les traductions littérales d'originaux syriaques; d'autres se présentent comme des mosaïques, où les éléments éphrémiens se mêlent à des matériaux purement grecs; en plus d'un cas, on se demande si l'on a affaire à des versions remaniées ou à de simples réminiscences éphrémiennes. D'autre part, d'innombrables divergences textuelles, brisant les cadres d'un appareil critique, caractérisent une tradition manuscrite en pleine évolution, « à l'état liquide ». Un même texte a connu plusieurs états successifs ou subi plusieurs paraphrases différentes. D'où l'existence de recensions longues et de recensions brèves. De plus, à l'instabilité textuelle s'ajoute souvent une tendance à l'agglutination : les écrits perdent leur individualité et sont soumis à d'arbitraires dépeçages, adjonctions, substitutions, interpolations, blocages, qui n'ont d'autre loi que celle du « profit spirituel ».

Défauts très graves; mais le syriaque n'en est pas plus exempt que le grec : le *Testament* d'Éphrem se rencontre en syriaque en version longue et en version courte; tel poème est défiguré par des omissions volontaires et des interpolations empruntées à d'autres poèmes éphrémiens (cf F. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, t. 6, 1901, p. 115-117).

En revanche, certains sermons de l'Éphrem grec présentent des leçons du *Diatessaron* de Tatien. On doit y voir une preuve de la dépendance du grec vis-à-vis du modèle syriaque, comme l'a noté A. Vööbus (coll. Contributions of the Baltic University, n. 62, Pinneberg, 1948, p. 15 note), et il existe alors une forte présomption en faveur de l'authenticité éphrémienne de l'original, puisque Éphrem a commenté le *Diatessaron*, et que celui-ci a été retiré de la circulation moins d'un siècle après la mort du saint.

On répète volontiers que l'Éphrem grec n'est représenté par aucun témoin manuscrit antérieur au 10^e siècle (A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 36; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 347). L'affirmation est inexacte, car nous connaissons deux papyri et cinq onciaux. Ajoutons que les versions latines offrent plusieurs témoins aussi anciens, que l'existence d'un corpus ascétique grec est explicitement attesté en 855-856 par Photius (*Bibliotheca* 196, PG 103, 657-662) et que des citations de l'Éphrem grec se rencontrent sous la plume d'auteurs du 6^e siècle. Beaucoup de Pères grecs ne bénéficient pas de pareilles références.

Témoins manuscrits antérieurs au 10^e siècle. *Papyrus Louvre* 7404+7405+7408+7408bis (C. Wessely, *Wiener Studien*, t. 11, 1889, Vienne, p. 175-191 = Vie d'Abraamios). — *Papyrus Montfaucon* (S. G. Mercati, *Note Papirologiche*, dans *Biblica*, t. 1, 1920, p. 371-375; A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur...*, TU 50, n. 5, 1937, p. 707 = *In pulcherrimum Joseph*). — *British Museum Add.* 39583 (A. Ehrhard, *ibidem*, p. 710 = *Sermo compunctarius*). — *Sinaiticus gr.* 492, f. 50r-53r (= Assemani

III/245-248). — *Patmiacus* 190 (= *In Abraham, Isaac et Joseph*). — *Mosquensis gr.* 215 (284/271) contenant une homélie sur la Nativité et l'homélie *In meretricem*. — *Sinaiticus gr.* 493, f. 220r-225r, avec un fragment inédit sur le larron.

Traduction latine moderne. G. Vossius, *Sancti Ephraemi Syri... Opera omnia...*, Rome, 1589-1598, 3 vol.; Cologne, 1603 et 1616, 3 t. en 1 vol.; Anvers, 1619, 1 vol. Soigneusement faite, cette traduction permet de contrôler le texte d'Assemani.

Éditions. E. Thwaites, *Tὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς Ἐφραὶμ τοῦ Σωτῆρος τὴν Ἑλλάδα μεταβληθέντα*, in-folio, Oxford, 1709, d'après les mss de la Bodléienne. — J. S. Assemani, *Toῦ ἐν ἀγίοις ἡμῶν Ἐφραὶμ τοῦ Σωτῆρος τὰ εὐρισκόμενα πάντα*, Rome, 1732, 1743, 1746, 3 vol. Les deux premiers volumes reproduisent avec quelques modifications le texte de Thwaites.

Études. En plus des ouvrages indiqués dans la bibliographie de l'article précédent, on peut encore consulter L. S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 8, Paris, 1702, p. 259-319, 735-759. — I. A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, rééd. G. C. Harrelle, t. 8, Hambourg, 1802, p. 217-254. — S. G. Mercati, *Studo testo ed alla storia della metrica bizantina antica*, thèse ms présentée à l'université de Bologne, 1905-1906.

Les références au texte grec seront données d'après l'éd. Assemani (I/234 = t. 1, p. 234), au texte syriaque d'après l'éd. Lamy (cf art. précédent). Fr. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3 vol., Bruxelles, 1957, est cité : Halkin, BHG.

1. Textes ayant un original syriaque. — 2. Textes présentant des leçons du *Diatessaron*. — 3. Textes citant des apocrypha et des agraphe. — 4. Pièces métriques. — 5. Sermons eschatologiques. — 6. Prières. — 7. Dubia. — 8. Écrits d'autres Pères mis sous le nom d'Éphrem. — 9. Compositions ou remaniements de basse époque mis sous le nom d'Éphrem. — 10. Doublets.

1. **Textes ayant un original syriaque.** — 1^o *Sermo asceticus* : I/40-70. Dès le 7^e siècle, l'écrit est attesté sous le nom d'Éphrem en latin (*Parisinus lat.* 10399 et *Ambianensis* 12) et sera cité par Defensor de Ligugé (voir *Éphrem latin*). Burkitt (*Evangelion...*, p. 114, note 1) y voyait une paraphrase verbeuse du sermon syriaque *De reprehensione* (Lamy II/332-362). Cette assertion contient une part de vérité. Dans le texte grec qui présente plusieurs morceaux agglutinés, on relève, plus ou moins remaniés, des morceaux traduits du *De reprehensione* : I/41ac = Lamy II/352, 7; I/41f⁷⁻⁸ = Lamy II/340, 3; I/42a^{7-b¹} = Lamy II/342, 3; I/42c^{3-e²} = Lamy II/344, 5.

Mais, dépendance plus importante, le texte grec reproduit en traduction une partie considérable de l'hymne 4 *De confessoribus et martyribus* : I/47b-48a = Lamy III/668 str. 5-6 + 670 str. 12-14 + 672 str. 16-21. A noter que la str. 5 de l'hymne 4 a un parallèle syriaque (hymne 10 *De jejunio*, Lamy II/706 str. 4). Ajoutons que I/60a¹⁻⁵ est à rapprocher de Lamy III/650 (str. 22-23 de l'hymne 1 *De confessoribus et martyribus*) et que I/61d^{6-e⁷ dépend d'un sermon *De reprehensione* (Lamy IV/338, 26). En revanche, d'autres passages ne peuvent pas être authentiques : développement sur l'interdépendance des vertus (*μυοσιδής*, I/61bc), rapprochement *Christus-Christianus* (I/43e).}

F. C. Burkitt, *Evangelion Da Mepharreshe*, t. 2, Cambridge, 1904, p. 114, note 1. — E. A. Wallis Budge, *Coptic Martyrology... in the Dialect of Upper Egypt*, Londres, 1914, p. LVI-LIX (introd.), p. 157-178 (texte copte), p. 409-430 (trad. angl.); M. R. James, dans *Journal of theological Studies*, t. 16, 1914-1915, p. 271-272, a identifié le texte et fourni les références à Assemani. — A. Wilmart, *La fausse lettre latine de Macaire*, RAM, t. 3, 1922, p. 411-419. — I. Hausherr, *Penthos. La doc-*

trine de la componction dans l'Orient chrétien, OCA 132, Rome, 1944, p. 48-49. — Les nombreux doublets du sermon dans l'édition Assemani sont signalés par D. Hemmerdinger, *Les doublets de l'édition de l'Éphrem grec par Assemani*, OCP, t. 24, 1958, p. 371-382.

2^e In vitam beati Abraamii : II/1-20. Les Actes d'Abraham de Qiduna ont leur correspondant syriaque dans Lamy IV/13-84. L'attribution éphrémienne n'est plus admise aujourd'hui et l'on situe la composition de ces Actes au 6^e siècle.

E. De Stoop, *Un mot sur les sources des Actes d'Abraamios de Qiduna*, dans *Le Musée belge*, t. 15, 1911, p. 297-312 (compte rendu de P. Peeters dans *Analecta bollandiana*, t. 32, 1913, p. 78). — A. Wilmart, *Les rédactions latines de la Vie d'Abraham ermite*, dans *Revue bénédictine*, t. 50, 1938, p. 222-245. — B. de Gaiffier, *Intactam sponsam relinquens. A propos de la Vie de S. Alexis*, dans *Analecta bollandiana*, t. 65, 1947, p. 171. — P. Peeters, *Recherches d'histoire et de philologie orientales* (= *Subsidia hagiographica* 27), t. 1, Bruxelles, 1951, p. 144. — Halkin, BHG, t. 1, n. 6.

3^e Testamentum : II/230c-247a (et 395-410, texte syriaque). — 4^e De morbo linguae : II/279d-289c. Avec des omissions et additions faciles à repérer, ce texte est la traduction fidèle de la seconde partie du sermon syriaque *De reprehensione* (Lamy, IV/312, ligne 28-356). — 5^e In Jonam prophetam : III/561-568. Le grec étant encore inédit, force est de recourir à la traduction latine moderne de Vossius, reproduite par Assemani. Le texte latin ancien publié par A. Mai (*Nova Patrum bibliotheca*, t. 1, Rome, 1852, p. 194-204) et le texte grec ont de nombreuses divergences, ne fût-ce que pour l'incipit, mais dépendent du même original syriaque, adapté et fort écourté (Assemani syriaque, II/359-387). De cet original nous possérons un témoin du 6^e siècle.

S. G. Mercati, *S. Ephraem Syri opera*, fasc. 1, Rome, 1915, p. 91-93 (échantillon de la version grecque). — G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, GSCO 165, Louvain, 1956, p. 289-290 (version géorgienne). — Halkin, BHG, t. 2, n. 941g.

2. Textes présentant des leçons du Diatessaron. — L'Éphrem grec offre un certain nombre de leçons qui diffèrent du *textus receptus* des évangiles et se rapprochent du *Diatessaron* de Tatien. A. Vööbus en avait déjà relevé quelques-unes, que nous citons. Pour ce qui est des autres références : Ciasca = A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmonia (arabice)*, Rome, 1888. — Plooij = D. Plooij, C. A. Phillips, A. J. Barnewouw, *The Liège Diatessaron edited with Textual Apparatus*, Amsterdam, 1929-1938.

I/128 : Jean 3, 12 (Vööbus, *Oriens Christianus*, t. 41, 1957, p. 99-100). — I/132d : Mt. 10, 30 (Vööbus, *ibidem*). — I/171d (= II/333f) : Mt. 8, 11 + Luc 13, 29 (Plooij, p. 106). — II/86b : Mt. 9, 16-17a + Luc 5, 38b + Mt. 9, 17c (Ciasca, p. 13). — II/194f : Mt. 10, 30 (cf I/132d). — II/210c (= III/331a) : Mt. 7, 14 (Vööbus, coll. *Contributions of the Baltic University*, n. 62, Pinneberg, 1948, p. 15 note). — II/355b : Mt. 10, 39 (Vööbus, *ibidem*, n. 64, p. 23).

III/33e : Mt. 18, 6 + Marc 9, 42 + Luc 17, 2 (Plooij, p. 289). — III/113b : Marc 3, 29 + Mt. 12, 32 (Plooij, p. 141). — III/123b : Jean 5, 29 abrégé (Plooij, p. 245). — III/200d : Luc 18, 13c-14a (Plooij, p. 415-416). — III/219d : Mt. 17, 20b + Mt. 21, 21b (Aphraate, éd. Parisot, *Patrologie syriaque*, t. 1, Paris, 1894, p. 931). — III/283ab : Luc 6, 37 + Mt. 7, 2 + Luc 6, 38b (Plooij, p. 82). — III/296df : Marc 10, 17b + Mt. 19, 16 + Marc 10, 17c + Mt. 19, 18b + Marc 10, 19c + Mt. 19, 20 combiné avec Marc 10, 20b + Mt. 19, 21 (Ciasca, p. 50-51).

L'Éphrem grec présente également des leçons de la *Vetus Syra*. Dans les citations évangéliques (où nous utilisons F. Baeth-

gen, *Evangelienfragmente. Der griechische Text des Cureton'schen Syrys*, Leipzig, 1885), nous relevons : I/116a = Jean 6, 38 (Baethgen, p. 48). — I/216f = Mt. 16, 27 (Baethgen, p. 26). — III/483d = Mt. 7, 7 (ou Luc 11, 9) (Baethgen, p. 12). Dans les citations des épîtres, A. Vööbus (*Oriens Christianus*, t. 41, 1957, p. 99-100) signalait : I/132e (ou III/442c) = 1 Cor. 4, 5; et I/133a (ou III/442f) = Héb. 4, 12. Enfin III/166f (lignes 8-10) pourrait être un fragment de Tatien.

3. Textes citant des apocrypha et des agrapha. — Les textes grecs plus ou moins remaniés contenant ou évoquant des citations d'apocryphes et des agrapha peuvent remonter à une assez haute antiquité.

1^e Reprehensio sui ipsius et confessio : I/18c-23a. Le même texte, dépouillé d'allusions personnelles, est utilisé liturgiquement dans les *Precationes* (III/397 svy). Noter la citation de l'épître de Jacques (I/18e). On remarquera particulièrement un passage (I/20c^a-e^b) qui rappelle l'hymne dit du Christ cité par Augustin (Ep. 237, CSEL 57, 1911, p. 526-530) et conservé en grec (*Acta Johannis*, éd. M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. 2, Leipzig, 1898, p. 197-199). — 2^e Sermo compunctionis : I/36d. Une série analogue de macarismes se rencontre dans les *Acta Pauli et Thecla* (éd. M. Bonnet, *op. cit.*, t. 1, Leipzig, 1891, p. 238-240). A. Resch, qui a relevé presque tous les agrapha de l'Éphrem grec, y voit à tort une preuve des tendances encratites d'Éphrem (*Agrapha*, TU 30, n. 3-4, 1906, p. 274).

4. Pièces métriques. — Malgré les indications de nombreux manuscrits (titres signalant le mètre ou ponctuation figurant à la fin du vers), l'existence sous le nom d'Éphrem d'un groupe de textes en heptasyllabes ou tétrasyllabes est une découverte récente, les manuscrits de l'Éphrem grec ne comportant pas de disposition en stiques. On ne peut nier désormais les rapports qui lient ces pièces métriques à la littérature syriaque, et à saint Éphrem en particulier. Le double problème à élucider concerne leur authenticité et leur valeur.

Devant l'absence quasi complète de correspondants syriaques et d'attestations littéraires explicites, on peut se demander si ces traductions représentent bien des œuvres (inédites ou perdues) du docteur syrien et non la production d'écrivains postérieurs s'inspirant d'Éphrem ou utilisant sa prosodie. Les critères manquent pour en décider. D'autre part, ces traductions forment des ensembles homogènes, que leur caractère métrique semble avoir mieux conservés que d'autres écrits. S'il est vain, sans doute, d'espérer qu'une édition retrouve l'état de l'archétype, du moins aidera-t-elle à déceler plus aisément les remaniements et les surcharges qu'a subis l'Éphrem grec, offrant ainsi un texte plus proche de l'original syriaque. Cependant, dans ces œuvres savantes et personnelles, S. G. Mercati (*S. Ephraem...*, déjà cité) et C. Emereau (*Saint Éphrem...*, déjà cité) ont relevé maints phénomènes de langue (allitérations, jeux de mots, procédés de style, formules stéréotypées, etc), dont le syriaque n'est pas responsable. Les exigences rythmiques supposent plus d'une liberté avec le modèle. Aussi la part du traducteur risque-t-elle d'y être plus importante que dans les sermons en prose, et le traitement de faveur que méritent, en principe, ces versions doit-il s'entourer de prudente réserve.

W. Meyer, *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung*, dans *Abhandlungen der Königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Philos.-philol. und hist. Klasse, t. 17, fasc. 2, Munich, 1885, p. 363-376 (= W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmisik*, t. 2, Berlin, 1905, p. 103-115); *Eine neue, nur Silbenzählende Rhythmisik*, dans *Fragmenta Burana. Festschrift zur Feier... der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlin, 1901, p. 149-152 (= W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen*, t. 1, p. 7-11). — H. Grimme, *Der Strophenbau in den Gedichten Ephrāms des Syrus*, mit einem Anhang über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform, *Collecteda Friburgensia* 2, Fribourg-en-Brisgau, 1893. — S. G. Mercati, *Antica omelia metrica etc τὴν Χριστοῦ γένεσιν*, dans *Biblica*, t. 1, 1920, p. 75-90.

1^o *De passionibus* : I/144-147. — 2^o *De poenitentia* : I/148-153. — 3^o *De compunctione* : I/154-158. — 4^o *Sermo compuncorius* : I/158-161. — 5^o *Sermo in patres defunctos* : I/172-175d. — 6^o *Sermo alias in patres defunctos* : I/175e-182f. Une reconstitution provisoire de la version grecque a été éditée par C. Émereau (*Saint Ephrem...*, p. 37-53); le texte est à rapprocher du même sur les solitaires publié par P. Zingerle.

P. Zingerle, *Monumenta syriaca e romanis codicibus collecta*, t. 1, Innsbruck, 1869, p. 4-12. — A. Vööbus, *Untersuchungen über die Authentizität einiger asketischer Texte, überliefert unter dem Namen « Ephraem Syrus »*. Ein Beitrag zur syrischen Literaturgeschichte, coll. Contributions of the Baltic University, Pinneberg, 1947, n. 57, p. 25-33.

7^o *Quod non oporteat ridere* : I/254d-258c. La reconstitution rythmique de W. Heffening soulève plus de questions qu'elle n'en résout. A côté des citations de l'épître de Jacques, de la 1^a Petri et des Apophthegmes (cf I/254 et Apoph. Agathon 1, PG 65, 108-109), l'utilisation du *Diatessaron* (*Mt. 7, 7 + Luc 11, 9 + Jean 16, 24*) est un argument assez faible en faveur de l'authenticité éphrémienne de l'ensemble. Le caractère métrique du morceau semble d'ailleurs problématique et, plutôt que d'un texte en vers ayant subi des remaniements ultérieurs, il s'agit sans doute d'une composition tardive puisant à diverses sources, Ephrem compris. W. Heffening, *Die griechische Ephraem-Paraenesis gegen das Lachen in arabischer Uebersetzung*, dans *Oriens christianus*, t. 24, 1927, p. 94-119; t. 33, 1936, p. 54-79.

8^o *Beatitudines* : I/282d-292b et 292c-299b. L'ensemble a conservé son caractère métrique. Cependant la section I/290a-292b, en prose et faisant allusion au *stylisme* (290c), est une pièce rapportée. Les développements sur la mort ont un doublet en III/376-380. — 9^o *Sermo in pulcherrimum Joseph* : II/21-41c. Aucune parenté littéraire ne rapproche ce sermon de la collection publiée par Lamy (III/249-640 et IV/793-844). — 10^o *De judicio et compunctione* : II/50-56c. — 11^o *De recta vivendi ratione* : II/56c-72e. Florilège tardif, dont l'intérêt serait mince s'il ne contenait plusieurs extraits ayant conservé leur caractère métrique (n. 11, 72, 73, 77, 78, 80-82, etc). — 12^o *Sermo in secundum adventum Domini* : II/222b-230. A part la section 222b-224d servant d'introduction, l'ensemble se retrouve dans le sermon métrique sur la parousie (III/134-143). — 13^o *Encomium in magnum Basilium* : II/289d-296. Depuis l'édition critique de S. G. Mercati, la question d'authenticité n'a pas progressé. L'attribution à Ephrem, que la chronologie n'exclut pas formellement, ne peut faire valoir aucun argument décisif. La seule indication sûre est que l'auteur se présente sous le

nom d'Éphrem et qu'il a également écrit l'*Encomium in sanctos quadraginta martyres*.

K. Krumbacher, *Miscellen zu Romanos*, dans *Abhandlungen der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. 24, fasc. 3, Munich, 1906, p. 78 svv. — S. G. Mercati, *S. Ephraem Syri opera*, fasc. 1, p. 113-188. — O. Rousseau, *La rencontre de saint Ephrem et de saint Basile*, dans *L'Orient syrien*, t. 2, 1957, p. 261-284; t. 3, 1958, p. 73-90. — Halkin, BHG, t. 1, n. 246.

14^o *Sermo in mulierem peccatricem* : II/297-306d. Malgré la fréquence du thème chez Ephrem (Lamy III/394-412), il n'existe aucun parallèle véritable avec les œuvres syriaques éditées. En grec, un doublet figure en III/385d-395. Cf I. Guidi, *La traduzione copta di un'omelia di S. Efrem*, dans *Bessarione*, série 2, t. 4, 1902-1903, p. 1-21. — 15^o *Encomium in gloriosos martyres* : II/306e-312d. Cf Halkin, BHG, t. 2, n. 1183. — 16^o *Sermo in Abraham et Isaac* : II/312e-319b. Si l'attribution de ce texte à Jean Chrysostome (PG 56, 537-542) est insoutenable, la question de ses rapports avec l'homélie *De deitate Filii et Spiritus Sancti* de Grégoire de Nysse (PG 46, 553-576) a été résolue de façon contradictoire. S. Haidacher a opté pour l'antériorité grégorienne, mais en ignorant le caractère métrique du morceau. Les arguments de S. G. Mercati en faveur d'une dépendance de Grégoire vis-à-vis d'Éphrem, sans être contraignants, semblent seuls tenir compte de l'originalité des deux pièces.

S. Haidacher, *Rede über Abraham und Isaak bei Ephraem Syrus und Pseudo-Chrysostomus, ein Excerpt aus Gregor von Nyssa*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 29, 1905, p. 764-766. — S. G. Mercati, *S. Ephraem...*, p. 1-95 (introd. et éd. critique du texte). — C. Émereau, *Saint Ephrem...*, p. 33-34, 64-71. — P. Maas, *Gregorios von Nyssa und der griechische Ephrem*, dans *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, t. 1, 1920, p. 337. — P. G. Nicopoulos, *Ἐπὶ τὰς πηγὰς τοῦ Ἐλένου θεοῦ Αβραὰμ ὄμνου Παρεκκλησία τοῦ Μελωδοῦ*, dans *Athenaeum*, t. 56, 1952, p. 278-285. — Halkin, BHG, t. 3, n. 2344.

17^o *Encomium in sanctos quadraginta martyres* : II/341-356a. Voir 13^o *Encomium in magnum Basilium*. — 18^o *De sacerdotio* : III/1-6b. Extrait attribué à tort à Jean Chrysostome (PG 48, 1067-1068); présente des affinités de pensée avec certaines œuvres éphrémiennes. Cf I/176ab ou I/178de, et P. Zingerle, *Monumenta syriaca*, t. 1, p. 12 (sur le sacerdoce des moines). — 19^o *De poenitentia* : III/31d-33b. — 20^o *De virginitate* : III/74b-79c. — 21^o *De poenitentia* : III/79c-81e. — 22^o *De poenitentia et patientia* : III/83b-86c. — 23^o *Sermo in adventum Domini* : III/134-136, 136-140, 140-143. — 24^o *De judicio et resurrectione* : III/148b-150e. — 25^o *Sermo in S. Eliam prophetam* : III/240-243, Cf S. G. Mercati, *S. Ephraem...*, p. 189-231 (introd. et texte critique); Halkin, BHG, t. 1, n. 574. — 26^o *De passione Salvatoris* : III/244-248e. — 27^o *Encomium in martyres* : III/248f-254c. Cf Halkin, BHG, t. 2, n. 1184. — 28^o *De iis qui Filii Dei naturam scrutantur* : III/418-424. Très proche des hymnes sur la foi. Entre autres parallèles, voir III/419ef et Assemani syriaque III/15-16 (éd. E. Beck, *Hymnen de Fide* IV, 1), ou III/421bc et Assemani syriaque III/5f (éd. E. Beck, VII, 5-6).

5. **Sermons eschatologiques.** — Ces compositions sans contour précis, extensibles à volonté, possèdent, à côté de développements propres, de nombreuses sec-

tions communes et s'inspirent, directement ou non, du même modèle. Ce modèle est-il Éphrem? Aux syriaïsants d'en décider. S'il est relativement aisément d'isoler les éléments non-éphrémiens, il est plus délicat de déterminer ceux qui sont éphrémiens ou risquent de l'être. Le matériel eschatologique utilisé (thèmes, symboles, textes scripturaires, etc) demanderait à être étudié à partir des seules œuvres authentiques et comparé à celui des pièces métriques sur le même sujet. Il n'est pas sûr que cet inventaire suffise à prouver ou écarter l'authenticité éphrémienne. Les thèmes eschatologiques ont nourri abondamment le christianisme primitif et ils constituent un des traits caractéristiques de la spiritualité monastique.

Noter pourtant qu'un passage d'un sermon grec *In pretiosam et vivificam Crucem* (II/257^a-258^a) résume une partie d'un *De admonitione* syriaque (Lamy II/326, 5), et que l'on retrouve dans le sermon grec *In eos qui in Christo obdormierunt* (III/267^a-628^e) une paraphrase libre de plusieurs sections du même *De admonitione* (Lamy II/326, 328, 5 et 360, 10-11). Remarquer qu'il ne s'agit pas là du développement d'un passage scripturaire, mais de réflexions sur la vanité de l'existence.

1^o *Sermo compunctionis* : I/28c-40b. — 2^o *In secundum adventum* : II/192-209a. — 3^o *De communi resurrectione* : II/209b-222a. — 4^o *In pretiosam et vivificam Crucem* : II/247b-258. — 5^o *Interrogationes* : II/377b-393c. — 6^o *De locis beatis* : III/261-28. — 7^o *In adventum Domini* : III/144-148a. — 8^o *De abrenunciatione* : III/215-219a. — 9^o *De poenitentia* : III/371-375.

C. P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania, 1890, p. 208-220, 429-472. — O. Braun, *Beiträge zur Geschichte der Eschatologie in den syrischen Kirchen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 16, 1892, p. 273-312. — W. Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen, 1895. — T. M. Wehofer, *Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn*, dans *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Klasse, t. 154, Vienne, 1906. — W. E. Crum, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham*, coll. Koptische theologische Schriften, Strasbourg, 1915, p. 129-171. — C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, coll. Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis 9, Leipzig-Uppsala, 1940, p. 94-133.

6. **Prières.** — La fonction liturgique indépendante qu'ont revêtue ces prières (III/492-552) ne doit pas faire oublier le contexte occasionnel ou plus personnel qui les a vus naître. Pour nombre d'entre elles, l'existence de parallèles aux œuvres attribuées à Éphrem permet parfois d'atteindre un état textuel plus dépouillé. Leur authenticité pose de multiples problèmes. Ces pièces charrient des éléments incontestablement non-éphrémiens; Assemani soulignait déjà des emprunts au *Sermo in sanctum baptismum* de Grégoire de Nazianze (III/501ad) amalgamant PG 36, 381c, 392c, 368bc, 392bc); de même III/535b-536b se retrouve sous le nom de Germain de Constantinople (PG 98, 317c-320). Un tri critique manque encore. Cf S. G. Mercati dans *Roma e l'Oriente*, t. 5, 1915, p. 153-156.

De plus, l'ensemble de ces prières a été attribué aussi au moine Thécaras, auteur d'un *Horologion* attesté dès le 12^e siècle (*Parisinus gr. 331*); aucune ne se retrouve dans l'édition de Thécaras faite par Agapitos Landos (*Βιβλίον καλούμενον Θηκαρᾶς*, Venise, 1643). La personnalité et l'apport littéraire de ce moine seraient à préciser. Enfin, en dehors des doxo-

logies, pain quotidien de la littérature patristique, le texte grec est souvent interrompu par des prières de toute sorte, parfois réduites à une seule phrase (I/91b^a-8; I/105c¹⁻³; I/169d²⁻³; I/240d⁵⁻⁶). Le même phénomène se rencontre en syriaque.

7. **Dubia.** — Certains écrits en prose sont attribués par les manuscrits à Éphrem, sans offrir d'indices susceptibles de confirmer ou d'inflammer ces attributions. Parfois les indices positifs et négatifs s'annulent en s'équilibrant.

1^o *De virtutibus et vitiis* : I/1-18d. Photius, qui a connu ce recueil (*Bibliotheca* 196, PG 103, 660c-661a), lisait : Πρὸς Μετεβίους μοναχούς au lieu de Νητζηθήους (au folio 44v, le *Vaticanus gr. 439 a*; Νητζηθήον). Noter les citations de la *prima Johannis* (I/3e, I/4d, I/4f) et de l'épître de Jacques (I/8a). — 2^o *Reprehensio et confessio* : I/119-144. Malgré l'existence d'un doublet plus court (III/439-454), l'homogénéité de l'ensemble ne paraît pas en question. L'emploi de la *Vetus Syra* (I/132e et I/133a) et du *Diatessaron* (I/128b) implique l'origine syriaque du morceau. Mais la première partie s'achève par un développement trinitaire dont la terminologie, spécifiquement grecque, s'inspire des grands cappadoziens (I/126-128), et les données biographiques s'accordent mal avec ce que nous savons d'Éphrem.

Lamy, IV/XXV-XXVII. — S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, t. 3, Mödling, 1938, p. 109-114. — A. Voobus, *Die Selbstanklagen Ephräms des Syrers in griechischer Ueberlieferung. Beobachtungen über ihre Herkunft*, dans *Oriens christianus*, t. 41, 1957, p. 97-101.

3^o *Sermo in secundum adventum* : I/167d-171. — 4^o *De timore animarum* : I/183-187b. Un court fragment figure parmi les *Precationes* (I/186bc = III/507e). — 5^o *Quomodo anima lacrymis debeat orare Deum* : I/193e-198. Pour les parallèles parmi les *Precationes*, voir D. Hemmerdinger, *Les doubles.., loco cit.*

6^o *De beatitudinibus* : II/334b-339. Les macarismes ont un parallèle en I/197d-198a. — 7^o *In illud « Duo erunt in agro »* : III/23e-24d. Le texte est tiré des *Quaestiones* d'Anastase le sinaïte (PG 89, 697-698); aucun correspondant grec ne permet de confirmer le lemme : « réponse de saint Éphrem, de son sermon sur le jugement ». — 8^o *De divina gratia* : III/42e-47b. — 9^o *De Juliano asceta* : III/254d-260e. Souvenir d'un disciple de S. Julien († vers 377). Le texte d'Assemani laisse fort à désirer, ainsi qu'en témoigne le hors-d'œuvre de III/255cf. Cf Halkin, BHG, t. 2, n. 968. — 10^o *De exercitatione bonorum operum* : III/396.

8. **Écrits d'autres Pères mis sous le nom d'Éphrem.** — Parmi les œuvres à restituer à leurs véritables auteurs, celles du pseudo-Macaire occupent une place de choix. Aux études de H. J. Floss, J. Gildemeister, L. Villecourt, les travaux d'H. Dörries, dépouillant beaucoup d'inédits, ajoutent la garantie d'un inventaire systématique. Pour les textes restitués au pseudo-Macaire par H. Dörries, l'édition d'Assemani complétera provisoirement celles de J. Picus et de G. L. Mariott.

H.-J. Floss, *S. Macarii fragmenta duo e codice MS Berolinensi nunc primum edita et latine redditum*, Bonn, 1866; *Eine kritische Würdigung der aus Berliner Handschrift n. 18 veröffentlichten griechischen Fragmente*, Fribourg-en-Brisgau, 1867. — J. Gildemeister, *Ueber die an der königlichen preussischen Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius*, Leipzig, 1866; *Ueber die in Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius*.

rius, zweites Wort, Elberfeld, 1867. — L. Villecourt, *Homélies spirituelles de Macaire, en arabe sous le nom de Siméon Stylite*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 21, 1918-1919, p. 337-344. — H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung der messalianischen Makarios-Schriften*, TU 55, 1, Leipzig, 1941.

1^o *De patientia* : II/326c-334a = homélie B 55 du *pseudo-Macaire*. Elle se termine dans Assemani en II/333b, le reste étant un corps étranger. Cf Villecourt, p. 340, note 1; G. L. Marriott, *Macarii Anecdota*, dans *Harvard theological Studies*, t. 5, 1918, p. 29-30; Dörries, p. 272-274, 479, note 2. — 2^o *De fide* : II/336-340. Texte intégral de l'homélie 48 du *pseudo-Macaire* (PG 34, 808-812) et dont la collection arabe offre un témoin. Cf Dörries, p. 337-339. — 3^o *Paraenesis* : II/356b-364c. Sentences alphabétiques généralement attribuées à *Hyperéchios* (PG 79, 1473-1489) et dont certaines sont citées par les *Apophthegmes* (PG 65, 429c-432a). — 4^o *De domina Sala* : II/393c-394 = *Pallade, Histoire Lausiaque*, ch. 34 (éd. C. Butler, coll. *Texts and Studies*, t. 6, 2, Cambridge, 1904, p. 98-100). Dans le *Laudianus gr. 84* (11^e-12^e siècle), ce chapitre est pourvu d'une doxologie et attribué à Éphrem. — 5^o *De octo cogitationibus* : II/428b-432e. La première partie (428b-429e) est une recension plus complète de II/321c-322. Ce catalogue des mauvaises pensées a un équivalent sous le nom de *Jean Damascène* (PG 95, 80ad, 82a, surtout 83-86); 430c rappelle une phrase d'*Ammonas* (PO, t. 11, p. 482, ligne 7). — 6^o *De mansionibus beatis* : III/25e-26a. Ce passage sur la vision béatique vient de la traduction grecque d'*Isaac de Ninive* (éd. J. Spetsieris, Athènes, 1895, p. 224-225, et PG 86, 832b-833a).

7^o *De renunciatione* : III/36d-38a = homélie 11 de la collection arabe du *pseudo-Macaire*. Dörries, p. 346-347, renvoie pour la fin de l'homélie au n. 4 de l'homélie grecque 33 (PG 34, 744bc). — 8^o *Sermo asceticus perutilis* : III/38b-42d = homélie B 60 du *pseudo-Macaire* d'après la collection du *Vaticanus gr. 694*. Cf Villecourt, p. 340; Dörries, p. 284-286, 479, note 3. — 9^o *Adversus improbas mulieres* : III/70d-74b. Texte emprunté aux *Quaestiones d'Anastase le sinaïte* (PG 89, 631-638); 70d-72f est un fragment de l'hom. *In Herodiadem de Jean Chrysostome* (PG 59, 485-488); 73f-74a appartient à la seconde homélie *De prophetarum obscuritate de Chrysostome* (PG 56, 185, lignes 30-45); le passage intermédiaire, présenté comme de Chrysostome, n'a pu être identifié : les thèmes, d'inspiration stoicienne, rappellent certaines sentences de Secundus (PG 91, 912c). Cf S. Haidacher, *Chrysostomus-Fragmente unter den Werken des hl. Ephraem Syrus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 30, 1906, p. 178-180; S. G. Mercati, *Note papirologiche*, dans *Biblica*, t. 2, 1921, p. 229-239. — 10^o *De panoplia ad monachos* : III/219-234b. Unie artificiellement à une série de textes (III/94d-102c), la section 219b-226a⁷ forme un tout homogène : certains mss (*Vaticanus gr. 439*, f. 75v-78; *British Museum Add. 28825*, f. 58v-60) l'attribuent à *Marcien de Bethléem*; il n'y a pas lieu de mettre en doute cette paternité.

Sur Marcien, voir J. Muylleman, *Evagriana Syriaca*, Bibl. du Muséon 31, Louvain, 1952, p. 82-83; *Un texte grec inédit attribué à Jean de Lycopolis*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 41, 1953, p. 525, 528. — E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, TU 49, 2, Leipzig, 1939.

11^o *De conversatione fratrum* : III/314c-316 = homélie 3 du *pseudo-Macaire* (PG 34, 467-472). Cf Dörries,

p. 108-111. — 12^o *Ad renunciantes* : III/317-324c. La première section (317-321b) reproduit l'homélie 25 du *pseudo-Macaire* (PG 34, 667-674), qui apparaît parfois comme ch. 44 du *De malignis cogitationibus d'Évagre* ou comme « Prologue 9 » des *Ascétiques* de saint Basile. La seconde section (312b-324) est un extrait de l'homélie B 33 du *pseudo-Macaire*.

Dörries, p. 306-307, 91-93. — J. Muylleman, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Bibl. du Muséon 3, Louvain, 1932, p. 55-60. — E. Peterson, *Ein angeblicher Text des Evagrius Ponticus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 57, 1933, p. 271-273. — J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain, 1953, p. 299-300.

13^o *Institutio ad monachos* : III/324d-356a. Il s'agit de la « Grande Lettre » du *pseudo-Macaire*, mais dont la fin manque chez Éphrem.

I. Hausherr, *De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta*, dans *Orientalia christiana*, t. 30, 3, 1933, p. 154-156. — Dörries, p. 144-157. — R. A. Klostermann, *Die slavische Ueberlieferung der Makariusschriften*, Göteborg, 1950, p. 32. — W. Jaeger, *Two Discovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde, 1954, p. 233-291.

14^o *De habenda semper in mente...* : III/356-357. Le continuateur d'A. Mai, J. Cozza-Luzi, a édité ce texte en ignorant qu'il se trouvait chez Assemani. Son attribution reste discutée : Dörries renvoie à la très fragmentaire hom. 22 du *pseudo-Macaire* (PG 34, 660).

A. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. 8, Rome, 1871, pars 3, p. 1-3. — Dörries, p. 301-302. — H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles-Paris, 1923, p. LXXXIII-LXXXIV. — J. Gouillard, *Syméon Mésopotamites*, DTC, t. 14, 1941, col. 2971-2972.

15^o *De directione virtutis* : III/397 = homélie 24 de la collection arabe du *pseudo-Macaire*. Cf Dörries, p. 361. — 16^o *De virtutibus et passionibus* : III/425-435. La pièce figure parmi les œuvres de *Jean Damascène* : la section 425-433e équivaut à PG 95, 85-98, mais dans une recension plus complète (surtout en 428b-429e). Plusieurs tranches de ce texte se lisent également sous le nom d'Athanase (*Ad quemdam politicum syntagma*, PG 28, 1397a-1401d), mais sont à restituer à Étienne de Nicomédie (cf *Paris. gr. 1162* et *1504*, et DS, art. ÉTIENNE DE NICOMÉDIE). Enfin, le chapitre *De humilitate* n'a pu être identifié. Cf I. Hausherr, *Vie de Syméon le nouveau Théologien*, OG, t. 12, n. 45, Rome 1928, p. LI-LVI, et *Jean le Solitaire*, OCA 120, Rome, 1939, p. 13. — 17^o *De oratione* : III/455-458. Comme l'a noté Haidacher, ce fragment est tiré du 5^e discours sur l'incompréhensibilité de Dieu de *Jean Chrysostome* (PG 48, 743d-746d, éd. R. Flacelière, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1951, p. 288-304). Cf S. Haidacher, *loc. cit.*, p. 182. — 18^o *Precatio* : III/485bf. La même prière figure, avec de légères différences, sous le nom de saint *Eustratios* dans *Vat. gr. 341*, f. 228v, daté de 1021, et dans le missel de l'église grecque orthodoxe (*Synopsis*, 1951, p. 19). Identifier cette prière avec celle que, au 11^e siècle, Syméon le nouveau Théologien mentionne comme d'Eustratios (PG 120, 681). — 19^o *Precatio* : III/501ad. Assemani y souligne des emprunts au *Sermo in sanctum baptisma de Grégoire de Nazianze* (PG 36, 381c, 392c, 368bc, 392bc).

Noter que, par un phénomène inverse, le début de l'*Apocalypse de Sedrach* (coll. *Texts and Studies*, t. 2, 3, Cambridge, 1893, p. 130-131) est un hors-d'œuvre emprunté au corpus épiphémien (*De communi resur-*

rections, II/209-210d). Cf S. G. Mercati, *Journal of Theological Studies*, t. 11, 1910, p. 572-573.

9. Compositions et remaniements de basse époque mis sous le nom d'Éphrem. — Plusieurs critères internes militent nettement contre l'authenticité éphrémiennne : l'abondance des citations scripturaires, les références à l'Apocalypse et aux épîtres catholiques, les anachronismes, les formes littéraires spécifiquement grecques, les développements théologiques post-chalcédoniens, les préoccupations spirituelles et la terminologie d'un monachisme évolué à base cénotique. L'application de ces critères n'aboutit pas toujours à des conclusions contraignantes, car il faudrait pouvoir tenir compte des remaniements éventuels, des interpolations, des gloses, que la pauvreté des éditions actuelles ne permet pas d'isoler avec certitude. Tels quels, cependant, nombre de textes présentent assez de garanties d'inauthenticité pour que leur attribution éphrémiennne ne puisse plus être admise. Notons que l'inauthenticité peut être aussi sporadique que l'authenticité.

1^o Ad eversionem superbiae : I/23-28b. — **2^o Ad imitationem proverbiorum** : I/70d-111d. Sentences reflétant la sagesse du désert; notons la présence d'une série alphabétique à la manière de Nil en 102a-102e. Cf S. G. Mercati, *Alfabetti intromessi nelle versioni greche di S. Efremo Siro*, dans *'Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, t. 23, 1953, p. 41-44. — **3^o Ad correctionem eorum qui vitiose vivunt** : I/111d-118. — **4^o Sermo alias compunctionis** : I/161e-165. La prière initiale figure parmi les *Precationes* attribuées à Éphrem (III/502e-503c); le reste vise un milieu cénotique. — **5^o Sermon paraeneticus** : I/166-167c. — **6^o Hypomnesticon** : I/188-193. — **7^o De virtute** : I/201d-216b. Quatre parénèses écrites par un cénotite à des cénotites. L'utilisation de l'apophtegme d'Arsène « fuge, tace, quiesce » (204c) et l'allusion aux pyramides (213d) font songer au monachisme égyptien. — **8^o De virtute** : I/216c-229. La doctrine spirituelle est tributaire de l'Orient grec : φύλαυτος (218e), προσβολή (219e), βλος ἐμπαθής (223c), θεολογία (226f). Le ch. 8 cite un passage d'Irenée de Lyon (*Adversus haereses* I, 1, 14, éd. W. Harvey, t. 1, Cambridge, 1857, 66-68); K. Holl a utilisé ce témoin dans son édition du *Panarion* de S. Épiphane (GCS 25, 1915, p. 422). — **9^o In illud « Attende tibi »** : I/230a-254b. La citation de la *Vita Antonii* correspond à PG 26, 973ab. — **10^o Consilium de vita spirituali** : I/258d-282c. Florilège tardif, où se déclinent plusieurs sections d'esprit et de style différents (vg ch. 1-27, 28-34, 35-40, 41-53). — **11^o Quomodo quis humilitatem sibi comparet** : I/299c-335. Centurie connue de Photius dans son état actuel (*Bibliotheca* 196, PG 103, 660c). L'utilisation des apophtegmes suggère d'attribuer l'écrit aux 6^e-7^e siècles. Noter la *Prière de Manassé* en 302ad. — **12^o Sermon in Transfigurationem Domini** : I/41e-49. La christologie du sermon s'appuie sur le credo de Chalcédoine. Le style et les thèmes sont bien syriens et font songer à Isaac d'Antioche, à qui la tradition manuscrite l'attribue souvent.

G. Bickell, *S. Isaaci Antiocheni opera omnia*, p. 1, Giessen, 1873, p. VIII, n. 200. — E. A. Wallis Budge, *On a Fragment of a Coptic Version of Saint Ephraim's Discourse on the Transfiguration of Our Lord*, dans *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. 9, 1887, p. 317-329. — J. Lebon, *Éphrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526-544)*, dans *Mélanges d'his-*

toire offerts à Charles Moeller, t. 1, Louvain-Paris, 1914, p. 207. — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 36, note 5. — Halkin, BHG, t. 3, app. 7, n. 1982.

13^o Sermones paraeneticci ad monachos Aegypti : II/72f-186c. Ce groupe de parénèses, analysé par Photius (*Bibliotheca* 196, PG 103, 657-660), avait pour titre originel : Λόγοι παρανετικοί πρὸς τοὺς κατ' Αἴγυπτον μοναχούς (I/cxv). D'autres indices confirment cette origine égyptienne : l'apologue de la parénèse 21 (98d), l'histoire de l'alexandrin Pallade (parénèse 27), la mention du papyrus (131e). Par ailleurs, la Syrie du 4^e siècle, de même que les nombreuses et longues citations scripturaires excluent Éphrem; 175f-176d présente une liste de métiers qui vaut la peine d'être étudiée et est susceptible de fournir des indications chronologiques. — **14^o Ad Johannem monachum de patientia** : II/186d-191. Allusions à la *Vita Antonii* et à un apophtegme de Macaire l'Égyptien (PG 65, 260b-262a). — **15^o Sermon in pretiosam et vivificam crucem** : II/247b-258. L'introduction s'inspire de Grégoire de Nazianze (PG 36, 316ad); l'éloge de la croix est un thème liturgique habituel (Éphrem syriaque; Lamy I, col. 304, 17; pseudo-Éphrem grec, III/471cf; pseudo-Chrysostome, PG 50, 819, lignes 13-42); le reste de l'homélie est un décalque d'autres pièces attribuées à Éphrem (III/371f-375, III/144c-148, II/192-201). Cf Halkin, BHG, t. 3, app. 1, n. 431. Pour le détail des parallèles, voir D. Hemmerdinger, *Les doublets...*, loco cit.

16^o Sermon adversus haereticos (In margaritam) : II/259-279. Le témoignage d'un patrologue aussi averti que Sévère d'Antioche est un argument sérieux contre l'authenticité. La critique interne le confirme (christologie, mariologie, légende de la Perle) et les recherches récentes sur les florilèges diphysites ont démontré l'existence, avant la fin de la période hénotienne, d'une collection dogmatique contenant, entre autres extraits pseudépigraphes, des citations de l'*In margaritam*. L'origine grecque du sermon est assez vraisemblable.

J. Lebon, *Éphrem d'Amid*, loco cit., t. 1, p. 205-207; *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum* III, p. 2, ch. 39, CSCO 102, Louvain, 1933, p. 179. — M. Richard, *Les florilèges diphysites du V^e et du VI^e siècle*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, éd. A. Grillmeier et H. Bacht, t. 1, Wurtzbourg, 1951, p. 746-748. — E. Beck, *Ephrāms Reden über den Glauben*, coll. *Studia anselmiana* 33, Rome, 1953, p. 95-107; *Des heiligen Ephraem des Syrs Hymnen de Fide*, CSCO 174, Louvain, 1955, p. v; *Die Mariologie der echten Schriften Ephrāms*, dans *Oriens Christianus*, t. 40, 1956, p. 22-39.

17^o In Danielem prophetam : II/319c-321b. — **18^o In Genesim** : II/323c-326b. Fragments de chaines sans rapports avec le *Commentaire sur la Genèse*. Cf J. H. Kramer, *Catena graecorum Patrum in Novum Testamentum*, t. 8, Oxford, 1844, p. 92; R. Devreesse, *Anciens commentateurs grecs de l'octateuque*, dans *Revue bibliographique*, t. 45, 1936, p. 211-213. — **19^o Paraenesis** : II/364d-365a. Série alphabétique d'aphorismes. Cf S. G. Mercati, *Alfabetti intromessi...*, loco cit., p. 41-44. — **20^o De quibusdam interrogationibus** : II/365b-366d. — **21^o De perfectione monachi** : II/411-423. Thèmes habituels à la spiritualité d'expression grecque. — **22^o Apologia de Heli sacerdote** : III/6c-11d. Le témoignage de Photius (*Bibliotheca* 196, PG 103, 660a) et celui d'une partie de la tradition manuscrite nous apprennent que le

texte était compris dans les *Parénèses aux moines d'Egypte*. Un passage (11bc) est inspiré du *De monastica exercitatione de Nil* (PG 79, 749cd). — 23^o *De caritate* : III/13-17f. Édité incomplètement parmi les *spuria* de Chrysostome (PG 62, 769-772) et réutilisé en réduction dans le sermon *De communi resurrectione* (II/209b-210f). — 24^o *De oratione* : III/19-21. Éloge de la prière calquée sur la louange à la croix (II/249 et III/471cf; Jean Chrysostome, *passim*).

25^o *De amore pauperum* : III/21b-22e. — 26^o *De jejunio* : III/22f-23d. Sentences tirées surtout de *Basile*, hom. 1 de *jejunio* (PG 31, 172b, 173c, 177c, 184b). — 27^o *De non suscipiendis rebus* : III/29-31c. — 28^o *Adversus eos qui dicunt terraemotus...* : III/47c-48d. — 29^o *Ne decipiamur gentilium erroribus* : III/48e-51a. — 30^o *Quod ludicris rebus abstinentia sit* : III/51b-56b. Voir les parallèles en 106cf et 111b-112a. — 31^o *De impudicitia* : III/56c-64a. Tissu de citations scripturaires (*Prov.* 6, 20-7; *Rom.* 1, 24, 26-32; 2 *Pierre* 2, 9-22, et toute l'épître de Jude). — 32^o *De abstinentia ab omni consuetudine perniciosa* : III/67b-70c. — 33^o *De poenitentia* : III/81f-83b. — 34^o *De patientia et compunctione* : III/86f-92. — 35^o *De patientia et consummatione* : III/93-104d. Les sections 93-94b, 99b-104d figurent parmi les *spuria* de Chrysostome (PG 63, 937-942); le développement sur le jugement (95d-97c) est tiré du pseudo-Cyrille ou l'a inspiré (PG 77, 1077a-1080c, et Théophile d'Alexandrie PG 65, 200); les *Capita theologica* du pseudo-Maxime (PG 91, 721ab) citent 101df sous le nom d'Éphrem. La majeure partie du sermon est réemployée en III/226a-236. — 36^o *De recordatione mortis* : III/114-119b. Œuvre byzantine d'un stoïcisme assez scolaire. On y remarque (116f-117b) un morceau intéressant par les détails sur la vie matérielle d'un seigneur byzantin.

37^o *De iis qui dicunt resurrectionem mortuorum non esse* : III/127f-134e. Deux écrits sous un même titre; 127f-131b s'adresse à un chrétien niant la résurrection. La citation du dernier article du symbole de Nicée-Constantinople nous reporte vraisemblablement au 5^e siècle. La 2^e partie (131b-134e) est un extrait de III/381a-385e. — 38^o *De monachis* : III/150e-152b. — 39^o *Sermo de secundo adventu* : III/152c-159. Tributaire du *Sermo asceticus* (I/42 et 49) et des homélies sur le jugement (surtout III/159a et II/201c). — 40^o *De poenitentia* : III/160-205c. Il s'agit de plusieurs sermons agglutinés : a) 160-174b : *De poenitentia* (une leçon du *Diatessaron*); b) 174c-177c¹ : *De poenitentia* et de Mose; c) 177c²-184b : *De poenitentia*; d) 184c-189e⁵ : *De poenitentia* et de futuro saeculo; e) 189e⁶-192a⁴ : réfutation des millénaristes et de la mauvaise interprétation de l'Apocalypse (certainement inauthentique); f) 192a⁵-195c⁸ : *De resurrectione mortuorum* (plusieurs allusions à l'Apocalypse, certainement inauthentique); g) 196c⁷-202a⁶ : *De poenitentia*; h) 202a⁴-203f⁷ : *Contra anabaptistas*; i) 203f⁷-205c : *De poenitentia et contra novatianos*.

41^o *Adhortatio ad fratres* : III/205d-215a. — 42^o *De continentia* : III/236d-237b. Longues citations scripturaires. — 43^o *In Loth* : III/237b-239. — 44^o *In eos qui in Christo obdormierunt* : III/260f-273e. Une recension abrégée existe sous le nom d'*Anastase le sinaïte* (PG 89, 1192-1201). — 45^o *Oratio in vanam vitam* : III/308e-314b. Figure aussi parmi les *spuria* de Chrysostome (PG 60, 735-738 et PG 64, 1381). — 46^o *Sans titre* : III/358e-359b. — 47^o *Sans titre* : III/359b-361a.

Composition réutilisant des matériaux divers : deux textes des *Parénèses* (III/359be correspondant à II/146ce et III/359f-360b, tiré de II/150d-151a), puis deux apophegmes, l'un de *Jean Colobos* (PG 65, 214a, n. 24) et l'autre de *Théodore de Phermé* (PG 65, 193d-196a, n. 28). — 48^o *De operatione perversi daemonis* : III/362f-365d. La citation de Grégoire de Nysse est peut-être une glose introduite dans le texte, mais celle, implicite, de *Jean Climaque* : « *christianismus est... imitatio Christi quantum potest* » (III, 364de, PG 88, 633b) fait de ce texte un écrit de basse époque. — 49^o *Sermo animae utilis* : III/365e-368. Une mosaïque de textes d'Éphrem et de Chrysostome.

Haidacher avait déjà relevé : III/367c = III/113df; III/367f-368c = Chrysostome, *Hom. 20 in Gen.* (PG 53, 170); *concionandum* (PG 50, 658-660 en abrégé); III/368c = Chrysostome, *Hom. 2 in Ps. 50* (PG 55, 581, lignes 33-47). Ajoutons III/365e-366a = I/36ac; III/367e = Chrysostome, *Hom. 20 in Gen.* (PG 53, 170, lignes 44-48).

S. Haidacher, *Chrysostomus-Fragmente unter den Werken des hl. Ephraem Syrus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 30, 1906, p. 180-182. — G. Ricciotti, *Sant' Efrem Siro*, Turin, 1925, p. 201-203 : les réflexions théologiques faites sur ce florilège perdent leur objet.

50^o *De poenitentia et compunctione* : III/369-370. Florilège. Voir surtout 369ad, correspondant à I/53f-54b, puis I/56ef. — 51^o *Septem sunt occupationes monachi* : III/403d-406. Ce catalogue a été utilisé et amplifié par Pierre Damascène (Φιλοκαλία τῶν ἑρών νηπτυχῶν, t. 2, Athènes, 1893, p. 10-12). L'interpretatio qui suit glose des sentences dont la provenance nous échappe. — 52^o *Ad Johannem monachum* : III/407-417. Lettre intéressante du point de vue christologique, que son contenu situe aux temps des luttes antinestoriennes. — 53^o *De virtutibus et vitiis* : III/425-435. Une partie (427a⁶-428c⁶) peut provenir d'un *Geronticon*. — 54^o *De humilitate* : III/435ef. — 55^o *Ad animam negligentem* : III/459-461b. — 56^o *Encomium in Petrum et Paulum et Andream...* : III/462c-470. Peut-être s'agit-il de deux textes différents sous un même titre : 1) un *Encomium* en l'honneur des Apôtres et rappelant les hymnes publiés par Lamy (IV/681 svv); 2) après une lacune signalée par Assemani, une homélie sur l'apparition à S. Thomas qui présente de curieuses analogies avec celle d'*Hésychius de Jérusalem* (PG 93, 1477-1480; *Bibliotheca Patrum*, t. 12, Lyon, 1677, p. 188-190 : la même citation du *Ps. 76* y est exploitée). — 57^o *In sanctam Parasceven* : III/471-476a. — 58^o *Interrogationes* : III/476-478d. — 59^o *De ebrietate* : III/481e-482b. — 60^o *Precatio in Deiparam* : III/528-532. Contient des louanges à la Vierge calquées sur celles de la croix (II/249 et III/471cf; Chrysostome, *passim*).

10. **Doublets.** — De nombreux doublets alourdissent l'édition d'Assemani; un tri s'impose, qui ne préjuge pas de l'intérêt de ces pièces pour l'amélioration éventuelle de textes souvent malmenés. Ce sont, pour la plupart, de simples extraits qu'il suffit de replacer dans leur contexte; d'autres constituent, en revanche, de véritables recensions différentes d'un même écrit; on renverra alors aux parallèles plus complets ou mieux transmis.

Precatio : I/187bf. Voir la parénèse 42 (II/160c-161a). — *Confessio seu precatio ad Deum* : I/199-201c. Voir le *Sermo asceticus* (63f-66a).

De morum perversitate : II/183d-184f. — Cette parénèse 49,

comme son doublet en III/368e-370a, est un extrait du ch. 100 du *De humilitate* (I/334c-335). Photius a lu cet écrit dans le groupe des parénèses (*Bibliotheca* 196, PG 103, 660a). — *De octo cogitationibus* : II/321c-322e. Voir 428b-429e. — *De perfectione monachi* : II/322f-323c. Extrait du *De perfectione* (422d-423b). — *De patientia* : II/366e-368d. Extrait de l'homélie *pseudo-macarienne* B 55 (331d-333b). — *De morum perversitate* : II/368e-370a. Voir le ch. 100 du *De humilitate* (I/334c-335). — *Adhortatio* : II/370-372. Voir le *Sermo asceticus* (I/66b-67c). — *Fragment sans titre* : II/373-377b. Voir le *Sermo asceticus* (I/67c-70a). — *Interrogationes* : II/377c-393c. Voir le sermon *In secundum adventum* (195b-209a). — *In Transfigurationem* : II/425c-427e. Sections du sermon *In Transfigurationem* (41e-49), groupées dans un ordre différent. — *De statu spirituali* : II/432ef. Extrait de 91ab.

De festis : III/11d-12. Extrait de II/211de (ou III/371ef) et de II/247d-248b. — *De psalmo* : III/17f-19d. Extrait remanié du sermon *Quod ludicris rebus...* (53c-54c). — *De signo crucis* : III/144-148a. Voir les parallèles en II/250c-253, 212-215e, 192-195, et III/373a-375. — *De abrenunciatione* : III/215b-219a. Voir les parallèles dans II/195e-198d ou 379-382b. — *De silentio et quiete* : III/234c-236c. Voir 102c-104d. — *De secundo adventu* : III/273f-278d. Extrait du sermon *In eos qui in Christo obdormierunt* (262d-270c). — *Fragments sans titre* : III/358ae. Tiré du *De virtute* (I/209ae). — III/361. Voir le *Sermo asceticus* (I/52c-53c). — III/362ae. Voir le *Sermo asceticus* (I/53c-54f). — *De poenitentia* : III/371-375. Voir les parallèles en II/211a-215e ou 248-253. — III/376-380. Voir I/294e-299b.

Homilia in mulierem peccatricem : III/385d-395. Après une introduction postiche en prose (385d-386e), l'homélie double le sermon sur le même sujet (II/297-304), avec quelques développements propres; la finale omet cependant un long passage (correspondant à II/304e-306d). — *Ex institutione S. P. Ephraem* : III/398-401c. Extraits variés (II/203c-204f, II/216f-217b, III/371b-372a et II/199bf). — *De judicio* : III/401d-403c. Voir les parallèles en III/95b-97e ou 226e-229a. — *In fratrem defunctum* : III/436-438. Recension écourtée du sermon *In eos qui in Christo obdormierunt* (262c-264f). — *Reprehensio sui ipsius* : III/439-462b. Voir I/129b-144. — *De luctamine* : III/461c-462b. Voir le *Sermo asceticus* (I/66b-67a). — *Fragments sans titre* : III/478e-479. Voir le *Sermo asceticus* (I/44a) et le texte anonyme de III/403df; le dernier paragraphe sur l'*aprospathenia* est tiré de *Jean Climaque* (Degré 2, PG 88, 657bc). — III/480-481d. Voir le *Sermo asceticus* (I/54e-55b et I/68af). — *Precatio* : III/490c-491. Voir le *Quod non oporteat ridere* (I/255e-257b).

Pour les doubles qui n'affectent pas des textes entiers, mais des parties notables, voir D. Hemmerdinger, *Les doubles...*, loco cit.

II. ÉPHREM LATIN

L'intérêt de l'Éphrem latin tient à son ancienneté. Un certain nombre de pièces ont été traduites sur le grec dès la période patristique, et les manuscrits que nous en possédons remontent à une antiquité dont aucune autre littérature de traduction ne peut se prévaloir. Sans doute, pas plus que les citations des floriléges dogmatiques des 5^e-6^e siècles ou les descriptions de Photius, l'âge de ces versions ne constitue-t-il un argument décisif en faveur de l'authenticité; mais l'Éphrem latin représente un état du texte qui a échappé aux remaniements et aux accidents grevant la tradition manuscrite grecque: le négliger serait se priver de témoins de première valeur.

E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, coll. Sacris Erudiri 3, Steenbrugge, 1951, n. 1143-1152 (cité : Dekkers). — A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, Munich, 1949, p. 67-71 (cité : Siegmund).

1. *Les traductions latines*. — 1^o Le *corpus* (Dekkers, n. 1143). — L'essentiel de l'Éphrem latin

est constitué par un *corpus* que mentionne Vincent de Beauvais (1190?-1264) dans son *Speculum historiale*: « Huius 7. opuscula extant apud nos scilicet : De poenitentia. De luctaminibus saeculi. De compunctione cordis. De beatitudine animae. De resurrectione. De die iudicij » (xiv, 87, t. 4, Douai, 1624, p. 573).

Ces traités correspondent aux livres 5, 6, 1-2, 4, 3 et 7 d'une édition incunable imprimée par Kilian Fischer (Piscator) à Fribourg-en-Brisgau avant 1493 : *Libri Sancti Effrem De Compunctione Cordis / Iudicio Dei et Resurre. etc / Beatus / Anime / Penitentia / Luctamine Spirituali / Die Iudicii*, in-folio, 19 f. (Hain-Copinger, n. 6597), et dont il existe une traduction française : *Le Livre de la compunction du cœur, entre les autres devot et profitable*, Paris, 1501, in-4°, reproduisant la division en chapitres, innovation de l'incunable.

Le *corpus* est attesté, dès le haut moyen âge, dans quelques témoins importants, tels le *Vat. Barb.* 671 (xiv, 44) de la seconde moitié du 8^e siècle, le *Berol. theol. fol.* 355 (307) de la première moitié du 9^e siècle, le *Laudunensis* 121 du 9^e siècle, et partiellement l'*Audomarensis* 33bis du 8^e siècle. L'ordre des opuscules, et parfois leurs titres, varient : le *Berolinensis* reproduit la disposition de l'incunable et bloque, comme lui, sous le titre *De compunctione cordis*, deux traités distincts, dont le premier est appelé *Institutio data ad monachos* par le *Parisinus lat.* 12634 (7^e-8^e s.); le témoin le plus ancien de ce livre 1 semble être un ms démembré de la seconde moitié du 7^e siècle, dont deux fragments servent de feuilles de garde au *Parisinus lat.* 10399 et à l'*Ambianensis* 12.

Les doutes de Dekkers (n. 1143) à l'égard de ces opuscules ne sont pas fondés, car les originaux grecs d'au moins six sur sept de ces écrits sont conservés : le livre 1 de l'incunable correspond à Assemani grec, I/40-66a², le livre 2 à II/370-372 + I/67d⁵-68f³ + II/374e⁶-375f⁴; le livre 4 à I/292-298b; le livre 5 à I/148-153; le livre 6 à III/76c-79c + I/168c-170a + 298b-299b; le livre 7 à II/50-55f.

L'incunable étant d'accès difficile, il serait urgent de donner une édition courante du *corpus*, avec le grec en regard. Assemani a d'ailleurs imprimé des pièces latines anciennes au t. 3 de son édition grecque; on dispose ainsi d'un texte plus abordable pour les livres 3, 6 et 7 (cf III/553-557, 557-560, 579-581). Le livre 7 présente chez Assemani des omissions; il en résulte que l'incipit n'y est pas le même que dans l'incunable.

Pour les manuscrits, A. Siegmund, p. 69. — H. Quentin, *Manuscrits démembrés*, dans *Revue bénédictine*, t. 28, 1911, p. 258-259. — D. de Bruyne, *Nouvelle liste de Membra disiecta*, t. 43, 1931, p. 5-6. — A. Génestout, *Le plus ancien témoin manuscrit de la Règle du Maître : le Parisinus latin 12634*, dans *Scriptorium*, t. 1, 1946-1947, p. 129-142.

Pour les versions latines, R. Valentini, *De septem sermonum Ephraem versione quadam latina*, dans *Didaskaleion*, 1916, p. 37-46 (sans valeur). — S. G. Mercati, *Animaduersiones in Roberti Valentini dissertationem de septem sermonum Ephraem uersione quadam antiqua*, dans *Bessarione*, t. 36, 1920, p. 177-191.

Pour l'incunable, voir *Catalogue of Books printed in the xvth Century now in the British Museum*, t. 3, Londres, 1913, p. 693-694.

2^o *Les Dicta S. Effrem*. — La tradition manuscrite latine connaît au moins cinq pièces différentes portant ce titre, et pour l'essentiel ces textes sont aisément identifiables.

1) *Dicta I* : Inc. « Fratres carissimi, quid quaerit Dominus a nobis nisi salutem » (Dekkers, n. 1145; cf III/581

infra). Florilège dont le début est emprunté au livre 7 du *corpus* (Incunable, VII, iiiii, et III/580f).

2) *Dicta II*, ou plus exactement « Rheta », selon le *Parisinus lat.* 13348 (8^e s.), et connus en général sous le titre de *Sermo de fine mundi* (Inc. « Fratres carissimi, Spiritui Sancto credite », Dekkers, n. 1144). Dans le *Sangallensis* 108 (8^e s.), le sermon se trouve sous le nom d'Isidore. Caspari a montré qu'il s'agissait d'une homélie comportant, entre autres, d'importants éléments éphrémiens, et que sa composition se situait entre 565 et 628. Le caractère composite du morceau exclut la datation proposée par W. Bousset (373). C. F. Caspari, *Briefe...*, p. 208-220 (éd. du texte latin), p. 429-472 (étude critique), cité col. 807. — W. Bousset, *Der Antichrist...*, cité *ibidem*.

3) *Dicta III* : fournis par le *Laudunensis lat.* 121 (9^e s.), ils s'identifient au livre 2 du *corpus*.

4) *Dicta IV* : Inc. « Audite, filiole mei, et intelligite » (III/583). Ils ont été incorporés sous le nom d'Augustin à la collection apocryphe *Ad Fratres in eremo* (PL 40, 1347-1348 ligne 13), sans que l'on puisse rien affirmer sur leur origine éphrémienne. Les textes qui suivent ces *Dicta* dans l'édition d'Assemani appartiennent soit à des collections de *Vitae Patrum* (cf III/583-585 et PL 73, 951-953, n. 17, 18-19; 998-999, n. 16; 880, n. 27; 882-883, n. 34) soit à des florilèges ascétiques (III/586cd qui présente un fragment d'Isidore de Séville, PL 83, 603a).

5) *Dicta V* : Inc. « Fratres carissimi, oportet nos tota mentis intentione » (III/582-583). Ils offrent toutes les apparences d'un centon : 582c 1^e col. a son pendant dans le sermon 16 de *S. Césaire* (*Corpus christianorum* 103, p. 76 ou PL 39, 2240), tandis que 582d 1^e col. s'apparente à un passage des *Monita Porcarii* (éd. A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, t. 26, 1909, p. 480). Les sermons 72 et 77 de Césaire sont attribués à tort par certains manuscrits à Éphrem (cf III/587-588 et la note marginale).

3^o Le *De eruditione disciplinae*, le *De militia spirituali*, le *De militia christiana* (Dekkers, n. 1146-1148). Ces trois textes ne sont pas éphrémiens, bien que le *De eruditione* suive, dans un ms anglo-saxon du 8^e-9^e siècle, le *Parisinus lat.* 1771, un *De compunctione* anonyme qui pouvait faire songer à Éphrem. L'original grec du *De militia*, que Dekkers ne signale pas, existe sous le nom de saint Basile (PG 31, 619-626). Si l'authenticité basilienne s'avère peu probable, il reste que ce texte date du 4^e siècle, qu'il a été connu d'Augustin et que sa traduction est vraisemblablement celle qu'Annien de Céléda écrivit aux environs de 415.

A. Wilmart, *La collection des 38 homélies latines de saint Jean Chrysostome*, dans *Journal of theological Studies*, t. 19, 1918, p. 320, 322. — B. Altaner, *Beiträge zur Geschichte der altlateinischen Uebersetzungen von Väterschriften (Basilii der Grosse und Johannes Chrysostomus)*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 61, 1941, p. 211. — J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain, 1953, p. 310.

4^o Le *Sermo in Jonam* (Dekkers, n. 1149). — Voir Éphrem grec, col. 803.

5^o Le *Sermo in Transfigurationem* : Inc. « De regi nibus messis, gaudium » (Dekkers, n. 1150). L'original grec se trouve dans Assemani II/41-49. Sur les problèmes d'attribution, voir col. 811, les écrits inauthentiques. Le *Bernensis lat.* 318 (9^e s.) en donne une version latine inédite (f. 125a-130a).

6^o Le *Sermo in Joseph* : Inc. « Deus Abraham, deus Isaac, deus Iacob ». Traduction latine inédite fournie par le *Monacensis lat.* 3516 (9^e-10^e s.), f. 109v-117v, et qui correspond à Assemani II/21-29c. Voir col. 805.

7^o La *Vita Abraham*. — A. Wilmart (*Les rédactions latines de la vie d'Abraham ermite*, dans *Revue bénédictine*, t. 50, 1938, p. 222-245) a édité les deux antiques versions latines de cette *Vita*, dont le plus ancien témoin remonte à la seconde moitié du 7^e siècle (fragmienne, voir col. 803).

8^o Le *Liber de poenitentia* : Inc. « Plerisque cernimus in Ecclesia » (III/589-599). Ce traité, négligé des patrologies, demanderait à être étudié; son origine syrienne est exclue, puisqu'il cite la 2^e *Petri*, et son origine grecque n'est pas évidente.

9^o Les *Preces*. a) III/578. Simple résumé d'*Isidore de Séville* (*Synonyma* 1, PL 83, 840-844, n. 57-72). Une réduction des n. 63-69 figure sous le nom de *Jérôme* dans le *Book of Cerne*, écrit entre 818 et 830 (éd. A. B. Kuypers, Cambridge, 1902 : prière 50, p. 148). b) Une prière attribuée à Éphrem par Alcuin (*Officia per ferias*, PL 101, 606) et le *Libellus precum* de Fleury, du 8^e-9^e siècle (PL 101, 1386), est anonyme dans le *Book of Cerne* (prière 45, p. 141-142). c) La prière 46 du *Book of Cerne* (p. 142-143) est attribuée à Éphrem. d) Enfin une prière attribuée à Éphrem par Alcuin (PL 101, 607). Sur l'origine celtique des recueils de prières transmis par le *Book of Cerne*, Alcuin et le *Libellus precum* de Fleury, voir DACL, t. 2, 1910, col. 2982-2983, et DS, t. 2, col. 419.

2. L'influence. — L'importance de la tradition manuscrite, les catalogues d'anciennes bibliothèques monastiques, les allusions éparses dans la littérature médiévale montrent qu'Éphrem a exercé une influence permanente sur le moyen âge latin.

1^o Tradition manuscrite. — A. Siegmund, p. 69-71, a relevé 47 codices antérieurs au 12^e siècle. À cette liste ajoutons : le *Harleianus* 3060 (8^e siècle), le *Vat. Palatinus lat.* 430 (9^e-10^e s.), le *Casinensis* 113 (11^e s.), le *Parisinus lat.* 1714 (11^e s.) et le *Rotomagensis lat.* 1385 (11^e s.).

2^o Catalogues médiévaux. — Les 21 mentions d'Éphrem relevées par le même auteur, p. 68-69, dans divers catalogues médiévaux n'ont rien d'exhaustif.

Qu'il suffise de signaler encore : *Guimaraes* (J. Tailhan, dans Ch. Cahier, *Nouveaux mélanges*, t. 4, *Bibliothèques*, Paris, 1877, p. 317); *Vega*, San Juan (Risco, *España Sagrada*, t. 34, Madrid, 1784, p. 455); *Anghiari*, San Bartolomeo (J. de Ghellinck, p. 345); *Burton* (*ibidem*); *Durham*, *Ephrem cum Vitis Egypiorum* (cf *Journal of theological Studies*, t. 19, 1918, p. 129); *Arras*, Saint-Vaast (E. Lesne, p. 641); *Cluny*, *De compunctione* (p. 527, note 1); *Fécamp* (p. 585); *Saint-Amand-en-Pévèle*, *Sermones* (p. 648); *Saint-Aubin* d'Angers (p. 567, note 10); *Saint-Martin* de Tournai (p. 653); *Nonantola*, *Sermones* (G. Gullotta, *Gli antichi cataloghi e i codici della Abbazia di Nonantola*, coll. Studi e Testi 182, Cité du Vatican, 1955, p. 16-18). Il n'était guère de monastère important dont la bibliothèque ne possédait son *Liber Ephrem*.

J. de Ghellinck, *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. 5, coll. Studi e Testi 41, Cité du Vatican, 1924. — E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. 4 *Les licres, scriptoria et bibliothèques du commencement du VIII^e à la fin du XI^e siècle*, Lille, 1938 (voir index : Éphrem). — J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, 1957, p. 90-91.

3^e Tradition indirecte. — Les citations que fait d'Éphrem la littérature médiévale confirment l'ancienneté des pièces constituant le *corpus*. *Defensor de Ligugé* (fin du 7^e s.) mentionne plusieurs fois Éphrem dans son *Liber scintillarum* et les sources sont aisément identifiables.

G. Bardy, *Le souvenir de saint Éphrem dans le haut-moyen âge latin*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 2, 1946, p. 297-300. — H.-M. Rochais, *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen âge latin*, dans *Revue bénédictine*, t. 63, 1953, p. 286-287; *Defensoris Locogiacensis Monachi Liber scintillarum*, Corpus Christianorum 117. — D. Hemmerdinger-Iliadou et J. Kirchmeyer, *Saint Éphrem et le « Liber scintillarum »*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 46, 1958, p. 545-550.

Un passage du *Liber asceticus* figure chez Élipand, archevêque de Tolède (fin du 8^e s.) (cf PL 96, 860b¹²-c⁷; Incunable, II, III; Assemani 1/41b²-8). Nous avons vu Alcuin citer des « prières » d'Éphrem. Smaragde (début du 9^e s.) dépend du *De beatitudine animae* (Incunable, IV; Assemani 1/292 et svv) pour les chapitres 87-88 du *Diadema monachorum* (cf PL 102, 680-681). Dans son Commentaire sur saint Paul (inédit), le diacre Florus († vers 860) reproduit des extraits d'Éphrem qui occupent les f. 52r-55r du codex 2 de Vitry-le-François; voir les notes de C. Charlier dans le *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne*, t. 3, 1939-1950, n. 885; *Revue bénédictine*, t. 57, 1947, p. 160; *Traditio*, t. 8, 1952, p. 103, notes 53 et 55. Enfin Hrotsuita (vers 935-1002) met en scène Éphrem dans sa comédie intitulée *Abraham* (cf *Bibliotheca hagiographica latina*, t. 1, Bruxelles, 1898-1899, n. 13, et PL 137, 1013-1028). L'influence d'Éphrem se décèle dans nombre de textes anglo-saxons : chez Cynewulf dans *Elene*, *Crist*, *Andreas*, *Juliana*; chez ses disciples, dans le *Rêve de la Croix* et *Bi Dômes Daeze*; de même dans l'*Homélie 7* de Blickling (9^e s.) et le *Discours de l'âme au cadavre* (10^e s.). On peut en dire autant de certains poèmes en vieux-haut-allemand, tels le *Muspilli* (8^e-9^e s.) ou le *Krist* d'Otfrid (9^e s.).

Pour ce dernier texte on consultera F. Hammerich, *Aelteste christliche Epos*, Gütersloh, 1874, p. 174 note 1. — Pour le *Muspilli* et les textes anglo-saxons, G. Grau, *Quellen und Verwandtschaften der älteren germanischen Darstellungen des jüngsten Gerichtes*, coll. Studien zur englischen Philologie 31, Halle, 1908 : étude utilisant la traduction d'Éphrem par Vossius et qui gagnerait à être refaite d'après les versions latines anciennes.

Nous remercions très vivement le R. P. Jean Kirchmeyer s.j de la révision qu'il a bien voulu faire de notre travail et des compléments apportés, notamment aux ch. I, 8-10, et II.

D. HEMMERDINGER-ILIADOU.

III. AUTRES VERSIONS D'ÉPHREM

1. Versions arméniennes. — Par leur importance et leur valeur, les versions arméniennes sont les seules qui apportent un complément substantiel à l'héritage littéraire de l'Éphrem syriaque. Le *corpus* arménien, dont les parties les plus anciennes remontent aux 5^e-6^e siècles, est surtout constitué de commentaires scripturaires : scolies sur le Pentateuque, commentaires du *Diatessaron*, des épîtres de saint Paul et des Actes des Apôtres. Fort précieuses pour l'histoire des versions de l'Écriture, ces œuvres mériteraient d'être davantage étudiées du point de vue théologique. Le reste du *corpus* comprend des pièces plus tardives et traduites en général sur le grec (cf sermons sur la Perle, la Transfiguration, le Jugement,

etc) : leurs problèmes d'authenticité sont liés aux versions grecques et n'ont pas encore été sérieusement traités.

L'édition des Méchitaristes de Venise, 4 vol., 1836, contient l'essentiel du *corpus* arménien (commentaires scripturaires, sauf celui des Actes des Apôtres, et pièces diverses). — Pour le *Commentaire sur les Actes*, voir N. Akinian, *Éditions critiques des œuvres et des traductions d'arméniens anciens* (en arménien), t. 2, fasc. 1, Vienne, 1921 : *Saint Ephrem. Commentaire sur les Actes des Apôtres*. Une traduction latine due à F. C. Conybeare a paru dans F. J. Foakes Jackson et Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*, 1^e p., t. 3, Londres, 1926, p. 373-453. — Le *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul* a été traduit en latin par J.-B. Aucher (*S. Ephraemi Syri commentarii in epistulas D. Pauli nunc primum ex armeno in latinum sermonem a PP. Mechitaristis translati*, Venise, 1893). — Le *Commentaire sur le Diatessaron*, traduit en latin par J.-B. Aucher et G. Moesinger à Venise (1876) a été réédité avec une version latine par L. Leloir, *Saint Ephrem. Commentaire de l'Évangile concordant*, CSCO 137 et 145, Louvain, 1953 et 1954, et la publication de l'original syriaque, retrouvé récemment, est annoncée. — *Seize Mémbré sur la chute de Nicomédie* ont été édités par F. Murat, dans *Sion*, t. 1, Jérusalem, 1927, p. 314-315, 381-383; t. 2, 1928, p. 28-31, 61-62, 93-95, 157-159, 186-188, 219-222, 278-279, 346-348, 382-383; t. 3, 1929, p. 31-37, 78-79, 184-190, 222-223, 276-279; t. 5, 1931, p. 121, 185-187; t. 6, 1932, p. 154-156; cf P. Essabalian, *Die Mémbré des hl. Ephraim über den Untergang Nikomediens in armenischer Uebersetzung*, dans *Handes Amsorya* (en arménien), t. 47, 1933, col. 261-280. — Enfin les *Bénédictions* (ou Antiphonae) étudiées et publiées par N. Akinian, *Die Sammlung der 51 Madrasche des hl. Ephrem Coelesyrus in altarmenischer Uebersetzung, Untersuchung und Text*, dans *Handes Amsorya*, t. 67, 1953, col. 481-523; t. 68, 1954, col. 149-171, 257-285; t. 69, 1955, col. 1-17, 97-115, 289-309; t. 70, 1956, col. 1-14, 97-123; en vol. dans *Texte und Untersuchungen der altarmenischen Literatur*, t. 1, fasc. 3, Vienne, 1957.

Signalons, comme œuvres certainement inauthentiques : l'*Explication de l'Évangile*, d'origine syriaque, et traduite en allemand dans J. Schäfers, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangeliums*, Münster, 1917, p. 3-115; les deux sermons sur le jour de Noël et sur la fondation de la première église de Jérusalem, édités et traduits en russe par N. Marr, *Texte und Untersuchungen zur armenisch-grusiischen Philologie*, Saint-Pétersbourg, 1900.

P. Vetter, *Der apokryphe dritte Korintherbrief*, Vienne, 1894. — A. Vardanian, *Handschriftliche Vergleichung und Untersuchung der Ephräm's Kommentare über die Schriften : Josue, Judicum, Regum und Paralipomenon*, dans *Handes Amsorya*, t. 26, 1912, col. 544-555; *Des heiligen Ephräms armenisches Job-Kommentar-Fragment*, col. 617-626, 666-671. — J. Torossian, *Un aperçu sur la traduction arménienne des œuvres de S. Ephrem*, dans *Pazmaceb* (en arménien), t. 82, 1925, p. 3-10. — Gr. S(arkisian), *De saint Ephrem de Coëlesyrie*, Antiphonae, Venise, 1383 (= 1934), en arménien. — L. Mariès, *Une Antiphona de saint Ephrem sur l'Eucharistie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 42, 1954, p. 394-403; *Deux Antiphonae de saint Ephrem : « Le procès de béatification de David »*, t. 45, 1957, p. 396-408.

2. Versions géorgiennes. — La *Vie de Grégoire de Khandztha* († 861, âgé de 102 ans) raconte que le saint moine « e praedio suo Chandztham descendebat solus, in itinere lectiones ex orationibus sancti patris Ephraem memoria recitans » (trad. P. Peeters, *op. cit. infra*, p. 291). Indication incontrôlable, mais fort plausible, car les premières versions d'Éphrem, nécessitées par le développement même du monachisme

géorgien, précédent d'au moins deux ou trois siècles les efforts systématiques de traduction de saint Euthyme l'Ibère (10^e s.) ou d'Éphrem le Petit (11^e s.). Tout inventaire de ces textes anciens se heurte encore aux notices sommaires ou inexactes de la plupart des catalogues de mss géorgiens. On remarque cependant l'existence d'un double *corpus*, d'inégale valeur et peut-être d'origine hiérosolymitaine, dont les meilleurs témoins sont les *Tiflis* S 1139 et H 1662, *Iviron* 9 et *Sinaï* 36 d'une part, et le *Sinaï* 97 d'autre part. Les deux groupes dépendraient, semble-t-il, du *corpus* grec.

P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*, dans *Analecta bollandiana*, t. 36-37 (1917-1919, paru en 1922), p. 25, 35, 291. — G. Peradze, *Die alt-christliche Literatur in der georgischen Ueberlieferung*, dans *Oriens christianus*, t. 27, 1930, p. 80-85. — M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. *Studi e Testi* 185, Cité du Vatican, 1955, p. 143, 189, 335, surtout 420. — G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont-Sinaï*, CSCO 165, Louvain, 1956, surtout p. 130-138, 282-292.

3. Versions slaves. — L'Éphrem slave (bulgare, russe et serbe) s'appuie exclusivement sur l'Éphrem grec et, s'il soulève les mêmes problèmes d'authenticité et de critique textuelle, il présente en revanche une remarquable stabilité; cette tradition fixée peut être un excellent moyen de contrôle de la tradition grecque. Les meilleurs témoins manuscrits (cod. 7 de la *Trinité Saint-Serge*, 13^e s., ou cod. 151 de la *Bibl. Nat. de Sofia*, daté de 1353) offrent, avec de légères variantes, un *corpus* presque complet, dont l'équivalent grec le plus proche serait le *Marcianus gr. LII* (A. Zanetti, *Graeca D. Marci Bibliotheca*, 1740, p. 34-36) et dont l'ordonnance, quoi qu'en ait dit, n'est pas une innovation du slave. Les *Prières* (Assemani III / 492-523), attribuées par certains mss à *Thécaras*, sont groupées à part dans les codices slaves et leur forme plus brève correspond probablement à un état plus ancien que celui des éditions grecques courantes.

A. S. Archangelskij, *Œuvres de Pères de l'Église dans l'ancienne littérature russe*, t. 3, dédié à Éphrem, Kazan, 1890 (en russe). — P. B. Vladimirov, *Ancienne littérature russe de l'époque de Kiev (XI^e-XIII^e s.)*, Kiev, 1900, p. 22-26 (en russe). — B. Conev, *Catalogue des manuscrits et des livres anciens imprimés de la Bibliothèque Nationale de Sofia*, Sofia, 1910 (en bulgare). — E. Granstrem, *Description des manuscrits slaves et russes sur parchemin*, Leningrad, 1953 (en russe). — I. Gosev, *Rilski glagolevski listove* (feuilles glagolitiques de Rila), Sofia, 1956. — C. Kern, *Les traductions russes des textes patristiques. Guide bibliographique*, Chevetogne, 1957. — A. Vaillant, *Le saint Éphrem slave*, dans *Byzantinoslavica*, t. 19, 1958, p. 279-286.

4. Versions coptes. — Les seuls textes accessibles, étudiés ou publiés, sont : 1) *Sermon sur le patriarche Joseph*, dans H. Hyvernat, *Bibliothecae Pierpont Morgan Codices Coptici photographice expressi*, fasc. 31, Rome, 1922; cf *supra*, col. 805; 2) *Sermon sur la Transfiguration*, publié avec la traduction anglaise, par E. A. Wallis Budge, cf *supra*, col. 814; 3) *Homélie sur la pécheresse*, dont le texte bohaïrique a été édité par L. Guidi, *La traduzione copta di un'omelia di Sant'Efrem*, dans *Bessarione*, sér. 2, vol. 4, 1902-1903, p. 1-21; cf *supra*, col. 806; 4) *Asceticon*, cf *supra*, col. 802; *l'Epistula ad dilectum discipulum*, éditée par Budge à la suite de l'*Asceticon*, n'a pu être rapprochée d'aucun texte épiphémien grec.

5. Versions arabes. — Les plus anciennes versions arabes ne remontent pas au delà du 9^e siècle; il semble qu'elles soient originaires des couvents de Saint-Saba ou du Mont-Sinaï et qu'elles aient, en majorité, le grec pour base. La quasi totalité de ces écrits étant encore en manuscrits, G. Graf, dans son inventaire, a dû renoncer à aborder les problèmes d'authenticité.

J. Oestrup, *Ueber zwei arabische Codices Sinaitici der Stabsburger Universitäts- und Landesbibliothek*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. 51, 1897, p. 453-471 (deux mss datant l'un de 950 et l'autre de 900). — G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 1, coll. *Studi e Testi* 118, Cité du Vatican, 1944, p. 421-433 (p. 422-423 : bibliographie substantielle); *Christlich-arabische Handschriftenfragmente in der Bayerischen Staatsbibliothek*, dans *Oriens Christianus*, t. 38, 1954, p. 125-132 (mss 1069 et 1070).

6. Versions syro-palestiniennes. — Ces versions, précieux témoins des 6^e-8^e siècles, ne sont conservées que très fragmentairement. Les textes édités soulignent la parenté de ces traductions avec le grec dont elles dérivent, tout en offrant, en plus d'un passage, des corrections intéressantes.

A. S. Lewis et M. D. Gibson, *Palestinian Syriac Texts*, Londres-Cambridge, 1900. — F. Schulthess, *Christlich-palästinische Fragmente*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. 56, 1902, p. 249-261; *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, édité par E. Littmann, Tubingue, 1924. — A. Duensing, *Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente*, Göttingen, 1906. — P. Kokowzoff, *Nouveaux fragments syro-palestiniens de la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg*, Saint-Pétersbourg, 1906.

Les fragments concernent : 1^o la *Vie d'Abraham de Qidân* (cf A. S. Lewis et M. D. Gibson, p. 77-80; F. Schulthess, p. 254-257; H. Duensing, p. 7-12); 2^o un *De poenitentia* (= Assemani I/153c⁷-f; cf P. Kokowzoff, p. v-viii; F. Schulthess-E. Littmann, p. 128); 3^o les *Beatitudines* (= Assemani I/298c⁴-299b⁴; cf H. Duensing, p. 67-69); 4^o le *De timore animarum* (= Assemani I/184a¹⁻⁷; cf H. Duensing, p. 66-67); 5^o un *In adventum Domini* (= Assemani III/140d-141a³, ou II/227c⁴-P; cf H. Duensing, p. 63-66).

L'extrait publié par H. Duensing (p. 69-71), malgré des rapprochements possibles avec Assemani III/95-96 et parallèles, ou II/201 et parallèles, n'est pas, croyons-nous, d'Éphrem.

Jean KIRCHMEYER.

ÉPICTÈTE, 50-125/130 après Jésus-Christ. — I. *Doctrine*. — II. *fluence à l'époque patristique*. — III. *Au moyen âge*. — IV. *A l'époque moderne*.

I. DOCTRINE

La morale stoïcienne, dès ses débuts, a tranché sur les autres morales grecques par la place donnée à Dieu et aux sentiments religieux. Comme l'ont reconnu tous les historiens de la philosophie, elle a un aspect théâtre très accusé. Aussi a-t-on parlé, pour expliquer cette nouveauté, d'une importation sémité possible. L'hypothèse, si séduisante soit-elle, est invérifiable dans l'état actuel de nos connaissances. Toujours est-il que Zénon, le fondateur du stoïcisme, prêche un culte spirituel en des termes qui sont comme la préfiguration du discours de saint Paul à Athènes (*Actes* 17, 22-31) et que l'*Hymne à Zeus de Cléanthe*, successeur de Zénon, « est peut-être, dans toute la littérature grecque, celui qui ressemble le plus à une de nos prières chrétiennes » (A. Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 1929, p. 174). Les premiers stoïciens