Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 16 (1959)

Heft: 2

Artikel: Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successives

Autor: Photiadès, Pénélope

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-16042

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successives

Par Pénélope Photiadès, Genève

Contenu. – 1. Le dialogue entre Alexandre et Dandamis 116. – 2. Rédaction à partir des sources 116. – 3. Elaboration 120. – 4. Transmission du texte 125. – 5. Identité du traducteur Ambroise 129. – 6. Autres traductions latines 134. – 7. La septième lettre de ps. Héraclite et sa continuation 136.

1. Le Dialogue entre Alexandre et Dandamis

La première partie de ce papyrus, qui date du milieu du IIe siècle de notre ère, comporte un dialogue entre Alexandre et le brahmane Dandamis. Ce dialogue correspond à un texte connu, c'est-à-dire à la dernière section du traité sur les brahmanes qui a été interpolé dans le ps. Callisthène (III 7–16)[1], et semble dater du IVe siècle. Notre papyrus représente probablement ce texte sous sa forme originale, qui est beaucoup plus condensée que la version tardive du traité, et en diffère souvent. Il nous faut donc considérer d'abord les sources de notre papyrus, puis l'élaboration graduelle de ce texte, durant deux siècles. C'est au cours de cette période qu'il fut enrichi de maints détails et paraît avoir été ajouté à un échange de messages entre Alexandre et les brahmanes, ainsi qu'à un mémoire sur un voyage aux Indes, pour former un opuscule qui resta pendant longtemps indépendant, comme sa première traduction en latin par «Ambroise» et la tradition manuscrite le démontrent.

Mais la transmission du texte s'est différenciée, car d'une part les versions grecque et latine ont été transmises à l'état d'ouvrage indépendant dans quelques manuscrits, et d'autre part elles ont été interpolées dans certains codices du ps. Callisthène, et dans la traduction parallèle de Julius Valerius. Par ailleurs, la version latine a été indépendamment élaborée dans les codices latins, dans les deux autres traductions de St-Jérôme (cod. Bambergensis) et de l'archiprêtre Léon qui l'a incorporée dans son roman, la «Historia de proeliis».

2. Rédaction de cette partie du papyrus à partir des sources

Il existe des parallèles entre le dialogue de notre papyrus et des textes connus de dialogues avec les brahmanes cités par les historiens d'Alexandre. En effet, notre texte présente de nombreuses analogies avec la citation d'Onésicrite chez Plut. Alex. 65, et surtout avec la longue citation chez Strabon 15 p. 715. Ces auteurs rapportent un dialogue entre Onésicrite et deux brahmanes, Calanos et

---

[1] Cf. l'examen des versions manuscrites, p. 127.

Dandamis ou Mandanis. Il a lieu, suivant les instructions d'Alexandre, qui avait ouï dire combien les brahmanes étaient endurants. On pourrait appeler ce dialogue le deuxième avec les brahmanes, d'après l'ordre des événements chez Plutarque et dans le ps. Callisthène. En effet, un premier dialogue avec les brahmanes se lit sur un papyrus analogue au nôtre, Berolinensis 13044[2], du Ier siècle de notre ère. Les interlocuteurs y sont Alexandre et dix brahmanes ou gymnosophistes[3], responsables de la révolte contre lui. Il correspond de très près au texte de Plut. Alex. 64, qui ne lui est que de quelques années postérieur, et moins précisément au ps. Call. III 6, qui est bien plus tardif. Un récit tout différent est celui d'Arrien, Anab. 7, 1, 2. Il ne mentionne ni le premier ni le second dialogue, ni même le nom d'Onésicrite. Mais il rapporte, à deux reprises, un dialogue qu'on peut appeler le troisième, effectué au moyen d'interprètes, entre Alexandre et les brahmanes, qu'il avait entourés de son armée, mais qui ne sont pas nommés individuellement[4]. En effet, dans le ps. Callisthène, les trois dialogues se succèdent: 1. ps. Call. III 6, le dialogue entre Alexandre et les 10 brahmanes, qui est interposé dans le texte même du ps. Callisthène, avant l'interpolation. 2. ps. Call. III 13, le dialogue entre Onésicrite et Dandamis. 3. ps. Call. III 14. 15. 16, le dialogue entre Alexandre et Dandamis. De plus, les mêmes expressions se retrouvent dans le deuxième et dans le troisième dialogue du ps. Callisthène:

ps. Call. III 13 *γῆ μοι πάντα φέρει, ὡς μήτηρ γάλα τῷ τεχθέντι.*	Id. III 14 *τροφὴν φέρει καρποῦ ἡ γῆ, ὡς φίλη μήτηρ γάλα τῷ τεχθέντι* (cod. C).
Id. *ἀναβήσομαι πρὸς τὸν θεόν μου ὃς ἡμᾶς καταπέμψας ἐπὶ τὴν γῆν ... ὃς ἀπελθόντας πρὸς αὐτὸν ἀπαιτήσει λόγον.*	Id. *ἀπελεύσομαι γὰρ πρὸς τὸν θεόν μου.*
	Id. 15 *ὁ θεός σε κατέπεμψεν ἐν τοῖς τόποις τούτοις.*
	Id. 16 *θεῷ λόγον δώσομεν, ὅταν πρὸς αὐτὸν ἀπέλθωμεν*[5].

Le troisième dialogue a d'ailleurs plusieurs points de ressemblance avec notre papyrus, quoiqu'il diffère des textes de Plutarque et de Strabon. On peut citer les passages suivants: P. I 23 *γῆ μοι καρπὸν φέρει, ὡς φίλη μήτηρ γάλα.* P. I 45 *σὺ δ' ἂν ἐμὲ [φονεύσ]ῃς, οὐ λυποῦμαι, πορεύ(σομαι πρ)ὸς τὸν ἐμὸν θεόν· οἶ(δέ μου τὴν δ)ίκην.* P. II 2 *ἀναβ(άντας) ἀπαιτήσει λόγον.* P. II 42 *οἶδα γὰρ τὰ ἐν θεοῖς τοὺς ἀνθ(ρώ)πους μένοντα.*

---

[2] Wilcken, Berl. Sber. 1923.

[3] Wilcken considère avec raison que ce dialogue dérive vraisemblablement aussi d'Onésicrite et peut-être de Clitarque. Si nous comparons ce papyrus au nôtre, nous retrouvons certaines caractéristiques communes, comme le nudisme et la philanthropie.

[4] Il se peut qu'un dialogue entre Alexandre et Dandamis ait figuré chez Mégasthène, d'après un fragment qui mentionne une visite d'Alexandre auprès de Dandamis, mais quoiqu'Alexandre ait pu le voir, c'est Onésicrite qui a dû s'entretenir avec lui. Cf. Még. *F.Gr.Hist.* 715 F 34 Hippol. Refut. 1, 241 *Δάνδαμιν, πρὸς ὃν Ἀλέξανδρος εἰσῆλθεν.* R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans* p. 50 (Munich 1954). Arrien cite Néarque *Anab.* 7, 3, 6 sur la mort de Calanos. Mais il ne donne pas la source pour le dialogue; elle peut bien être Onésicrite.

[5]

ps. Call. III 13 *ταῦτα δέ μοι φίλα ... τυγχάνει, οἶκος, τὰ φύλλα ταῦτα ... καθεύδω ἐπὶ στρώμνης φύλλων.*	Id. III 15 *ὕλας εἰς τόπον οἰκίας.*
	Id. 16 *οἴκους ἔκτισεν, ὕλας κατασκίους ... οὐρανός μοι στέγη, γῆ πᾶσα στρώμνη ...*

Il semble que ce troisième dialogue dérive aussi d'Onésicrite, comme nous essayerons de le démontrer, et qu'Arrien ait omis les noms des personnages mineurs, afin d'abréger le récit et de réhausser la personnalité d'Alexandre. Le dialogue entre Alexandre et Dandamis ne serait donc qu'un dédoublement du dialogue entre Onésicrite et le même sage. Or, dans notre papyrus, le nom d'Onésicrite a pu figurer dans les toutes premières colonnes qui manquent (cf. l'introduction). Il est possible aussi que l'auteur présente les choses telles qu'elles sont chez Arrien. Mais il a changé deux des événements dans l'itinéraire, de sorte qu'il crée une confusion typique du roman d'Alexandre. Il retarde en effet le départ d'Alexandre, et place la mort de Calanos aux Indes, avant la date de son dialogue, alors que chez Plutarque, Strabon et Arrien, elle a lieu en Perse, après le deuxième ou le troisième dialogue.

Certaines idées dans notre dialogue ressemblent de très près aux citations d'Onésicrite chez Strabon et chez Plutarque et même parfois au texte d'Arrien, probablement lorsqu'il est tiré d'Onésicrite. La thèse cynique que tous les hommes sont égaux est soutenue par Dandamis, qui revendique ses droits devant Alexandre, au début de notre papyrus, dans des termes semblables à ceux qu'emploient les brahmanes chez Arrien: P. I 1 = P. I 6 *ἴσην σοι ἔχω γῆν καὶ πᾶς ἄνθρωπος*; Arr. Anab. 7, 1 *ἄνθρωπος μὲν ἕκαστος τοσόνδε τῆς γῆς κατέχει.* Le don de prophétie des brahmanes est décrit de manière très analogue dans le papyrus et chez Strabon: P. I 29 *(ὑ)μεῖς δὲ ϑ(αμβεῖσϑε γενέσϑ)αι ὄμβρο(υς, λιμούς, κεραυ)νούς, αὐχ(μούς, λοιμούς. ἐγὼ πρ)οβλέπω (πῶς καὶ πόϑεν καὶ διὰ τί ταῦ)τα (γίγνεται).* Onés. F. Gr. Hist. 134 F 17, Str. 15 p. 715 *ἔφη δ' αὐτοὺς καὶ τῶν περὶ φύσιν πολλὰ ἐξετάσαι, καὶ προσημασιῶν, ὄμβρων, αὐχμῶν, νόσων.* La métaphore qui est élaborée dans le papyrus de la «maison» en plein air que forment le ciel comme toît, la terre comme plancher, et les bois comme table pour les brahmanes qui vivent dans la nature, provient de l'image qu'on trouve chez Strabon: P. I 1, 7 *οὐρανός μοι στέγη, γῆ πᾶσα στρώμνη, ποταμοὶ πάντες διάκονοι, ὕλαι τράπεζα.* Onés. op. cit. *οἰκίαν ἀρίστην εἶναι.*

Plusieurs arguments qui sont développés dans notre dialogue semblent dériver d'Onésicrite, et parfois ils correspondent aussi à d'autres sources, comme Mégasthène et Aristobule. Les principes fondamentaux du dogme cynique sont célébrés à travers tout le dialogue, comme celui de la loi absolue de la nature, qui est énoncée chez Onésicrite, mais seulement en une maxime: P. I. II passim. P. VII 5 *μένετε τὴν φύσιν, τρέφουσαν ἐφ' οἷς ϑέλει.* Onés. op. cit. *ἓν δ' ἁμαρτάνειν (τοὺς Ἕλληνας) νόμον πρὸ τῆς φύσεως τιϑεμένους.* L'insistance sur le pacifisme, dont fait preuve Dandamis dans ses tirades, semble provenir d'une remarque des brahmanes. P. I. II. III passim. Onés. op. cit. *ἀφ' ὧν καὶ στάσεις παύοιεν.* L'importance de la philanthropie, souvent relevée par Dandamis, est suggérée par une allusion diplomatique aux capacités d'Alexandre, au même endroit. P. I 42 *ἀγαϑὰ διδό(να)ι οἴ(κ)ῳ.* P. VII 11 *(εἰ) δὲ ἐπιδείκνυσϑε ὅτι πολλὰ ἔχετε, ἄλλοις χαρίσασϑε.* Onés. op. cit. *ὠφελιμώτατον δ' εἴη τῶν ἁπάντων, εἰ οἱ τοιοῦτοι φρονοῖεν οἷς πάρεστι*

δύναμις. Les coutumes de nudisme et de végétarisme, illustrées par Dandamis, étaient si frappantes qu'elles furent brièvement constatées par Onésicrite (l. c.) et même par Mégasthène (F.Gr.Hist. 715 F 11) et Aristobule (F.Gr.Hist. 139 F 41). La conception de la société brahmanique comme un état idéal et platonique, développé dans notre papyrus, semble dériver d'un mythe de l'âge d'or chez Onésicrite. P. I 23 op. cit. III 48 *ἐμοὶ μέλιτος ποιεῖται γλυκύτερον τὸν ποταμὸν ἢ δίψα*. Onés. op. cit. *κρῆναι δ' ἔρρεον γάλακτος ... καὶ ὁμοίως μέλιτος*.

Le refus des cadeaux offerts par Alexandre, qui est signalé et commenté dans notre dialogue, semble provenir d'Arrien et de Mégasthène; il est maintenu même sous la menace de la mort[6]. L'indépendance et la liberté, qui constituent le principe cynique de l'*αὐτάρκεια*, et qui incitent Dandamis à condamner les richesses et la bonne chère, sont aussi développés dans notre texte, conformément à cette attitude.

Mégasthène est la source la plus précieuse, après Onésicrite, car il est le seul à traiter de la vie intérieure et du spiritualisme des brahmanes. Nous savons que Mégasthène écrivit son quatrième livre sur la religion des Hindous, tandis qu'il n'y a aucune allusion à la religion dans les fragments qui restent du livre d'Onésicrite, *πῶς ἤχθη Ἀλέξανδρος*. Or l'exaltation spirituelle des brahmanes est un thème qui revient constamment dans les tirades de Dandamis. Ainsi la condamnation de Calanos, qui s'était éloigné de Dieu en suivant Alexandre, s'appuie sur une citation de Mégasthène chez Arrien, alors que les autres sources ne décrivent que sa mort sur le bûcher, en donnant la cause physique, qui était la maladie. P. I 14. 15 *θεός μο(ι) φίλος. τούτου τοῖς ἔργοις ὁμειλῶ*. P. IV 19 (*ὁ δὲ Κάλανος παρ)ῆν μειμ(ησάμενος τὸν ἡμῶν) βίον ἐπὶ χ(ρόνον βραχύν· ἐπεὶ δ)' οὐκ ἐτύγχα(ν)ε θεοῦ φίλο(ς ὤν, δραπε)τεύσας εἰς (Ἕλ)ληνας καὶ (παρὰ [? κατὰ]) συνήθειαν (Ἰ)νδῶν εἰς π(ῦρ ἀθά)νατον βὰς ενηται*, cf. Még. F 34[7]. Cette communion avec Dieu, qui explique le don de prophétie des brahmanes, et qui stimule leur courage, est relevée par Mégasthène, alors qu'Onésicrite ne mentionne que les résultats: P. I 41. 42 (*πρός*) *με βασιλεὺς ἐ(κφοβηθεὶς) ἔρχεται ὡς π(ρός τινα φίλον). εὐξάμενος θε(ῶι πείθω αὐτὸν) ἀγαθὰ διδό(να)ι οἴ(κ)ῳ*[8]. Les propos sur l'immortalité de l'âme ainsi que les autres sur les punitions ou récompenses, qui peuvent suivre dans l'autre monde, et auxquelles croit Dandamis, sont tirées de Mégasthène, cité par Strabon[9]. Le panthéisme cynique, qui représente Dieu comme une divinité unique, immanente dans l'univers, lequel est décrit comme étant sphé-

---

[6] Dandamis n'accepte que de l'huile d'Alexandre, pour verser une libation, alors qu'Onésicrite et Aristobule racontent qu'on offrait toujours de l'huile aux brahmanes qu'on rencontrait, afin qu'ils se purifient. Cf. Aristob. et Onés. l. c. Arr. *Anab.* 7, 2, 3 *οὔτ' οὖν ποθεῖν τι αὐτὸς ὅτου κύριος ἦν Ἀλέξανδρὸς δοῦναι*. Még. F 34 *τὸν δὲ Μάνδανιν ἐπαινεῖσθαι, ὅτι τῶν Ἀλεξάνδρου ἀγγέλων καλούντων τὸν Διὸς υἱόν, πειθομένῳ τε δῶρα ἔσεσθαι ὑπισχνουμένων, ἀπειθοῦντι δὲ κόλασιν ... φαίη ... μήτε αὐτῷ δεῖν τῶν παρ' ἐκείνου δωρεῶν*. On comprend pourquoi ce refus est interpolé quatre fois dans le ps. Call. II 35; III 6. 12. 15; P. IV 45 *μακάριος δὲ (ὃς μηδενὸς δεῖ)ται*. An. 7, 1, 6 *σὺ δὲ πολυπράγμων καὶ ἀτάσθαλος*.

[7] Cf. *P.* II 50 *ἐγέννησέν σε θεὸς ἐ(ν τόπο)ις ἐν οἷς ἔξεστιν εὐδαιμονεῖν*.

[8] Cf. op. cit. p. 5.

[9] *P.* I 45 *P.* I 12, 42, Még. F 33 (Str. 15 p. 711) *παραπλέκουσιν δὲ καὶ μύθους, ὥσπερ Πλάτων περί τε ἀφθαρσίας ψυχῆς καὶ τῶν κατ' Ἅδου κρίσεων*.

rique, attribué à Dandamis par notre auteur, dérive aussi de l'exposé de Mégasthène, qui était de cette secte[10].

La différence principale entre notre papyrus et ses sources est une différence de style, qui augmente la valeur du papyrus. En effet, la riche élaboration des détails dans notre texte, par opposition à l'état fragmentaire des sources, qui sont de beaucoup antérieures, est peut-être le résultat d'une évolution naturelle. La brièveté des fragments originaux d'Onésicrite ne permet guère de comprendre les sources. Mais le style de notre papyrus est celui de la diatribe, qui diffère entièrement du bref exposé d'Onésicrite. De part et d'autre, les textes sont de teneur édifiante et moralisatrice. Mais notre texte est très didactique. Tantôt il propose le comportement des brahmanes, qui respectent ces principes, comme un modèle à suivre, et tantôt il attaque Alexandre qui pèche par les conquêtes et par le luxe. Cette aggressivité satirique est la caractéristique essentielle de la diatribe, et nous avons dans ce texte un des rares exemples de ce genre de littérature, peut-être le plus long qui nous soit parvenu[11]. A travers une présentation allégorique de la vie idéale du philosophe cynique, il rappelle constamment les principes du dogme au souvenir du lecteur, sur un ton rhétorique, qui est également impressionnant. Il est naturel que notre auteur, en suivant Onésicrite et Mégasthène, se soit évertué à célébrer les caractéristiques aussi propres aux brahmanes qu'aux philosophes grecs, et il semble, d'après l'état actuel de nos connaissances, que la plupart de ses observations soient justes. Il n'y a donc pas lieu de douter de la véracité de Mégasthène lorsqu'il décrit leur spiritualisme.

Le caractère généralement antithétique du dialogue est typique de la diatribe. Les métaphores et les images sont nombreuses, souvent incorporées dans des *γνῶμαι* épigrammatiques, dont des exemples ont déjà été cités. Les tournures abstraites sont aussi fréquentes, et elles facilitent les personifications. Les ellipses sont nombreuses, surtout pour les verbes[12], et les phrases relatives neutres sont souvent en apposition[13]. L'élément rhétorique est réhaussé par la variété des questions et des réponses.

3. Elaboration graduelle du traité, comme ouvrage indépendant

L'élaboration progressive du texte du papyrus, sous forme de traité indépendant, a abouti à un opuscule d'une certaine longueur, qui peut être subdivisé,

---

[10] C'est peut-être la pluralité de ses manifestations, ou une expression prise du langage usuel, qui induit Dandamis à parler de Dieu deux fois au pluriel. *P.* II 28 *πότε βίον ἄλλον λήψῃ παρὰ θεῶν*; *P.* II 42 *τὰ ἐν θεοῖς*. Il dit de Calanos: *P.* II 46 *ἐνῆν καὶ ἐν αὐτῶι [θεῖον πνεῦ]μα, [ἀ]λλὰ ὑπ[ὸ κα]κοῦ Ἑλλ[ήνω]ν ἔθνους εἰς κ[ακὸν] αὐτὸ ἔσ[τησε]*. Partout ailleurs, on trouve le singulier. *P.* I 48 *οὐδὲν λανθά[νει τὰ ὅ]μματ' αὐτοῦ. πάν[τα νικήσα]ς οὐκ ἔχεις ποῦ ἂν ἀ[ποφύγῃ]ς· κύκλῳ γὰρ οὐρα[νὸν ἐνέκ]αμψε· τεῖχος νῦν [ἡμᾶς ἐνέκ]λεισεν εἰς σάρκας*. Még. F 33; *ὅτι γὰρ γεννητὸς ὁ κόσμος καὶ φθαρτὸς λέγειν κἀκείνους, καὶ ὅτι σφαιροειδὴς ὅτε διοικῶν αὐτὸν καὶ ποιῶν θεός.*

[11] Cf. A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine* (Genève 1926); *P.* II 9 *τί κακοῖς τὴν οἰ[κου]μ[ένην δα]ψ[ιλε]ύῃ.*

[12] Ellipse de *ἐστὶ P.* I 15. Le verbe précédent est sous-entendu, *P.* I 24.

[13] Neutre en apposition: *P.* I 25 *οὔτε ζῶιον [ἔφαγο]ν, ἡ φύσις ἃ δίδωσι.*

d'après le développement du sujet, en trois sections[14]. L'opuscule s'ouvre par une dédicace suivie d'un mémoire sur un voyage d'un contemporain aux Indes, accompagné d'observations concernant la nature, les mœurs des brahmanes et des animaux. Le tout constitue une première section[15]. Dans la deuxième section, nous sommes ramenés au voyage d'Alexandre aux Indes. On y trouve l'impression que fit son arrivée et sa prière à la sagesse, dans laquelle il annonce son intention de visiter les brahmanes, suivie de leur message commun[16]. La troisième section est constituée par le dialogue entre Onésicrite et Dandamis, auquel fait suite le dialogue entre Alexandre et ce dernier, qui est un développement du dialogue consigné dans notre papyrus[17].

Les déclarations de l'auteur du mémoire, dans la dédicace et à la fin ainsi que les remarques qu'on trouve dans la traduction latine, nous aident à comprendre l'élaboration du traité. Il dit ouvertement que l'étude sur Alexandre et les brahmanes n'est pas de lui, mais qu'il l'annexe à son mémoire, pour l'envoyer au destinataire (ps. Call. III 10 Müll.): *ὃ ἐκεκτήμην ποιημάτων ἀπέστειλα τῇ ἀνδρείᾳ τῆς σῆς καλοκἀγαθίας, ὑποτάξας μου τῷ ὑπομνηματίσκῳ.* Ambr. *quae vero ex historiis de Alexandri vita legi, et quae ex plerisque auctoribus ad haec facientia de illis desumpsi, nunc subnectam.* Il n'a fait que remanier cette étude, qui existait avant en tant qu'ouvrage indépendant, comme il le suggère dans sa préface, et comme «Ambroise» le spécifie dans sa traduction de ce passage. Le mémoire sur le voyage aux Indes provient d'une source orale, c'est-à-dire l'exposé d'un ami, et l'étude sur Alexandre et les brahmanes des histoires du conquérant. L'auteur du mémoire est donc le remanieur ou rédacteur du tout: Id. 7 *προσεξηγησόμεθά σοι τὸν τῶν Βραχμάνων βίον.* Ambr. *Brachmanorum patriam, consuetudinem vitamque recensere ... ea tibi dumtaxat quae ab aliis audivi et quae a scriptoribus desumpsi enarrare tentabo*[18].

Or, comme nous voyons d'après notre papyrus que le dialogue entre Alexandre et Dandamis, peut-être précédé par celui entre Onésicrite et Dandamis, existait comme ouvrage indépendant au IIe siècle, nous pouvons entrevoir au moins deux étapes dans l'élaboration de l'ouvrage complet. D'abord, le dialogue a probablement été incorporé dans l'étude sur les relations entre Alexandre et les brahmanes, puis il fut intégré avec le mémoire sur le voyage dans l'opuscule tout entier sur les Indes. Est-ce que, de même que cette étude a existé à l'état d'ouvrage indépen-

---

[14] Dans les codices où ce traité figure seul, ainsi que dans ceux du ps. Callisthène qui le contiennent comme interpolation, il n'y a pas de subdivision, à en juger d'après les exemplaires qui ont été collationnés. Dans l'édition Müller, toute l'interpolation a été artificiellement divisée en neuf chapitres (ps. Call. III 7–16).

[15] (ps. Call. III 7–10 Müll.) Voyage: 7. 8; Mœurs des brahmanes: 9; Animaux: 10.

[16] Id. II 12; Déclaration d'Alexandre: 11; Message des brahmanes: 12.

[17] Id. 13–16. Dialogue entre Onésicrite et Dandamis: 13; Dialogue entre Alexandre et Dandamis: 14–16.

[18] L'allusion dans *προσεξηγησόμεθα* (*τοῖς εἰρημένοις*) (id. 7) à *Ἀρριανοῦ ... τὰ κατ' Ἀλέξανδρον ἱστορήσαντος,* à la fin du mémoire, id. 10. est peut-être due à un deuxième rédacteur, lequel aurait annexé l'ouvrage auparavant indépendant qui correspond à la traduction d'«Ambroise» à Arrien.

dant, l'échange de messages entre Alexandre et Dandamis (ps. Call. II 12 Müll.) a aussi paru séparément ? C'est difficile à dire, car le début semble être une simple introduction au voyage d'Alexandre, exprimant l'opinion habituelle concernant le conquérant[19], suivie de sa déclaration aux brahmanes, qui a été insérée par le rédacteur dans une prière chrétienne. Mais la suite aurait pu dériver d'un texte séparé, car la conception du message commun des brahmanes se retrouve chez Arrien, et le texte ressemble à celui de notre entrevue entre Dandamis et Alexandre. Dans ce message des brahmanes, qu'on pourrait considérer comme étant une présentation différente du troisième dialogue avec les brahmanes[20], le texte est encore plus moralisateur que celui de notre papyrus, et d'un style typique de la diatribe cynique. C'est une attaque générale contre tous les vices et toutes les passions, ainsi que contre le mensonge et la médisance. Les personnifications et les expressions abstraites abondent, toujours dans le même style[21]. Si un papyrus de ce genre existait, il serait probablement de la fin du IIe siècle ou du début du IIIe, car ce message reprend les idées de Dandamis et ne révèle pas d'influence chrétienne. De toute façon, l'ensemble de l'étude sur Alexandre et les brahmanes qui a été remaniée par le rédacteur datait probablement du IIIe siècle, car il représente un degré d'élaboration plus avancé que celui de notre papyrus.

Le mémoire sur le voyage aux Indes est un exposé qui reprend les descriptions souvent fantastiques des animaux[22], de la nature[23] et des mœurs des hommes[24], qu' on trouve chez Onésicrite et Mégasthène, mais qui s'appuie aussi sur la documentation plus précise des voyages faits à l'époque romaine[25], de sorte qu'il est caractérisé par une inspiration très particulière. L'attitude de l'auteur est celle du dilettante qui s'intéresse surtout aux curiosités, et qui cherche à stimuler le même intérêt chez le lecteur. Il nous dit, d'ailleurs, que son ami, un thébain très cultivé (*Θηβαῖος σχολαστικός*), a fait ce voyage, en prenant des vacances de son travail d'avocat[26]. Une pareille attitude est typique de la fin de l'époque romaine. L'auteur, en tant que Chrétien enthousiaste, ne goûte pas la philosophie païenne, de sorte qu'il critique les stoïciens, les épicuriens et les platoniciens pour des raisons

---

[19] Le ton exalté est analogue à celui de la correspondance fictive entre Alexandre et Darius, pap. Hamburgensis P.S. I. 1305. Cf. R. Merkelbach, Aegyptus 40 (1947.) Un titre *Δάνδαμις ὁ τῶν Βραχμάνων διδάσκαλος διηγούμενος τὸ κατὰ τοὺς Μακεδόνας*, apparaît dans le ms. L, constitué par ce seul opuscule. Mais il n'y a même pas de titre dans la traduction d'«Ambroise», qui semble être basée sur la première rédaction.

[20] D'ailleurs, le ms. C a voulu en faire un dialogue, en l'interpolant dans un chapitre bien antérieur, lequel contient le dialogue entre Alexandre et les dix brahmanes: ps. Call. III 6 Müll.

[21] Ps. Call. III 11 Müll. *πόσοι σοι δοκοῦσι βασιλεῖς ἀνοίας ἐν τοῖς ἄφροσι τυραννεῖν; γλῶσσα, ἀκοή, ὄσφρησις κτλ. πολλαὶ δὲ καὶ ἔσωθεν, ὥσπερ ἀμείλικτοι δέσποιναι καὶ τυραννίδες ἀκόρεστοι ... ἐπιθυμίας.*

[22] Onés. 7. *F.Gr.Hist.* 134 F 16: serpents; Néarch. *F.Gr.Hist.* 133 F 20; Aristob. *F.Gr.Hist.* 139 F 38; Még. F 20: fourmis géantes, scorpions, éléphants.

[23] Onés. *F.Gr.Hist.* 134 F 20; ps. Call. III 7. 8 Müll.

[24] Még. F 12; cf. F. Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman*, 1915.

[25] La coutume des barbares de regarder le soleil est relevée par Pline, *N.H.* 7, 2; ps. Call. III 9 Müll.

[26] Ps. Call. III 7 Müll.

différentes[27]. Il donne l'impression que le christianisme est déjà tout-à-fait établi dans l'empire, quand il parle d'un évêque d'Asie mineure dans la préface, et fait des allusions au Dieu chrétien (ps. Call. III 7 Müll.): *μετὰ τοῦ μακαρίου Μωυσέως, τοῦ ἐπισκόπου Ἀδουλιτῶν*. Id. Prière d'Alexandre: *σοφία, μῆτερ προνοίας* ... et passim. De tels propos ne seraient guère possibles avant les réformes de Constantin le Grand. Nous pouvons donc assigner à l'opuscule tout entier une date au IVe siècle, et très probablement au deuxième quart de ce siècle. Le style est toujours moralisateur, mais on sent la main du rédacteur, qui n'a même pas eu d'inspiration originale en écrivant son mémoire. Le caractère édifiant du dialogue diminue malheureusement de beaucoup, car les tournures sont très alambiquées, et les répétitions caractéristiques des écrivains chrétiens secondaires de cette époque augmentent le ton pedantesque de l'opuscule.

Nous pouvons apercevoir la destination et le but de ce traité bien que l'identité du rédacteur nous échappe, vu l'absence de tout indice. Celle du destinataire est fournie dans la traduction latine par «Ambroise» de la dédicace qui est adressée à Palladius, et que je cite ici:

Ps. Call. III 7. Müll. *ἡ πολλὴ φιλοπονία σου καὶ φιλομαθία καὶ φιλοκαλία [φιλοκοΐα, α] καὶ φιλοθεΐα, ἀνδρῶν ἀρίστων ἐγκαλλώπισμα, καὶ ἕτερον ἡμᾶς [ἡμῖν, α] προετρέψατο προσδιηγήσασθαι πρᾶγμα ὑπερβολῇ σοφίας γέμον. κινούμενοι τοίνυν ἡμεῖς τῇ σῇ φιλοκοΐα πρὸς τοῖς εἰρημένοις, προσεξηγησόμεθά σοι καὶ τὸν τῶν Βραχμάνων βίον, ὧν μὲν ἐγὼ οὔτε τὴν πατρίδα ἱστόρησα, οὔτε δὲ τοῖς ἀνδράσιν συντετύχηκα.*	Ambr. *desiderium mentis tuae, Palladi, quae immenso sapientiae amore incensa, nova semper discere optat, novum etiam arduumque opus efficere nos compellit, id vero est Brachmanorum patriam, consuetudinem vitamque recensere. ego quippe quum neque ipsos neque ipsorum loca (longo enim terrarum spatio a nostra Europa sunt seiuncti) ea tibi dumtaxat quae ab aliis audivi et quae a scriptoribus desumpsi, enarrare tentabo.*

Or, comme, dans ce passage, la traduction reproduit tel quel l'original grec, à part l'absence de ce nom, il semble que le destinataire de l'original soit ce même Palladius. C'est cette dédicace qui a induit les scribes de certains codices, constitués par les versions grecque et latine de cet ouvrage, à l'intituler *Παλλαδίου περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων*[28]. Il y eut par la suite une confusion entre le destinataire et le rédacteur, car on a cru que le génitif se rapportait à l'auteur[29]. Il s'agit sans doute de Palladius, évêque d'Hellénopolis, en Asie mineure, et non

---

[27] Les cyniques ne sont pas mentionnés, peut-être pour déguiser l'inspiration originale de l'étude, qui autrement serait trop évidente. Ps. Call. III 8 Müll. *ἡ ψυχὴ πῶς δύναται νοῦν θεοῦ δέξασθαι*; Ambr. *quomodo meus potest in se recipere dei sensum?* A cette époque, *sensus* peut être synonyme de *mens:* Dig. 9, 1, 1, 3 *nec potest animal iniuriam facere, quod sensu caret.*

[28] Cod. L (collationné par Müller), Londinensis édit. par Ed. Bisse, sous le titre *Palladius: De gentibus Indiae et bragmanibus* (Londres 1668) est une copie du codex Leidensis 93, saec. XV, édit. par Joach. Camerarius dans son *Libellus gnomologicus*. Cf. p. 127 pour le codex grec de Fontainebleau 1658, saec. XV, et le codex grec et latin de l'Escurial.

[29] Müller (loc. cit.) croit que l'auteur était Palladius, et que le destinataire était le préfet Lausus, auquel Palladius aurait envoyé cet ouvrage, en l'annexant à son histoire Lausiaque.

pas de Palladius évêque d'Ecosse, mort un peu plus tard que ce dernier, en 431[30]. Or l'évêque d'Hellénopolis est très connu pour avoir été un fervent arien, condamné au concile de Nicée en 325, puis gracié par la faveur impériale et recondamné à Aquilée en 381.

C'est sous ce rapport que le but du rédacteur devient apparent. En effet, la dédicace à Palladius est reprise par l'avant-dernière phrase du traité, qui indique qu'il a été rédigé et expédié sur sa demande (ps. Call. III 16 Müll.): *ἡ σὴ ὠφέλεια· τοῦτο γὰρ καὶ παρ' ἐμοῦ ᾔτησας ἐξ ἀρχῆς*. Ambr. *et quoniam desiderare te scribis, ut in aliquo tibi prosim* ... On remarque aussi l'absence de toute allusion au Christ, en grec comme en latin. Il semble donc que le monothéisme des brahmanes ait plu aux ariens, en tant que monophysites. Ainsi, au moment où les ariens luttaient pour propager leurs doctrines, les brahmanes pouvaient paraître plus aptes à être convertis au christianisme et rattachés à leur secte. D'autre part, cette description élogieuse de la vie brahmanique pouvait être à l'avantage des ariens eux-mêmes, qui suivaient des principes analogues. Les brahmanes sont donc représentés comme étant d'autant plus attirants qu'ils sont déjà monothéistes et très croyants, et qu'ils s'astreignent à une vie vertueuse et simple. C'est ainsi que le passage sur les mœurs des brahmanes dans la description du voyage sert de préface à l'étude qui va suivre sur leurs rapports avec Alexandre[31]. Cette étude apprend aux lecteurs qu'ils inspirèrent de l'intérêt même au plus grand des conquérants, et que leurs contacts avec l'occident remontent à cette époque. La description du pays à l'état contemporain révèle ses attractions, ainsi que les aventures qui pourraient s'y produire, et les moyens de les éviter.

Nous avons des preuves du succès obtenu par ce traité non seulement comme propagande pour l'arianisme, puisqu'il semble avoir été traduit par «Ambroise», très peu de temps après, mais aussi dans la propagation du christianisme. D'une part, l'ardeur des missionaires fut certainement éveillée, car on parle du mouvement qui eut lieu au IVe siècle pour convertir les Hindous. D'autre part, certains préceptes du christianisme, ainsi présentés, sous forme allégorique, offraient un charme nouveau à ceux qui avaient le goût de l'exotique. En effet, comme nous le verrons en considérant la transmission du texte, un deuxième rédacteur l'a ramené au cadre du christianisme orthodoxe, et l'ouvrage a continué à être goûté, comme faisant partie du roman d'Alexandre, à travers le Moyen-âge jusqu'au XVIe siècle, et souvent reproduit.

---

[30] Contrairement à ce que croyaient Liénard, Revue de Philologie et d'Histoire 30 (1936), et Coleman Norton, Class. Phil. 30 (1926). Cf. p. 131. 132.

[31] Ps. Call. III 9 Müll. Les brahmanes croient qu'ils connaissent Dieu: *σεβόμενοι τὸν θεὸν καὶ γνῶσιν μὲν ἔχοντες, οὐχ οὕτως δὲ λεπτήν, μήτε δὲ διευκρινεῖν οὕτω τοὺς τῆς προνοίας λόγους δυνάμενοι, ὅμως εὔχονται ἀδιαλείπτως*. Ambr. *colunt semper deum, cuius veram quidem ac distinctam notitiam se habere profitentur, omnemque providentiae eius ac divinitatis rationem discernere.* Cette interprétation brahmanique de Dieu a peut-être exercé une influence sur les doctrines gnostiques. Pour le sens de *πρόνοια*, voir Zeno Stoic. *S.V.F.* fr. 44, Cleanth. ib. fr. 21, Chrysipp. II fr. 168 *περὶ προνοίας* 3, 203. Id. 7, 8. L'érudit thébain avait été emprisonné par un roitelet de l'intérieur en tant qu'étranger, puis libéré par le grand roi, qui mit le roitelet à mort pour avoir emprisonné un citoyen romain.

4. Transmission du texte du traité

a) Deuxième rédaction, jugée par les critères de la traduction d'«Ambroise» et du texte du papyrus

Ce traité ne paraît pas être resté à l'état de la première rédaction, à en juger d'après l'excellent critère qui nous est fourni par la traduction latine d'«Ambroise». En effet, l'ouvrage d'«Ambroise» ne serait qu'une paraphrase condensée de la version originale, si celle-ci était la même que celle du traité grec qui nous est parvenu. Nous pouvons distinguer chez «Ambroise» plusieurs lacunes par rapport au texte grec qui ne peuvent être des omissions intentionnelles et qui ne dépendent pas non plus de son style. Il faut donc admettre que les passages ajoutés sont dus à un deuxième rédacteur. Nous essayerons d'apprécier quelque peu la personnalité de ce deuxième rédacteur, par l'entremise de la traduction latine, de même que nous avons pu entrevoir la forme de la première rédaction grâce à cette même traduction, à laquelle elle a dû servir de modèle. Nous pouvons aussi contrôler la fidélité de la traduction d'«Ambroise», d'après l'autre critère inestimable qui est fourni par notre papyrus, dont les tournures ont souvent été conservées dans le traité grec et plus souvent encore dans cette excellente traduction latine. Les passages parallèles nous permettent d'apprécier encore mieux les modifications stylistiques apportées par le deuxième rédacteur. La traduction d'«Ambroise» est donc doublement précieuse, car en dehors de l'intérêt intrinsèque qu'elle peut offrir, elle est le seul témoignage certain de cette première étape dans la rédaction, parce que, contrairement au texte grec, son texte n'a pas changé, au fur et à mesure qu'il a été transmis.

Les apports du deuxième rédacteur peuvent être classés sous quatre chefs. On remarque de prime abord une modification dans la présentation du traité et des allusions historiques différentes, par rapport au latin. L'allusion, placée à la fin du mémoire, à l'histoire d'Alexandre d'Arrien, dont ce traité formerait l'appendice, du moment qu'il se rapporte au même sujet, indique qu'il ne figurait déjà plus à l'état d'ouvrage entièrement indépendant, même s'il constituait un fascicule séparé. Par contre, la version latine, où on ne lit rien de ceci, correspond à un original indépendant, envoyé à Palladius pour son intérêt propre. Le deuxième rédacteur semble aussi être l'auteur d'une phrase au début du mémoire qui est presque aussi détachée qu'une glose, et qui mentionne un journal de voyage attribué à Alexandre lui-même (ps. Call. III 10 Müll.): *διήγημα δὲ φέρεται Ἀλεξάνδρου τοῦ τῶν Μακεδόνων βασιλέως διηγησαμένου ποσῶς τὸν βίον αὐτῶν*. Cependant ce même rédacteur semble comprendre que l'étude sur les brahmanes n'était probablement pas de la main du conquérant, car il continue: *κἀκείνῳ δὲ τάχα ὑπῆρχεν ὡς ἐκ παρακρούσματος*. Cette phrase constitue une tentative maladroite d'établir un rapport entre notre opuscule et l'histoire d'Arrien, et anticipe l'étude sur ses relations avec les brahmanes. Ce même rédacteur a probablement rajouté le sous-titre de l'étude sur les rapports entre Alexandre et les brahmanes, qui ne

figure pas dans le texte latin, et il a peut-être formulé sous forme de titre en grec l'introduction à la réponse des brahmanes qui fait partie de la narration continue en latin: Id. II *Δάνδαμις ὁ τῶν Βραχμάνων διδάσκαλος καλῶς διηγούμενος τὰ κατὰ τοὺς Μακεδόνας*. Id. 12 codd. *Βραχμᾶνες καὶ αὐτοὶ Ἰνδοὶ Ἀλεξάνδρῳ τῷ βασιλεῖ ταὐτὰ λέγουσιν* (*τῷ βασιλεῖ* om. A). Ambr. *Brachmani vero e contra Alexandro ista dicebant.* De plus, un ou deux détails ethnographiques, comme le nom qui est donné dans la version grecque de la tribu sauvage qui emprisonna le voyageur thébain, *οἱ βισάδες*, semble provenir de la fantaisie du deuxième rédacteur ou encore de ses lectures d'autres documents.

En second lieu, le deuxième rédacteur fait preuve d'une prolixité encore plus grande que celle de son prédécesseur dans la riche élaboration de détails concernant les inconvénients de la vie fastueuse. Il développe les descriptions de la prestance royale, du costume, et de la force militaire, et il semble avoir ajouté un long passage sur la bonne chère. Le latin ne contient pas de passages équivalents.

En troisième lieu, le traité grec abonde en allusions chrétiennes qui sont absentes du latin, de sorte que le deuxième rédacteur semble être encore plus fervent que le premier. Néanmoins, les deux paraissent n'être que des laïques, car l'exposé grec ne révèle pas le dogmatisme ecclésiastique qui caractérise le latin d'«Ambroise». Mais le deuxième rédacteur a sans doute voulu effacer toute trace d'arianisme, après la condamnation de cette doctrine, en omettant le nom du destinataire, et en se référant maintes fois à la Providence, comme dans l'exemple suivant: P. I 42 *εὐξάμενος θε*[*ῶι*] id. 14 *deprecor deum*: *ἐντυχὼν τῇ προνοίᾳ τοῦ θεοῦ*. C'est lui qui se sert des martyres de St-Pierre et de St-Paul comme point de repère pour la date d'Arrien: Id. 10 *Ἀρριανοῦ τοῦ μαθητοῦ μέντοι Ἐπικτήτου τοῦ φιλοσόφου τοῦ καὶ δούλου γεγενημένου, δι' εὐφυΐαν δὲ φύσεως εἰς φιλοσοφίαν ἐλάσαντος ἐν τοῖς καιροῖς Νέρωνος τοῦ βασιλέως τοῦ τοὺς ἀοιδίμους ἀποστόλους κολάσαντος, τοὺς μακαρίους Πέτρον καὶ Παῦλον*. Peut-être est-ce lui aussi qui met dans la bouche de Dandamis une prière qui ressemble à une vulgarisation du «Credo», dans laquelle il mentionne aussi les récompenses et les punitions inévitables, lors du Jugement dernier[32].

Finalement, le style du traité grec présente des répétitions au point qu'il devient tautologique, et il est altéré par une multitude de détails superflus et par certaines images ineptes et stéréotypées. Ces différences par rapport au latin ne peuvent pas toutes dériver de la préférence d'«Ambroise» pour les tournures brèves et prosaïques. On peut les attribuer au deuxième rédacteur dont le remaniement semble dater du dernier quart du IVe siècle, d'après le terminus post quem qui est fourni par la condamnation des ariens et par la traduction d'«Ambroise», qu'on pourrait placer au troisième quart de ce siècle. Les indications stylistiques sont favorables à cette date. Avant d'essayer de déterminer la personnalité du traducteur connu sous le nom d'«Ambroise», il convient de considérer, au moyen des manuscrits,

---

[32] ps. Call. III 10.

la transmission du texte de la deuxième rédaction, afin d'examiner les derniers changements que le texte grec a subis.

b) Versions manuscrites

Parmi les manuscrits de ce traité, on peut distinguer ceux dans lesquels il figure indépendamment, accompagné de la traduction d'«Ambroise», et ceux du ps. Callisthène et de l'Itinéraire d'Alexandre, qui le contiennent comme interpolation, ainsi que ceux qui ne contiennent que la version latine d'«Ambroise», laquelle est interpolée dans l'Itinéraire d'Alexandre. Il est intéressant de noter que, bien que les exemplaires collationnés contiennent tous, dans la préface, cette allusion qui annexe le traité à l'histoire d'Arrien, aucun ne contient le texte de cette histoire. Il semble donc que l'association concerne la matière des deux ouvrages plutôt que leur présentation, de sorte que ce traité pouvait encore être publié séparément. Est-ce que, du point de vue des scribes, «Arrien» pourrait être un terme général qui désignerait l'histoire d'Alexandre, et qui pourrait même s'appliquer au ps. Callisthène? On comprendrait alors le rapprochement avec cet ouvrage d'histoire romancée.

Le plus ancien des manuscrits de l'ouvrage à l'état indépendant semble être un manuscrit grec de Fontainebleau, du XIVe siècle. non-collationné, qui apparemment ne contient que la version grecque, mais qui cependant semble reproduire un original qui contenait aussi la version latine d'«Ambroise», car le nom de *Παλλαδίου* figure dans le titre, alors que dans l'ouvrage même il n'apparaît que dans le texte latin. La notice est de Palaeocappa, corrigé par Vergèce: *Ἀββᾶ Μάρκου, διάφορα* 1037. 1658. 3440: *περὶ Παλλαδίου καὶ νόμου πατρικοῦ Παλλαδίου τοῦ κατὰ Βραγμάνους ἱστορίας, τοῦ Ἁγίου Μάρκου κεφάλαια νηπτικά.* Un autre manuscrit non-collationné est celui de l'Escurial, du XVIe siècle, qui semble contenir les deux versions. Il est de la bibliothèque de Hentados de Mendoza; et il contient les œuvres suivantes: St-Cyrille, *περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας. Ἀπολογητικὸς ὑπὲρ τῶν δώδεκα κεφαλαίων πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους.* Fol. 357 Palladius *Περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραγμάνων.* Son chiffre est *ψπ* 2. 433. Le codex Leidensis 93, du XVe siècle, qui contient aussi les textes grec et latin, ne paraît pas non plus avoir été collationné, alors que sa copie Londinensis, éditée par Bisse en 1665, a été collationnée par Müller. C'est son texte qui semble être le plus bref, par rapport aux deux autres manuscrits qui ont été collationnés.

Les manuscrits du ps. Callisthène et de l'Itinerarium Alexandri, dans lesquels ce traité et la traduction d'«Ambroise» ont été interpolés, sont bien plus nombreux[33]. Le plus ancien de tous est Ambrosianus O 117, du Xe siècle, dont le texte grec ne paraît pas avoir été collationné. Il en est de même pour Medicaeus 37, du

[33] Müll. ps. Call. III 7–16 (cod. A); Müll. id. II 35–36 (cod. C, dont Müller ne suit pas l'ordre). Les sigles sont ceux adoptés par Müller, ainsi que les chapitres, qui ne sont pas toujours pris des codices.

XIIe siècle, et Vaticanus (Bibl. Bibl. I p. 3). Le plus ancien des manuscrits collationnés est A, Parisinus 1711, du XIe siècle, qui est considéré par Müller comme ayant conservé le texte le plus ancien. Il est certain qu'il contient moins de périphrases que le codex suivant, C. Mais cette pauvreté relative est aussi un désavantage pour la conservation du texte. En effet, si le Cod. C du diacre Eustathe, Parisinus 113, daté 1567, contient plus de détails que A et L, c'est peut-être parce que le copiste était consciencieux, et non pas, comme le croit Müller, parce qu'il a utilisé d'autres sources. Il semble d'ailleurs que C soit apparenté à A dont l'hyparchétype, selon Müller, est le même que celui du meilleur manuscrit du ps. Callisthène, Parisinus 1567, du XVe siècle, avec la différence que celui-ci ne contient pas cette interpolation[34]. Le seul défaut de C est une tendance à la répétition qui induit le scribe à répéter certains passages du traité, qu'il interpole encore ailleurs, dans d'autres chapitres du ps. Callisthène. Ainsi, dans l'édition Müller, la première phrase du chap. 36 est identique à celle qui a déjà paru, au début du chap. 16 du même livre, c'est-à-dire du troisième. De plus, dans ce même livre, C interpole le message des brahmanes à Alexandre au début du chap. 6, alors que selon le codex A ce message figure dans le chap. 12. Les remarques de C, à la fin du chap. 6, sont analogues à celles de A, au chap. 15.

On connaît au moins un manuscrit uniquement en latin, qui contient cette traduction d'«Ambroise», *De moribus Bragmanorum*, à titre d'appendice à l'Itinéraire d'Alexandre et à la lettre d'Aristote. Il est intéressant de constater que la place de la version latine du traité dans ce codex est différente de celle qu'il occupe dans les sus-dits codices, où il constitue une véritable interpolation dans l'Itinéraire d'Alexandre, avant sa lettre à Aristote. Ce codex semble donc remonter à un hyparchétype différent de celui de A et de C, et la présentation de la version latine paraît plus conforme aux indications de la préface grecque, que nous avons attribuée au deuxième rédacteur, où l'ouvrage est qualifié d'appendice à Arrien[35]. Si cette expression signifie «l'histoire d'Alexandre», elle convient à l'Itinéraire, qui représente la version romancée en latin. Un codex qui contient certainement cette traducs tion d'«Ambroise» en partie, sans le mémoire sur le voyage aux Indes, est Parisinu-Reg. 6831, du XIIIe siècle, qui ne semble pas avoir été collationné, et qui est divisé en quatre sections: 1. *Origo, vita et actus Alexandri Magni*, 2. *Alexandri epistola ad Aristotelem de situ et mirabilibus Indiae.* 3. *Eiusdem epistola ad Brachmanos et horum responsum.* 4. *Dindymi et Alexandri colloquium.*

Le codex Parisinus Reg. 5819, du même siècle, qui a été collationné par Mai, semble contenir au moins une partie de cette traduction, peut-être le mémoire sur le voyage aux Index, d'après les titres des sections: 1. *Vita Alexandri.* 2. *Epilogum de mirabilibus quae vidit Alexander, ad Aristostelem magistrum.* 3. *De itinere ad Paradisum.* Cette dernière section pourrait contenir des passages du mémoire sur le voyage aux Indes, où il est écrit que le Gange découle du Paradis (ps. Call.

[34] Le codex B chez Müller.
[35] Cf. p. 123.

III 7 Müll.): *ὁ δὲ Γάγγης οὗτος ποταμὸς ... εἷς ὢν τῶν δ' ποταμῶν τῶν λεγομένων ἐξιέναι ἐκ τοῦ Παραδείσου: hic vero Ganges ... unus de quattuor qui e Paradiso exire perhibentur.* Toujours est-il que le texte d'«Ambroise», d'après les publications les mieux connues, ne paraît avoir subi aucune variation au cours de la transmission manuscrite, peut-être parce qu'il est rédigé dans un style très clair.

Nous constatons donc que si d'une part les versions grecque et latine existaient encore à l'état indépendant, soit séparément jusqu'au XIVe siècle, soit ensemble jusqu'au XVIe siècle, d'autre part, elles avaient déjà été interpolées ensemble dans le grec du ps. Callisthène et dans le latin de l'Itinéraire d'Alexandre au Xe siècle, et que la version latine à elle seule, et sous forme abrégée, avait été annexée à la fin d'un codex de l'Itinéraire d'Alexandre, au XIIIe siècle. Mais nous pouvons conclure que ce traité avait gardé sa valeur intrinsèque, autant dans l'original grec que dans la traduction d'«Ambroise», et qu'on appréciait même individuellement certaines sections qu'on pouvait différencier selon les étapes dans la composition du tout. Ainsi, dans le cod. Reg. 6831, l'échange de messages entre Alexandre et Dandamis est distingué de leur dialogue, et dans le cod. Reg. 5819, une grande partie du mémoire apparaît toute seule, comme nous l'avons vu.

5. Identité du traducteur «Ambroise»

a) Il n'est pas un des deux Saints Ambroise

C'est parce que la traduction latine du traité sur les brahmanes est intitulée, dans le cod. L: «*Ambrosii tractatus de moribus Bragmanorum*», qu'on l'a attribuée à l'un des deux Saints Ambroise. On l'a surtout associée avec Saint Ambroise, archevêque de Milan, né en 340 et mort en 397, comme le font Bisse et Müller. Plus rarement, cette traduction a été attribuée à Saint Ambroise Traversarius, *monachus Camaldunensis*, mort en 1439, ainsi par Labbaeus, *De scriptibus ecclesiasticis*, et dans le catalogue de la bibliotheca Bodleiana, Oxford. Cette dernière attribution est évidemment impossible, étant donné les dates.

Mais l'incompatibilité entre notre «Ambroise» et Saint Ambroise de Milan est moins apparente. En effet, la date de Saint Ambroise est rapprochée de celle que nous avons indiquée pour le traité, et le style de cette version latine appartient au IVe siècle[36]. Néanmoins, le traité n'est pas mentionné dans les biographies des deux Saints Ambroise. Migne dit que c'est seulement parce que le surnom Ambrosius se trouve dans les plus vieux codices, qu'il a placé ce traité dans l'appendice aux œuvres de Saint Ambroise de Milan[37]. Un examen de la carrière et du style de Saint Ambroise de Milan aboutit encore à un résultat négatif par rapport à notre «Ambroise».

Les indications que nous avons sur la vie de Saint Ambroise de Milan montrent que, né en 340, il devint *praefectus praetorio* de Ligurie et d'Italie, et réconcilia les

[36] Cf. p. 132.

[37] Patr. Lat. XVII 1131: *cum in vetustis libris nomen ipsius nescio qua occasione sortitus iam sit, hac editione additus est inter alia opuscula incerta quae huic sancto doctori tribuenda sint.*

Ariens et les orthodoxes, sans doute pour des raisons politiques. Mais dès qu'il fut converti au christianisme et nommé archevêque de Milan, quelques jours après en 374, il devint l'ennemi acharné des Ariens et spécialement de Palladius, évêque d'Hellénopolis, qui était un des premiers d'entre eux. Or, ce traité, dédié à Palladius, est en même temps un ouvrage de prédication arianophile (v. ci-dessus, p. 124). Donc, il ne peut être l'œuvre de Saint Ambroise. Palladius fut condamné pour la deuxième fois à Aquilée, au synode des évêques orthodoxes d'Orient, en 381, surtout à cause des persécutions de Saint Ambroise. Même lorsque les ariens obtinrent de l'Empereur Gratien deux églises à Milan, Ambroise les leur refusa à l'heure décisive. D'ailleurs, il ne semble pas s'être intéressé à ce genre de sujet, c'est-à-dire l'histoire romancée, ni à l'ethnographie. Il avait fait des études de littérature et de jurisprudence.

Puis, le style de cette traduction diffère entièrement de celui de Saint Ambroise. Comme le dit Migne, il n'est ni aussi vif et puissant, ni aussi choisi[38]. Le style de Saint Ambroise, dans les œuvres qui sont certainement de lui, est par excellence celui du grand prédicateur, et il est toujours élevé. Par contre, le style de ce traité est purement descriptif, de niveau moyen, et l'auteur se laisse souvent aller à des platitudes. Les sujets et les arguments de Saint Ambroise restent toujours particuliers à la théologie. Mais l'auteur du traité a un sujet d'histoire romancée, et il élabore les détails historiques avec une ratiocination aussi moralisatrice que théologique. Le vocabulaire de Saint Ambroise est propre à la théologie. Mais le vocabulaire du traité est celui de la langue courante.

b) «Ambroise» semble être Ambrosiaster, ou D. Hilarianus Hilarius

Quelle est donc la personnalité de notre «Ambroise»? Il est très difficile de la déterminer, et on ne peut rien affirmer avec certitude. Toujours est-il que nous pouvons entrevoir sa personnalité, de manière un peu plus précise, en indiquant ses caractéristiques.

On est frappé de prime abord par son ton d'ecclésiastique érudit, qui se tient à l'écart de ses sources laïques. Il s'en rapporte directement à *Musaeus, frater noster, Adulenorum episcopus*, plutôt qu'au *Thebaeus scholasticus*, le juriste qui est la source immédiate de l'auteur grec, pour lequel Musaeus n'est qu'un compagnon de voyage: ps. Call. III 7 Müll. *ἐγὼ δὲ ποσῶς τὰ περὶ τῶν Βραχμάνων δεδύνημαι μαθεῖν, παρά τινος Θηβαίου σχολαστικοῦ*: *refert nihilominus de Brachmanis aliqua se audisse a scholastico quodam Thebaeo ... hic ergo, ut mihi episcopus retulit ...* Il semble qu'il ait voulu insister sur son rôle de simple traducteur, et sur le fait qu'il n'avait même pas été jusqu'aux parages des Indes: Id. *ἐγὼ δὲ εἰς τὰ ἀκρωτήρια μόνον ἔφθασα τῆς Ἰνδικῆς, πρὸ ἐτῶν ὀλίγων, μετὰ τοῦ μακαρίου Μωυσέως, τοῦ ἐπισκόπου Ἀδουλιτῶν*: *ego quippe cum neque ipsos neque ipsorum viderim loca (longo enim terrarum spatio a nostra Europa sunt seiuncti) ... primum igitur Musaeus frater*

[38] Ibid.: *differentia styli, qui a gravitate Ambrosii, ab elegantia et acumine verborum cum venustate coniuncta longe distare videtur.*

noster Adulenorum episcopus mihi retulit, quod ipse aliquot ante annos ad Indias Brachmanos visendi studio profecturus ... quaedam ergo nova, non autem Brachmanos se vidisse affirmat.

Or, nous savons qu'un auteur ecclésiastique, du nom d'Ambrosiaster, écrivait à la même époque, parfois sous le pseudonyme d'«Ambrosius», comme dans son commentaire sur les épîtres de St-Paul, sauf dans celle sur l'épître aux Hébreux, qui porte son nom. Des citations ont été faites sous le pseudonyme d'Ambrosius par Rabbanus Maurus, d'après Migne[39]. La confusion est peut-être due à la ressemblance de noms. Il y a plusieurs traits communs à Ambrosiaster et à notre auteur. Tous deux s'intéressent au ius ecclesiasticum, aux principes du dogme et à la formation de l'esprit par l'éducation et par le mode de vie: c'est ainsi que Dandamis désire réformer Alexandre. Ils analysent l'ethnographie et les mœurs des peuples les plus éloignés, tels que la Babylonie, l'Egypte et le Pays des Amazones, dans le commentaire sur les épîtres de St-Paul, et les Indes dans notre traité. Une autre caractéristique, mentionnée par Souter, dans son étude sur Ambrosiaster, est la formation juridique[40]. Elle apparaît moins dans notre traité que les considérations moralisatrices et religieuses, peut-être parce que le sujet les demande. Néanmoins, certains termes très généraux de morale sont aussi communs aux principes du droit, du moins dans le langage cicéronien, comme par exemple *necessarium sit officium* (ps. Call. III 7 Müll.), *regula veritatis* (id. 8). On trouvera d'autres exemples dans l'analyse de notre traité en tant que traduction.

Je voudrais suggérer qu'on pourrait identifier Ambrosius, l'auteur de ce traité latin, avec Ambrosiaster, c'est-à-dire avec le personnage que ce nom qui est aussi un pseudonyme semble désigner. Ce personnage est D. Hilarianus Hilarius, que Migne et Souter considèrent comme étant l'auteur qui mérite le mieux le nom d'Ambrosiaster. Il était proconsul en Afrique en 377, *praefectus praetorio* en Italie en 396, lorsqu'il appliqua quatre lois sous Arcadius et Honorius[41], et *praefectus urbi*, en 383 et en 408. On comprend donc son intérêt pour l'ethnographie et sa formation juridique. De plus, il a peut-être été prêtre, contemporain de Damasus, car il a écrit des sermons d'évêque (Quaest. 100, 116, 121), même s'il critique les évêques (Ephes. 4, 11), étant lui-même d'une autre catégorie. Cependant, il a coutume d'appeler les évêques *fratres carissimi*, comme dans ses Questions sur l'Ancien Testament, chap. 2, de sorte qu'on comprendrait l'allusion dans notre traité à *Musaeus frater noster, Adulenorum episcopus*. Celui-ci était un évêque connu de la fin du IVe siècle, d'après Coleman Norton[42]. Finalement, et c'est peut-être le point le plus important, Hilarius favorisait les ariens[43], et disait, d'après St-Augustin[44], que seuls parmi les hérétiques les ariens pouvaient être rebaptisés, et que

[39] Ibid. XVII 42.
[40] Souter, *Texts and Studies in Patristic Literature*, 1905.
[41] Cod. Theod. 7, 4, 22. 23; 11, 21, 2; 13, 11, 7; 15, 1, 3; 13, 4, 8.
[42] Cl. Phil. 30 (1926).
[43] Malgré sa critique formelle de leur doctrine, *Qu.* 97.
[44] Augustin. *Epist. Pelagianae* IV.

le Christ était le Fils adoptif du Père[45]. On comprend alors que la dédicace à Palladius soit conservée dans la traduction d'«Ambroise». De même, il est clair que l'avant-dernière phrase en latin est une réponse à une demande de la part de Palladius (ps. Call. III 16 Müll.): Ambr. *et quoniam desiderare te scribis, ut in aliquo tibi prosim* ... «Ambroise» reprend le mot *desiderium* avec lequel il ouvre son traité, dans la dédicace à Palladius. Par contre, la transition en grec semble avoir été graduée par le deuxième rédacteur, car on passe imperceptiblement du discours de Dandamis à la lettre d'Alexandre à Aristote: Id. *ἐὰν γὰρ ἐμοὶ πεισθῇς κατὰ κράτος καὶ ἀσφαλῶς ... ἐν πᾶσι πλουτήσεις μιμησάμενος Βραχμᾶνας ἀκριβῶς. καὶ ἐμοὶ τοῦτο καταγραφήσεται εἰς αἰώνιον χαρὰν ἡ σὴ ὠφέλεια. τοῦτο γὰρ καὶ παρ' ἐμοῦ ᾔτησας ἐξ ἀρχῆς.*

Si donc nous identifions «Ambroise», l'auteur de cette traduction, avec Ambrosiaster ou D. Hilarianus Hilarius, nous obtenons une image cohérente de sa personnalité et nous pouvons résoudre les problèmes que son style pourrait poser. Un examen du vocabulaire et des constructions dans ce traité ajoute des arguments en faveur de cette identification. Par contre, si nous essayons d'assimiler notre «Ambroise» à Evagrius d'Antioche, ou à Donatus, nous ne pouvons rien conclure, à partir de nos connaissances très limitées concernant leurs capacités en tant qu'ecclésiastiques et littérateurs. La date de cette traduction peut être placée au troisième quart du IVe siècle, avant la condamnation décisive des ariens en 381, d'après les indications générales du style et du vocabulaire.

c) Expressions propres à Ambrosiaster

Un grand nombre de périphrases et de mots que Souter cite comme étant typiques d'Ambrosiaster se retrouvent chez «Ambroise». Enumérons quelques exemples, quoiqu'il y en ait sans doute bien d'autres encore. Parmi les adverbes, *quomodo* est utilisé au moins 5 fois, 1140a, 1140c (2 fois), 1141c et 1143e, et *denique* et *dumtaxat* se retrouvent 1140a 1144a[46]. Chez Ambrosiaster *quomodo* apparaît environ 50 fois, et *denique* et *dumtaxat* 10 fois. Les particules les plus fréquentes chez «Ambroise» sont aussi *vero*, utilisé 12 fois, *enim*, placé en troisième lieu, 1135b, 1137b, et en septième lieu 1141d, utilisé 11 fois, et *ergo*, habituellement deuxième, qu'on trouve 8 fois.

Les mots abstraits, *ratio*, *causa* et *sensus* (en particulier, *dei sensus*, 1139d, 1144a) figurent au moins 3 fois, et d'autres abstraits apparaissent aussi, comme *propositum*, 1141b, 1143b, *notitia*, 1134d, 1136a, *fiducia* 1140d et *spiritus dei* 1144a. *Causa* figure au moins 30 fois chez Ambrosiaster, *propositum* aussi, et des abstraits différents à d'autres fois. On constate l'usage métaphorique de *praevaricatio*, «la transgression du devoir», 1146b, *quis tale humani generis praevaricationem non doleat?* Tous les exemples de *praevaricatio* chez Ambrosiaster sont aussi des métaphores: *mortale corpus est ex causa praevaricationis*, Adae. 106c, Qu. 127,

[45] Ambrosiaster, *Comment. in Epist. ad Phil. 2.*
[46] Souter, op. cit. Les références sont à Migne, *Patr. Lat.* XVII.

112. Il en est de même pour *mundus* chez Ambrosius, 1140a, *longe tu factus es minor mundo*. On retrouve les adjectifs *magnificus*, 1134c, 1146b, *gloriosus*, 1145a, *incongruus*, 1133a, *securus*, 1193a, 1141c, 1141d, et *immensus*, 1131c. Chez Ambrosiaster, *immensus* apparaît une dixaine de fois, ainsi que les autres adjectifs. Les verbes analogues sont nombreux: *collocare*, 1142b, *ingerere*, 1144d, *disputare aliquod alicui*, 1143b, *adstruere* avec l'accusatif de l'objet, 1145c, *vicem reddere*, 1144a, *calcare* dans le sens métaphorique, 1137d, 1138c, *subiacere* comme métaphore 1133b, et *exhibere* dans le sens habituel de *praebere*, avec le complément de la chose, *munera exhiberent*, 1142d. *Collocare* se retrouve environ 10 fois chez Ambrosiaster, les autres verbes de 3 à 5 fois.

La plupart des constructions caractéristiques d'Ambrosiaster figurent chez «Ambroise». Le participe présent est d'une fréquence étonnante, surtout dans les ablatifs absolus, et on trouve notamment *dicens*, qui introduit le discours direct, 1139c, 1141c, 1142b, 1143a. Les sujets abstraits sont très fréquents: *cupiditas paupertatis est mater*, 1140b. Chez Ambrosiaster, les exemples analogues de participes présents et de sujets abstraits sont innombrables[47]. L'infinitif avec une tournure personnelle se retrouve, et dépend parfois des abstraits: *servitus esse probatur*, 1143d. Une construction presque adverbiale de *certus* à l'ablatif est suivie de *magis est*: *magis magisque cruciatur* 1140b. La construction *quippe cum* figure dans 1131c. Parmi les prépositions on trouve *in* avec l'accusatif, dans le sens final: *in suum dedecus et in suam vivat iniuriam*, 1146b. L'expression exceptionnelle, *in praesenti die*, 1141a, se retrouve. L'emploi fréquent de *ad* avec l'accusatif est comme celui de *in*: *ad haec vivitis*, 1145a. On trouve aussi: *ad praesens tempus*, 1136b et *quantum ad ... pertinet*, 1146a. Ambrosiaster utilise *in* et *ad* de la même manière, et *in praesenti die* à la place de *in praesenti tempore* ou simplement *in praesenti*, 98a, 238a, Qu. 124. Plusieurs hendiadyoin sont analogues: *novum etiam arduumque*, 1131c rappelle *novum et inauditum*, Qu. 115, *et consuetudinem vitamque* est un écho de *vitam et conversationem*, Qu. 841. D'autres expressions sont apparentées à celles que pourrait utiliser Ambrosiaster. *Quemadmodum* apparaît 3 fois à la place de *quomodo*, 1140c, 1141a; et *nudi tam mente quam corpore*, 1146d, rappelle *nudis verbis* d'Ambrosiaster.

Ainsi, beaucoup d'expressions et de constructions sont les mêmes chez «Ambroise» et chez Ambrosiaster. Beaucoup d'autres sont très analogues. Parmi les expressions typiques de son époque, «Ambroise» en emploie plusieurs qui se retrouvent dans la vulgate de la Bible de St-Jérôme ou Hiéronyme. Ce sont des expressions typiques du langage théologique. La métaphore *plantavit epulas nostras Deus*, 1145d, rappelle celle de Vulg. Psa. 93 *qui plantavit aurem non audiet?* L'usage de *necesse* comme complément de *habere* en apposition avec un

[47] On peut citer, parmi les nombreux abstraits chez Ambrosiaster, *comparatio*, dont il y a 30 exemples. Parmi les verbes, *constituere in* est utilisé comme *collocare in* deux fois, 1141d, *indigere* est utilisé comme *egere* par Ambrosiaster avec *nullius* 1141a et *supra dicere* 1134c, 1135c. 1138c rappelle *supra memorare*. Les composés de *in* et de *sub*, comme *instaurare* 1140d et *subnectere* 1135d, sont aussi fréquents chez les deux auteurs.

autre accusatif, *necesse habetis artifices*, 1145b, apparaît dans Vulg. I. Reg. 18, 25. *Audio* suivi par *quod* à plusieurs reprises, 1145b, 1146b se retrouve dans Vulg. Macc. 6, 58; 10, 8. On trouve le verbe *transfretare* 1138d chez Vulg. Luc. 8, 22. Les adjectifs *memoratus*, 1144b et *dedecorosus*, 1145a, qui sont aussi typiques de l'époque, apparaissent chez Jér. in Jés. 16, 58, 10. Or, Hiéronyme s'est souvent inspiré de la traduction du Nouveau Testament par Ambrosiaster. Nous pouvons donc déduire que ses expressions auraient pu être prises d'Ambrosiaster, en premier lieu. De plus, nous verrons aussi que Jérôme, qui est l'auteur de la deuxième traduction latine de cette interpolation dans le ps. Callisthène, a copié la première partie presque mot à mot d'«Ambroise». Donc, nous avons encore une indication en faveur d'un rapprochement entre «Ambroise» et Ambrosiaster.

6. Autres traductions latines

La deuxième traduction de cette interpolation dans le ps. Call. est connue comme celle du codex Bambergensis, du Xe siècle[48], ou comme collatio 1. Liénard et Morelli[49] ont démontré que cette deuxième traduction peut être placée à la fin du IVe siècle, à cause des tirades contre le monachisme, qu'on attaquait à cette époque et de la langue. Donc, la deuxième traduction viendrait un quart de siècle après la date probable pour la première traduction d'«Ambroise». L'identité du deuxième traducteur, comme l'a soutenu Kurfess[50] avec des arguments tirés du style, peut bien être Hiéronyme ou St-Jérôme, l'auteur probable de la correspondance fictive entre Sénèque et St-Paul, qui avait paru en 392[51]. Dans son traité *adversus Iovinianum*, qui date de ces années, St-Jérôme a préconisé le libre-arbitre et la jouissance naturelle de la vie, en s'attaquant au monachisme exagéré, de manière analogue à cette deuxième traduction.

La première partie de cette traduction est presque mot à mot identique avec celle d'«Ambroise»[52]. Elle comprend: 1. l'exhortation à Palladius et la description du voyage aux Indes, intitulée *Commonitorium Palladii*» et 2. le discours de Dindime. Hiéronyme a traduit les allusions historiques à la fin de la préface du deuxième rédacteur, tout en gardant le texte d'«Ambroise» pour le reste du mémoire[53]. Comme «Ambroise», Hiéronyme dédie sa traduction à Palladius, quoiqu'il ne mentionne son nom que dans le titre. Il s'adresse à lui encore à la fin de l'exorde:

---

[48] Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman* (1907).
[49] Morelli, *Stud. It.* 30 (1920) 20.
[50] Kurfess, Mnemosyne III ser. 9 (1941) 138.
[51] Dédicace dans le cod. Bamb. à Charlemagne:

Gens Bragmana quidem, miris quae moribus exstat,
His legitur: lector mente fidem videat.
Hic Pauli et Senecae breviter responsa leguntur:
Quaedam notavit nomine quisque suo.
Quae tibi, Magne, decus mundi et clarissime Caesar,
Albinus misit munera parva tuus.

[52] Cf. p. 91. C'est encore un argument en faveur d'un rapprochement entre «Ambroise» et Ambrosiaster, dont Jérôme s'est inspiré dans sa *Vulgate*.
[53] Il répète les mots du grec comme quoi ce traité serait d'inspiration analogue à l'histoire d'Alexandre d'Arrien, disciple d'Epictète et contemporain de St-Paul et de St-Pierre.

haec ... et tibi in hac epistola mandavi. Il semble donc que Palladius soit le destinataire des deux traductions. En effet, St-Jérôme a de la considération pour certains hérétiques dans son *De viris illustribus.* Mais les deux traducteurs disent que ce traité constitue un travail nouveau pour eux. «Ambroise» dit: *desiderium mentis tuae ... novum etiam arduumque opus efficere nos compellit,* et Hiéronyme déclare: *mens tua etiam iniunxit nobis ut alium laborem facere deberemus.* C'était peut-être pour réfuter Palladius, sur un ton moqueur, que St-Jérôme a aussi transformé le colloquium entre Alexandre et Dandamis en une attaque contre le monachisme.

La partie suivante de la traduction de Hiéronyme se différencie complètement de celle d'«Ambroise», autant par la forme que par le sujet et par le style. Le colloquium entre Alexandre et Dindime devient une correspondance d'inspiration rhétorique d'après le genre littéraire qui semble avoir été à la mode, qu'on a appelé collatio, sous forme de lettre. Il y a cinq lettres, trois d'Alexandre à Dindime, dont la troisième et la plus longue, et deux de Dindime à Alexandre, dont la première est très longue. Le sujet n'est plus l'apothéose de la vie dans la nature, en communication directe avec Dieu, et la condamnation des guerres et des conquêtes. Dans cette section, Hiéronyme élabore une thèse originale, en attaquant la vie trop austère des brahmanes, exposée par Dindime, au moyen des arguments d'Alexandre, qui sont plus valables. Il fait l'éloge de la vie riche de l'époque, conforme au penchant naturel des hommes. Les tirades de Dindime contre le luxe, les vices humains et le paganisme, sont en grande partie originales. Mais on peut tracer des parallèles, notamment avec le dialogue entre Alexandre et même avec leur échange de messages, comme dans la personnification des vices qui s'érigent en tyrans dans notre âme. D'ailleurs, les descriptions de la beauté de la nature, la glorification de la communion avec Dieu, qui donne la puissance et l'intelligence, et certaines critiques du faste, comme l'ornementation des femmes, sont prises de la traduction d'«Ambroise». Certains passages théologiques sont des échos de lui: *natura vestra cum Deo habet communitatem,* 230K, cod. Bamb. *Deus me habere communionem aliquam cum operibus suis fecit,* 1140D (Migne).

Une troisième traduction est connue comme faisant partie de la «Historia de proeliis», ou comme collatio II, attribuée à Léon, archiprêtre de Naples, qui vivait au Xe siècle et qui aurait rédigé cet ouvrage pour le duc Marinus de Campanie[54]. Elle n'est qu'une réadaptation de la collatio I, qui existe dans plusieurs manuscrits, dont on peut considérer, avec Zingerle, que le codex Bambergensis est le plus ancien[55]. Mais la date du Xe siècle pour cette réadaptation semble pouvoir être justifiée par l'orthographe et par certaines tournures nouvelles. Les deux

[54] Oswald Zingerle, *Historia de preliis* (1885) 18. Les autres codd. sont G, Grazer 1250, saec. XII, M, Monacensis 23489, saec. XII. XIII, m. Monac. 14796, anno 1438, μ, Monac. 12260, saec. XV, O, Oenipontanus 525, anno 1304, S, Seittenstetiensis XXXI, anno 1433.

[55] Cf. note 70. Autre dédicace à la *Hist. de proeliis,* cod. M.

Hoc descripta libro patet omni vita legenti
Regis Alexandri, victoria, pugna vel ortus
Scripsit Odalricus. Huic premia sorte superna
Det deus, et requiem mentis viteque salutem.

dédicaces de cette Historia ne semblent mentionner que les nobles qui auraient commandé ces traductions, et non pas les traducteurs.

La section I de la collatio I comprenant l'exhortation à Palladius et la description du voyage, est complètement omise, et la section II, du discours de Dindime, l'est aussi presque entièrement. Certaines phrases ont été incorporées dans la section III, de la correspondance entre Alexandre et Dindime, comme: *aurum et argentum colligitis* 223 A cod. Bamb., 227. 8 Léon. Dans la section III cette collatio II est souvent textuellement le même que collatio I, mais elle comporte plus de répétitions et des variations dans l'ordre. Un de ces changements est destiné à produire plus d'emphase, lorsque la partie la plus véhémente de la dernière lettre d'Alexandre, dans le codex Bambergensis est ajoutée à la deuxième lettre de celui-ci, qui se défend ainsi beaucoup mieux de premier abord. Le sujet de cette troisième traduction développe celui de la deuxième, et son style est plus descriptif. Léon recherche le pittoresque, en insistant sur les détails des sacrifices païens, et il célèbre la vie luxueuse du jour en décrivant ses jeux, ses richesses et son inconstance. La vie des brahmanes est représentée comme étant plus déplaisante encore que dans la collatio I, car elle est placée dans des trous et dans des cavernes: *in fossis aut in speluncis montium habitamus*, Léon 224. 25. Ce détail peut-être un écho de Porph. Abstin. 4, ou d'«Ambroise», 1133 D (Migne), où les Assumitae ou Troglodytes sur la frontière d'Egypte et d'Ethiopie vivent ainsi.

Ainsi, l'évolution de ces traductions est intéressante. Elles passent d'une critique à une défense de la vie luxueuse, et d'une défense de la vie austère à une critique de celle-ci. Dans la première traduction, le christianisme s'oppose à la philosophie païenne, et dans les deux autres, une réconciliation est effectuée entre la religion et la vie mondaine, d'une sagesse superficielle. Alexandre est réduit à n'être qu'un grand roi, désigné par son titre, mais qui autrement ne discute que de la culture mondaine, sans qu'on parle de conquêtes. Dindime n'est qu'un moine trop ascète, au lieu d'un missionnaire chrétien qui plaidait aussi pour la vie simple.

7. La septième lettre de ps. Héraclite, et sa continuation

La lettre de ps. Héraclite, qui forme la deuxième partie de ce papyrus, est une lettre apocryphe, du genre qui était très répandu du Ier au IIIe siècle de notre ère, d'inspiration surtout cynique. Le contenu de la lettre du début jusqu'à la colonne XII 31 est connu. C'est une diatribe contre les Ephésiens. Le papyrus est bien antérieur aux manuscrits que nous possédons, E Mazarineus 611a, F Palatinus 132[56]. On verra dans les notes critiques qu'il y a de la tradition dans les points de détail, plusieurs divergences mineures, et que dans l'ensemble, il est plus complet. Le texte qui suit, qui constitue un éloge de la vie dans la nature et une diatribe contre les poètes, était jusqu'à présent inconnu.

Ce texte se rattache de très près à celui qui le précède, tant par la forme que par le contenu. D'une part, il n'y a aucune trace d'arrêt entre les deux textes, et le

[56] Cf. ci-dessus, p. 127 sq.

même scribe passe d'une ligne à la ligne suivante, sans marquer de transition. D'autre part, l'inspiration et la teneur du style restent les mêmes, et l'auteur ne fait que revenir sur certains points et en développer d'autres. Dans trois endroits, nous pouvons même déceler des allusions explicites à des opinions connues d'Héraclite. D'abord, l'exhortation à admirer le spectacle céleste, le soleil qui alimente la vie, et la beauté de la lune et des astres se comprend d'autant mieux si on l'associe avec la doctrine d'Héraclite sur l'univers. Héraclite considérait le soleil comme la source principale du feu, qui pour lui était l'élément le plus important de l'univers, la condition de la vie, qui apporte la sagesse, et la lune comme une autre source, plus proche de nous, quoique moins forte que le soleil[57]. Les *δρόμοι* ou parcours des astres jouaient un rôle important dans le système physique d'Héraclite. Puis, la condamnation d'Homère, d'Hésiode, et d'Archiloque est conforme à l'attitude d'Héraclite, qui attaque Homère dans trois de ses fragments ainsi qu'Hésiode et Archiloque[58].

En troisième lieu, la continuation de la lettre semble constituer le point culminant des allégories concernant le mode de vie idéal, qui commencent dans la première partie du papyrus. En effet, l'auteur cynique reprend souvent le thème de la cité idéale, philosophique, ou s'il l'on veut platonicienne, qui était aussi un idéal stoïcien. Il nous indique, dans le dialogue, qu'une communauté idéale existe chez les brahmanes, qui vivent tous en commun, selon la loi de la nature. Mais il suggère, dans la lettre, que même si un législateur idéal, un philosophe comme Héraclite, collaborait à la rédaction des lois, cette condition ne serait pas suffisante pour former une cité idéale, car les citoyens ne se conformeraient pas à ses ordonnances, mais au contraire, ils expulseraient le philosophe[59].

L'allégorie dans la lettre, ainsi que dans le fragment d'Héraclite lui-même, servent à réfuter la thèse stoïcienne, qui envisageait la cité idéale humaine comme une possibilité. L'auteur du papyrus élabore donc sa doctrine cynique du retour à la nature, dans l'appendice à la lettre, où il nous propose un nouvel exemple à suivre, la vie communautaire des animaux parmi les beautés de la nature. Mais il nous met aussi en garde contre cette allégorie, car il critique les instincts voraces et combatifs de certains animaux. L'auteur, en véritable cynique, et en connaisseur des théories stoïciennes, condamne les idéaux courants de la littérature, que se soit l'épopée, le drame ou la poésie lyrique. Il accuse Homère d'humilier l'homme, en l'asservissant aux passions charnelles, c'est-à-dire l'amour des femmes et la gourmandise.

On peut donc considérer cette suite comme faisant partie originellement de la lettre de ps. Héraclite. Si le style se diversifie un peu dans cet appendice, où il abonde en parataxes et en antithèses, au point qu'il devient parfois obscur, c'est

---

[57] D.L. 9, 10. *Vorsokr.* [6] 22 B 31.
[58] Id. B 40. 42. 105. 106.
[59] D.L. 9, 3. Héraclite, contrairement à Hermodore, n'a pas été exilé d'Ephèse, mais il s'est retiré dans les montagnes voisines, en se comportant comme un misanthrope. Cependant, il est rentré dans la ville avant de mourir.

peut-être parce que l'auteur cherchait à imiter l'obscurité proverbiale d'Héraclite lui-même[60]. Nous voyons aussi que l'unité de pensée et de sentiment est maintenue à travers tout le papyrus.

Dans cette lettre, le panégyrique cynique et stoïcien des vertus continue, et les thèses principaux sont la justice et la modération. L'insistance sur l'injustice envers Héraclite, commise sous la forme d'un exil effectué par un privilégium, *νόμος ἐφ' ἑνός*, nous encourage à croire que l'auteur était un juriste. Il élabore une diatribe contre le meurtre dans la lettre, et dans l'appendice contre ses formes les plus horribles, comme le parricide, le fratricide et l'empoisonnement; le crime du sacrilège est aussi mentionné[61]. Le sujet de l'amour est abordé. L'auteur réitère les idéaux du pacifisme, de la philanthropie et de la vie selon la nature, mais il présente des interprétations nouvelles et originales de la vie des animaux dans le cadre naturel, et de la poésie homérique.

Les allusions aux animaux, qui paraissent typiques de ses lettres apocryphes cyniques[62], sont amusantes, surtout quand elles illustrent des caractéristiques spécifiques, comme dans le cas des lions qui ne s'égorgent pas entre eux. La plupart des animaux sont choisis au hasard comme exemples d'innocence. Les loups par rapport à l'empoisonnement, les éléphants et les lions par rapport à la cupidité et tous par rapport à l'esclavage. Une allusion plaisante est celle aux éléphants, que l'auteur loue parce qu'ils n'enlèvent pas des citadelles avec leur trompe. L'image des bœufs qui ne préparent pas des gâteaux ni des boissons au miel, et des taureaux qui ne revêtent pas des costumes milésiens est du plus haut comique. A un endroit, certains animaux sont critiqués pour leurs défauts spécifiques, plutôt dans la tradition stoïcienne[63], les taureaux parce qu'ils se battent avec leurs cornes et les porcs à cause de leur voracité. L'auteur insiste aussi sur la faiblesse générale des animaux, leur manque de raison[64], qui ne les empêche pas de rester innocents, afin de nous reprocher la manière criminelle dont nous avilisons notre propre intelligence, en nous abrutissant. Il nous apitoie un peu sur leur sort, en expliquant qu'ils sont *ἀναίτια*[65]. De manière positive, il loue leur courage, parce qu'ils n'utilisent que leurs armes naturelles, selon l'idéal cynique et stoïcien de l'*αὐτάρκεια*[66]. Ils manifestent une volonté d'endurance, en vivant en toute simplicité dans la nature[67]. Le sentiment de la nature, qui nous rend conscients de son ascendant ou de la force de sa loi, ressort de cette description poétique des lacs et des rivières, des plaines et des bois. Nous pouvons discerner une âme dans cette terre, qui

---

[60] Héraclite était surnommé *ὁ σκοτεινός*, et Timon de Phlius l'appelait *ὁ αἰνικτής*.

[61] *P.* 10,4–11,10.

[62] Ps. Héraclite Ep. 9 *πόσῳ κρείσσονες Ἐφεσίων λύκοι καὶ λέοντες· οὐκ ἐξανδραποδίζονται ἀλλήλους, οὐκ ἐπρίατο αἰετὸς αἰετόν, οὐδὲ λέων λέοντι οἰνοχοεῖ, οὐκ ἐξέτεμε κύων κύνα.*

[63] Sen. *Benef.* 4, 18, 32 *hominem ... non ungium vis, non dentium terribilem ceteris facit.* Id. *Ep.* 60, 4 *ventri oboedientes animalium loco numeremus.*

[64] *P.* 14, 36 *θηριῶδές γε τὸ φύσει ἥμερον.*

[65] *P.* 15, 12.

[66] *P.* 12, 18–32; 14, 36–15, 6; D. Chr. *Or.* 6, 22 *τοὺς ἀνθρώπους ἀθλιώτερον ζῆν τῶν θηρίων. Gal.* 20, 9 *οὐδὲ τῶν ἀφ' Ἡρακλέους τις ἐλέφαντος ἢ λέοντος ἰσχυρότερος ἂν φανείη.*

[67] Télès fr. 7, 4 *πλήρεις αἱ κρῆναι ὕδατος.*

souffre de ce que ses arbres sont coupés, d'après le panthéisme cynique et stoïcien, qui postulait une âme immanente dans l'univers[68].

La fin de l'appendice est une diatribe originale et amusante contre Homère, mais elle est très cynique et particulière[69]. L'auteur exagère les ravages de l'amour dans l'Iliade, et même dans l'Odyssée, alors qu'il exploite les thèmes épiques d'Ajax et d'Agamemnon, car il représente des relations de femmes dans les deux poèmes comme étant l'unique cause de toutes les morts. Pour satisfaire à l'idéal cynique[70] d'une volonté consciente d'elle-même, la tergiversation de Pénélope est critiquée tout autant que la fuite volontaire d'Hélène. Les femmes ne sont cependant pas honnies, car la Muse est louée en tant que vierge, et Arété en tant qu'épouse vertueuse. Il y a quelques parodies amusantes des expressions épiques, mais dans les passages que nous avons, ce sont la sensualité et la gourmandise d'Ulysse qui sont condamnées et il n'y a qu'une allusion passagère à sa ruse.

Donc, la conclusion du papyrus est de teneur cynique, stoïcienne et même quelque peu aristotélicienne[71]. La bonne volonté doit guider l'intelligence, qui n'est valable que lorsqu'elle réagit contre les inclinations vicieuses, et qu'elle se conforme aux vertus de la justice et de la modération. Sous l'influence de ces arguments, nous nous reportons à l'idéal de la vie brahmanique, proposée au début, qui, comme nous l'avons vu, n'était que la vie d'un philosophe cynique grec, déguisée et qui nous paraît d'autant plus attrayante.

---

[68] *P.* 12, 41 *δενδροτομουμένη γῆ*. Beautés célestes *P.* 14, 3.
[69] Demetr. *Eloc.* 261 *Κυνικὸς τρόπος· τὸ σπουδογελοῖον.*
[70] Cf. A. Oltramare, *Les Origines de la Diatribe romaine* (Genève 1926).
[71] Arist. *Eth. Nic.* 2, 6, 6 *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ, καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.*