Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 57 (2007)
Heft: 2: Justin Martyr : nouvelles hypothèses

Artikel: Justin de Naplouse devient Justin Martyr (I Apologie 2,4)
Autor: Aragione, Gabriella
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381740

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: 06.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 139 (2007), P. 127-141

JUSTIN DE NAPLOUSE DEVIENT JUSTIN MARTYR (*1 APOLOGIE* 2,4)

GABRIELLA ARAGIONE

Résumé

Dans son Apologie, *Justin structure son discours selon un double plan: il se prononce en faveur des chrétiens injustement haïs, mais aussi, de manière plus personnelle, comme quelqu'un qui pressent l'approche de sa condamnation et s'y prépare en assumant le rôle du sage qui, sur le point de mourir, fustige l'autorité politique, sans en craindre les conséquences. En recourant à un* topos *littéraire très connu dans l'Antiquité, Justin se «construit» une image de mort honorable au sein de sa communauté.*

1. *Introduction*

Dans le deuxième livre des *Entretiens*, Épictète consacre une partie de son enseignement à la question de l'absence de trouble, l'ataraxie. En s'adressant à celui qui se prépare en vue d'un procès, il donne le conseil suivant:

> Fais attention, toi qui vas comparaître, à ce que tu veux sauvegarder et à quoi tu veux aboutir. Veux-tu sauvegarder ta personne morale et la maintenir dans sa condition naturelle ? À toi, dès lors, toute sécurité, toute facilité, nul ennui. Car, si tu veux sauvegarder ce qui est en ton pouvoir et qui, par nature, est libre, et si ces biens te suffisent, de quoi pourrais-tu encore te préoccuper ? [...] Mais si tu veux sauvegarder aussi les choses extérieures, ton pauvre corps, ta petite fortune, ta petite réputation, je n'ai qu'à te dire : eh bien ! Prépare-toi immédiatement et de ton mieux ; de plus étudie le caractère du juge et ton adversaire : s'il faut embrasser leurs genoux, embrasse-les ; s'il faut pleurer, pleure ; s'il faut gémir, gémis. [1]

Pour illustrer son affirmation, Épictète évoque le procès le plus fameux de l'Antiquité:

> Penses-tu que si Socrate avait voulu sauvegarder les biens extérieurs il aurait comparu devant le tribunal et se serait exprimé ainsi : «Anytos et Mélétos peuvent me tuer, mais non me nuire» ? Eût-il été assez sot pour ne pas comprendre que cette voie ne conduisait pas à ce but, mais ailleurs ? Qu'est-ce donc à dire s'il ne tient aucun compte de ses juges et, de plus, se met à les provoquer ? [2]

[1] EPICTÈTE, *Entretiens* II,2,1-4.9-11 (trad. J. Souilhé, Paris, Gallimard, 1949).
[2] *Ibid.*, II,2,15-16.

Le philosophe cite en outre le cas survenu à un de ses amis :

> C'est comme mon ami Héraclite dans une petite affaire qu'il eut à Rhodes pour un bout de champ. Il venait de prouver aux juges que sa cause était juste. Arrivant à la péroraison, il leur dit : «Je ne vous adresserai pas de supplications, et je me soucie peu également du verdict que vous allez prononcer : c'est vous, bien plus que moi, qui êtes mis en jugement». Il gâta ainsi toute son affaire. À quoi bon ? Contente-toi de supprimer les supplications sans ajouter : «et je ne vous adresse pas de supplications», à moins qu'il n'y ait lieu de provoquer délibérément les juges, comme ce fut le cas pour Socrate. Que si tu prépares une péroraison de ce genre, pourquoi te présenter au tribunal, pourquoi obéir à la sommation de comparaître ? Si tu tiens à être crucifié, attends, et la croix viendra. Mais si la raison prescrit d'obéir à la citation et de faire de son mieux pour être persuasif, il faut agir en conséquence, tout en sauvegardant ce qui est son bien propre. [3]

2. *Justin, un provocateur ?*

Autour de 150-155, un lettré originaire de la province de Syrie-Palestine adresse un βιβλίδιον à l'empereur Antonin le Pieux, à ses deux fils Marc Aurèle et Lucius Verus, au saint sénat et au peuple de Rome[4]. Il écrit une requête en faveur «des hommes de toute origine (ὑπερ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων), injustement haïs et persécutés» [5] ; et il le fait en son propre nom, puisque, lui aussi, compte au nombre de ces personnes.

Imaginons que cet écrit ait été déposé, selon l'usage, au bureau impérial. Voici ce que l'empereur – ou la personne préposée à cet effet – y aurait lu tout au début, juste après l'adresse et le nom de l'auteur :

> Vous donc, partout, vous vous entendez appeler pieux et philosophes, gardiens de la justice et amis de la culture ; mais si vous l'êtes effectivement, cela apparaîtra. Car ce n'est pas pour vous flatter ni pour gagner vos bonnes grâces que, par cet écrit, nous nous adressons à vous, mais pour vous demander de prononcer votre jugement au terme d'une enquête exacte et rigoureuse, sans vous laisser dominer par des préjugés, par le désir de plaire à des gens superstitieux ni par une précipitation irréfléchie et de perfides rumeurs fortifiées par le temps, au risque de porter la condamnation contre vous-mêmes. Pour nous, en effet, nous savons ne pouvoir subir de mal de la part de personne, si nous ne sommes pas convaincus d'avoir commis quelque action criminelle, ou reconnus coupables ; quant à vous, vous pouvez nous tuer ; nous nuire, non. [6]

[3] *Ibid.*, II, 2, 17-20.

[4] Je garde ici les titres traditionnels *1 Apologie* et *2 Apologie*. Sur la question de la datation, du type d'écrit, ainsi que pour le problème de l'unité des deux *Apologies*, voir P. L. Buck, «Justin Martyr's *Apologies* : Their Number, Destination, and Form», *JTS* 54 (2003), p. 45-59 ; Justin, *Apologie pour les chrétiens*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Ch. Munier, Paris, Cerf, 2006, p. 22-23 (nous citerons cette traduction) ; Justin Martyr, *Apologie pour les chrétiens*, Introduction, traduction et commentaire par Ch. Munier, Paris, Cerf, 2006, p. 13-14.

[5] Justin, *1 Apologie* 1,1.

[6] Justin, *1 Apologie* 2,2-4.

Si Justin avait l'intention de se concilier la bienveillance de l'empereur, eh bien, pour le dire avec les mots d'Épictète, il «a gâté toute son affaire» ! Non seulement il n'a pas supplié ses interlocuteurs, mais il a cité la célèbre phrase de Socrate et il y a de surcroît remplacé les noms des féroces accusateurs de l'Athénien par «vous», à savoir l'empereur et ses fils, le saint sénat et le peuple romain.

Ce passage de Justin n'a pas manqué de retenir l'attention des spécialistes. Luigi Alfonsi[7] et Theofried Baumeister[8] ont en particulier le mérite d'avoir repéré le milieu d'élaboration de cet apophtegme : la phrase «Anytos et Mélétos peuvent me tuer, mais non me nuire» est une forme abrégée d'un extrait du discours prononcé par Socrate dans l'*Apologie* platonicienne[9] et devenue ensuite une expression proverbiale, répandue chez les cyniques et les stoïciens, indiquant l'imperturbabilité du sage face à la mort. On la retrouve plusieurs fois chez Épictète[10], mais aussi chez Plutarque[11] et Dion Cassius[12]. L'explication communément admise est que Justin aurait hérité de l'école stoïcienne la formulation précise et la signification morale de cette phrase, dans laquelle le philosophe parle avec franchise (*parrhésia*) et est prêt à mourir pour rendre témoignage à la vérité[13].

Dans la présente contribution, j'aimerais ajouter un autre élément qui, me semble-t-il, enrichit la portée du message de Justin, surtout si on le met en relation avec des événements contemporains, tels que certains épisodes de condamnation des ennemis du pouvoir impérial et la construction de l'idéologie

[7] L. ALFONSI, «Giustino, Apol. I,2,4», *VigChr* 16 (1962), p. 77-78.

[8] T. BAUMEISTER, «'Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht'. Platon, Apologie des Sokrates 30c/d bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus», dans *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, éd. par H.-D. BLUME et F. MANN, Münster, Aschendorff, 1983, p. 58-63.

[9] PLATON, *Apologie de Socrate* 30cd : «Je vous le déclare : si vous me condamnez à mort, étant ce que je suis, ce n'est pas à moi que vous ferez le plus de tort, c'est à vous-mêmes. Pour moi, ni Mélétos, ni Anytos ne sauraient me nuire, si peu que ce soit. Comment le pourraient-ils ? Aucun homme de valeur, à mon avis, ne peut être lésé par qui ne le vaut pas. Oh ! Sans doute, il est possible à un accusateur de me faire mourir ou de m'exiler ou de me priver de mes droits civiques. Et lui, peut-être, ou quelque autre, se dit que ce sont là de grands malheurs. Moi, je ne le pense pas ; et je considère comme bien plus fâcheux de faire ce qu'il fait maintenant, quand il essaie de faire périr un homme injustement. Cela étant, ce n'est pas moi, comme on pourrait le croire, que je défends en ce moment ; tant s'en faut. C'est vous que je défends, car je crains qu'en me condamnant vous ne vous rendiez coupables de mésestimer ce que la divinité vous a donné» (trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1966).

[10] ÉPICTÈTE, *Entretiens* I,29,18 ; II,2,15 ; III,23,21 ; *Enchiridion* 53,4. Cf. J.-B. GOURINAT, «Le Socrate d'Épictète», *Philosophie antique* 1 (2001), p. 137-165, surtout p. 149-150.

[11] PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme* 17 (475e).

[12] DION CASSIUS, *Histoire* LXII,15,4.

[13] CH. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957, p. 235-236, 243. Pour les autres occurrences de cette phrase chez les auteurs chrétiens, voir Ch. Munier, dans JUSTIN MARTYR, *Apologie*, *op. cit.*, p. 110 *sq*.

des empereurs «illuminés» (notamment les Antonins) contre les empereurs «tyrans» (surtout Caligula, Néron, Domitien). J'aimerais en effet montrer que Justin structure son discours selon un double plan : il se prononce en faveur de tout homme injustement haï (les chrétiens en général, dans une perspective universelle), mais aussi, de manière plus personnelle, comme quelqu'un qui pressent l'approche de sa condamnation et s'y prépare en assumant le rôle du sage qui, sur le point de mourir, fustige l'autorité politique, sans craindre les conséquences. En recourant à un *topos* littéraire très connu dans l'Antiquité, Justin se «construit» une image de mort honorable au sein de sa communauté.

3. *Les écrits* De exitu illustrium virorum

Durant la dynastie des Julio-Claudiens, notamment à l'époque de Néron, et encore des empereurs Flaviens, les intellectuels dissidents expriment leur opposition à la politique impériale par leurs écrits (qui, après condamnation de l'auteur, sont généralement brûlés)[14] ou par une conduite que les Romains appellent *secessio*, à savoir une abstention de la vie publique (ce qui est perçu comme un manque de coopération et donc d'approbation du *statu quo*). Appelés à rendre compte de leur conduite, d'ordinaire à la suite de la dénonciation d'ennemis personnels[15], ces personnages, appartenant le plus souvent aux milieux stoïciens, prononcent des discours décidément non flatteurs, dans lesquels ils affichent un clair mépris pour la mort et pour celui qui l'a décrétée. Leur modèle est la fermeté de Socrate, dont ils se considèrent les héritiers spirituels[16]. Parfois ils sont condamnés à l'exil, comme Musonius Rufus[17] ; parfois ils doivent affronter la mort, comme Sénèque ou Thrasea Paetus[18]. Leurs discours ainsi que les récits des derniers instants de leur vie sont recueillis dans des ouvrages dont il ne subsiste que quelques titres : *Exitus occisorum aut relegatorum a Nerone* par C. Fannius, *De exitu virorum illustrium* (sous Domitien) par Titinius Capiton, la *Vie de Caton* par Thrasea Paetus[19]. C'est un

[14] R. S. Rogers, «A Group of Domitianic Treason-Trials», *CP* 55 (1960), p. 19-23.

[15] Par exemple, Rubellius Plautus dénoncé par Tigellinus et Thrasea Paetus par Capito Cossutianus. Voir J. M. C. Toynbee, «Dictators and Philosophers in the First Century A. D.», *GaR* 13 (1944), p. 43-58.

[16] R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1966, surtout p. 46-94. Sur la *parrhésia*, voir les superbes pages de Peter Brown, même si elles se réfèrent à une époque plus tardive, dans *Power and Persuasion in Late Antiquity Towards a Christian Empire*, London, The University of Wisconsin Press, 1992, consulté dans la traduction française, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, Paris, Seuil, 1998, p. 91-102.

[17] C. E. Lutz, «Musonius Rufus, 'The Roman Socrates'», *YCS* 10 (1947), p. 3-30.

[18] Ce qui nous intéresse ici n'est pas le déroulement historique des faits, mais comment ils ont été rapportés, en particulier pour ce qui concerne la construction de l'opposition entre le comportement de l'empereur (tyran) et celui du sage stoïcien.

[19] Pline, *Lettres* V,5,3; VIII,12,4.

véritable genre littéraire qui, selon Alessandro Ronconi, se développe à partir des *laudationes funebres* et qui se caractérise par une évidente intention politique de propagande anti-monarchique[20]. Les personnages y sont «construits» selon des *topoi*, diffusés dans les écoles de rhétorique, où puisent entre autres les orateurs de la Seconde Sophistique, les historiens et les rhéteurs romains qui, dans l'état actuel de nos connaissances, représentent nos sources principales sur le phénomène en question[21].

Je me bornerai à présenter un seul exemple qui me semble offrir maints éléments utiles pour notre discours. En 66, le sénateur Thrasea Paetus, hostile à la politique de Néron, dont il se distancie, est formellement accusé, entre autres, d'éviter le serment solennel au début de l'année, de ne pas immoler de victimes pour le salut du prince (ou pour sa voix céleste !), de ne pas participer aux séances du sénat. C'est là une sécession, commente l'accusateur; de surcroît, «il méprise la religion, il abroge les lois»[22]. Condamné à mort pour crime de lèse-majesté, Thrasea affronte le moment fatal à la manière de Socrate : s'étant entouré d'amis, qu'il exhorte à ne pas pleurer, il se fait ouvrir les veines par son médecin et attend la mort, discutant de la nature de l'âme et de sa séparation du corps. Le texte de Tacite s'interrompt malheureusement à cet endroit, mais Thrasea Paetus passe à la postérité pour avoir fait preuve de fermeté socratique[23].

Dans le mémoire de défense envoyé à Néron, dans lequel ce dernier s'attendait à trouver des expressions de soumission, l'empereur découvre en revanche «le regard, la fierté et la franchise d'un innocent», et, saisi de peur, fait convoquer le sénat[24]. Dion Cassius ajoute un détail important. Thrasea Paetus avait l'habitude de déclarer : «Néron peut me tuer, me nuire non»[25]. La ressemblance avec le passage de Justin est frappante. Non seulement la formulation de la phrase (ἐμὲ Νέρων ἀποκτεῖναι μὲν δύναται, βλάψαι δὲ οὔ) est très proche de celle de Justin (ὑμεῖς δ' ἀποκτεῖναι μὲν δύνασθε, βλάψαι δ' οὔ)[26], mais Thrasea/Dion, tout comme l'apologiste chrétien, la «personnalise».

[20] A. Ronconi, «Exitus illustrium virorum», dans Id., *Da Lucrezio a Tacito. Letture critiche*, Firenze, Vallechi Editore, 1968, p. 206-236 (= *Studi italiani di Filologia Classica* 17 [1940], p. 3-32).

[21] *Ibid.*, p. 233.

[22] Tacite, *Annales* XVI,22,1-3 (*spernit religiones, abrogat leges*).

[23] F. Galtier, «L'opposition symbolique des figures de Néron et Thrasea Paetus (*Annales* XVI, 21-35)», dans *Neronia VI. Rome à l'époque néronienne. Institutions et vie politique, économie et société, vie intellectuelle, artistique et spirituelle*, Actes du VIe Colloque international de la SIEN (Rome, 19-23 mai 1999), éd. par J.-M. Croisille et Y. Perrin, Bruxelles, Latomus, 2002, p. 312-321.

[24] Tacite, *Annales* XVI,24,2.

[25] Dion Cassius, *Histoire* LXII,15,4.

[26] Cette ressemblance a déjà été signalée par L. Alfonsi, «Giustino», *art. cit.*, p. 78.

4. *La fermeté et la franchise du sage*

L'analyse des autres sources qui reproduisent la phrase en question montre que les narrateurs établissent, plus ou moins implicitement, une distinction «qualitative» entre la personne qui l'énonce et son interlocuteur. Comme le souligne F. Galtier à propos de Thrasea (mais je crois que cela vaut aussi pour les autres cas semblables), «les deux personnages sont placés par l'historien [Tacite] sur deux pôles presque symétriques : [...] d'un côté, le sage affirmant sa liberté par une conduite fondée sur la raison et conforme à sa doctrine, de l'autre, le despote dominé par ses passions, aliéné et détruit par son pouvoir» [27]. La force du sage réside dans le fait qu'il est capable de distinguer entre ce qu'il faut craindre et ce qu'il ne faut pas craindre. «Quand le tyran menace et me cite en justice», demande Épictète, «qui menace-t-il ? S'il dit : 'Je te mettrai aux fers', je réponds : 'Ce sont mes mains et mes pieds qu'il menace.' S'il dit : 'Je te ferai couper la tête', je réponds : 'c'est ma tête qu'il menace.' S'il dit : 'Je te ferai jeter en prison', c'est ma misérable carcasse toute entière', et s'il me menace de l'exil, c'est la même chose» [28]. Il conclut que les menaces des tyrans ne l'atteignent en rien. Il existe en effet une loi divine, explique le philosophe, en vertu de laquelle «ce qui est plus fort doit l'emporter toujours sur ce qui est plus faible». Dix hommes sont plus forts qu'un seul, mais en quoi ? «Pour mettre aux fers, pour tuer, pour emmener où l'on veut, pour enlever les biens», mais en réalité ils sont plus faibles, car «lui a des jugements droits, et eux non» [29]. Le corps de Socrate a été emmené et traîné dans la prison par des gens plus forts ; on lui a donné de la ciguë et son pauvre corps devait se refroidir, mais «que dit-il, lui ? 'Anytos et Mélétos peuvent me tuer, mais non me nuire' et encore : 'Si cela plaît à Dieu, qu'il en soit fait ainsi' [30]» [31]. Celui, en effet, qui a des jugements inférieurs ne peut pas triompher de celui qui est supérieur par ses jugements.

C'est grâce à cette supériorité que, selon Plutarque, le sage arrive à atteindre la tranquillité de l'âme : «il ne faut donc nullement humilier et rabaisser notre nature, comme si elle n'avait en elle rien de fort, de permanent, de supérieur à la Fortune ; [... Il faut] nous montrer ainsi impavides devant l'avenir et dire sans crainte à la Fortune ce que Socrate, ayant l'air de parler à ses accusateurs, disait en effet à ses juges, qu'Anytos et Mélétos pouvaient bien le tuer, mais non lui causer du tort (ὡς ἀποκτεῖναι μέν Ἄνυτος καῖ Μέλητος δύνανται, βλαψαι δ'

[27] F. Galtier, «L'opposition symbolique», *art. cit.*, p. 321.
[28] Epictète, *Entretiens* I,29,5-6.
[29] *Ibid.*, I,29,14-15.
[30] *Cf.* Platon, *Criton* 43d.
[31] Epictète, *Entretiens* I,29,18-19.

οὐ δύνανται). La Fortune en effet peut nous frapper d'une maladie, nous ravir nos richesses, nous calomnier auprès du peuple ou du tyran, mais elle ne peut pas rendre lâche, craintif, vil, vulgaire, envieux, l'homme brave, courageux, magnanime, ni lui ôter ses dispositions intérieures dont la présence continuelle est de plus grande utilité en face de la vie que celle du pilote en face de la mer.»[32] Et un peu plus loin, il ajoute: «l'insensé se raccroche à son corps par crainte de la mort, non par désir de vivre [...]. Mais celui qui a quelque idée de la nature de l'âme et tient compte qu'au moment de la mort l'âme change pour le mieux, ou du moins pour rien de pire, celui-là a en main un grand viatique de sérénité devant la vie, l'assurance devant la mort.»[33] Les biens extérieurs sont transitoires et périssables ; le sage n'a pas peur de les perdre, il ne craint même pas la mort. C'est précisément dans cette circonstance que l'homme de bien révèle sa supériorité et affronte avec fermeté son adversaire, qu'il se présente sous les traits du tyran ou de n'importe quel revers de fortune, qu'il s'agisse d'un adversaire au sens propre ou au sens figuré.

À partir de l'époque hellénistique, la formulation abrégée du passage platonicien est désormais tellement connue qu'on peut la «décliner», sans pour autant changer sa signification. Cette «souplesse» est confirmée par Philon qui, dans son *Quod omnis probus liber sit*, raconte l'épisode de la mort du philosophe Anaxarque : condamné par le tyran à être écrasé dans un mortier, le philosophe lui riposte : «broie la peau (ἀσκός) d'Anaxarque, car, Anaxarque lui-même, tu ne pourras le broyer»[34]. Que cette phrase ait désormais acquis une vie autonome, deux passages de Diogène Laërce le montrent aussi. Le premier reprend l'épisode qu'on vient de mentionner (jeté dans un mortier, mais «sans se soucier de la torture, [Anaxarque] prononça ce mot célèbre : 'Broie le sac (θύλακος) d'Anaxarque ; mais Anaxarque, tu ne le broies pas'»)[35]. Le second se réfère à la mort de Zénon, que l'écrivain évoque ainsi : «Tu as été vaincu, puisque le tyran t'a pris et t'a déchiqueté dans un mortier. Mais que dis-je ? C'est ton corps, ce n'était pas toi»[36].

De cette brève présentation, on peut déduire que la phrase en question qualifie la nature du personnage qui la prononce : il s'agit d'une personnalité de grande envergure, qui méprise les biens matériels et qui, faisant preuve d'une véritable autonomie morale, reste toujours maîtresse d'elle-même. Lorsqu'elle devient victime de la cruauté d'un tyran, cette personne ne craint pas la mort : la liberté morale, la résistance face à la douleur, le mépris du corps, le dualisme

[32] PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme* 17 (475e [trad. J. Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975]).

[33] *Ibid.*, 18 (476b).

[34] PHILON, *Quod omnis probus* 109 (trad. M. Petit, Paris, Cerf, 1974). *Cf.* T. BAUMEISTER, «Anytos und Meletos», *art. cit.*, p. 59-60.

[35] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies* IX,59 (trad. J. Brunschwig, Paris, LGF, 1999).

[36] *Ibid.*, IX,28. Voir aussi T. DORANDI, «De Zénon d'Élée à Anaxarque. Fortune d'un *topos* littéraire», dans *Ainsi parlent les Anciens. In Honorem Jean-Paul Dumont*, éd. par L. JERPHAGNON, J. LAGRÉE ET D. DELATTRE, [Lille], Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 27-37.

âme / corps sont les thèmes qui expliquent la conduite des sages, selon les différents auteurs et les courants philosophiques auxquels ils appartiennent.

Mais cette expression dit aussi quelque chose sur la nature (présumée) du destinataire. Dans quels contextes en effet ces hommes osent-ils lever leur voix et parler avec *parrhésia* ? Quand et à qui disent-ils «Anytos et Mélétos peuvent me tuer, mais non me nuire» ? Lorsqu'ils doivent affronter des situations accablantes et lorsqu'ils sont en présence des tyrans, détenteurs illégitimes du pouvoir, qui, à la manière de brigands, n'hésitent pas à supprimer des innocents[37].

5. *Justin s'oppose-t-il aux tyrans ?*

Examinant l'épisode du martyre de Ptolémée et des autres chrétiens par Urbicus (*2 Apologie* 2), Elaine Pagels soutient que «the Christians know, Justin explains, a terrible secret : that the power behind the magistrate's demand – and, in fact, behind all such imperial commands – is not divine but demonic. Justin traces the sinister origin of this power back to the primordial fall of angels»[38]. C'est justement par le biais du récit de la chute des anges que, d'après Elaine Pagels, Justin peut «indict the whole system of imperial power, and attack the divine pantheon that supports it as a false government, a form of demonic tyranny»[39]. Convaincu de cette lecture de l'histoire de l'humanité, «Justin turns abruptly from appeal to invective, challenging and defying nothing less than the legitimacy of their power»[40]. En fait, la référence à l'*eusebeia* et la *philosophia* des gouvernants me paraît moins un appel à la piété et à la sagesse qu'une mise à l'épreuve de ces qualités («Vous donc, partout, vous vous entendez appeler pieux et philosophes, gardiens de la justice et amis de la culture ; mais si vous l'êtes effectivement, cela apparaîtra»)[41].

Comme l'explique Fredouille, l'un des mots clés de l'écrit de Justin est κρίσις[42]: sur le modèle de l'*Apologie de Socrate*, Justin demande un jugement sur les chrétiens, selon une procédure correcte (les sujets présentent un compte rendu irréprochable de leur vie et de leur doctrine ; les souverains rendent leur

[37] J. M. C. Toynbee, «Dictators and Philosophers», *art. cit.*, p. 43-47. Sur la définition des rois-tyrans comme des brigands, voir R. MacMullen, «The Roman Concept of the Robber-Pretender», *RIDA* 10 (1963), p. 221-225.

[38] E. Pagels, «Christian Apologists and the 'Fall of the Angels' : An Attack on Roman Imperial Power ?», *HTR* 78 (1985), p. 301-325 (cit. 302). Cf. aussi L. Buck, «Justin Martyr's *Apologies*», *art. cit.*, surtout p. 56-57.

[39] E. Pagels, «Christian Apologists», *art. cit.*, p. 301. Cf. aussi A. Y. Reed, «The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine : Aetiology, Demonology, and Polemics in the Writings of Justin Martyr», *JECS* 12 (2004), p. 141-171.

[40] E. Pagels, «Christian Apologists», *art. cit.*, p. 305.

[41] Justin, *1 Apologie* 2. *Cf.* H. H. Holfelder, «Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie», *ZNTW* 68 (1977), p. 48-66, 213-251.

[42] J.-Cl. Fredouille, «De l'*Apologie de Socrate* aux *Apologies de Justin*», *in*: *Hommages à René Braun*, t. II : *Autour de Tertullien*, éd. par J. Granarolo, [Paris], Les Belles Lettres, 1990, p. 1-22.

sentence). Justin se charge donc de rédiger une exposition de la conduite et de la doctrine des chrétiens ; les empereurs, quant à eux, doivent se montrer de bons juges[43], «en se laissant diriger non point par la violence et la tyrannie mais par la piété et la philosophie»[44]. Comment Justin s'acquitte-t-il de sa tâche ? En adoptant le rôle du sage qui «éduque» et fustige les puissants lorsqu'ils se révèlent incapables de se conduire selon la droite raison.

À plusieurs reprises, tout au long de son *Apologie*, Justin affirme avoir composé son ouvrage pour que ses interlocuteurs apprennent, entre autres, la vérité sur l'histoire du genre humain, empêché de lever les yeux vers le Dieu véritable, car tiraillé par les démons : après avoir été expulsés par Dieu, les anges déchus et les démons avaient compensé leur perte de pouvoir en s'acharnant sur les hommes, devenus – par peur ou par faiblesse – leurs complices ; les démons ne sont pas des gouverneurs légitimes (comme l'étaient, avant la chute, les anges auxquels Dieu avait confié «le soin de veiller sur les hommes et sur les créatures qui sont sous le ciel»[45]), mais des usurpateurs, des voleurs, et avec eux les princes, s'ils ne se décident pas à changer de voie[46]. Justin s'efforce de leur montrer que, après l'incarnation du Logos et après la diffusion de son message de salut à tous les hommes, sans distinction, rien n'est plus comme avant : tous sont appelés à choisir entre le Bien et le Mal[47]. Les autorités publiques ont pour lui une plus haute responsabilité que les autres hommes, car «selon la valeur de ses œuvres, chacun subira le châtiment dans un feu éternel et à proportion des pouvoirs qu'il aura reçus de Dieu, il devra lui en rendre compte, comme le Christ l'a indiqué en disant : 'Celui à qui Dieu aura donné davantage, il lui sera aussi demandé davantage en retour' (cf. Lc 12,48)»[48]. L'Apologiste se propose donc de secouer les représentants du pouvoir impérial de leur torpeur intellectuelle : «nous sommes convaincus, comme nous l'avons dit, que cela est l'œuvre de mauvais démons, qui exigent des sacrifices et des adorations de la part de ceux qui ne vivent pas selon la raison, mais nous ne pouvons concevoir que vous, qui aspirez à la piété et à la philosophie, agissiez au mépris de la raison»[49].

[43] JUSTIN, *1 Apologie* 3,4 : «À nous donc de permettre à tous l'examen de notre vie et de nos enseignements, afin de ne pas encourir nous-mêmes, par notre faute, à la place de ceux qui font profession d'ignorer ce qui nous concerne, le châtiment des fautes qu'ils commettent dans leur aveuglement ; à vous de nous entendre, comme la raison l'exige, et de vous montrer de bons juges.»

[44] *Ibid.*, 3,2.

[45] JUSTIN, *2 Apologie* 4 (5),2.

[46] JUSTIN, *1 Apologie* 5,1 : «Vous ne faites pas une enquête approfondie sur nos mises en accusation mais, poussés par une passion déraisonnable et sous le fouet de mauvais démons, vous nous punissez, sans discernement, sans vous en faire scrupule.»

[47] *Ibid.*, 44,1 : «Ces enseignements, c'est le Saint Esprit prophétique qui nous les donne quand, par l'intermédiaire de Moïse, il fait dire à Dieu la parole suivante au premier homme qu'il avait façonné : '*Voici devant toi le bien et le mal* (Dt 30,15) ; choisis le bien'» et 10,3.

[48] *Ibid.*, 17,4.

[49] *Ibid.*, 12,5. Cf. aussi 12,11 : «Nous pourrions donc nous en tenir là, sans rien ajouter, conscients de réclamer justice et vérité, mais puisque nous savons qu'il n'est pas

Justin n'est pas contre l'autorité politique en tant que telle[50], mais il est convaincu qu'après l'exposition de la vérité, les représentants du pouvoir impérial n'ont plus aucune excuse[51]. Les chrétiens sont pourchassés, haïs et condamnés à mort. L'Apologiste doit donc élever sa voix contre les responsables de cette haine : les démons qui tiennent en esclavage les hommes et leur capacité de discernement, mais aussi Antonin, ses fils, le sénat et le peuple de Rome, si, malgré son enseignement, ils persévèrent dans leur mauvaise conduite[52]. C'est dans ce sens que, à mon avis, Justin parle en philosophe qui admoneste les puissants, en s'exprimant avec la *parrhésia* qui convient à son rôle. Et il le fait, me semble-t-il, en connaissance de cause, frappant les motifs actuels de la propagande impériale. Si, en effet, la phrase énoncée au début de son *Apologie* le qualifie comme le «Socrate» chrétien, alors la personne à laquelle l'affirmation est adressée se qualifie comme un tyran ou, au moins, comme quelqu'un qui risque de se conduire en tyran.

Lorsque Justin affirme : «quand ils sacrifient la vérité à l'opinion, le pouvoir des princes équivaut à celui de brigands dans un désert (λῃσταὶ ἐν ἐρημίᾳ)»[53], ou encore : «vous paraissez craindre que tout le monde pratique la justice et que vous ne trouviez plus personne à punir ; pareille attitude conviendrait à des bourreaux mais nullement à des princes pleins de bonté»[54], il est en train de lancer un véritable défi. Si l'empereur permet que des innocents soient tués, non seulement il ne remplit pas son rôle de bon juge, mais il se conduit en «tyran», comme Néron, persécuteur entre autres de Musonius Rufus que – et ce n'est certainement pas un hasard – Justin rappelle en *2 Apologie* 7 (8),1[55]. Il est certes frappant que le «Socrate» romain, le maître d'Épictète, à son tour maître de Marc-Aurèle, ait été cité comme exemple. L'étonnement augmente si l'on considère que les Antonins voulaient officiellement se démarquer des empereurs tyrans du passé (plus ou moins récent) par une politique de restauration, un retour au Principat d'Auguste, grâce à la récupération des institutions traditionnelles, l'élaboration d'une propagande exaltant les vertus

facile de transformer en peu de mots un esprit possédé par l'ignorance, nous avons pris à cœur d'insister quelque peu, afin de convaincre les amis de la vérité, sachant qu'il n'est pas impossible de dissiper l'ignorance quand on a exposé la vérité.»

[50] Cf. par exemple, *1 Apologie* 17,3 : «nous vous obéissons avec joie, car nous vous reconnaissons comme les rois et les chefs des hommes et nous demandons dans nos prières qu'avec la puissance souveraine on puisse aussi trouver en vous la saine raison.»

[51] *Ibid.*, 8,1.

[52] *Ibid.*, 14,1: «Prenez garde, en effet, nous vous en avertissons, que les démons, que nous avons accusés d'emblée, ne vous dupent et ne vous détournent de nous lire jusqu'au bout et de comprendre ce que nous disons : ils s'efforcent de faire de vous leurs esclaves et leurs serviteurs.»

[53] *Ibid.*, 12,6. Cf. R. MacMullen, «The Roman Concept of the Robber-Pretender», art. cit., 222.

[54] Justin, *1 Apologie* 12,4.

[55] Le couple modèle de Socrate et Musonius est mentionné aussi par Origène, *Contre Celse* III,66.

des princes et la construction de l'idéologie des empereurs «illuminés»[56]. Quelques années plus tard, Marc-Aurèle exprimera sa reconnaissance à l'égard de ceux qui lui ont appris l'amour pour la famille, la vérité et la justice, ainsi que pour Thrasea, Helvidius, Cato et Brutus, les personnages «martyrs» des idéaux républicains, les héros de la lutte contre la tyrannie, condamnés à mort par ses prédécesseurs[57]. Ainsi, durant le règne «tempéré» des Antonins, les citoyens devaient avoir la sensation de pouvoir penser et agir librement, sans craindre de tomber à tout moment sous le coup de la loi de lèse-majesté[58]. Or, il me semble que Justin veut mettre à l'épreuve ces principes de l'idéologie impériale: à considérer les faits – dit-il –, la piété et la sagesse louées dans tout l'Empire ne sont, pour l'instant, que des mots vides, car, dans la pratique, les persécutions des chrétiens, des gens justes et innocents, témoignent que les princes agissent βίᾳ (par la force) et τυραννίδι (en tyran)[59].

Justin écrit sa requête pour la cause chrétienne, mais il n'est pas un simple porte-parole. Il a dû peser le pour et le contre de son initiative ; il a dû mettre en compte l'éventualité de sa mort. D'ailleurs, lorsqu'il affirme : «être reconnu comme chrétien est l'objet de ma prière et de tous mes efforts, je le confesse»[60], n'est-ce pas une autodénonciation, étant donné que, comme il le reconnaît lui-même, le *nomen christianum* suffit à le faire condamner ?

6. *La mort volontaire*

L'Apologiste raconte qu'à Rome, après l'arrestation d'un maître chrétien, nommé Ptolémée, un certain Lucius, ayant appris le fait, se présente auprès du magistrat Urbicus et lui reproche avec «franchise» l'iniquité de sa sentence, en provoquant ainsi sa propre condamnation. Mais le chrétien est heureux de laisser les mauvais maîtres de ce monde pour pouvoir rejoindre le Père et le Roi des cieux[61]. L'initiative de Lucius, suivi bientôt par un autre chrétien, la protestation contre l'autorité politique, l'autodénonciation n'équivalent-elles pas à une volonté de mort ? C'est une objection que Justin a à l'esprit. Il remarque en effet que quelqu'un pourrait dire : «donnez-vous donc tous la mort à vous-mêmes et allez-vous-en auprès de votre dieu, sans nous causer d'embarras»[62]. Quelle signification faut-il donner à cette phrase ? Peut-on vraiment l'interpréter dans le sens : «tuez-vous et laissez-nous tranquilles» ? Pas tout à fait.

[56] L. Homo, *Le siècle d'or de l'Empire romain*, Paris, Fayard, 1947, p. 108-127 ; J. Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du Principat*, Basel, Friedrich Reinhardt, 1953, p. 137-284.

[57] Marc Aurèle, *Pensées* I,14.

[58] J.-P. Martin, *Le siècle des Antonins*, Paris, P.U.F., 1977, p. 9-10.

[59] Cf. Justin, *1 Apologie* 3,2.

[60] Justin, *2 Apologie* 13,2 : Χριστιανὸς εὑρεθῆναι καὶ εὐχόμενος καὶ παμμάχως ἀγωνιζόμενος ὁμολογῶ.

[61] Justin, *2 Apologie* 2,15-20.

[62] *Ibid.*, 3 (4),1.

Dans le monde antique, le suicide est un acte condamné, sur le plan tant moral que religieux. Il n'existe même pas de terme spécifique : le mot *suicidium* n'apparaît qu'au XVIIIe siècle ; les anciens employaient des expressions indiquant la volonté de se donner la mort[63]. Au IIe siècle apr. J.-C., les jurisconsultes énumèrent les cas où le suicide peut être toléré, faute de quoi on procédait à la confiscation des biens du défunt et donc à la ruine économique de la famille entière. Sous l'influence de la philosophie stoïcienne, qui accepte, voire encourage, le suicide en certaines circonstances, le droit romain admet un grand nombre de motifs. J'en cite deux : le *taedium vitae*, le dégoût de la vie à cause de situations pénibles, telles que la maladie, le chagrin, la pauvreté, et la *iactatio*, la recherche d'une fin édifiante, comme celle pratiquée par les philosophes[64].

Un type de *mors voluntaria* qui devient emblématique est celle de caractère idéologique, répandue parmi les personnages de haut rang durant les deux premiers siècles de l'Empire. Dans ce cas, la mort «librement consentie, imposée ou non, s'élevait contre la tyrannie d'un homme qui compromettait par ses agissements le nouveau régime établi par Auguste, qui devait apporter le bonheur non seulement à Rome, mais au monde entier, et la fonction même du *rex justus* qui devait veiller sur ce bonheur. Par leur renoncement volontaire à la vie, ils réclamaient en silence la liberté du citoyen désormais étouffée par le despotisme d'un Maître du monde qui, à leurs yeux, mettait en péril la *Res publica* elle-même»[65].

Reprenons l'épisode de Thrasea Paetus. Un deuxième accusateur, Marcellus, décrit ainsi la conduite du sénateur :

> Était-ce la paix répandue dans le monde entier ou des victoires remportées sans pertes pour les armées qui lui déplaisaient ? Un homme que le bonheur public attristait, qui considérait comme un désert les places, les théâtres et les temples, qui faisait planer la menace de son exil, ne devait pas obtenir du sénat le succès de ses basses intrigues. Il ne reconnaissait ni les décrets rendus ici, ni les magistratures, ni la ville de Rome. Qu'il rompît, en cessant de vivre, avec une cité rejetée depuis longtemps de son cœur et maintenant même de sa vue ![66]

Ce reproche, commente Galtier, «est répété plusieurs fois par l'accusation : ainsi le fait de refuser d'assister aux cérémonies publiques et religieuses fonde les imputations de *secessio* et d'*impietas* mais transforme également Thrasea en une sorte d'ennemi de l'humanité en général, incapable de se conformer aux règles de la communauté et condamné pour cela à en être séparé»[67]. Thrasea est effectivement condamné à mort, mais avant l'exécution de la peine, il se

[63] Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, Montréal-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1982, p. 21-28. Dans notre texte, l'expression ἑαυτοὺς φονεύειν pourrait bien correspondre au latin *se ipsum inter-ficere*.

[64] *Ibid.*, p. 260-263. Cf. aussi T. HILL, Ambitiosa mors. *Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, New York-London, Routledge, 2004.

[65] Y. GRISÉ, *Le suicide*, *op. cit.*, p. 82.

[66] TACITE, *Annales* XVI,28,3.

[67] F. GALTIER, «L'opposition symbolique», *art. cit.*, p. 317.

fait ouvrir les veines, entouré de ses amis et de ses proches. Il choisit une mort «socratique», cohérente avec ses pensées et ses paroles. Ceux qui sont déjà séparés et qui sont de toute façon destinés à être condamnés à mort choisissent la liberté morale par un acte volontaire de mort.

Aux yeux des habitants de l'Empire, les chrétiens semblent pratiquer des formes semblables de *secessio* et d'*impietas*[68]. Et donc, «qu'ils se donnent la mort pour rejoindre leur dieu», qu'ils adoptent une conclusion cohérente avec leur conception de la vie. Cependant, pour un chrétien, explique Justin, cette conclusion est inacceptable. Dieu a créé le monde pour le genre humain et «si nous nous donnons tous la mort, nous serons responsables, pour autant qu'il dépend de nous, de ce que plus personne ne naîtra et ne sera instruit dans les enseignements divins et même que le genre humain cessera d'exister ; en agissant de la sorte nous irions nous aussi contre la volonté de Dieu»[69]. Le chrétien ne peut pas choisir la mort volontaire, car il se soustrairait à l'ordre divin, mais il peut exprimer avec «franchise» son refus des «tyrans» de ce monde (à savoir son refus des dieux-démons) en sachant que ce comportement l'amènera à la mort.

Par la *parrhésia* et le suicide (imposé ou non) le sage du monde gréco-romain accomplit la manifestation extrême de sa supériorité, en méprisant les biens matériels, son corps, la mort et celui qui l'a infligée[70] ; par le témoignage de sa foi et l'endurance des persécutions, le chrétien proclame son mépris des biens d'ici-bas et de la mort[71]. Les deux savent que leur cohérence les amènera à la fin de leurs jours ; les deux prennent comme modèle la fermeté et la franchise de Socrate, mais avec une différence importante : alors que le premier se considère comme l'héritier spirituel de l'Athénien, le second renverse en quelque sorte le rapport et voit Socrate comme un chrétien *ante litteram*[72]. En outre, souligne Justin, «personne ne s'est laissé persuader par Socrate de

[68] Je me suis occupée de ce sujet dans ma thèse de doctorat (*Nomos basileus. Les débats sur la loi dans le christianisme aux IIe et IIIe siècles*), qui va paraître prochainement.

[69] JUSTIN, *2 Apologie* 3 (4),3.

[70] M. GRIFFIN, «Philosophy, Cato, and Roman Suicide, I», *Greece & Rome* 33 (1986), p. 64-77.

[71] Cela, bien entendu, ne veut pas dire recherche du martyre, qui était toutefois professée dans certains courants chrétiens.

[72] De nombreuses études ont été consacrées à la place de Socrate dans la pensée chrétienne des premiers siècles : A. HARNACK, *Sokrates und die alte Kirche*, Berlin, Schade, 1900; J. GEFFCKEN, *Sokrates und das alte Christentum*, Heidelberg, Winter, 1908 ; E. BENZ, «Christus und Sokrates in der alten Kirche (Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums)», *ZNW* 43 (1950-1951), p. 195-224; A.-M. MALINGREY, «Le personnage de Socrate chez quelques auteurs chrétiens du IVe siècle», dans *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1975, p. 159-178 ; O. SKARSAUNE, «Judaism and Hellenism in Justin Martyr, Elucidated from His Portrait of Socrates», *Geschichte, Tradition, Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, III, *Frühes Christentum*, éd. par. H. LICHTENBERGER, Tübingen, Mohr, 1996, p. 585-611.

mourir pour cette doctrine, mais le Christ – que même Socrate a connu partiellement (car il était et il est le Logos, celui qui est présent en tout homme, qui a prédit l'avenir par les prophètes et par lui-même, lorsqu'il a revêtu notre nature soumise à la souffrance et nous a donné cet enseignement) –, ce ne sont pas seulement des philosophes et des lettrés, mais aussi des artisans et des gens sans aucune instruction, qui se sont laissés persuader par lui de mépriser l'opinion, la crainte et la mort, puisqu'il est puissance du Père ineffable et non point réceptacle d'une humaine raison» [73].

Si l'on accepte la définition que Durkheim donne du suicide («tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat») [74], on pourrait en conclure que, pour les chrétiens, le martyre «remplace» le suicide stoïcien, en tant que mort honorable et cohérente avec leur vision de la vie.

7. *Conclusion*

Entre 163 et 168, Justin doit répondre de ses convictions face à l'autorité publique. À la question du préfet «es-tu chrétien ?», Justin affirme «oui, je suis chrétien» [75]. Tout comme ses compagnons, ainsi que d'autres chrétiens avant et après lui, Justin confesse sa foi en Dieu jusqu'à ses extrêmes conséquences. L'obstination dont les chrétiens faisaient preuve et qui frappait négativement les autorités et les intellectuels, comme Tacite, Épictète, Marc-Aurèle, a effectivement rendu très floue la frontière entre martyre et suicide [76]. Justin semble en être conscient et explique cette apparente contradiction entre le refus du suicide et la nécessité de témoigner sa foi. Justin est un maître, un «philosophe» itinérant, qui est engagé non seulement dans sa profession de didascale de la doctrine chrétienne, mais aussi dans la lutte contre les démons. Il les combat par son enseignement et par ses écrits. Il les déniche dans les doctrines hérétiques, parmi les faux philosophes, derrière les sentences des autorités politiques. Pour ce faire, il reprend l'image traditionnelle de Socrate, comme celui qui éduque et rend meilleurs ceux qui l'écoutent, «en les purgeant de leurs fausses opinions et en les conduisant à réformer leurs opinions et leurs mœurs» [77].

Mais il sait que tôt ou tard il sera amené au tribunal. Lui aussi, il sera victime des intrigues des tyrans de ce monde qui se serviront peut-être de son

[73] JUSTIN, *2 Apologie* 10,8.

[74] E. DURKHEIM, *Le suicide*, Paris, P.U.F., 1981, p. 5. Cf. A. J. DROGE et J. D. TABOR, *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco, Harper, 1992, p. 8-11 et G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, trad. fr. *Rome et le martyre*, Paris, Flammarion, 2002, p. 96.

[75] *Actes du martyre de saint Justin*, 3,4.

[76] G. W. BOWERSOCK, *Rome et le martyre*, *op. cit.*, p. 91-112.

[77] J.-B. GOURINAT, «Le Socrate d'Epictète», *art. cit.*, p. 161.

ennemi personnel, Crescens[78]. Il se prépare à mourir : «être reconnu comme chrétien est l'objet de ma prière et de tous mes efforts, je le confesse», écrit-il dans son *Apologie*[79], et il choisit la mort honorable et digne par excellence, la mort du philosophe[80]. Il s'exprime avec la franchise socratique, défiant le pouvoir public, sans le flatter, mais, comme le font les sages condamnés à mort, il dévoile la nature potentiellement tyrannique de ce même pouvoir. Son intention ne peut pas échapper aux interlocuteurs érudits, surtout à cause de la reprise d'un *topos* philosophique fort répandu, notamment dans les milieux stoïciens, et du défi lancé contre les motifs actuels de la propagande impériale[81]. En même temps, il donne à la figure de Socrate un contenu nouveau, car il le «rallie» à la doctrine chrétienne.

Il y a encore un autre élément qui me semble important. Jean-Baptiste Gourinat montre que, dans les allusions au procès et à la mort de Socrate, Épictète «développe plusieurs fois le thème d'une mission divine comparable à un poste assigné à la guerre, mission à laquelle Socrate ne veut pas davantage renoncer qu'il n'avait renoncé à son poste dans l'armée [...]. L'idée répétée par Épictète, selon laquelle le procès est apparu à Socrate comme un signal de la divinité que le temps était venu de mourir, montre que c'est bien de l'idée qu'il était opportun de mourir qu'Épictète a tiré l'idée qu'il était opportun pour Socrate de provoquer ses juges»[82].

Frappé autrefois par la force des martyrs chrétiens, au point que leur vue l'avait poussé à la conversion[83], indigné par les épisodes survenus plus récemment à Rome[84], Justin a peut-être estimé que le moment était venu d'accomplir une mission divine : rédiger un compte rendu de la vie et de la doctrine chrétiennes, provoquer les juges en dévoilant la véritable source de leur pouvoir et les inviter à se situer du bon côté, du côté du Bien. Quoi qu'il en soit, qu'il atteigne ou non son but, il n'a rien à craindre, car ses juges peuvent le tuer, mais non lui nuire[85].

[78] JUSTIN, *2 Apologie* 8 (3).

[79] JUSTIN, *2 Apologie* 13,2.

[80] Même si, bien évidemment, le mot philosophe revêt pour lui une autre signification. Cf. G. STERLING, «*Mors philosophi* : The Death of Jesus in Luke», *HTR* 94 (2001), p. 383-402.

[81] Cf. J. GEFFCKEN, «Die christlichen Martyrien», *Hermes* 45 (1910), p. 481-505, à propos de la conduite «philosophique» des martyrs.

[82] J.-B. GOURINAT, «Le Socrate d'Épictète», *art. cit.*, p. 160. Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens* III,23,21.

[83] JUSTIN, *2 Apologie* 12,1.

[84] JUSTIN, *2 Apologie* 1.

[85] Je remercie infiniment Mme Lucie Kaennel d'avoir corrigé mon français.