

**DICTIONNAIRE
DES
PHILOSOPHES ANTIQUES**

publié sous la direction de

RICHARD GOULET

Chercheur au CNRS

III

d'Eccélos à Juvénal

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche, 75005 PARIS

2000

© CNRS Éditions, Paris, 2000

ISBN 2-271-05748-5

exécuteurs testamentaires : celui-ci, d'après les termes mêmes du testament, devait être déjà, vers 268^a, un homme d'âge mûr, installé à Athènes ; il n'est guère probable qu'il se soit engagé, dans la seconde moitié du siècle, dans une carrière de professeur itinérant.

Voir W. Ameling, « Prosopographia Heracleotica », dans Lloyd Jones, *The Inscriptions of Heraclea Pontica*, coll. IK, 47, Bonn 1994, p. 135.

BERNADETTE PUECH.

33 ÉPICTÈTE RE 3 PIR² E 74

I-II

Philosophe stoïcien (représentant de la nouvelle Stoa), disciple de Musonius Rufus. De ses enseignements (Διατριβαί, *Entretiens*), qui furent consignés par son disciple Arrien de Nicomédie (⇒A 25), nous ne possédons qu'une partie (la moitié), ainsi qu'une version abrégée (Ἐγχειρίδιον, *Manuel*), également due à Arrien, et une série de fragments conservés notamment dans des gnomologies.

A. Bibliographie générale.

Bibliographies : 1 W. A. Oldfather, *Contributions towards a bibliography of Epictetus*. Appendix : *Jacob Schegk's translation of the Enchiridion*, Basel 1534 = *Univ. of Illinois Bulletin* 25, Urbana 1927, XII-201 p. App. 38 p. ; 2 Id., *Contributions towards a bibliography of Epictetus. A supplement*, ed. by M. Harman, with a preliminary list of Epictetus' manuscripts by W. H. Friederich and C. U. Faye, Urbana 1952, XXI-177 p. ; 3 M. Spanneut, « Épicète 1952-1962 », *IL* 14, 1962, p. 212-216 ; 4 J. Hershbelle, « The stoicism of Epictetus : Twentieth century perspectives », *ANRW* II 36, 3, 1989, p. 2148-2163.

Notices : 5 H. von Arnim, art. « Epiktetos » 3, *RE* VI 1, 1907, col. 126-131 ; 6 A. Stein, *PIR*² III, 1943, E 74, p. 81 ; 7 A. Jagu, art. « Épicète. I. Doctrine », *DSp* IV 1960, col. 822-830 ; 8 M. Spanneut, art. « Épicète. II. Influence à l'époque patristique. III. Épicète et le Moyen Age », *DSp* IV 1960, col. 830-849 ; 9 J.-E. d'Angers, art. « Épicète. IV. Période moderne », *DSp* IV 1960, col. 849-854 ; 10 M. Spanneut, art. « Epiktet », *RAC* 5, 1961, col. 599-681 ; 11 H. Dörrie, art. « Epiktetos » 1, *KP* II 1967, col. 313-314 ; 12 K. von Fritz, art. « Epictetus » 2, *OCD*², p. 390 ; 13 A. J. Malherbe, « Epictetus », *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An illustrated encyclopedia. Supplementary volume*, édit. K. Crim, Nashville 1976, p. 271 ; 14 J.-F. Mattéi, art. « Épicète », *Dictionnaire des Philosophes*, I, Paris 1984, p. 859-866 ; 15 G. Rocca-Serra, art. « Épicète », *Encyclopédie philosophique universelle*, III : *Les Œuvres philosophiques. Dictionnaire*, volume dirigé par J.-F. Mattéi, t. I : *Philosophie occidentale : III^e millénaire av. J.-C. - 1889*, Paris 1992, p. 133.

Études d'orientation : 16 C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain (philosophes et poètes)*, Paris 1865, p. 191-208 (« La vertu stoïque : Épicète ») ; 17 R. Asmus, *Quaestiones Epicteteae*, Diss. Friburgi Brisigaviae 1887, Freiburg i. Br. 1888 ; 18 A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart 1890, réimpr. Stuttgart/Bad Cannstatt 1968 ; 19 Id., *Die Ethik des Stoikers Epictet. Anhang : Exkurse über einige wichtige*

Punkte der stoischen Ethik, Stuttgart 1894, réimpr. Stuttgart/Bad Cannstatt 1968 ; **20** R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig 1895, réimpr. Hildesheim 1963, t. II, p. 245-252 ; **21** A. Croiset et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, Paris 1901², t. V, p. 457-466 ; **22** Th. Colardeau, *Étude sur Épictète*, Thèse Paris 1903 ; **23** R. Renner, *Zu Epiktets Diatriben*, Diss. München, Amberg 1904 ; **24** O. Halbauer, *De diatribis Epicteti*, Diss. Lipsiae 1911 ; **25** W. Schmid, Wilhelm von Christ's *Geschichte der griechischen Literatur*, Zweiter Teil : *Die nachklassische Periode der griechischen Literatur*, Erste Hälfte : *Von 320 vor Christus bis 100 nach Christus*, coll. « Handbuch der Altertumswissenschaft » VII 2, 1, Sechste Auflage unter Mitwirkung von O. Stählin, München 1920, réimpr. 1959, p. 358-361 ; **26** E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III 1, p. 765-781 ; **27** E. Bosshard, « Épictète », *RThPh* 17, 1929, p. 202-216 ; **28** V. d'Agostino, « Sulla divisione dell'opera di Epitteto », *BFC* 34, 1928, p. 150-152 (repris dans **29** Id., *Studi sul neostoicismo. Seneca. Plinio il Giovane. Epitteto. Marco Aurelio*, 2^a edizione riv. e ampl., Torino 1962, p. 90-91) ; **30** Id., « Intorno al concetto della libertà in Epitteto », *ArchItalPsicol* 8, 1930, p. 298-331 (réimpr. dans d'Agostino **29**, p. 92-119) ; **31** G. Calogero, « Introduzione a Epitteto », *Leonardo* 4, 1933, p. 235-241 ; **32** D. Pesce, « La morale di Epitteto », *RF* 30, 1939, p. 250-264 (repris dans **33** Id., *Scritti sulla filosofia antica d'etica e di filosofia dell'arte*, Parma 1988, p. 41-52) ; **34** F. D'Ambrozio, *Epitteto e la morale del suo tempo*, Roma 1940 ; **35** M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (trad. de la 2^e édit. allemande, Göttingen 1959), Firenze 1967, réimpr. 1978, t. II, p. 23-25, 104-133 ; **36** B. L. Hijmans (Jr.), *Ἀσκησις. Notes on Epictetus' educational system*, Diss. Utrecht, coll. « Wijsgerige Teksten en Studies » 2, Assen, 1959 ; **37** J. Moreau, *Épictète ou le secret de la liberté*, présentation, choix de textes, bibliographie, coll. « Philosophes de tous les temps » 11, Paris 1964 (cf. **38** Id., « Épictète ou le secret de la liberté », *REPh* 34, 1984, p. 4-13) ; **39** G. Germain, *Épictète et la spiritualité stoïcienne*, coll. « Maîtres spirituels » 33, Paris 1964 ; **40** F. Millar, « Epictetus and the imperial court », *JRS* 55, 1965, p. 141-148 ; **41** F. Elemento, « Le Diatribe di Epitteto », dans *Diadosis. Voci di presenza classica*. Rassegna ufficiosa a cura della cattedra di lett. class. del liceo C. Varese, Tortona 1967, p. 63-73 ; **42** J. Xenakis, *Epictetus, philosopher-therapist*, The Hague 1969 ; **43** E. Cizek, « Épictète et l'héritage stoïcien », *StudClas* 17, 1975, p. 71-87 ; **44** Jelena M. Ātajerman, « Épictète et sa place dans le stoïcisme romain » (en russe), *VDI* 1975, n° 132, p. 197-210 ; **45** P. A. Brunt, « From Epictetus to Arrian », *Athenaeum* 55, 1977, p. 19-48 ; **46** W. Siegfried, « Stoische Haltung nach Epiktet », *Gesnerus* 44, 1988, p. 269-279 ; **47** W. O. Stephens, *Stoic strength. An examination of the ethics of Epictetus*, Diss. Univ. of Pennsylvania, Philadelphia 1990 ; **48** P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris 1992, p. 89-117 (chap. V : « Le stoïcisme d'Épictète ») ; **49** J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, coll. « L'aventure intérieure », Paris 1996, 265 p.

Éditions : L'*editio princeps* du *Manuel* (avec le commentaire de Simplicius) fut publiée à Venise en 1528 ; celle des *Entretiens*, due à V. Trincavelli, fut

publiée aussi à Venise en 1535 (Ἐπίκτητος Ἐπίκτητος [sic]). La première édition vraiment critique des *Entretiens* (contenant aussi le *Manuel*) fut celle de **50** J. Upton, *Epicteti quae supersunt dissertationes ab Arriano collectae*, 2 vol. (t. I: texte grec et latin; t. II: *Notae et emendationes*), Londini 1739-1741. On possède deux grandes éditions de l'ensemble de l'œuvre :

(a) **51** J. Schweighäuser, *Epicteteae philosophiae monumenta*, t. I-III: *Epicteti Dissertationum ab Arriano digestarum libri IV. Eiusdem Enchiridion et deperditis sermonibus fragmenta*. Post Io. Uptoni aliorumque curas denuo ad Codicum manuscriptorum fidem recensuit, latina versione, adnotationibus, indicibus illustravit J. Schw., Lipsiae 1799, réimpr. Hildesheim/New York 1977.

(b) **52** H. Schenkl, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, ad fidem codicis Bodleiani rec. H. S., accedunt fragmenta, *Enchiridion* ex rec. Schweighäuseri, Gnomologiorum Epicteteorum reliquiae, indices (*editio maior*), coll. *BT*, Leipzig 1894, 1916², réimpr. 1965, XXV-740 p. ; **53** Id., *editio minor* 1898 (XIV-499 p. ; avec une nouvelle collation de W. M. Lindsay), 1916² (avec les scholies éditées par T. W. Allen ; sur les scholies d'Épictète, voir Spanneut **8**, col. 846-847 ; *Id.* **10**, col. 672-673).

Il y a d'autres éditions de l'ensemble :

(a) **54** Fr. Dübner, *Theophrasti Characteres, Marci Antonini Commentarii, Epicteti Dissertationes ab Arriano literis mandatae, fragmenta et Enchiridion cum commentario Simplicii, Cebe'tis Tabula, Maximi Tyrii Dissertationes*, Graece et Latine cum indicibus, Parisiis 1842², p. 1-14 (*Enchiridion*), p. 15-32 (*Fragmenta*), p. 33-220 (*Dissertationes*), p. 221-227 (*Index nominum et rerum*).

(b) **55** W. A. Oldfather, *Epictetus. The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*, with an English translation, 2 vol. : t. I: *Discourses, Books I and II*, coll. *LCL* 131, Cambridge (Mass.)/London 1925, réimpr. 1979 ; t. II: *Discourses, Books III and IV, the Manual and Fragments*, coll. *LCL* 218, Cambridge (Mass.)/London 1928, réimpr. 1985.

Autres éditions : **56** Ch. Thurot, *Épictète. Manuel*, texte grec, précédé d'une introduction, accompagné de notes et suivi d'un lexique des mots techniques, Paris 1874 ; **57** H. Joly, *Manuel d'Épictète*, texte grec et traduction française en regard, édition précédée d'une introduction et d'une analyse, et accompagnée d'appréciations philosophiques, Paris 1904⁸ ; **58** W. Capelle, *Epiktet. Handbüchlein der Moral*, mit Anhang: *Ausgew. Fragmente verlorener Diatriben*, hrsg. von W. C., Jena 1906 ; **59** A. von Gleichen-Russwurm, *Epiktet. Unterredungen und Handbüchlein der Moral*, neu hrsg., coll. « Deutsche Bibliothek », Berlin 1914 ; **60** P. Smets, *Epiktet. Handbüchlein der stoischen Philosophie*, neu hrsg., Mainz 1938 ; **61** Id., *Epiktet. Fragmente*, griech. u. dt. hrsg., Mainz 1938 ; **62** H. Schmidt, *Epiktet. Handbüchlein der Moral und Unterredungen*, coll. « Kröners Taschenausgabe » 2, Stuttgart 1954 ; **63** J. Souilhé, *Épictète. Entretiens*, texte établi et traduit par J. S., *CUF*, 4 vol. : t. I: 1943, réimpr. 1975 ; t. II: 1949, réimpr. 1969 ; t. III 1963 ; t. IV 1965 (publication posthume des deux derniers tomes avec la collaboration d'A. Jagu) ; **64** P. Jordán de Urríes y Azara, *Epicteto. Pláticas por Arriano*, texto revisado y traducido, coll. « Hispánica de autores griegos y latinos », 4 vol., Barcelona 1957, 1963, 1965, 1973 (le t. IV contient le livre IV et les fragments) ; **65** M. Billerbeck, *Epiktet. Vom Kynismus [Entretiens III 22]*, hrsg. und übers. mit einem Kommentar, coll. « Philosophia Antiqua » 34, Leiden 1978 ; **66** W. Kraus, *Epiktet. Handbüchlein der Moral und Unterredungen*, hrsg. u. überarb. von W. K., dt. Übert. nach J. G. Schulthess u. K. Enk, coll. « Diogenes-Taschenbuch », Zürich 1987 ; **67** K. Steinmann, *Epiktet.*

Handbüchlein der Moral, Griechisch/Deutsch, übers. u. hrsg., coll. «Universal-Bibliothek» 8788, Stuttgart 1992 ; **68** R. Nickel, *Epiktet, Teles, Musonius. Ausgewählte Schriften*, griechisch-deutsch, hrsg. und übers. von R. N., coll. «Tusculum», München/Zürich 1994 ; **69** R. F. Dobbin (édit.), *Epictetus, Discourses, Book I*, coll. «Clarendon Later Ancient Philosophers», Oxford/New York 1998.

Il faut maintenant signaler une importante édition critique (avec traduction anglaise) du *Manuel* et des versions chrétiennes de ce texte : **69bis** Gerard Boter, *The Encheiridion of Epictetus and its three christian adaptations. Transmission and critical editions*, coll. «Philosophia Antiqua» 82, Leiden 1999.

Traductions : Les traductions des *Entretiens* et notamment du *Manuel* sont extraordinairement nombreuses. Outre les éditions bilingues citées plus haut, nous offrons ici une ample sélection de ces traductions, y compris les plus anciennes, en différentes langues :

En latin : Schweighäuser **51**, *Epicteti stoici Enchiridion ab Angelo Politiano e graeco versum*, t. V, p. 139-172 (trad. de Politien, Bononiae 1497) ; **70** R. P. Oliver, *Niccolo Perotti's version of the Enchiridion of Epictetus*, edited with an introd. and a list of Perotti's writings, Urbana 1954 (édition, à partir des différents manuscrits, de la traduction de l'humaniste N. Perotti : *Epicteti Enchiridium una cum Simplicii in eiusdem expositionem praefatione*, Bologiae 1450) ; **71** E. V. Maltese, *Epitteto, Manuale*. Con la versione latina di Angelo Poliziano e il volgarizzamento di Giacomo Leopardi, Introduzione, traduzione e note, coll. «I grandi libri Garzanti», Milano 1990, p. 47-86 (A. Poliziano). La première traduction latine des *Entretiens* est due à **72** J. Schegk, *Arriani Nicomediensis de Epicteti philosophi, praeceptoris sui, dissertationibus libri III...* editi, Jacobo Scheggio... interprete. Accedit Epicteti *Enchiridion*, Angelo Politiano interprete, Basileae 1554 (avec le texte grec de Trincavelli).

En allemand : **73** K. Enk, *Epiktetos Unterredungen*, aufgezeichnet von Arrhianos aus dem griechischen in das Deutsche übertragen, Wien 1866 ; **74** J. Grabisch, *Unterredungen mit Epiktet*, ausgew. und ins Deutsche übertr., Jena/Leipzig 1905 ; **75** Fr. Dobe, *Handbüchlein der Lebenskunst (Enchiridion)*, verdeutscht von Fr. D., Berlin 1921 ; **76** R. Mücke, *Epiktet, Was von ihm erhalten ist nach den Aufzeichnungen Arrians*, Neubearbeitung der Übers. von J. G. Schulthess [1766] von R. M., Heidelberg 1924 ; **77** W. Capelle, *Epiktet. Handbüchlein der Moral und Auslese aus den Gesprächen*, übers. von W. C., Jena 1925 ; **78** Id., *Epiktet, Teles und Musonius. Wege zu glücklichem Leben*, übertragen und eingeleitet von W. C., coll. «Die Bibliothek der alten Welt. Griechische Reihe. Stoa und Stoiker» 3, Zürich 1948, p. 7-206 (traduction du *Manuel* et d'une sélection personnelle des *Entretiens* et des fragments, avec des introductions et des notes) ; **79** Id., *Dir selber treu. Antike Lebensweisheiten von Epiktet und Musonius*, übertr. von W. C., coll. «Artemis-Bibl.» 25, Zürich 1986 ; **80** C. Hilty, *Epiktet. Das Handbüchlein der Moral*, nach der Übertragung von C. H., Stuttgart 1946 ; **81** E. Neitzke, *Epictetus. Handbüchlein der Ethik*, übers., mit einer Einleitung u. Anmerkungen versehen von E. N., coll. «Reclams Universal-Bibliothek» 2001, Stuttgart 1980 ; **82** R. Nickel, *Epiktet, Teles und Musonius. Wege zum Glück*, auf der Grundlage der Übertragung von W. Capelle neu übersetzt, mit Anmerkungen versehen und eingeleitet von R. N., coll. «Die Bibliothek der alten Welt. Griechische Reihe», Zürich/München 1987, p. 5-198 et notes p. 289-310 (2^e édit. : *Epiktet, Teles, Musonius : Wege zum Glück*, auf der Grundlage der Übertr. von W. Capelle neu übersetzt, & mit Einf. & Erl. vers. von R. N., coll. «dtv» 2269, München 1991).

En français : **83** J. Goulu, *Les Propos d'Épictète recueillis par Arrian*, auteur grec, son disciple, translatez du grec en français par Fr. J. de S. F. (Frère Jean de S. François), Paris 1609 et 1630 ; **84** A.-P. Thurot, *Discours philosophiques d'Épictète*, recueillis par Arrien, et traduits du grec en français, Paris 1838 ; **85** V. Courdaveaux, *Les Entretiens d'Épictète, recueillis par Arrien*, traduction nouvelle & complète, 2^e édit. revue et corrigée, Paris 1882 (1862¹), réimpr. 1908 ; **86** F. Thurot, *Epictetus, Manuel*, traduction française par F. Th., accompagnée d'une introduction et revue par Ch. Thurot, Paris 1874, réimpr. 1896 ; **87** A. Fouillée, *Manuel d'Épictète, trad. Nageon* [1782], revue avec introduction et notes, Paris

1876; **88** J. Souilhé et A. Jagu, *Épictète. Entretiens, Manuel*, trad. de J. S. et A. J., coll. «Les grandes œuvres de l'Antiquité classique», Paris 1950; **89** É. Bréhier, *Épictète, Entretiens (livres I à IV)*, traduction par É. Br., revue par P. Aubenque. Rubriques, notice et notes par P. Aubenque, dans *Les Stoïciens*, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1962, p. 801-1105 (notes: 1339-1355); **90** J. Pépin, *Épictète, Manuel*, traduction, notice et notes, dans *Les Stoïciens*, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1962, p. 1107-1132 (notes: 1355-1370); **91** C. Chrétien, *Épictète. Manuel*, traduction de R. Rétoquart, revue et complétée par C. Ch., Introduction, commentaires et notes par C. Ch., coll. «Profil philosophie» 738, Paris 1988; **92** M. Gondicas, *Épictète, Ce qui dépend de nous. Manuel et Entretiens*, coll. «Retour aux grands textes», Paris 1991. **93** [Arrien], *Manuel d'Épictète*. Traduction inédite et notes par E. Cattin. Introduction et postface par L. Jaffro, coll. «GF» 797, Paris 1997, 162 p. (trad. p. 63-91; notes p. 93-126).

En anglais : **94** E. Carter, *All the works of Epictetus*, which are now extant, consisting of his *Discourses*, preserved by Arrian, in four books, the *Enchiridion*, and fragments, translated from the original Greek by E. C., with an introduction and notes, London 1758, réimpr. 1957; **95** Th. W. Higginson, *The Discourses of Epictetus with the Enchiridion and Fragments*, translated by Th. W. H., 2 vol., Boston 1865 (cf. *Epictetus. The Enchiridion*, translated by Th. W. Higginson, with an introduction by A. Salomon, coll. «The library of liberal arts», Indianapolis/New York 1955); **96** G. Long, *The Discourses of Epictetus with the Encheiridion and Fragments*, translated with notes, a life of Epictetus, and a view of his philosophy, coll. «Lib. of the world's best books», New York 1890; **97** P. E. Matheson, *Epictetus. The Discourses and Manual, together with fragments of his writings*, transl. with introd. and notes, 2 vol., Oxford 1916; **98** J. Bonforte, *The philosophy of Epictetus* (traduction des *Entretiens*, fondée sur celle de T. W. Higginson), New York 1955; **99** N. P. White, *The Handbook of Epictetus*, translated with an introd. and annot., Indianapolis 1983.

En italien : **100** E. Pelinejo, *Manuale di Epitteto*, Parma 1793; **101** D. Bassi, *Dai Discorsi di Epitteto*, trad. e comm., coll. «Pubblicazioni di cultura morale» 1, Firenze 1915; **102** G. Rensi (édit.), *Il Manuale di Epitteto*, nella versione di Angelo Poliziano, Milano 1926; **103** G. Calogero (édit.), *Il Manuale di Epitteto*, nella versione di Giacomo Leopardi [1825, publiée à Florence en 1845 après la mort de son auteur], con introduzione e commento di G. C., coll. «Collana scolastica di testi filosofici», Firenze 1933, 1936²; **104** E. Albino (édit.), *Il Manuale*, volgarizzato da G. Leopardi, introd. e comm. di E. A., Roma 1950 (cf. *Maltese* **71**, p. 87-119; **105** C. Moreschini [édit.], *Il Manuale d'Epitteto*, trad. di Leopardi, coll. «Minima» 9, Roma 1990); **106** R. Laurenti, *Epitteto. Le Diatribe e i Frammenti*, Bari 1960, réimpr. coll. «Biblioteca Universale Laterza» 282, Roma/Bari 1989; **107** A. Caretta et L. Samarati, *Epitteto. Il manuale*, versione, introd. e note, coll. «Il pensiero class. de la filos. comm.», Brescia 1970; **108** S. Arcoleo, *Epitteto. Il manuale*, trad., comm. analitico e storico-critico, coll. «Classici di filosofia e pedagogia» 3, Torino 1973; **109** G. Reale et C. Cassanmagnago, *Epitteto. Diatribe, Manuale, Frammenti*, introduzione, prefazioni e parafrasi di G. R., trad., note e indici di C. C., coll. «I classici del pensiero, Sez. I: Filos. class. e tardoantica», Milano 1982; *Maltese* **71**, p. 1-46.

En espagnol : **110** F. Sánchez de las Brozas (El Brocense), *Doctrina del stoyco filosofo Epicteto, que se llama comunmente Encheiridiō*, Salamanca 1600, réimpr. Pamplona 1612, Madrid 1632, Ginebra 1766 (la traduction est un peu libre); **111** G. de Correas, *Ortografía kastellana nueva y perfecta juntamente con el Manual de Epicteto y la Tabla de Kebes*, Salamanca 1630 (la traduction du *Manuel* y est utilisée comme exemple grammatical); **112** F. de Quevedo, «Doctrina de Epicteto puesta en español con consonantes», dans *Epicteto y Phocílides en español con consonantes. Con el origen de los estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicuro contra la común opinion*, Madrid/Barcelona 1635 (traduction, ou plutôt paraphrase, en vers du *Manuel*); **113** A. Brum (?), *Theatro moral de la vida humana, en cien emblemas, con el Enchiridion de Epicteto... y la Tabla de Cebes...*, Bruselas 1672 (réimpr. dans *Theofrasto, Caracteres morales. Epicteto, Enquiridion o Máximas. Cebes, la Tabla de Cebes*, coll. «Austral» 733, Buenos Aires 1947, p. 79-118); **114** J. Ortiz y Sanz, *Enchûridion ó manual de Epicteto*, con el texto griego traducido en castellano e ilustrado con

algunas notas [traduction latine en appendice], Valencia 1816; **115** P. Ortiz García, *Epicteto. Disertaciones por Arriano*, traducción, introducción y notas, coll. «Biblioteca clásica Gredos» 185, Madrid 1993; **116** Ead., *Tabla de Cebes. Musonio Rufo, Disertaciones y fragmentos menores. Epicteto, Manual, Fragmentos*, Introducciones, traducción y notas, coll. «Biblioteca clásica Gredos» 207, Madrid 1995, p. 167-247 (*Manuel*); **117** R. Alonso García, *Epicteto, Manual*, Introducción, traducción y notas, Madrid 1993; **118** J.M. García de la Mora, *Epicteto, Enquiridión*, Estudio introductorio, traducción y notas. En apéndice, la versión parafrástica de D. Francisco de Quevedo y Villegas [cf. **112**], coll. «Textos y documentos» 14, Barcelona 1991.

En catalan: **119** J. Leita, *Epictet, Enquiridíó. Marc Aureli, Reflexions*, a cura de J. Montserrat i Torrents, coll. «Texts filosòfics» 27, Barcelona 1983.

En grec: **120** S. Delta, 'Επικτήτου Ἐγχειρίδιον, Μάρκου Αὐρηλίου τὰ εἰς ἑαυτὸν (δευτέρη ἐκδόση διορθωμένη), Κλεάνθους Ὕμνος εἰς Δία, μετάφρασις, Athènes 1935; **121** S. Delta, Αἱ κατ' Ἀρριανὸν Ἐπικτήτειοι Διατριβαί, μετάφρασις, Athènes 1937; **122** A. Dalezios, Ἐγχειρίδιον, ἀρχ. κείμε., εἰσαγωγή, μετάφρ., σημειώσεις, coll. «Πάπυρος» 82, Athènes 1955.

En hollandais: **123** M.A. Gillis, *Epictetus Hantboecxken, leerende na der Stoischer Philosophen wyse hoe elc in sinen roep gherustelyck leven sal*. In nederduytsch overgesedt deur M. A. G., Antwerpen 1564 (cf. **124** M. Boas, «De oudste nederlandsche vertaling van Epictetus Enchiridion en haar auteur», *Tijdschrift vor Nederlandsche Taal- en Letterkunde* 37, 1918, p. 279-301); **125** H.L. Spiegel, *Epictetus Handt-boexken, ende Cebes Tafereel*. Lerende philosophischer wyze hoe elck in sijn beroep gherustelict leven zal... Noch Cebes tafereels kort begrip, in rijn ghestelt door H.L. S., Amsterdam 1615; **126** F. Scheurleer, *Enchiridion: zedekundig handboekje van Epictetus*, vert. en van een inleid. voorz F. S., Gravenhage 1915; **127** H.W.F. Stellwag, *Epictetus. Het eerste boek van der Diatriben [Entretiens I]*, inleiding, vertaling en commentaar door H.W. S., Diss. Utrecht, Amsterdam/Paris 1933; **128** H. Giltay, *De levende Epictetus*. Ein nieuw handboekje naar Epictetus' Diatribae, samengest. en van een inl. en aant. voorz H. G., Gravenhage 1946.

En danois: **129** E. Boye, *Epiktets Haandbog*, af det Græske oversat og med Anmærkinger oplyst af E.B., København 1781; **130** J.A. Bundgaard, *Epiktetos' Haandbog*, övers. af J. A. B., 2. udg., København 1942.

En tchèque: **131** R. Kuthan, J. Ludvíkovsk , L. Svodoba et J. Mertlíková *Encheiridion, Diatribai*, introd., trad., comm., coll. «Antická knihovna» 10, Praha 1972.

En russe: **132** G. A. Tarojan, «Epicteti Diatribae», *VDI* 1975 n° 132, p. 195-253, n° 133, p. 217-259, n° 134, p. 207-234, n° 135, p. 215-249, n° 136, p. 195-237 (traduction précédée par l'article de Ātajerman **44**).

En lituanien: **133** V. Kazanskiene, *Ēpictète. Œuvres choisies* [en lituanien], Vilnius 1986.

B. Vie.

Sources biographiques anciennes. Nos connaissances sur la vie d'Épictète sont très pauvres. On trouve un catalogue de témoignages anciens sur Épictète chez Schweighäuser **51**, t. II 2, p. 123-136, et Schenkl **52**, p. III-XV. Les sources les plus importantes sont: Aulu-Gelle (II^p), *Nuits Attiques* II 18, 10 et XV 11, 3-5; Simplicius (VI^p), *Commentarius in Epicteti Enchiridion*; et la *Souda* (X^p), s.v. Ἐπικτητος, E 2424, t. II, p. 365, 24-31 et 366, 1-17 Adler. Au début de la préface du commentaire de Simplicius (cf. Hadot **172**, p. 192, 1-4), on apprend qu'Arrien «a écrit sur la vie et sur la mort d'Épictète» (= *test.* 3 Schenkl = Arrien, *test.* 4 Roos). A la suite d'Asmus **17**, p. 31 *sq.*, Schenkl **52**, p. XV *sq.* (cf. aussi Colardeau **22**, p. 23), s'oppose à ceux qui ont voulu tirer de cette phrase l'idée qu'Arrien avait écrit une biographie proprement dite de son maître,

publiée comme introduction au *Manuel*. Schenkl **52**, p. XVI, montre en effet que les témoignages que l'on possède sur Épictète (sauf de rares exceptions) semblent bien dériver des quatre livres d'*Entretiens* qui nous sont parvenus. Ces livres restent en réalité la source la plus riche pour notre connaissance de la personnalité du philosophe. D'après Schenkl, les mots de Simplicius peuvent faire référence simplement à un passage (perdu) des *Entretiens*, où Arrien, dans le dessein de montrer la tranquillité d'âme dont jouit celui qui ne considère pas la mort comme un mal, aurait présenté Épictète moribond en train de dialoguer une dernière fois avec ses amis et disciples (cf. aussi Zeller **26**, t. III 1, p. 766 sq. n. 2; Colardeau **22**, p. 23 sq. n. 5; von Arnim **5**, col. 126 sq.; Souilhé **63**, t. I, p. 1). Dans l'introduction de son édition du Commentaire de Simplicius, Mme I. Hadot **172**, p. 152-157, considère pour sa part que le passage fait bien allusion à une *Vie* d'Épictète par Arrien, d'ailleurs utilisée par Simplicius pour certains détails biographiques concernant le philosophe.

Chronologie et biographie. La *Souda*, *loc. cit.* (= *test.* 21 Schenkl), nous apprend que la **patrie** d'Épictète fut Hiérapolis (auj. Tambouk-Kalessi), en Phrygie méridionale. Le lexicographe ne précise pas la date de sa naissance ni celle de sa mort. Il se borne à dire (cf. *test.* 30 Schenkl) qu'Épictète a vécu jusqu'à l'avènement de Marc-Aurèle (161). Cependant, depuis Schenkl **52**, p. XIX sqq., les critiques estiment qu'une date plus ancienne s'accorde mieux avec les points de repère fournis par les *Entretiens*, notamment avec la chronologie de celui qui les a publiés, Arrien (*ca* 85 - *ca* 165, \Rightarrow A 425), que l'on considère habituellement comme un fidèle éditeur de ses propres notes de cours (cf. *infra*). En effet, Schenkl **52**, p. XXVII sqq., tout en supposant qu'Arrien a dû suivre les leçons d'Épictète avant sa nomination comme consul *ca* 130, remarque qu'Épictète lui-même se présente comme un vieillard lorsque Arrien était son auditeur (cf. *Entretiens* I 16, 20; II 6, 23; II 19, 25; Lucien, *Contre un ignorant* 13 = *test.* 15 Schenkl), et qu'il aurait dû vivre encore une quarantaine d'années pour atteindre l'avènement de Marc-Aurèle. Donc, Schenkl imagine qu'Épictète a vécu seulement jusque vers le milieu du règne d'Hadrien (117-138), qui a traité, on le sait, le philosophe avec une grande familiarité (cf. S.H.A., *Vita Hadriani* 16, 10 = *test.* 27 Schenkl, où l'on signale l'amitié de l'empereur pour les philosophes Épictète et Héliodore [\Rightarrow H 28]). Schenkl **52**, p. XXXII, suppose par ailleurs qu'Épictète est né en 50. Cette date a été déduite approximativement à partir de celle de l'incendie délibéré du Capitole en 69, car cet événement semble avoir vivement marqué Épictète lorsqu'il était disciple de Musonius Rufus (cf. *infra*), comme on peut le déduire d'un passage des *Entretiens* I 7, 32 (cf. *contra* Hijmans **36**, p. 9 n. 1). Le Capitole fut incendié aussi en 80, mais de façon accidentelle, tandis que le passage en question semble bien faire référence à l'action criminelle de 69 (cf. Schenkl **52**, p. XXIII; Oldfather **55**, t. I, p. XI). L'an 50 proposé par Schenkl s'explique facilement si on suppose qu'Épictète pouvait avoir 19 ans lorsqu'il était disciple de Musonius. Ainsi, on s'accorde d'ordinaire pour placer sa vie entre *ca* 50 et *ca* 125/130.

Cf. Souilhé **63**, t. I, p. II, IX; Oldfather **55**, t. I, p. XII: † 120 (cf. Hijmans **36**, p. 9); Spanneut **10**, col. 599 *sq.*; Mattéi **14**, p. 860; Rocca-Serra **15**, p. 133.

En réalité, cette chronologie, bien qu'elle soit plausible, n'a qu'un caractère hypothétique (cf. Colardeau **22**, p. 3). Comme le souligne Stellwag **127**, p. 1, la plus grande longévité attribuée par la *Souda* à Épictète n'est pas impossible. Sur la base des témoignages d'Aulu-Gelle II 18, 10 (= *test.* 9 Schenkl) et de Marc-Aurèle VII 19 (= *test.* 12 Schenkl), qui parlent tous deux d'Épictète comme s'il était mort, on peut seulement fixer 170 comme *terminus ante quem* pour la mort, car cette année semble bien le *terminus post quem* pour la publication des *Nuits Attiques* (⇒ A 509) et de l'ouvrage de Marc-Aurèle (cf. Schenkl **52**, p. XXII). Par ailleurs, d'après Georges le Syncelle (= *test.* 5 Schenkl), Épictète a eu son *floruit* pendant le règne d'Antonin le Pieux (138-161), bien qu'il fût déjà actif comme philosophe sous le règne de Domitien (81-96), s'il a été compris dans le décret sénatorial par lequel, sous cet empereur, furent chassés de Rome tous les philosophes, *ca* 94 (cf. *infra*). De son côté, Millar **40**, p. 141 *sq.*, qui souhaite se tenir à l'écart de toute conjecture, déclare que la seule chose que l'on puisse affirmer avec certitude sur la chronologie d'Épictète est qu'il était à Rome pendant la période des Flaviens (69-96), lorsqu'il fut ami et disciple de Musonius.

Épictète a passé sans doute ses premières années à Hiérapolis. Cette ville (« la ville sainte ») était alors un centre religieux très important : tout en étant célèbre notamment pour les mystères de Cybèle (cf. Strabon XIII 14), elle abritait aussi une communauté chrétienne (cf. Spanneut **10**, col. 599 *sq.*). Donc, il est facile d'imaginer que ce milieu a dû jouer un rôle très important dans la formation de la spiritualité d'Épictète (cf. Oldfather **55**, t. I, p. VIII).

A en croire une inscription de Pisidie, qui n'est pas datée mais semble bien ancienne (cf. **134** G. Kaibel, « Inschriften aus Pisidien », *Hermes* 23, 1888, p. 532-545, notamment p. 542 *sq.* = *test.* 19 Schenkl), Épictète est né dans l'**esclavage**. Par ailleurs, dans un distique anonyme transmis par Jean Chrysostome et par Macrobe (cf. *test.* 18, 35 et 36 Schenkl), on présente l'esclavage d'Épictète au moyen du verbe γίγνεσθαι. Il n'est pas sûr que ce verbe ait dans ce passage le sens de « naître », car, comme le remarque Schenkl **52**, p. XVI, n. 2, le verbe en question s'identifie souvent en poésie avec εἶναι, et, comme le signale Souilhé **63**, t. I, p. II, il peut aussi avoir le sens de « devenir ». En fait, Schenkl **52**, p. XVI, met en cause l'idée qu'Épictète soit né esclave. Il suggère que cette idée a été tirée d'un passage des *Entretiens* (IV 1, 51), où l'on dit de Diogène de Sinope qu'il était un homme libre parce qu'il l'était lui-même, bien qu'il ne fût pas né de parents libres. En revanche, Oldfather **55**, t. I, p. VII n. 2, considère qu'il n'y a pas de raison pour douter du renseignement selon lequel Épictète est né esclave. Martha **16**, p. 196, soutient que le **nom** même qu'Épictète portait n'était qu'un adjectif signifiant « esclave » (« acquis récemment »), et que ce nom lui aurait donc été donné non par ses parents mais par son maître. Cependant, Oldfather **55**, *ibid.*, récuse l'idée de Martha selon laquelle le nom qu'Épictète portait n'était pas son nom réel et qu'il l'employait uniquement pour chercher une espèce d'anonymat, par souci de modestie : « the designation

is by no means restricted to slaves, while his modesty, because coupled with Stoic straightforwardness, is far removed from the shrinking humility that seeks self-effacement». Germain **39**, p. 183 n. 7, remarque aussi que le mot Ἐπίκτητος comme nom propre est attesté pour des hommes libres. A son tour, Colardeau **22**, p. 6 *sq.* n. 5, tout en rappelant que les esclaves dans l'Antiquité recevaient souvent le nom de leur pays d'origine, suggère que ce mot désignait une partie de la Phrygie qui avait été ajoutée à un pays plus ancien ou acquise par ce pays. Mais, comme le remarque Souilhé **63**, t. I, p. III, aucun témoignage ne confirme cette hypothèse (cf. Mattéi **14**, *ibid.*). En tout cas, l'ensemble de nos sources, y compris les *Entretiens*, attestent bien qu'Épictète fut esclave au moins pendant une période de sa vie (cf. *Entretiens* I 9, 29-30; 19, 19-21; *test.* 9, 17, 18, 31 *a* et *b*, 35, 36, 36 *a*, 47, 50, 59 Schenkl; Fronton, *Lettres, Ad Verum* [?] 5, p. 52 Haines [cf. p. 135 Van den Hout]).

Comme esclave, il fut envoyé à Rome, probablement encore très jeune ; on le trouve au service d'Épaphrodite, sans doute l'affranchi de Néron, que la *Souda* présente comme un des gardes du corps de l'empereur, mais qui semble avoir été plutôt son secrétaire (« a libellis »), d'après le témoignage de Suétone, *Vie de Néron* XLIX 5, et *Vie de Domitien* XIV 2 (cf. *PIR*² E 69; **135** P.R.C. Weaver, « Epaphroditus, Josephus, and Epictetus », *CQ* 44, 1994, p. 468-479). La qualité morale de ce personnage semble avoir été exécrationnelle. Il n'est sans doute pas fortuit que dans le souvenir d'Épictète Épaphrodite apparaisse toujours comme un mauvais exemple (cf. *Entretiens* I 1, 20; 9, 19; 19, 19-21; 20, 11-12; 26, 11-12). A en croire la tradition, rapportée par Origène, qui suit Celse (cf. *test.* 17 Schenkl), et confirmée par Grégoire de Nazianze et son frère Césaire (*test.* 31-35 Schenkl), Épictète serait devenu boiteux à cause de la brutalité de son maître (vraisemblablement Épaphrodite). Celse, *ap.* Origène, *Contra Celsum* VII 53, raconte de façon dramatique cet épisode : Épaphrodite aurait mis à la torture la jambe d'Épictète, qui se serait borné à lui dire en souriant : « Tu vas la casser », puis, lorsque la jambe fut de fait cassée, se serait borné à reprendre : « Je te l'avais bien dit, que tu allais la casser ». Quoi qu'il en soit, le fait qu'il était boiteux est confirmé par Épictète lui-même (cf. *Entretiens* I 8, 14; 16, 20). La *Souda* explique l'infirmité d'Épictète comme due à de simples rhumatismes. Cependant, ce témoignage, bien que R. Bentley l'ait défendu (cf. aussi Croiset **21**, t. V, p. 458), n'a généralement pas obtenu créance parmi les critiques (cf. **136** W. A. Oldfather, « Richard Bentley's critical notes on Arrian's Discourses of Epictetus », *TAPhA* 53, 1921, 41-52, notamment p. 42). Oldfather **55**, t. I., p. IX *sq.* n. 1, affirme que le témoignage de Simplicius, *loc. cit.* (= *test.* 47 Schenkl), selon lequel Épictète était faible de corps et boiteux depuis sa jeunesse, ne permet pas de trancher la question et s'accorde aussi bien avec une version qu'avec l'autre. Cependant, il considère la version de la torture comme la plus vraisemblable (cf. en revanche le scepticisme de Colardeau **22**, p. 6 n. 1). A son avis, si Épictète fait référence si souvent au thème du maître ou du tyran qui veut opprimer quelqu'un au moyen de la torture, de la prison, de l'exil, etc., si la liberté est un sujet central chez lui, c'est bien entendu parce que c'était un lieu commun

dans le stoïcisme, mais c'est peut-être aussi parce qu'il avait gardé toujours un sentiment très vif de sa propre expérience personnelle (cf. *Entretiens* I 18, 17). Oldfather va même jusqu'à suggérer que le silence des autres sources sur cet épisode de torture serait dû à un chrétien apologiste sans scrupules qui aurait cherché ainsi à priver ce martyr païen de son comportement héroïque (cf. aussi Hijmans 36, p. 8).

En ce qui concerne la question de la torture, Souilhé 63, t. I, p. IV *sq.*, rappelle aussi le témoignage d'Épictète lui-même (*Entretiens* I 9, 29) selon lequel Musonius voulait préparer l'âme de son disciple à subir la violence de son patron. Par ailleurs, il imagine qu'Épaphrodite a dû se laisser séduire assez vite par la force d'âme de son esclave, étant donné qu'il lui permit, avant de lui donner la liberté, de suivre les leçons de **Musonius**, le plus grand philosophe stoïcien de l'époque (cf. aussi *Entretiens* I 7, 32). Épictète peut avoir été son disciple lorsque Musonius est revenu de l'exil après la mort de Néron en 68/69, comme le soutient Schenkl 52, p. XIX *sq.*, XXXII (cf. Croiset 21, t. V, p. 458 *sq.*, qui plaçait plutôt ces études d'Épictète auprès de Musonius sous le règne de Néron). Cependant, Souilhé 63, t. I, p. VI, suggère que Musonius, malgré la faveur dont il jouissait auprès de Vespasien, a pu se voir contraint de quitter encore une fois Rome après le décret général d'expulsion des philosophes édicté sous cet empereur, *ca* 71-75, pour revenir seulement avec l'avènement de Titus en 79. D'après lui, c'est sans doute alors qu'Épictète fut son disciple (cf. aussi Jordán de Urríes 64, t. I, p. XXI).

Jordán de Urríes 64, t. I, p. XIII, suggère que le fait qu'Épaphrodite ait permis à Épictète de se procurer une formation philosophique n'est pas nécessairement un signe de bienveillance à l'égard de son esclave, mais peut répondre au fait qu'il souhaitait en faire le pédagogue de ses enfants, en raison de son défaut physique, qui l'empêchait de réaliser d'autres travaux, et en raison de son intelligence éveillée (cf. aussi Ortiz García 115, p. 10, 363 n. 169).

L'influence que les enseignements de Musonius exercèrent sur Épictète fut sans doute décisive (cf. *Entretiens* I 1, 27; 7, 32; 9, 29; III 6, 10; 23, 29; et fr. 4-8 Schenkl). A ce sujet, voir Hijmans 36, p. 3-7; 137 R. Laurenti, «Musonio e Epitteto», *Sophia* 34, 1966, p. 317-335; et 138 *Id.*, «Musonio, maestro di Epitteto», *ANRW* II 36, 3, 1989, p. 2105-2146. On n'a pas de raison de penser que Musonius n'a pas été son seul maître. En effet, comme le remarque Souilhé 63, p. VI *sq.*, on peut expliquer certains aspects cyniques de la pensée d'Épictète «par la forme âpre et un peu rude que le Stoïcisme romain de ce temps avait empruntée aux Cyniques» sans qu'on ait besoin d'imaginer, comme l'avait fait Bonhöffer 19, p. IV (cf. aussi Hirzel 20, t. II, p. 246 n. 1), qu'Épictète a été disciple d'un cynique avant d'entendre Musonius.

L'**affranchissement** d'Épictète a dû se produire avant 94, car, comme nous l'avons dit plus haut, il fut inclus dans le décret d'expulsion des philosophes appliqué sous Domitien. C'est à ce moment que le philosophe se rendit en **exil** à Nicopolis en Épire (cf. Aulu-Gelle XV 11 = *test.* 10 Schenkl; Pline le Jeune, *Lettres* III 11; Lucien, *La mort de Peregrinus* 18 = *test.* 16 Schenkl; Tacite, *Vie d'Agricola* 2; Simplicius, *loc. cit.*, *test.* 51 Schenkl). Il y créa une **école** de philosophie, sans doute dans sa propre maison. C'était une école ouverte, qui semble

avoir été fréquentée par un très grand nombre de disciples (ou d'auditeurs plus ou moins occasionnels) et avoir joui d'une grande renommée (cf. Hijmans 36, p. 2 *sq.* ; Brunt 45, p. 20 *sq.*). C'est peut-être dans le cadre de cette école que doit se placer son entretien avec Hadrien (cf. S. H. A., *supra*). Mais certains critiques considèrent que cette visite a eu lieu à Athènes, en supposant un voyage d'Épictète dans cette ville. Schenkl 52, p. XXVI, croit confirmer cela à l'aide de deux passages : Lucien, *Vie de Démonax* 55 (*test.* 14 Schenkl), où l'on raconte qu'Épictète s'est adressé un jour à Démonax [→D 74] (qui passa sa vie à Athènes) ; et Flavius Philostrate, *Lettres* 69, p. 485 *sq.* Hercher (à Épictète = *test.* 23 Schenkl), où l'on déclare que les applaudissements reçus à Athènes ont dû provoquer chez Épictète une stupeur comparable à celle que produisent les cymbales retentissantes chez les initiés aux mystères de Rhéa, c'est-à-dire les mystères d'Éleusis. Stellwag 127, p. 5, accorde foi elle aussi à ce dernier renseignement, et elle croit pouvoir alléguer en guise de confirmation le témoignage des *Entretiens* eux-mêmes (cf. I 4, 30 ; III 22, 78). Oldfather 55, t. I, p. X, penche pour l'authenticité de ce voyage athénien, bien qu'il reconnaisse que les passages allégués par Schenkl ne sont pas probants, tout comme Souilhé 63, t. I, p. IX, qui cependant considère comme plus probable l'hypothèse d'un voyage d'Hadrien à Nicopolis. Enfin, Hijmans 36, p. 1 *sq.*, tout en fixant la visite d'Hadrien à Nicopolis en 125, conclut que la seule chose que l'on puisse affirmer est qu'il a existé un rapport personnel entre Hadrien et Épictète.

[Épictète fut honoré, au sanctuaire d'Épidaure, d'un hermès (*IG IV* 1², 683) élevé par un ami qui n'a pas jugé nécessaire de préciser son nom. Cette omission ne peut s'expliquer que si le donateur était d'un rang suffisamment élevé pour ne pas être astreint aux usages qui s'imposaient aux dédicants ordinaires : Blinkenberg (*NT* 3, 1895, p. 157) a sans doute eu raison de reconnaître en lui l'empereur Hadrien.
BERNADETTE PUECH.]

Lucien, *Démonax* 3 (= *test.* 13 Schenkl) prétend que le cynique Démonax a fréquenté le philosophe. En réalité, on ne peut reconnaître aujourd'hui avec certitude qu'un seul **disciple** d'Épictète, **Arrien** de Nicomédie (en Bithynie), l'homme politique et écrivain qui préserva ses enseignements. Voir S. Follet, notice « Arrien de Nicomédie » A 425, *DPhA* I, 1989, p. 597-604. Schenkl 52, p. XXVIII, se représente Arrien comme disciple d'Épictète dans les premières années du règne d'Hadrien (117-120), à l'encontre de Colardeau 22, p. 14, qui suppose qu'il entretint un rapport plus discontinu avec son maître (cf. aussi 139 E. Schwartz, art. « Arrianus » 9, *RE* II 1, 1895, col. 1230-1247, notamment p. 1230, et Croiset 21, t. V, p. 459, qui songent déjà au règne de Trajan : 98-117). En tout cas, c'est sans doute pendant sa jeunesse, avant sa nomination comme consul *ca* 130, que doit se placer le séjour, plus ou moins prolongé, d'Arrien à Nicopolis auprès d'Épictète, lorsque celui-ci était déjà relativement âgé (cf. *supra*). On a daté ce séjour *ca* 108, à partir de la mention dans les *Entretiens* III 7, ainsi que chez Pline le Jeune, *Lettres* VIII 24, 2-4, d'un épicurien du nom de Maximus comme *corrector* des cités libres, qui aurait fréquenté l'école d'Épictète (cf. *DPhA* A 425, p. 598).

Sur l'école d'Épictète et la valeur de sa pédagogie, voir **140** J. Bruns, *De schola Epicteti*, Kiel 1897; Colardeau **22**, p. 71-113; **141** L. Weber, «La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral», *RMM* 1905, p. 830-858; 1906, p. 342-360; 1907, p. 327-347; 1909, p. 203-236; **142** E.A. Abbott, «From the lecture room of Epictetus», *Expositor* 1, 1906, p. 132-143; Halbauer **24**, p. 43-56; **143** W. Scherer, *Epictets pädagogische Bedeutung*, Prog. Regensburg 1916; Hijmans **36**, p. 92-102; **144** P. Zarrella, «La concezione del discepolo in Epitteto», *Aevum* 40, 1966, p. 211-229; **145** J.N. Sevenster, «Education or conversion. Epictetus and the Gospels», *NT* 8, 1966, p. 247-262.

Brunt **45**, p. 20 *sq.*, analyse en détail la composition de l'auditoire d'Épictète, et il constate que celui-ci recrutait ses élèves parmi les aristocrates grecs locaux, afin sans doute de leur apprendre à remplir les devoirs inhérents à leur situation sociale (cf. Cizek **43**), mais aussi à regarder avec indifférence les biens extérieurs, le pouvoir et la renommée, et à ne valoriser que les biens moraux tirés de la liberté intérieure. En analysant l'œuvre d'Arrien, qui fit une carrière politique, Brunt observe que les enseignements d'Épictète ne s'y trouvent pas toujours réalisés. En effet, quelle que soit l'influence qu'Épictète a exercée sur sa vie, le système de valeurs qu'adopte Arrien dans l'*Anabase d'Alexandre* ne correspond pas à celui que préconisait son maître. Par exemple, son interprétation d'Alexandre comme un homme et un roi admirable n'est pas stoïcienne, car les vrais stoïciens avaient tendance à condamner Alexandre, et même l'Alexandre idéalisé d'Arrien.

Cf. aussi **146** R. Laurenti, «Classi e ascesa sociale in Epitteto», *Index* 13, 1985, p. 407-424.

Épictète mena toujours une **vie de simplicité**. A Rome, il n'avait nul besoin de fermer la porte de sa maison, où l'on ne trouvait qu'un lit de paille et une natte de jonc pour dormir (cf. Simplicius, *op. cit.*, *test.* 47 Schenkl). De la frugalité de sa vie à Nicopolis rend aussi témoignage l'anecdote selon laquelle un jour on lui vola une lampe de fer, ce qui lui fit comprendre qu'il devait la remplacer par une autre de terre (cf. *Entretiens* I 18, 15; 29, 21). C'est sans doute cette anecdote qui donna lieu plus tard à la légende racontée par Lucien, *Contre un ignorant* 13 (= *test.* 15 Schenkl), selon laquelle, après la mort d'Épictète, un admirateur acheta cette lampe de terre trois mille drachmes, dans la pensée peut-être – pense Lucien – que s'il l'utilisait la nuit pour lire, il hériterait sans effort de la sagesse d'Épictète pendant son sommeil et pourrait devenir aussi admirable que lui. Enfin, l'image que nous pouvons nous faire de l'aspect extérieur d'Épictète est celle d'un vieillard boiteux (cf. *supra*) aux cheveux blancs, qui porte la barbe et le manteau du philosophe (cf. *Entretiens* III 1, 24), mais se présente toujours propre et soigné, pour ne pas déranger les gens avec qui il se trouve (*Entretiens* IV 11, 13-14).

Épictète resta sans doute **célibataire** pendant toute sa vie. A la différence des épicuriens, il était loin de rejeter l'institution du mariage (cf. *Entretiens* I 23), mais il considérait que le vrai philosophe (le vrai «cynique») devait plutôt s'abstenir du mariage et de l'éducation des enfants, car ces tâches pouvaient le distraire de sa plus haute mission (cf. *Entretiens* III 22, 67 *sqq.*). Lucien, *Démonax* 55, affirme qu'Épictète conseillait à Démonax de créer une famille, ce à quoi le cynique répliqua ironiquement: «Eh bien, Épictète, donne-moi donc une de tes filles». D'après Simplicius, *test.* 52 Schenkl, Épictète passa seul la plus grande partie de sa vie, mais, lorsqu'il était déjà vieux, il prit une femme comme nourrice d'un enfant qu'un de ses amis allait exposer à cause de son indigence et qu'il adopta. Cela ne veut pas dire qu'il se soit marié. Le verbe employé (παρ-

ελάβετο) n'autorise pas à le supposer, mais veut dire simplement qu'il « prit chez lui » cette femme comme nourrice de l'enfant (παιδίου τροφόν). Toutefois, Hijmans 36, p. 2 n. 6, considère qu'on ne peut pas savoir clairement si la femme en question a joué le rôle de servante ou d'épouse (cf. Colardeau 22, p. 11 sq.).

C. Œuvre.

A l'instar de Socrate, qu'il admirait (cf. *infra*), Épictète ne publia jamais aucun écrit. Son enseignement était purement oral, et il nous serait aujourd'hui pratiquement inconnu sans les œuvres de son disciple Arrien. Voici en fait ce qui nous en est parvenu :

(a) Un recueil en quatre livres de leçons, connu dans nos manuscrits sous le nom de Διατριβαί (*Entretiens* = Schenkl 52, p. 7-454). Ces entretiens sont en partie des discours avec un interlocuteur fictif, en partie des dialogues socratiques et surtout des discours à mi-chemin entre les uns et les autres. Notre recueil est précédé par une lettre-préface d'Arrien à un certain Lucius Gellius (⇒G 11), dans laquelle Arrien présente les textes qu'il publie de son maître comme une reproduction fidèle de ses notes de cours (ὑπομνήματα). Il y affirme que ces notes, bien qu'il les ait rédigées pour lui-même, ont commencé à circuler publiquement à son insu et contre sa volonté, ce qui le décida à les publier lui-même afin de sauvegarder les discours d'Épictète tels que celui-ci les avait prononcés.

(b) Un abrégé de l'ouvrage précédent, connu sous le nom d'Ἐγχειρίδιον (*Manuel*: Schweighäuser 51, t. III, p. 1-62, notes p. 137-174; Schenkl 52, p. 5*-38*). D'après Simplicius, *op. cit.*, préface, *test.* 3 Schenkl, cet abrégé fut publié aussi par Arrien, qui, comme lui-même le disait dans la lettre-dédicace (perdue) à Massalenus, y voulait condenser les parties les plus significatives et les plus frappantes des enseignements d'Épictète. Sur Massalenus, voir I. Hadot 172, p. 142 n. 1, qui suggère la possibilité de l'identifier avec C. Ulpius Prastina Pacatus Messalinus, *PIR*² M 512.

(c) Une série de fragments conservés par quatre sources (cf. Schweighäuser 51, t. III, p. 63-138, notes p. 175-216; Schenkl 52, p. 455-475):

– de l'*Anthologie* de Jean Stobée, si on laisse de côté ceux qui sont douteux ou manifestement faux, on tire vingt-trois fragments (fr. I-VIII, XI-XXV, IX, X Schenkl);

– des *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle, on en tire deux (fr. IX, X Schenkl);

– de l'écrit *Contre les Gentils* d'Arnobé (ca 300), on en tire un (fr. X^a Schenkl);

– des *Méditations* de Marc-Aurèle, on en tire six (fr. XXVI-XXVIII^a Schenkl, XXVIII^a Oldfather). L'attribution à Épictète du fragment XXVIII^a est due à 147 H. Fränkel, «Ein Epiktetfragment», *Philologus* 80, 1924, p. 221.

D'après l'analyse de Schenkl 52, p. XLVII (cf. p. XLI sqq.), ces fragments proviennent finalement soit des *Entretiens* eux-mêmes (sans doute, comme on le verra, dans une édition plus complète que celle que nous connaissons aujourd'hui).

d'hui), soit de la recension du *Manuel* faite par Simplicius pour son commentaire (cf. *infra*). Schenkl exclut les fragments XIII, XV, XVI, et peut-être XIV : ils proviennent d'un ouvrage intitulé (chez Stobée) *Mémorables d'Épictète* (Ἐπικτητοῦ ἀπομνημονεύματα), qu'il estime anonyme, mais qui en réalité ne semble pas différent des *Entretiens* (cf. *infra*). Il exclut aussi le fragment XXIX, qui lui semble appartenir à ce qu'on appelle la *Paraphrase chrétienne* du *Manuel* (cf. *infra*). Enfin, d'après son analyse, les numéros XVII-XXI, XXIII-XXV, peuvent provenir aussi bien des *Entretiens* que du *Manuel* (dans la recension de Simplicius).

Tous ces fragments sont considérés aujourd'hui comme authentiques par la critique. D'autres ont été considérés depuis Schenkl 52, p. XLVII, comme douteux ou faux (« fragmenta dubia et spuria » = Schenkl 52, p. 462-475), à savoir : les fragments XXX-XXXIV Schenkl, tirés de Stobée ; le fragment XXXV Schenkl, tiré du *Floril. cod. Par.* 1168 [501 E.] (cf. Stobée III 6, 58) ; enfin, le fragment XXXVI Schenkl, tiré du Pseudo-Antonios, *Melissa* I 21.

Cf. 148 A. Elter, « Neue Bruchstücke des Ioannes Stobaeus », *RhM* 47, 1892, p. 130-137 ; 149 H. Schenkl, « Die epiktetischen Fragmente. Eine Untersuchung zur Überlieferungsgeschichte der griechischen Florilegien », *SAW* 115, 1887 (1888), p. 443-546 (publication séparée : Wien 1888).

Par ailleurs, il y a des fragments prétendument d'Épictète dans plusieurs recueils tardifs :

– le recueil appelé par Schenkl 52, p. 476-492, *Gnomologium Epicteteum Stobaei*, formé par des sentences du *cod. Vaticanus Graecus* 1144 (XV^e s.), fol. 209^v, qui dérivent, d'après Elter 148, p. 130 *sqq.*, de la première partie de l'*Anthologie* de Stobée, livres I-II (= Schenkl 52, p. 476-477), ainsi que par des sentences tirées de la deuxième partie de cette *Anthologie*, livres III-IV (= Schenkl 52, p. 478-492) ;

– deux recueils attribués à un personnage mystérieux de nom de Moschion (Μοσχίωνος γυνῶμαι = Schenkl 52, p. 493-494 ; et Μοσχίονος ὑποθήκαι = Schenkl 52, p. 495-496) : cf. 150 A. Elter, *Gnomica II, Epicteti et Moschionis quae feruntur sententiae cum corollario*, Leipzig 1892 ; 151 P. Derron, *Pseudo-Phocylide. Sentences*, texte établi, traduit et commenté, CUF, Paris 1986, p. xxxvi *sq.* ;

– le florilège de Démocrite-Isocrate-Épictète (cf. 152 C. Wachsmuth, *Studien zu den griechischen Florilegien*, Berlin 1882, réimpr. Amsterdam 1971, p. 121-122, 162-216 ; 153 G. Matino, « Una nuova recensione dello gnomologio democriteo-epitteteo », *BollClass* 2, 1981, p. 104-119).

Comme le remarque Spanneut 8, col. 843 *sq.*, les fragments rapportés dans ce genre de florilèges (Spanneut en mentionne aussi d'autres) ne peuvent pas être mis au compte d'Épictète sans autre examen : ils sont d'inspiration stoïcienne et rendent parfois un son épictétéen, mais il ne semble pas que les compilateurs soient jamais remontés à Épictète.

En général, sur la tradition gnomologique d'Épictète, cf. 154 D.M. Searby, *Aristotle in the Greek gnomological tradition*, coll. « Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsalien-sia » 19, Uppsala 1998, 314 p.

Les titres différents dont usent nos sources pour désigner l'œuvre d'Épictète ont amené les critiques modernes à se poser la question de l'**unité** de cette œuvre. Aujourd'hui on s'accorde à penser que les enseignements d'Épictète (nous laissons de côté pour le moment la question du rôle qu'Arrien a joué dans leur mise en forme littéraire) ne constituaient qu'un seul ouvrage (si on laisse de côté le résumé du *Manuel*), à savoir : l'ouvrage qui nous est parvenu (plus ou

moins complet) dans nos manuscrits sous le nom de Διατριβαί (*Entretiens*). Simplicius, *op. cit.*, préface, parle aussi des Διατριβαί d'Épictète. Il dit qu'Arrien, dans la lettre qui précédait le *Manuel*, déclarait avoir extrait ce résumé ἐκ τῶν Ἐπικτήτου λόγων, mais Simplicius ne semble pas distinguer entre ces λόγοι ou discours et les Διατριβαί. Dans la lettre à Lucius Gellius qui nous est parvenue comme préface de nos *Entretiens*, Arrien parle aussi de « discours ». Il y emploie aussi le terme ὑπομνήματα pour faire référence à ses notes de cours qui seraient le matériau à partir duquel il publie les discours de son maître. Ce terme est repris par Marc-Aurèle I 7 (= *test.* 11 Schenkl: τοῖς Ἐπικτητείσις ὑπομνήμασιν). Quant à Aulu-Gelle, témoin de premier ordre, il parle des *dissertationes* d'Épictète ordonnées (I 2 = *test.* 8 Schenkl) ou *composées* (XVII 19, 5) par Arrien, et il traduit par *dissertationes* le grec διαλέξεις (XIX 1). De son côté, le philosophe néoplatonicien Damascius (V-VI), *Vie d'Isidore*, fr. 109, p. 85, 14 Zintzen (= la *Souda*, *loc. cit.*, p. 365, 27 Adler; *Epitoma Photiana* 58 = Photius, *Bibliothèque*, *cod.* 242, 338 b, p. 18, 17 sq. Henry = *test.* 42 Schenkl), introduit un nouveau nom, lorsqu'il mentionne les σχολαί d'Épictète.

Malgré la diversité des noms (διατριβαί, λόγοι, ὑπομνήματα, διαλέξεις-*dissertationes*, σχολαί), rien n'empêche de supposer que tous ces auteurs font référence à un seul et même recueil d'Épictète. Cependant, la question devient plus compliquée si on tient compte des témoignages de Stobée et de Photius. Le premier introduit les extraits qu'il choisit pour son *Anthologie* de façon très variée: le plus souvent il se contente du simple en-tête Ἐπικτήτου ou ἐκ τοῦ Ἐπικτήτου (cf. parfois aussi Ἀρριανοῦ Ἐπικτητείου ou Ἀρριανοῦ), mais il emploie quatre fois le terme ἀπομνημονεύματα (ἐκ τῶν Ἐπικτήτου ἀπομνημονευμάτων) et une fois le terme προτρεπτικαὶ ὁμιλίαι (ἐκ τῶν Ἀρριανοῦ προτρεπτικῶν ὁμιλιῶν). Mais c'est le témoignage de Photius, *Bibl. cod.* 58, 17 b, p. 52, 17-20 Henry (= *test.* 6 Schenkl), qui a le plus embrouillé la question, puisqu'il dit qu'Arrien a écrit les Διατριβαί (*Entretiens*) de son maître Épictète, « en huit livres (je les connais), et douze livres d'Ὁμιλίαι (*Conversations*) du même Épictète ». La *Souda*, *test.* 21 Schenkl, prétend aussi qu'Épictète a produit beaucoup d'écrits (ἔγραψε πολλά).

En s'appuyant sur ces témoignages, mis en rapport avec les autres signalés plus haut, plusieurs critiques ont émis des **hypothèses** différentes :

155 H. Schenkl, « Zur Geschichte des epiktetischen Nachlasses », dans *Verhandlungen der 41. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in München, 1891*, Leipzig 1892, p. 195-202, formule l'hypothèse selon laquelle Arrien a écrit en tout (outre le *Manuel*) douze livres d'Ἀπομνημονεύματα (*Souvenirs*) d'Épictète, dont les quatre premiers portaient le titre Διατριβαί (*Entretiens*), les quatre suivants celui de Διαλέξεις, et les quatre derniers celui d'Ὁμιλίαι (*Homélie*s). De toute évidence, cette hypothèse se révèle arbitraire. Schenkl 52, p. XLVII, la modifiera lui-même plus tard: il distinguera alors, d'un côté, les Διατριβαί, en huit livres (selon Photius), dont nous ne conservons que la moitié (aux livres disparus il faudrait attribuer les fragments I-X; XXVI-XXVIII; et peut-être XVIII^a, XXII et X^a); et, de l'autre, les Ὁμιλίαι, en douze livres (encore selon Photius), auxquels il faudrait attribuer les fragments XI et XII. Quant aux Ἀπομνημονεύματα, Schenkl les considère maintenant comme des notes remaniées par d'autres écrivains.

A son tour, d'Agostino **28** formule l'hypothèse suivante: outre les Διατριβαί, peut-être en huit livres, dont nous possédons les quatre premiers, il faut admettre l'existence d'une collection d'Ὀμιλίαι, probablement en douze livres, ainsi que d'un ouvrage intitulé Διαλέξεις (« Conversazioni »), qui comprenait au moins cinq livres, selon le témoignage d'Aulu-Gelle XIX 1, 14. Par ailleurs, d'Agostino identifie les Ἀπομνημονεύματα cités par Stobée avec les Διατριβαί, dans la pensée qu'il est facile d'expliquer le passage de la désignation primitive de ὑπομνήματα à celle d'ἀπομνημονεύματα, et que ce titre rapprochait en outre l'œuvre d'Arrien de celle de son modèle, Xénophon (comme on sait, Arrien était appelé le « nouveau Xénophon »).

Finalelement, Stellwag **127**, p. 714, s'est prononcée aussi sur cette question d'un point de vue assez original, que nous trouvons rapporté en détail chez Souilhé **63**, t. I, p. xv-xvii. D'après l'historienne hollandaise, les Διατριβαί n'ont pas été rédigées par Arrien mais par Épictète lui-même, car un disciple, même s'il avait sténographié les paroles de son maître (cf. *infra*), n'aurait pu les reproduire d'une façon aussi détaillée, aussi vivante. En réalité, Épictète, d'après Stellwag, loin de se tenir à un texte fixe, a soumis ces Διατριβαί à un processus de remaniement constant. Par ailleurs, d'après elle, c'est à tort que la lettre à Lucius Gellius a été jointe aux Διατριβαί, comme si elle en était la préface. Voici à ses yeux ce qui s'est passé: Arrien rédigea de son côté des commentaires sur Épictète (les Ἀπομνημονεύματα), qu'il communiqua seulement à ses amis; plus tard, lorsqu'il a vu ces commentaires publiés à son insu et contre sa volonté, il a écrit la lettre à Lucius Gellius pour expliquer ses intentions; enfin, les éditeurs postérieurs des Διατριβαί ont inséré au début de cet ouvrage une lettre qui se rapportait en réalité à un autre ouvrage, aux Ἀπομνημονεύματα d'Arrien. Comme preuve de cette interpolation tardive, Stellwag allègue la place anormale que la lettre en question occupe dans nos manuscrits, entre la table des matières du premier livre et le premier chapitre.

Souilhé **63**, t. I, p. XVI *sq.*, conteste cette hypothèse, bien qu'il reconnaisse qu'elle est très séduisante. A son avis, l'affirmation de la *Souda* selon laquelle Épictète a beaucoup écrit ne peut pas être prise au sérieux, car la *Souda* n'est jamais une autorité par soi. Par ailleurs, Souilhé ne croit pas impossible « qu'un disciple intelligent, industriel et rempli d'une affectueuse admiration pour son maître, soit capable de prendre au vol, pour ainsi dire, les moindres paroles qu'il entend ». En revanche, si on envisage les *Entretiens* comme les notes réunies par Épictète en vue de ses leçons, on ne comprendrait pas que l'auteur ait toujours adopté la troisième personne pour introduire ses propres développements. Il considère aussi comme peu probable qu'Épictète ait eu l'intention de publier un jour ses notes, étant donné son scepticisme sur la valeur éducative des textes écrits (cf. par exemple *Entretiens* I 1, 23 *sqq.*; 4, 7 *sqq.*). Finalelement, Souilhé nie qu'on puisse aujourd'hui tirer une conclusion quelconque de la place inhabituelle que la lettre d'Arrien occupe dans nos manuscrits.

En réalité, la plupart des critiques admettent depuis longtemps que les divers titres de la tradition font référence à un même ouvrage d'Arrien :

Cf. Upton **50**, t. II, p. 4; Schweighäuser **51**, t. II, p. 11 *sq.*; Asmus **17**, p. 26 *sqq.*; Renner **23**, p. 56-67; Zeller **26**, t. III 1, p. 766 *sq.* n. 2; Colardeau **22**, p. 20-23; Croiset **21**, t. V, p. 460 *sq.* n. 2; Oldfather **55**, t. I, p. XII; Souilhé **63**, t. I, p. xvii-xix; Spanneut **10**, col. 602; Jordán de Urrés **64**, t. I, p. LXXXV.

Il faut admettre cependant que nos *Entretiens* sont incomplets, comme l'indiquent les fragments qui ne correspondent à aucun de nos quatre livres (cf. *supra*), ainsi que plusieurs passages du *Manuel* qui ne correspondent, eux non plus, à aucun de ces livres. Par ailleurs, Aulu-Gelle XIX 1 traduit en latin un passage qu'il dit emprunté au livre V (= fr. IX Schenkl).

Une autre question importante relative à l'ouvrage concerne le rôle qu'Arrien a joué dans la rédaction des *Entretiens*. A ce sujet, il est intéressant de remarquer combien les critiques ont envisagé différemment la façon dont les

enseignements de Musonius et ceux d'Épictète nous sont parvenus. L'hypothèse selon laquelle le "rapporteur" de Musonius (Lucius, Polion ou un autre) ne s'est pas borné à la reproduction sténographique mais a laissé une empreinte personnelle dans son « mémorial » (ἀπομνημονεύματα) et n'a pas rejeté non plus la composante plus ou moins légendaire ou idéalisante a été formulée déjà par Hirzel **20**, t. II, p. 244 *sq.*, qui rattachait le cas de Musonius à une façon de faire typique chez les socratiques.

Cf. aussi **156** P. Wendland, « Philo und die kynisch-stoische Diatribe », dans P. Wendland et O. Kern, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, Berlin 1895, p. 1-75, notamment p. 68 *sq.* ; **157** O. Hense, *C. Musonii Rufi reliquiae*, coll. *BT*, Leipzig 1905, réimpr. 1990, p. IX *sqq.* ; **158** P. Lejay, *Œuvres d'Horace*, texte latin avec un commentaire critique et explicatif, des introductions et des tables, t. II: *Satires*, Paris 1911, réimpr. Hildesheim 1966, p. XXX ; **159** K. von Fritz, art. « Musonius » 1, *RE* XVI, 1933, col. 893-897, notamment col. 895 *sq.* ; **160** Cora E. Lutz, « Musonius Rufus: "The Roman Socrates" », *YCIS* 10, 1947, p. 1-147, notamment p. 7-13 ; **161** S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, coll. « SBL, Diss. Series » 57, Chico 1981, p. 54, 58. **162** A. Jagu, *Musonius Rufus: Entretiens et fragments*, Introduction, traduction et commentaire, coll. « Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Kleine Reihe » 5, Hildesheim/New York 1979, p. 10, établit une distinction entre l'intervention de Lucius (arrangement déformant les choses) et celle de Polion (reproduction exacte de la réalité).

On a envisagé de façon très différente la reproduction des diatribes d'Épictète par son disciple Arrien : on a ainsi supposé que ce dernier se serait contenté de sténographier fidèlement les propos d'Épictète, selon la thèse bien connue de **163** K. Hartmann, « Arrian und Epiktet », *NJA* 15, 1905, p. 248-275, notamment p. 257, 274 *sq.* (cf. aussi Capelle **77**, p. 69 *sq.* ; Souilhé **63**, t. I, p. XI ; **164** A.B. Bosworth, « Arrian's literary development », *CQ* 22, 1972, p. 183 ; Brunt **45**, p. 31 ; ou **165** D. Tsekourakis, « Τὸ στοιχεῖο τοῦ διαλόγου στὴν κυνικοστρωκὴ "διατριβή" », *Hellenica* 32, 1980, p. 61-78, notamment p. 72 *sq.*). La lettre-dédicace à L. Gellius dans laquelle Arrien présente son édition semblerait confirmer cette interprétation, car Arrien y affirme (cf. *supra*) qu'il publie ses notes de cours (ὑπομνήματα) telles quelles, sans aucun souci proprement littéraire.

En revanche, **166** Th. Wirth, « Arrians Erinnerungen an Epiktet », *MH* 24, 1967, p. 149-189 et 197-216, soutient que les textes d'Épictète qui nous sont parvenus ne répondent pas à de prétendus sténogrammes d'Arrien mais à ses ἀπομνημονεύματα littéraires, appartenant à la même tradition que les *Mémoires* de Xénophon (cf. Hirzel **20**, t. II, p. 249 *sq.*). Il affirme qu'Arrien a opéré une sélection dans les λόγοι de son maître et a réuni des morceaux séparés dans le temps, en soumettant en général le matériel à une activité littéraire très développée, si bien qu'on devrait considérer les *Entretiens* comme son œuvre plutôt que comme celle d'Épictète (p. 215). Enfin, Wirth interprète les déclarations d'Arrien dans la lettre-dédicace (à savoir, qu'il reproduit littéralement les enseignements oraux du maître et s'excuse, par conséquent, de ne pas les présenter d'une façon plus polie) comme de simples *topoi* littéraires visant à légitimer l'édition et à la présenter de façon modeste, par souci de *captatio benevolentiae* (cf. Billerbeck **65**, p. 5 n. 25).

167 S.R. Slings, « Epictetus en Socrates: Kennis, deugd en vrijheit » (résumé en anglais), *Lampas* 16, 1983, p. 65-85, ainsi que **168** S.L. Radt, « Zu Epiktets *Diatriben* », *Mnemosyne* 43, 1990, p. 364-373, se sont opposés radicalement à la thèse de Wirth **166**. L'argument principal allégué contre cette thèse et en faveur de la thèse de Hartmann **163** est le fait que les *Entretiens* sont écrits en *koinè*, tandis qu'Arrien utilise le dialecte attique dans ses propres ouvrages (cf. Millar **40**, p. 142). Cependant, **169** J.M. Floristán Imízcoz, « Arriano, aticismo y *koinè*, I: Fonética y morfología », *CFC* 4, 1994, p. 161-184, a constaté que certains traits de la langue littéraire d'Arrien (en dehors des diatribes) ne correspondent pas aux normes attiques que l'auteur veut imiter mais à une *koinè* réelle (cf. **170** *Id.* « Arriano, aticismo y *koinè*, II: Sintaxis », *CFC* 5, 1995, p. 91-141).

Enfin, la thèse de Wirth **166** a été reprise d'une façon nuancée par **171** Ph. A. Stadter, *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill 1980, p. 26-28, qui reconnaît l'existence partielle de la fiction dans le rapport d'Arrien, en expliquant qu'Arrien emploie ici une langue et un style différents parce qu'il veut imiter Épictète, qu'il avait connu très étroitement (cf. Hershbell **4**, p. 2152 *sq.*; et *DPhA* A 425, p. 602; **172** I. Hadot, *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. Introduction et édition critique du texte grec, coll. « Philosophia Antiqua » 66, Leiden 1995, p. 153 *sq.* n. 8). Nous nous rangeons aussi à cet avis. En effet, entre les positions extrêmes défendues par Hartmann **163** (reproduction sténographique exacte) et Wirth **166** (fiction pure) sur le rôle joué par Arrien dans la transmission des enseignements d'Épictète, il semble raisonnable de chercher le juste milieu. Il y a sans doute dans nos *Entretiens* d'Épictète beaucoup de fiction littéraire et d'idéalisation de la part d'Arrien. Donc, nous pouvons affirmer que leur fixation littéraire est bien l'œuvre de ce dernier.

La considération du **genre** de l'œuvre d'Épictète-Arrien nous place devant la question fort discutée de la « **diatribe** ». La « diatribe » comme genre littéraire est une construction moderne. Le point de départ théorique se trouve dans **173** U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Antigonos von Karystos*, coll. « Philologische Untersuchungen » 4, Berlin 1881, réimpr. Berlin/Zürich 1965, p. 292-319 (Exkurs 3: « Der kynische Prediger Teles »). Bien qu'il ne parle pas encore de « diatribe ». Wilamowitz décrit un genre qui ne manque pas de cohérence et qui peut très bien être illustré par les fragments de Télès (III^a): le genre de la leçon ou de la prédication morale (sur les thèmes de la « philosophie populaire »), composée en prose (avec des citations ou des parodies de vers), opposant des arguments à un « adversaire fictif » (réplique purement fonctionnelle) et prononcée devant un public d'auditeurs par un philosophe (« maître ») qui n'enseigne pas dans le cadre d'une école proprement dite. Cela dit, la notion moderne de « diatribe » telle qu'elle fut formulée ensuite par les philologues, notamment allemands, est devenue de plus en plus un fouillis qui s'applique à des ouvrages appartenant aux genres littéraires les plus divers, en prose ou en vers ou en un mélange de prose et vers. En effet, les philologues (ainsi O. Hense, R. Heinze, R. Bultmann, G. A. Gerhard ou J. Geffcken) parlent de la « diatribe » d'une façon tellement confuse qu'il est pratiquement impossible de la défendre à proprement parler

comme un genre littéraire (cf. 174 A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Thèse Lausanne, Genève 1926). En fait, cette notion moderne développée jusqu'à nos jours a fait l'objet de temps en temps, depuis Halbauer 24, p. 1-18, d'une critique plus ou moins radicale.

Halbauer remarque que tout ce que ses contemporains appellent « diatribe » ne correspond pas du tout à ce que le mot grec διατριβή désignait. C'est pourquoi il juge nécessaire d'expliquer tout d'abord le sens ancien de ce mot. Laissant de côté ses acceptions communes (qui font référence à l'idée d'« occupation du temps ») ainsi que son acception technique comme désignation d'une figure rhétorique (*épimomé* ou *commoratio*), le mot διατριβή n'avait, d'après Halbauer, qu'un sens purement descriptif : il faisait référence de façon vague à l'école, ou à l'activité pédagogique d'un individu dans son rapport avec ses disciples ou avec d'autres gens, sans préciser ni la forme ou la méthode suivies (éristique dans la διάλεξις ou dialectique dans le διάλογος) ni les contenus transmis (éthiques, musicaux, rhétoriques, etc.). Rien n'indique que ce mot (cf. lat. *diatriba*) ait acquis chez les Grecs anciens un sens technique comme genre littéraire. Tout au plus pouvait-il faire référence aux écrits destinés à cette activité pédagogique ou issus d'elle.

De ce point de vue (repris récemment par Stowers 161), Halbauer distingue divers genres de « diatribes », selon la méthode pédagogique suivie par chaque philosophe. On peut par exemple constater des différences entre Épictète et Télès, philosophe d'inspiration cynique dont Stobée a conservé quelques fragments, tirés de propos qui ne sont pas désignés comme des « diatribes », mais peuvent être considérés comme telles au sens ancien, car ils décrivent bien une situation d'enseignement. Une analyse rapide permet de constater que son auteur se borne à appliquer comme méthode pédagogique l'éristique fondée sur la fiction d'un « adversaire », qui, bien entendu, n'est pas envisagé comme un ennemi mais comme quelqu'un qui doit être libéré de ses erreurs. En revanche, les diatribes d'Épictète présentent une pédagogie plus riche, sans doute parce qu'elles sont issues d'une réalité scolaire différente de celle de Télès, beaucoup plus complexe et systématisée, installée dans un lieu fixe. Il faut tenir compte aussi du fait que les enseignements de Télès nous sont parvenus sous la forme d'extraits anthologiques tirés d'un épimomé, tandis que ceux d'Épictète ont été rapportés par Arrien, qui a sans doute créé des compositions originales à partir de ses souvenirs admiratifs des enseignements d'Épictète (cf. *supra*). En tout cas, la méthode d'enseignement suivie par Épictète n'est pas toujours celle de Télès. En effet, tous les textes d'Arrien ne correspondent pas à la diatribe au sens moderne initial (cf. Wilamowitz), bien qu'ils correspondent tous à la diatribe au sens ancien, ainsi que l'indique d'ailleurs leur titre de Διατριβαί dans la tradition manuscrite : comme le remarque Halbauer 24, p. 10, on constate d'ordinaire chez Épictète une tendance à conjuguer la méthode pédagogique éristique avec la méthode dialectique (socratique) à l'imitation de Platon (cf. p. 21 *sqq.*).

Halbauer 24, p. 47, établit dans les *diatribes* d'Épictète la distinction formelle entre *dialexeis* à la manière de Télès (notamment *Entretiens* IV 2-13 ; I 12 ; et II 7), *dialogues* socra-

tiques (par ex. *Entretiens* I 11 ; II 4 ; II 14) et discours en général (λόγοι), à mi-chemin entre les unes et les autres, catégorie à laquelle appartiennent la plupart des *diatribes* du philosophe (cf. **175** B. Schouler, *Libanios. Discours moraux*. Introduction, texte et traduction, Paris 1973, p. 31, et **176** Th. Schmeller, *Paulus und die «Diatriben»*. Eine vergleichende Stilinterpretation, coll. «Neutestamentliche Abhandlungen», N.F. 19, München, 1987, p. 40).

Pour la critique de la notion moderne de «diatribe» et les essais de nouvelle définition, nous renvoyons aux développements de Stowers **161**, p. 7-78, Schmeller **176**, p. 1-54, et **177** P.P. Fuentes González, *Las diatribas de Teles. Estudio introductorio y comentario de los textos conservados*, Thèse Granada 1990 (microfilm 1991), p. 1-111 (résumé dans **178** P.P. Fuentes González, *Les diatribes de Télès. Introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments*, coll. «Histoire des doctrines de l'Antiquité classique» 23, Paris 1998, Introduction, chap. VI, p. 44-78).

L'intention pédagogique et moralisante qui préside aux *Entretiens* demande une **langue** familière, vivante et spontanée, ainsi qu'un **style** capable de captiver les esprits des récepteurs du discours (cf. Souilhé **63**, t. I, p. LXVII-LXXI). Ces qualités étaient admirablement bien représentées dans les discours d'Épictète, d'après le témoignage de son disciple Arrien (cf. la *Lettre à Lucius Gellius*).

Cf. **179** J. Stuhmann, *De vocabulis notionum philosophicarum in Epicteti libris*, Diss. inaug. Ienens., Neustadt 1885 ; **180** R. Mücke, *Zu Arrians und Epiktets Sprachgebrauch*, Progr. Nordhausen 1887 ; **181** Th. Colardeau, «Les citations et les allusions poétiques dans Épictète», *AUG* 13, 1901, p. 495-514 ; *Id.* **22**, p. 283-337 ; **182** R. Renner, *Das Kind. Ein Gleichnismittel des Epiktets*, München 1905 ; **183** P.E.H. Melcher, *De sermone Epicteteo quibus rebus ab Attica regula discedat*, Diss. philologicae Halenses XVII 1, Halle 1906 ; **184** W. Scherer, «Das Gleichnis, ein Bildungsmittel bei Epiktet», *BBG* 53, 1917, p. 204-209 ; **185** F. Umlauf, *Gleichnisrede bei Epiktet*, Diss. Wien 1948 ; **186** D. Szumska, «De diminutivis apud Epictetum et Marcum Aurelium obviis» (en polonais avec résumé en latin), *Eos* 54, 1964, p. 230-238 (cf. **187** P. Wendland, *Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore*, Berolini 1886, p. 10 n. 4 ; **188** H. von Müller, *De Teletis elocutione*, Diss. Friburgi Brisigaviae 1891, p. 48 ; **189** F. Martinazzoli, «Δοξάριον. I diminutivi nello stile epitteteo», *PP* 3, 1948, p. 262-268 ; Billerbeck **65**, p. 63) ; **190** H.W. Pleket, «Γοργός. A note on Epictetus III, 12, 10», *Mnemosyne* 23, 1970, p. 304-306 ; **191** G. Fatouros, «Neugriechisch bei Epiktet», *Glotta* 49, 1971, p. 85-92 ; **192** M. Kokolakis, «Τὸ δρῶμα τοῦ βίου εἰς τὸν Ἐπίκτητον», dans *Φιλολογικά μελετήματα εἰς τὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴν γραμματείαν*, Athènes 1976, p. 177-185 ; **193** J.M. Floristán Imízcoz, «El tema de futuro en Epicteto», *EClás* 27, 1985, n° 89, p. 111-131 ; **194** *Id.*, «Los modos verbales en Epicteto. Sus usos sintácticos a la luz de los textos contemporáneos», *Minerva* 1, 1987, p. 93-116.

D. Philosophie :

Épictète, comme les critiques modernes l'ont montré depuis Colardeau **22** et Bonhöffer **18** et **19**, suit fidèlement l'orthodoxie stoïcienne, fondée sur les doctrines de Zénon, Cléanthe et Chrysippe (cf. **195** J.P. Hershbell, «Epictetus and Chrysippus», *ICS* 18, 1993, p. 139-146), ainsi que de leurs disciples directs. En effet, d'après P. Hadot **48**, p. 99 : «On peut dire qu'Épictète se rattache à la tradition la plus orthodoxe, celle qui, issue de Chrysippe, passe, semble-t-il, par Archédème [⇒A 307] et Antipatros [⇒A 205], sans aucune allusion à Panétius et Posidonius.» Qui plus est, Épictète est considéré comme la source la plus sûre que nous ayons du système stoïcien, du moins pour ce qui concerne la psychologie et l'éthique. En tout cas, il est considéré (avec Sénèque) comme le représentant le plus important du stoïcisme impérial, ce qu'on appelle la «Nouvelle Stoa».

Cependant il s'appuie aussi sur la pensée d'autres philosophes non stoïciens (cf. Hershbell 4, p. 2153-2157). Il faut remarquer notamment que les modèles par excellence du sage sont pour Épicète Socrate et Diogène le Cynique, ce qui en réalité n'a rien d'étonnant, si on pense aux origines socratiques ou même cyniques de la pensée de Zénon.

D'après 196 F. Schweingruber, « Sokrates und Epiktet », *Hermes* 78, 1943, p. 52-79, Épicète est parti du portrait de Socrate élaboré par les cyniques, mais il en a adouci les traits d'après les modèles de Platon et de Xénophon. A son tour, 197 K. Döring, « Sokrates bei Epiktet », dans K. Döring et W. Kullmann (édit.), *Studia Platonica, Festschrift für Hermann Gundert zu seinem 65. Geburtstag am 30.4.1974*, Amsterdam 1973, p. 195-226, constate que, quoique la plupart des traits qu'Épicète prête à son Socrate soient empruntés à Platon (auteur qu'il pouvait, selon lui, n'avoir pas lu ou n'avoir que peu lu directement), l'image finale est très différente : le Socrate d'Épicète traduit l'image du καλὸς καὶ ἀγαθός stoïcien, du vrai philosophe qui connaît la juste valeur des choses et qui accorde parfaitement ses actes (publics et privés) à ce qu'il considère comme juste.

Le rationalisme d'Épicète selon lequel personne n'agit mal consciemment est tout à fait d'origine socratique (cf. *Entretiens* I 18; 28, 4 *sqq.*; II 26, 5 *sqq.*). Mais Épicète ne se borne pas à l'intellectualisme strict des stoïciens, qui fonde la vertu seulement sur la connaissance rationnelle. Il reconnaît aussi la nécessité de l'*ascèse* (cf. *infra*).

Cf. Renner 23, p. 29 *sqq.*; 198 C. Terzi, *Il razionalismo morale di Epitteto*, Udine 1938; Slings 167, à propos d'*Entretiens* I 18; 199 E. Riondato, *Epitteto, I: Esperienza e ragione*, coll. « Miscellanea erudita 16 », Padova 1965, 142 p.

A ce sujet, on ne peut pas nier l'influence du cynisme. Épicète présente le sage Diogène (⇒D 147) comme le héros moral qu'il faut chercher à imiter (cf. 200 R. Laurenti, « Il filosofo ideale secondo Epitteto », *GM* 17, 1962, p. 501-513). Bien entendu, il a opéré une idéalisation évidente du Diogène historique ainsi que du cynisme ancien en général.

Cf. Billerbeck 65, p. 6-9; 201 *Ead.*, « La réception du cynisme à Rome », *AC* 51, 1982, p. 151-173 (= « Greek cynicism in imperial Rome », dans *Ead.* [édit], *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, coll. « Bochumer Studien zur Philosophie » 15, Amsterdam 1991, p. 147-166); 202 *Ead.*, « Le cynisme idéalisé d'Épicète à Julien », dans M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (édit.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, p. 319-338; 203 M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique » 10, Paris 1986, p. 188-190; 202 *sq.*; 204 *Ead.*, « Le cynisme à l'époque impériale », *ANRW* II 36, 4, 1990, p. 2720-2833, notamment p. 2773-2776.

Par ailleurs, 205 F. Declava-Caizzi, « La tradizione antistenico-cinica in Epitteto », dans G. Giannantoni (édit.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, coll. « Pubbl. del Centro di studio per la storia della storiografia filosofica » 4, Bologna 1977, p. 93-113, soutient qu'Épicète a une connaissance directe d'Antisthène (⇒A 211), le socratique qui a joué un rôle important dans l'établissement de la philosophie cynique (même s'il n'a pas été le maître de

Diogène). D'après lui, Épictète aurait tiré de l'œuvre d'Antisthène quelques-unes de ses idées-forces : l'opposition entre la vie du philosophe et la vie du commun des mortels, l'image de la vie comme un drame où chacun doit jouer le rôle qui lui a été attribué, la valeur de modèles donnée à Ulysse et à Héraclès, l'antithèse οἰκεῖον/ἀλλότριον, enfin l'importance du καιρός et de la réussite (aspiration fondamentale de l'homme).

Sans nier l'influence du cynisme, 206 A. Jagu, *Épictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme, à propos de la morale des Entretiens*, Paris 1946, notamment p. 47 *sqq.*, a étudié en détail l'influence de Platon sur Épictète (cf. Zeller 26, t. III 2 : *Die nacharistotelische Philosophie. Zweite Hälfte*, p. 254-261). D'après lui, cette influence se reconnaît non seulement dans le portrait de Socrate (p. 47-62), mais aussi dans certains aspects de la doctrine morale d'Épictète, à savoir : l'intellectualisme (p. 63-72), le rigorisme (p. 73-86), le spiritualisme (p. 87-96), l'ascétisme (p. 97-111) et le caractère religieux (p. 112-133). De son analyse, Jagu tire les conclusions suivantes sur la façon dont Épictète a utilisé les dialogues de Platon (p. 135-152) : le moraliste a directement utilisé l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phédon* ; il a lu, du moins vraisemblablement, le *Gorgias*, le *Banquet*, l'*Alcibiade*, le *Théétète* et le *Protagoras* ; enfin, il a connu, soit directement soit indirectement, les *Lois* et la *République*. D'après Jagu 206, p. 142, ces dialogues ont retenu l'attention d'Épictète parce qu'ils lui offraient le modèle parfait du sage stoïcien dans la personne de Socrate, ou simplement parce qu'ils portaient sur des questions morales, notamment lorsqu'ils traitaient ces questions d'un point de vue accordé aux caractéristiques de la propre personnalité d'Épictète (rigorisme, spiritualisme, ascétisme et caractère profondément religieux). Jagu suppose qu'Épictète a dédaigné les dialogues abordant des problèmes surtout théoriques (le *Cratyle*, le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Timée* et le *Critias*).

Enfin, d'après lui, le platonisme d'Épictète ne l'aurait nullement écarté de l'orthodoxie de la Stoa : « Nous sommes en présence d'une adaptation du platonisme au stoïcisme, nous pouvons même dire en présence d'une transposition stoïcienne du platonisme. Épictète a rejeté les dogmes de Platon qui ne cadraient pas avec l'enseignement de son école, comme la croyance à la survie de l'âme. Son dualisme corps-âme s'arrête juste à temps pour ne pas le faire dévier du matérialisme stoïcien. Son ascétisme, la purification qu'il prêche ne sont point ordonnés comme chez Platon à la vision des essences, mais cherchent à procurer la liberté intérieure... » (p. 158).

207 J.P. Hershbell, « Plato and Epictetus : Philosophy and Politics in Ancient Greece and Rome », dans E.G. Schmidt (édit.), *Griechenland und Rom. Vergleichende Untersuchungen zu Entwicklungstendenzen und -höhepunkten der antiken Geschichte, Kunst und Literatur*, Erlangen/Jena 1996, 476-484.

En revanche, Épictète a eu des rapports plutôt polémiques avec les représentants d'autres écoles de philosophie, notamment avec les épicuriens et les académiciens (scepticisme d'Arcésilas de Pitane [⇒A 302] et Carnéade de Cyrène [⇒C 42]), que visent en particulier *Entretiens* I 5 ; 23 ; II 20 et III 7.

Cf. **208** L. Perelli, «Epicuro e la dottrina di Crizia sull'origine della religione», *RFIC* 33, 1955, p. 29-56 (à propos d'*Entretiens* II 20, 23); **209** R. Laurenti, «Epicuro in Epitteto», *Sophia* 28, 1960, p. 59-68; **210** *Id.*, «Epitteto e lo scetticismo», dans G. Giannantoni (édit.), *Lo scetticismo antico*. Atti del Convegno organizzato dal Centro di studio del pensiero antico del C.N.R., Roma, 5-8 novembre 1980, coll. «Elenchos» 6, Napoli 1981, t. I, p. 377-392; **211** A. Grilli et A. Barigazzi, «Stoicismo ed epicureismo nell'età imperiale. Seneca, Epitteto, Marco Aurelio», dans M. dal Pra (édit.), *Storia de la filosofia greca dal VI al IV secolo*, t. IV: *La filosofia ellenistica e la patristica cristiana dal III secolo a. C. al V secolo d. C.*, Milano 1975, p. 201-212; **212** M. Cuvigny, «Plutarque et Épictète», dans *Association Guillaume Budé. Actes du VIII^e Congrès*, Paris 5-10 avril 1968, Paris 1969, p. 560-566 (à propos d'*Entretiens* II 20, 27); **213** P. Desideri, «Dione nel giudizio degli scrittori antichi. 2: Epitteto», dans *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, coll. «Biblioteca di cultura contemporanea» 135, Messina 1978, p. 2-4.

Aspects principaux du stoïcisme d'Épictète. En général, son stoïcisme peut être caractérisé par l'importance prééminente qu'il accorde à la liberté et à la raison, tout en conservant une empreinte ascétique et religieuse très marquée.

Épictète conserve la **division stoïcienne classique de la philosophie** en logique, physique et éthique. Il a très peu d'intérêt pour les subtilités de la logique et pour la physique. Il s'attache surtout à la partie éthique (davantage dans sa dimension pratique que théorique). Toutefois, il n'oublie pas les autres parties du système, qui doivent avoir leur place, fût-elle secondaire, dans la formation du philosophe (cf. Colardeau **22**, p. 35-68). En fait, dans les *Entretiens*, même si Épictète ne s'occupe pas à proprement parler des questions de physique, il exprime souvent les points de vue stoïciens sur le cosmos, l'homme et la divinité (cf. Souilhé **63**, t. I, p. LVII *sq.*; Spanneut **10**, col. 604 *sq.*; **214** B.L. Hijmans, «Epictetus and the teleological explanation of nature», *PACA* 2, 1959, p. 15-21; **215** *Id.*, «A note on φύσις in Epictetus», *Mnemosyne* 20, 1967, p. 279-284). Mais son éthique ne peut surtout pas se comprendre indépendamment de la réflexion logique, qui ne se justifie que comme propédeutique nécessaire à la pratique (cf. *Entretiens* I 17; 26, 1-4; II 23, 36-47; II 25).

Épictète se montre insatisfait par la logique pure, comme le montre *Entretiens* II 19 («Contre ceux qui ne s'approprient des philosophes que l'argumentation»), sur le célèbre «argument dominateur» attribué à Diodoros Cronos (⇒D 124): cf. **216** P.M. Schuhl, *Le Dominateur et les possibles*, Paris 1960; **217** R.L. Purtill, «The master argument», *Apeiron* 7, 1973, p. 31-36; **218** R. Müller, *Les Mégariques. Fragments et témoignages*, coll. «Histoire des doctrines de l'Antiquité classique» 9, Paris 1985, p. 141-158, notamment p. 145 *sq.* (plus ample bibliographie p. 232-234).

Pour les sections logiques de l'œuvre d'Épictète, voir Colardeau **22**, p. 149-170; Xenakis **42**, p. 26-39; et **219** M. Baldassarri, *La logica stoica. Testimonianze e frammenti*, Testi originali con introduzione e traduzione commentata, t. VII B: *Le testimonianze minori del sec. II d. C.: Epitteto, Plutarco, Gellio, Apuleio*, Como 1987. Cf. **220** J. Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, coll. «Philosophia Antiqua» 75, Leiden 1997, p. 24-145 (aux p. 129-145, texte, traduction et commentaire d'*Entretiens* I 7 [«De l'usage des raisonnements amphibologiques hypothétiques et autres semblables»]).

L'importance de la logique dans l'éthique d'Épictète a été remarquée notamment par **221** P. de Lacy, «The logical structure of the ethics of Epictetus», *CPh* 38, 1943, p. 112-125, pour qui Épictète, à la suite de Chrysippe, plaçait l'éthique entre la logique, qui la précédait, et la physique, qui la suivait.

Arrien aurait rassemblé et organisé soigneusement la matière philosophique d'Épictète selon les principes de la logique, pour présenter un exposé progressif de la théorie éthique de son maître. De Lacy veut trouver une démonstration de son hypothèse (qu'Épictète fondait l'étude de l'éthique sur la logique qui devait la précéder) dans l'ordre des *Entretiens*, montrant notamment que le premier livre est dominé par le principe que l'éthique dépend de l'analyse logique (cf. déjà Halbauer 24, p. 43 *sqq.*). D'après lui, les livres suivants font continuellement état de cette démonstration sans y ajouter d'éléments essentiels.

Rappelons que Hartmann 163, p. 259, avait défendu l'hypothèse selon laquelle Arrien a publié les *Entretiens* en suivant simplement l'ordre chronologique. Souilhé 63, t. I, p. XXII, croit à son tour que « le recueil a été formé d'une façon plutôt matérielle, de manière à constituer des livres à peu près égaux en longueur et à distribuer dans chacune des parties les thèmes qui se répètent ». En réalité, comme le remarque Hershbell 4, p. 2150 n. 11, malgré les efforts de De Lacy 221, nulle théorie proposée sur le prétendu ordre des *Entretiens* n'est convaincante.

Épictète, *Entretiens* III 2, 1 *sqq.*, distingue trois *topoi* ou lieux (domaines) de la philosophie, envisagée par lui comme une *ascèse* permettant de parvenir à la condition de l'homme *καλὸς καὶ ἀγαθός* (cf. *Entretiens* I 4, 11; II 8, 29; III 2, 1; IV 4, 16; fr. XXVIII Schenkl):

(a) le *topos* concernant les désirs et les rejets (ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις), c'est-à-dire concernant les *passions* (ὁ περὶ τὰ πάθη);

(b) le *topos* concernant les tendances positives et négatives, les propensions et les répulsions (ὁ περὶ τὰς ὀρμὰς καὶ ἀφορμάς), c'est-à-dire concernant le *devoir* (ὁ περὶ τὸ καθῆκον);

(c) enfin le *topos* concernant la prévention des erreurs et des jugements téméraires (ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα), c'est-à-dire le *topos* concernant les *assentiments* (ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις), qui ne sera abordé que par ceux qui ont déjà progressé dans les deux premiers *topoi*.

222 D. Pesce, « La struttura concettuale dell'etica di Epitteto (i tre *topoi*) », dans *Il Platone di Tubinga*, coll. « Antichità class. e cristiana » 30, Brescia 1990, p. 51-75, analyse ce schème ternaire, négligé à ses yeux d'ordinaire par les critiques. Ainsi, il s'étonne notamment du fait que de Lacy ne l'ait pas mis à contribution pour démontrer sa thèse (cf. *supra*). Quant à 223 P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987², p. 135-153 (« Une clé des *Pensées* de Marc Aurèle, les trois *topoi* philosophiques selon Épictète » = *EPh* 1978 n° 1, p. 65-83), qui parle notamment du schème à propos de Marc-Aurèle, Pesce conteste son hypothèse selon laquelle il y a une correspondance entre ces trois *topoi* et la division traditionnelle de la philosophie prônée par l'école stoïcienne: physique, éthique et logique. Pesce 222, p. 55, reconnaît que la correspondance du troisième *topos* avec la logique est facile, mais celle du premier avec la physique ne lui semble pas convaincante, « parce qu'une référence à la "vision physique" n'est pas seulement contenue dans le premier *topos* mais aussi dans le deuxième, pour ne pas dire que cette référence est demandée dans l'ensemble du système, y compris la logique ».

P. Hadot 48, p. 89-117, notamment p. 106-115, reprend son hypothèse, en répondant aux critiques de Pesce. Les trois *topoi*, c'est-à-dire les trois « actes de l'âme » (pour lesquels il suggère la désignation « thèmes d'exercice ») ne sont pas autre chose pour lui que les trois parties de la philosophie. A ce sujet, Hadot 48, p. 94-98, part du fait que les stoïciens ne parlent pas seulement d'un discours sur la logique mais d'une logique vécue, pas seulement d'un discours sur l'éthique mais d'une éthique vécue, et pas seulement d'un discours sur la physique, mais d'une physique vécue: « Pratiquement confondues en un acte unique lorsqu'il s'agit d'exercer concrètement la philosophie, physique, éthique et dialectique doivent bien pourtant se distinguer quand il s'agit de les enseigner. Il faut exposer, décrire la philosophie au

disciple. Le *discours* philosophique introduit une dimension temporelle qui a deux aspects : le temps « logique » du discours lui-même et le temps psychologique qui est nécessaire au disciple pour assimiler intérieurement ce qui lui est proposé » (p. 96). L'ordre à établir entre la physique, l'éthique et la logique ou dialectique se révèle donc important : « Selon l'ordre logique de l'exposé, la physique doit précéder l'éthique pour la fonder rationnellement, mais, selon l'ordre psychologique de la formation, la physique doit suivre l'éthique, parce qu'en pratiquant l'éthique, on se prépare à la révélation du monde divin de la Nature universelle » (p. 97). D'après Hadot, on comprend que les stoïciens aient distingué par conséquent entre la philosophie et le discours se rapportant à elle : « Ils affirmaient en effet que la logique, la physique, l'éthique, donc ... les parties de la philosophie, n'étaient pas en fait des parties de la philosophie proprement dite, mais des parties du discours se rapportant à la philosophie. C'est que... physique, logique et éthique n'apparaissent comme distinctes, séparées, éventuellement successives, que dans le discours d'enseignement de la philosophie » (p. 97 *sq.*).

Hadot 48, p. 107, estime évident que pour Épictète la discipline du jugement et de l'assentiment (troisième *topos*) correspond à la partie logique de la philosophie, et la discipline de l'impulsion (deuxième *topos*) à la partie éthique de la philosophie. Il allègue *Entretiens* IV 4, 11-18, où d'après lui Épictète oppose la « logique théorique » (« contenue dans les traités *Sur la compréhension*), qui ne procure qu'un savoir théorique et une habileté technique dans les discussions, sans rapport avec la réalité », et la « logique vécue » (« qui consiste à critiquer les représentations qui se présentent effectivement à nous dans la vie de tous les jours, à dialoguer avec elles »); dans ce passage, il oppose une « éthique théorique » (contenue dans les traités sur l'impulsion et sur le devoir) et une « éthique pratique » (concernant l'exercice de la discipline de l'impulsion).

Quant à la discipline du désir (premier *topos*), Hadot 48, p. 108, reconnaît qu'apparemment elle ne correspond pas à la physique, comme l'exigerait la structure du schéma des trois parties de la philosophie. En fait, Épictète ne fait aucune allusion dans le texte cité à un rapport particulier entre la discipline du désir et la physique. Mais Hadot 48, *ibid.*, remarque : « s'il est vrai que la théorie abstraite du "désir" lui-même, en tant qu'acte de l'âme, se situe dans le domaine de la morale, la pratique vécue de la discipline du désir implique finalement une attitude spécifique à l'égard du cosmos et de la nature... La discipline du désir a pour but de faire en sorte que nous ne désirerons jamais des choses dont nous pourrions être frustrés, que nous ne fuirons jamais ce que nous pourrions subir contre notre volonté. Elle consiste donc à ne désirer que ce qui dépend de nous, c'est-à-dire le seul bien pour les stoïciens, également à ne fuir que le mal moral, et, pour ce qui ne dépend pas de nous, à l'accepter comme voulu par la Nature Universelle. » Hadot allègue à ce sujet *Entretiens* II 14, 7 ou 17, 25. La conclusion d'Hadot se présente comme une réponse à Pesce : « Le consentement au Destin, l'obéissance aux dieux, qui est l'essentiel de la discipline du désir, suppose donc une prise de conscience de la place de l'homme dans le Tout et donc une mise en pratique de la physique » (p. 109). D'après Hadot, cette liaison entre la discipline du désir et la physique vécue comme un exercice spirituel se trouve « orchestrée » chez Marc-Aurèle d'une manière plus riche encore que dans les propos d'Épictète.

Plutôt moraliste ou éducateur que philosophe, Épictète se propose d'enseigner aux hommes à suivre la voie de la vraie sagesse, du vrai bonheur, du vrai bien. Pour cela il est nécessaire de savoir si le but que l'homme s'assigne comme le souverain bien est à sa portée, car le contraire ne serait pas raisonnable.

L'homme a la faculté de se former des idées ou des « représentations » (φαντασίσαι) sur la réalité qui l'entoure. Ces représentations peuvent faire naître chez lui, du point de vue psychologique, le désir (ὄρεξις) ou l'aversion (ἐκκλισις), la tendance positive ou propension (ὁρμή) ou la tendance négative ou répulsion (ἀφορμή); et d'un point de vue intellectuel, l'assentiment (τὸ συγκαταθέσθαι), la négation (τὸ ἀνανεῦσαι) et la suspension de l'assentiment (ἐποχή).

Sur la doctrine de la connaissance, voir **224** D. Pesce, «Prenozioni e rappresentazioni nella dottrina di Epitteto», dans Id., *Studi di filosofia antica*, Padova 1961, p. 105-110 [chap. 7]; **225** R. Barney, «Appearances and impressions», *Phronesis* 37, 1992, p. 283-313.

Le bien et le mal ne peuvent pas être décidés par nos sens extérieurs, mais par la faculté qui détermine la valeur morale des choses, qui est la faculté la plus importante et la plus noble chez l'homme, à savoir : la **προαίρεσις** (litt. le «choix préalable»). Comme le remarque Souilhé **63**, t. I, p. 1 n. 3, ce terme, souvent employé par Épictète, a été traduit de façon très diverse, dans la mesure où il rassemble une série de notions différentes pour nous (intelligence, esprit, âme, vertu, caractère, volonté, liberté, etc.) : «propositum», «voluntas», «consilium» (Schweighäuser), «libre-arbitre» (Courdaveaux), «Wille» (Enk, Schulthess), «Entscheidung» (Capelle), «moral purpose» (Oldfather), «Will» (Carter, Long, Matheson), «choice» (Carter), «disposition de la personne morale» (Souilhé), «albedrío» (Jordán de Urrías). Il désigne enfin la faculté intérieure de choix, la faculté de compréhension des représentations au moyen de la raison. Épictète la présente comme une faculté supérieure usant des autres facultés comme de ses servantes (cf. *Entretiens* II 23, 6-15). Chacun est le seul responsable de sa *prohairesis*, qui se trouve à l'abri de toute action extérieure. Qui plus est, c'est justement cette *prohairesis* qui aux yeux d'Épictète distingue l'homme des autres êtres dans le monde.

Quoique l'homme, par sa propre nature, se tourne vers le bien (τὸ καλόν), rejette le mal (τὸ κακόν) et ne se soucie pas de ce qui est indifférent (τὰ ἀδιάφορα), ses représentations ne sont pas toujours correctes dans la pratique. C'est pourquoi la philosophie doit intervenir, car la tâche propre de celle-ci est d'enseigner l'usage correct des représentations selon la raison (ὀρθὴ χρῆσις τῶν φαντασιῶν). La philosophie embellit la *prohairesis* et chasse de l'esprit les opinions erronées, autrement dit, elle apprend à distinguer les vrais biens (désirer, éprouver des impulsions, affirmer ou nier en accord avec la *prohairesis*, avec la raison) de ceux qui ne sont que des biens apparents (richesse, santé, vie, plaisir, renommée, pouvoir, patrie, etc.).

Comme le remarque Pohlenz **35**, t. II, p. 109, Épictète semble ne pas suivre le développement de la Stoa selon lequel on distingue parmi les choses indifférentes entre des choses préférables et les non préférables. Il incline vers un schème binaire qui n'envisage pas de niveau intermédiaire entre le bien et le mal (cf. *Entretiens* IV 5, 30; I 27, 12). En effet, il établit une *distinction* nette (**διαίρεσις**) entre deux types de choses (cf. *Manuel* I 1-2; *Entretiens* I 1; I 4, 1-2; 22, 10; 25, 4; II 6, 24; **226** P. Jordán de Urrías y Azara, «Epicteto, I, 4, 27», *Emerita* 26, 1958, p. 223-226) : d'un côté, les choses qui dépendent de nous (τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν), qui sont par nature libres et sans empêchement («le jugement, la tendance, le désir, l'aversion, enfin toutes les choses qui sont nos œuvres propres»); de l'autre, les choses qui ne dépendent pas de nous (τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν), qui sont esclaves des circonstances et facilement empêchées («le corps, les possessions, la renommée, les charges, enfin toutes les choses qui sont étrangères à nous, qui ne sont pas nos œuvres propres»). Cette *distinction* est pour lui

le fondement de la vie pratique. La *prohairesis* correcte consiste à ne désirer que les choses qui dépendent de nous (τὰ προαιρετικά) et à renoncer aux choses extérieures (τὰ ἀπροαιρετικά). Elle représente le vrai bien de l'homme, la vraie vertu (ἀρετή), qui n'est autre que la « science du vivre » (ἐπιστήμη τοῦ βιοῦν; *Entretiens* IV I 63); elle représente l'homme intérieur (sa nature propre, sa personne morale, sa volonté libre): « Tu n'es pas de la chair et des cheveux, mais *prohairesis* » (*Entretiens* III 1, 40; cf. IV 5, 11).

Par conséquent, c'est l'échec ou la réussite dans l'exercice de la *prohairesis* qui décide du vrai bonheur (εὐδαιμονία), de la vraie liberté (ἐλευθερία) dans l'existence humaine (*Entretiens* I 12, 9; II 1, 23; IV 1, 1). En effet, d'après la maxime qu'Épictète répète sans cesse, l'important ce n'est pas les choses en elles-mêmes mais l'opinion (δόγμα) que nous en avons: par exemple, ce n'est pas l'exil qui est un mal en lui-même mais l'idée que l'exil est un mal. Pour exprimer la pleine souveraineté de l'homme sur son existence intérieure, Épictète a souvent recours à l'image du tyran: celui-ci a bien pouvoir sur notre corps, sur nos biens extérieurs, sur notre famille ou sur notre réputation, mais n'a pas le moindre pouvoir sur notre âme (cf. *Entretiens* I 1, 21-14; 29, 10; IV 7, 18; cf. 227 Ch. G. Starr, « Epictetus and the tyrant », *CPh* 44, 1949, p. 20-29); 228 J. P. Hershbell, « Epictetus: A freedman on slavery », *AncSoc* 26, 1995, p. 185-204.

Comme le remarque Pohlenz 35, t. II, p. 114-118, la vertu de la *prohairesis* représente la notion la plus importante de l'éthique d'Épictète. A la différence de l'ancienne Stoa, qui parlait de la vertu comme de la « science du bien et du mal » (ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν; *SVF* II 95), Épictète considère la décision morale comme plus importante que la connaissance. Cela dit, il ne rejette pas l'**intellectualisme** de Chrysippe, tout en étant plus intellectualiste que son maître Musonius (cf. Goulet-Cazé 203, p. 185-188). Pour lui, c'est toujours l'opinion (correcte ou fautive) sur les choses qui détermine le comportement. Ce dernier reste ainsi tout d'abord un acte de l'intellect. Malgré ce point de départ rationaliste, il reconnaît un rôle à l'*ascèse*, à la volonté et au temps pour parvenir à surmonter les résistances éventuelles de la volonté (cf. *Entretiens* I 15, 8; I 17, 24; cf. Jagu 7, col. 828 sq.).

En tant que pédagogue par excellence, Épictète voit dans la vertu un processus d'entraînement et d'étude. Donc, entre l'homme vertueux et sage (σπουδαῖος) et l'homme vicieux et ignorant (φάυλος), il place l'homme qui est en train de progresser (προκόπτων; cf. *Entretiens* I 4; III 2), dépassant ainsi le paradoxe stoïcien selon lequel il n'y a pas de point intermédiaire entre la vertu et le vice.

Le type d'*ascèse* d'Épictète, fondé sur la notion complexe de *prohairesis*, est ainsi décrit par Goulet-Cazé 203, p. 188 sq.: « Pour que cette *prohairesis* s'oriente vers les actes, il faut exercer son jugement. C'est pourquoi Épictète insiste tant sur la nécessité d'une ascèse de l'âme qui soit à la fois théorique (lecture, méditation, réflexion...) et pratique (beaucoup d'exercices très intellectualisés, comme s'entraîner à faire face aux représentations, à refréner ses désirs...). Concernant le corps, il refuse l'ascèse corporelle pratiquée comme une fin en

soi, mais n'exclut pas une ascèse corporelle à finalité morale. C'est ainsi que dans son *Περὶ ἀσκήσεως* [= *Entretiens* III 12], après avoir montré que l'exercice doit porter d'abord sur les désirs et les aversions, en second lieu sur la volonté et en troisième lieu sur l'assentiment, il conclut en faisant intervenir une ascèse corporelle dont le but serait de régler désirs et aversions. »

Cf. Souilhé 63, t. I, p. XLVI-LVII; 229 P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitionen in der Antike*, München 1954, p. 131-145; P. Hadot 223, p. 17-25; Hijmans 36, p. 64-91; 230 A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», Paris 1973, p. 131-160; 231 R. J. Newman, «*Cotidie meditare*. Theory and practice of the *meditatio* in imperial stoicism», *ANRW* II 36, 3, 1989, p. 1473-1517; 232 M. Erler, «Einübung und Anverwandlung. Reflexe mündlicher Meditationstechnik in philosophischer Literatur der Kaiserzeit», dans W. Kullmann, J. Althoff et M. Asper (édit.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, coll. «ScriptOralia» 95, Tübingen 1998, p. 361-381.

Épictète semble adopter en **psychologie** une division binaire (cf. *Entretiens* III 7, 4) : la chair (σάρξ) et l'âme (ψυχή). Cependant, étant donné qu'il oppose la partie intellectuelle de l'âme à la représentation pure et simple liée aux tendances ou aux désirs (cf. *Entretiens* II 18, 29; III 24, 108; IV 11, 26), on peut affirmer qu'il accepte la division ternaire aristotélicienne : le corps, l'âme sensible et l'âme intelligible ou raison. La représentation (φαντασία) est une empreinte sur l'âme. L'homme garde dans son âme un grand nombre de représentations qui le poussent éventuellement à avoir des idées semblables aux premières impressions des choses (cf. I 14, 8). Le sentiment lui-même (πάθος) n'est qu'une impression sur l'âme (cf. I 18, 2). Épictète (I 20, 5; IV 6, 35) analyse plus en détail la tendance positive ou négative, c'est-à-dire la propulsion (ὄρμη) ou la répulsion (ἀφορμή), les phénomènes élémentaires de la volition. Si la tendance a comme base la représentation d'une action, elle reste telle ; si elle a comme base la représentation d'un objet, elle devient un désir (ὄρεξις) ou une aversion (ἐκκλισις).

D'après Pohlenz 35, t. II, p. 107, Épictète ne distingue pas entre les tendances et les actions, mais, à l'intérieur de l'âme, entre les tendances (positives ou négatives) qui se rapportent à notre bien-être subjectif (ὀρέξεις et ἐκκλίσεις) et les tendances qui se rapportent à notre comportement à l'égard du monde qui nous entoure, pour lesquelles il réserve le nom d'ὄρμη, qui, dans la doctrine stoïcienne, couvrait aussi les tendances purement subjectives (cf. *Entretiens* I 20, 5 et 15; IV 6, 35).

Étant donné que les choses extérieures sont indifférentes, Épictète demande au sage de rester en principe libre du désir. En effet, le but visé dans le premier *topos* est l'impassibilité (ἀπάθεια, ἀταραξία), c'est-à-dire le manque total de sentiments (πάθη). Mais, pour Épictète, ce but doit être corrigé par le deuxième *topos*, concernant le devoir, car l'homme, étant donné qu'il passe sa vie avec d'autres hommes, ne doit pas rester tout à fait impassible comme une statue (cf. *Entretiens* III 2, 4; *Manuel* II 2; XLVIII 3). Donc, le sage éprouvera des tendances ou des sentiments modérés, soumis à la raison, lui permettant de rester *impassible*, de garder sa paix intérieure et, par conséquent, son bonheur et sa liberté (cf. *Entretiens* IV 3, 7). Quant aux autres passions, comme la colère, il devra tout simplement les chasser de son esprit (cf. Bonhöffer 19, p. 46-49).

Cf. **233** R. Laurenti, «Lo stoicismo romano e Plutarco di fronte al tema dell'ira», dans I. Gallo (édit.), *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco*. Atti del II Convegno di studi su Plutarco, Ferrara, 2-3 aprile 1987, coll. «Quad. del GFF» 9, Ferrara 1988, p. 33-56 (comparaison entre Sénèque, Épictète, Musonius Rufus et Plutarque); **234** M.C. Nussbaum, «Poetry and the passions: two Stoic views», dans J. Brunschwig et M.C. Nussbaum (édit.), *Passions and perceptions: Studies in Hellenistic philosophy of mind. Proceedings of the fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge/New York 1993, p. 97-149.

Toute action conforme au devoir (τὸ καθήκον) répond à une tendance soumise à un assentiment rationnel. On peut continuer à l'appeler «tendance», ou plus proprement «*prohairesis*».

Depuis l'Antiquité, on a voulu résumer la doctrine morale d'Épictète dans la formule célèbre ἀνέχου καὶ ἀπέχου du fragment 10 Schenkl, c'est-à-dire : «supporte et abstiens-toi» (lat. *sustine et abstine*). En fait, la tâche de l'homme dans le monde, selon Épictète, n'est autre que d'affronter avec confiance et endurance toute réalité qui ne dépend pas de lui, et de s'abstenir du mauvais choix, quand il est question de choisir, car tout choix ne dépend que de lui. Ainsi, Épictète, *Entretiens* II 1, affirme qu'il faut avoir confiance (τὸ θαρρεῖν) devant ce qui est soustrait à notre libre choix, qui ne dépend pas de nous (ἀπροαίρετα); pour ce qui dépend de notre volonté (προαιρετικά), il dit qu'il faut agir avec prudence (εὐλάβεια): face à la mort, donc, il faut de l'assurance; face à la peur de la mort, de la prudence.

La **morale sociale**, c'est-à-dire les principes qui gouvernent la relation de l'homme avec les autres hommes, appartient au deuxième *topos* d'Épictète. Le moraliste envisage l'homme comme un «animal civilisé et sociable» (ἡμερον καὶ κοινωνικὸν ζῷον; cf. *Entretiens* II 10, 14; II 20, 13; III 13, 5).

Cf. Colardeau **22**, p. 171-203; **235** A. Dobson, *La morale sociale des derniers Stoïciens. Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris 1967.

Comme le remarque Pohlenz **35**, t. II, p. 120, Épictète, lorsqu'il veut décrire la perfection morale, dépasse l'intellectualisme de la *prohairesis*, grâce à deux vertus fondamentales possédant un caractère émotionnel très marqué, à savoir: l'αἰδώς et la πίστις (cf. *Entretiens* I 28, 23; IV 5, 14; 13; *Manuel* XXIV). L'αἰδώς, qui était pour les stoïciens simplement la pudeur devant le blâme mérité, devient pour Épictète le sentiment éthique fondamental, placé chez l'homme par la nature. Grâce à ce sentiment, l'homme (et seulement lui) rougit involontairement lorsqu'il dit ou entend quelque chose d'inconvenant; ce sentiment le met en garde contre toute faute morale et le protège mieux que ne le ferait l'occultation aux regards humains. Pohlenz **35**, p. 121, définit l'αἰδώς comme «le respect que l'homme a pour sa propre dignité, comprise comme un sanctuaire inviolable». D'après lui, l'αἰδώς a égard notamment à la vie intérieure, tandis que la πίστις agit plutôt dans le rapport de l'homme avec les autres hommes: «Elle a aussi sa racine dans un sentiment, dans la tendance sociale de l'homme, mais elle représente le développement de ce sentiment sur le plan social et pratique; elle désigne la juste position de l'individu dans la société, la promptitude dans l'accomplissement de ses devoirs, qui est capable de faire gagner la confiance et de la communiquer en même temps; elle est enfin le

fondement de toute activité sociale.» D'après Pohlenz, si l'αἰδώς revient à la sensibilité grecque la plus ancienne, la πίστις témoigne d'une influence évidente de la *fides* romaine.

Chez Épicète, l'application de l'homme à la vie intérieure n'implique pas le mépris de l'activité extérieure. Les tendances pratiques qui nous poussent à accomplir nos devoirs (καθήκοντα) font partie aussi de l'âme, comme les désirs qui se rapportent à notre intérieur (cf. *Entretiens* III 2, 2 et 4). Et la sphère la plus proche de ces devoirs est représentée par le corps. Épicète place le corps parmi les choses qui ne dépendent pas de nous (cf. *supra*), et il en parle souvent avec mépris (cf. par exemple le diminutif τὸ σωματίον). Or, il considère que la nature a mis chez nous l'amour pour notre corps, parce qu'il est quelque chose de nécessaire. Conformément à la nature, c'est donc un devoir de le nourrir, de le soigner, de le tenir propre (cf. *supra*, B ; *Entretiens* I 16, 9 *sqq.* ; IV 11 ; fr. XXIII Schenkl ; *Manuel* XLI), sans pourtant accorder à cela trop d'importance (cf. *Entretiens* III 1 ; IV 11, 25). De même que la propreté, le moraliste conseille aussi les bonnes manières (*Manuel* XXXIII). En fait, il considère la communauté comme la sphère la plus indiquée pour l'exercice des devoirs. Il reconnaît (*Entretiens* II 22, 15) que tout être vivant est poussé par nature à rechercher ce qui lui est utile, mais que la nature a arrangé les choses de sorte que l'être rationnel que l'homme représente ne puisse obtenir ce qui lui est utile qu'en collaborant en même temps au bien commun. Il ne s'agit pas ici d'une loi extérieure. L'homme porte en lui, à côté de l'amour pour lui-même (φιλαυτία), une tendance naturelle vers ses propres congénères, l'οἰκείωσις. Par conséquent, Épicète ne rejette point les affections familiales (cf. *Entretiens* I 11 ; III 3, 5-10 [cf. 236 J. J. Thierry, « Epictetus on σχέσεις (*Diss.* 3, 3, 5-10) », *Mnemosyne* 12, 1944, p. 61-71] ; 237 W. O. Stephens, « Epictetus on How the Stoic Sage Loves », dans *OSAPh* 14, 1996, p. 193-210 ; *supra*, B), ni l'amitié (cf. *Entretiens* II 29). Non seulement il admet le mariage, mais il le considère comme quelque chose de sacré (*Entretiens* II 4 ; *Manuel* XXXIII 8). Comme le remarque Pohlenz 35, t. II, p. 125 : « Le mariage et la procréation des enfants font partie des devoirs civils, de même que l'accomplissement des charges publiques ordinaires par celui qui en a le titre. Épicète considère comme avéré que l'homme doit accomplir ces devoirs, mais il lui manque, de toute évidence, le sentiment que peut éprouver un Panétius envers l'État. Il envisage la carrière publique surtout du point de vue de l'éducateur, dans la mesure où elle représente pour les jeunes le but de leur ambition politique, et il insiste sur le fait qu'il faut bien donner à César ce qui appartient à César, mais aussi à Dieu ce qui appartient à Dieu... » (cf. *Entretiens* I 29, 9 *sqq.* ; 30 ; II 23, 38 ; IV 10, 21 ; IV 7 ; 238 J. Jundzi , « Practice and theory of family education in the works of Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius », *VoxP* 5, 1985, p. 51-61 [en polon., rés. en angl.]).

En réalité, Épicète (cf. I 9, 1 ; II 10, 3) considère l'homme non pas comme le citoyen de telle ou telle société particulière, mais comme un citoyen du monde (κόσμος). A ses yeux, tous les hommes, même les esclaves, sont des frères et tous sont égaux, parce que tous proviennent de dieu (l'âme est un ἀπόσπασμα

τοῦ θεοῦ : cf. II 8, 11) et portent également en eux l'étincelle de divinité qui peut les rendre libres (cf. I 33, 3 ; 14, 6 ; 19, 9 ; II 16, 41 *sqq.*).

Cf. Bonhöffer **19**, p. 58-121, 193-233 ; **239** P. Geigenmüller, « Stellung und Pflichten des Menschen im Kosmos nach Epiktet », *NJW (=JKPh)* 5, 1929, p. 529-542.

Sur la notion de cosmopolitisme, voir **240** G.R. Stanton, « The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius », *Phronesis* 13, 1968, p. 183-195, qui distingue à ce sujet la pensée d'Épictète et celle de Marc-Aurèle : d'après lui, Épictète, partant de l'argument de la parenté entre l'homme et dieu, oriente son enseignement pour le citoyen de l'univers dans le sens de l'instruction morale ; Marc-Aurèle, à son tour, part de l'idée que l'homme est né pour la communauté et se concentre sur la vision de l'État universel.

Le rapport de l'homme avec la divinité nous amène à considérer la **religion** d'Épictète. En tant que stoïcien, Épictète croit en un dieu immanent, qui est l'esprit, l'intelligence (νοῦς, λόγος) qui imprègne toutes choses (cf. *Entretiens* II 8, 2). Comme le remarque Pohlenz **35**, t. II, p. 126, il maintient la vieille définition selon laquelle le cosmos est un système formé par les dieux et les hommes, mais il a remplacé le pluriel « dieux » par le singulier « dieu » (ou Zeus).

D'après Pohlenz **35**, *ibid.* n.41, si Épictète parle parfois des « dieux », cela ne nous apprend rien sur sa conception de la divinité. Cf. Souilhé **63**, t. I, p. LXI : « Son polythéisme est peut-être bien une condescendance aux habitudes du langage populaire, mais peut-être aussi, comme les maîtres de son école, ne voit-il dans les dieux du Panthéon antique que des forces de la nature, ou les attributions différentes d'une divinité unique. »

Épictète ne distingue pas entre dieu et ce qu'il nomme la nature, l'univers ou le tout, entre la loi divine et la loi naturelle. En tant qu'intellect diffusé dans le monde, dieu relie intimement (par une « sympathie ») toutes les réalités. Mais l'homme se trouve dans cette hiérarchie plus près de la divinité que tout autre être grâce à son esprit (cf. *Entretiens* I 14, 1-7). C'est pourquoi, comme le remarque Souilhé **63**, t. I, p. LIX, le dieu d'Épictète est un dieu personnel auquel l'homme est intimement uni, qui veille très spécialement sur lui par sa providence (πρόνοια), et auquel rien ne peut échapper des événements de l'univers, comme de nos actes, de nos pensées ou de nos sentiments (cf. *Entretiens* I 14 : *Que dieu voit tout* ; I 6 et III 17 : *Sur la Providence*). La fin de l'homme est de s'approcher le plus possible de la divinité, de vivre heureux et libre sous son gouvernement intérieur (II 14, 12 ; I 12, 4-9). De la sorte, le philosophe authentique devient une espèce de témoin (μάρτυς) de dieu, un témoin de la sagesse, de la prudence, de la justice, bref de la bonté divine (cf. par exemple I 29, 46 ; III 24, 113).

Cette conception du philosophe témoin de dieu a été étudiée par **241** A. Delatte, « Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique », *BAB* 5^e s., 39, 1953, p. 166-186, qui affirme (p. 173) qu'on la trouve pour la première fois chez Épictète. Cf. Spanneut **10**, col. 613 *sq.* ; Jagu **7**, col. 827 *sq.*

Dieu a tout créé par sa bonté et l'homme lui en doit reconnaissance (χάρις). Tous les biens dont il dispose à chaque moment, y compris la vie elle-même, sont des prêts faits par dieu, et il faut être toujours prêt à les lui rendre sans s'attarder et sans aucun mécontentement (cf. *Entretiens* IV 10, 14-18). Comme le remarque Pohlenz **35**, t. II, p. 128, la providence de dieu à l'égard de l'individu

ne veut pas dire pour Épicète que dieu prend souci de son bien-être matériel. L'homme doit rendre grâces à dieu notamment de lui avoir donné la force pour surmonter toute difficulté. Ainsi, la justice divine (théodicée) ne représente pas un problème pour le moraliste : « L'homme qui adopte la juste disposition envers les choses, les "propres" et les "étrangères", n'oubliera jamais que dieu lui a donné dans son intérieur le seul bien qu'il ne peut pas perdre et, reconnaissant, il acceptera tout ce qui provient de la main de dieu, non seulement les choses agréables, non seulement le pain quotidien, mais aussi les difficultés que la vie lui présente » (t. II, p. 129).

Épicète exprime souvent cet enseignement par la métaphore de la vie comme une pièce de théâtre : dans la vie chacun doit accomplir tout rôle (πρόσωπον) que dieu lui attribue, de même qu'au théâtre chaque acteur doit accomplir tout rôle que lui attribue le poète (cf. *Entretiens* I 2, 19-21 ; 24, 16 *sqq.* ; III 14, 1 ; IV 2, 10 ; fr. XI Schenkl ; *Manuel* XVII ; cf. Kokolakis 192).

Si les difficultés sont tellement graves que l'homme ne peut plus les surmonter, alors (et seulement alors) il lui est permis de quitter volontairement la vie. Et cela ne signifie pas qu'il agit contre dieu, parce que c'est dieu lui-même qui lui fait signe de quitter la vie lorsqu'il ne peut plus vivre conformément à la nature (cf. *Entretiens* III 24, 101).

Épicète exprime souvent cette idée à travers l'image de la « porte ouverte » (ἡ θύρα ἡνοιχται ; cf. *Entretiens* I 24, 20). C'est dieu lui-même qui a laissé ouverte la « porte » (III 8, 6).

Sur le suicide chez Épicète, voir Bonhöffer 19, p. 29-39, 188-193 ; 242 E. Benz, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, coll. « Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft » 68, Stuttgart 1929, notamment p. 36 *sqq.*, 75 *sqq.* ; 243 J. Xenakis, « Stoic suicide therapy », *Sophia* 40, 1972, p. 88-99 ; 244 R. Wyllie, « Views on suicide and freedom in stoic philosophy and some related contemporary points of view », *Prudentia* 5, 1973, p. 15-32 ; 245 Y. Grisé, *Le suicide dans la Rome antique* [préf. P. Grimal], coll. « Noësis-Collection d'études anciennes », Montréal/Paris 1982, notamment p. 218-221 ; 246 A.J. Droge, « *Mori lucrum*. Paul and ancient theories of suicide », *NT* 30, 1988, p. 263-286.

Quant à la mort elle-même, Épicète, conformément à la doctrine stoïcienne, l'envisage comme la fin naturelle de l'individu, qui se dissout dans les éléments (στοιχεῖα) du cosmos, afin qu'un autre puisse occuper sa place (cf. *Entretiens* III 13, 14 ; II 1, 17-18). Épicète ne croit nullement à une survivance personnelle au delà de la mort, bien qu'il parle du désir de l'homme de retourner à dieu, c'est-à-dire au tout (cf. *Entretiens* III 24, 92 *sqq.* ; 13, 13 *sqq.* ; IV 7, 15 et 27 ; cf. Bonhöffer 19, p. 26-29). Enfin, la mort n'est qu'une conséquence naturelle de la condition humaine, et il n'est donc pas raisonnable de s'en affliger. Il est stupide de pleurer la mort d'un mortel (cf. *Entretiens* II 5, 12 *sq.* ; III 24, 85 *sq.* ; *Manuel* III).

Comme le remarque Souilhé 63, t. I, p. LV, on a souvent noté qu'Épicète se meut entre deux conceptions de la vie apparemment contradictoires : d'un côté, une conception pessimiste et déprimante, qui décrit les incertitudes et la vanité de l'existence humaine ; de l'autre, une conception optimiste, qui chante le bonheur que représente la libération des désirs inutiles, par l'œuvre de la philosophie, autrement dit par l'œuvre de la divinité que chacun possède dans son

intérieur. A la suite de Pesce **32**, Souilhé **63**, t. I, p. LVI, n'y voit pas une vraie contradiction : « Il semble plutôt qu'on doive y discerner deux points de vue : celui du profane, de l'ἰδιώτης, qui cède au sentiment dont nos représentations sont accompagnées, ou encore du débutant dans l'apprentissage de la sagesse, qui se raidit pour réprimer les perturbations de la sensibilité, et celui du parfait, du πεπαιδευμένος, en qui la raison a triomphé et qui, ayant compris la divine ordonnance, la veut de toute sa volonté et l'aime. »

La morale d'Épictète a bien un fondement religieux : elle consiste dans l'anéantissement du moi et en une acceptation totale des événements qui ne sont, finalement, que l'expression de la volonté divine. Ainsi, d'après Pesce **32**, la morale stoïcienne qui, jusque là, répudiant la vie concrète, n'avait su aboutir qu'à la mort, arrive avec Épictète à un tournant : elle devient religieuse, reposant sur l'hypothèse de dieu qui doit être prouvée par l'expérience de la vie (cf. Colardeau **22**, p. 239-281).

Bibliographie complémentaire sur quelques thèmes philosophiques :

LA LIBERTÉ-ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ :

Cf. **247** H. Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, Zwölf gemeinverständliche Vorlesungen, mit Anhang zum Verständnis der Mystiker, Neudruck der Ausgabe Jena und Leipzig 1904, Aalen 1979, p. 186, 195-206; **248** C. Cassanmagnago, « Il problema della *prohairesis* in Epitteto », *RFN* 69, 1977, p. 232-246; **249** G. Segalla, « Il problema della volontà in Epitteto », *Studia Patavina* 10, 1963, p. 340-379; **250** M. Dragona-Monachou, « Prohairesis in Aristotle and Epictetus. A comparison with the concept of intention in the philosophy of action » (en grec, résumé en anglais), *Philosophia* 8-9, 1978-1979, p. 265-310 (sur l'originalité du concept de *prohairesis* chez Épictète); **251** J.C. Gretenkord, *Der Freiheitsbegriff Epiktets*, Diss. Bochum 1981; **252** F.-R. Chamartin, « La quête de la liberté intérieure devant l'oppression du pouvoir dans l'empire romain. Sénèque et Épictète », *VL* 1988, n° 110, p. 10-17; Hershbell **4**, p. 2159-2160; **253** R.J. Heisler, *Epictetus on speech. The argument*, Diss. Univ. of Illinois at Urbana - Champaign 1989 (microfilm; traduction et commentaire d'*Entretiens* II 23); **254** R.F. Dobbin, *The sense of self in Epictetus: Prohairesis and prosopon*, Diss. University of California, Berkeley 1989; **255** *Id.*, « Προαίρεσις in Epictetus », *AncPhil* 11, 1991, p. 111-135.

LE BIEN ET LE MAL :

Cf. **256** R. Cabello, « De transitu a malo ad bonum apud Epictetum sub luce christiana », *VerbDom* 45, 1967, p. 104-112; **257** G.J. Boter, « Epictetus, *Encheiridion* 27 », *Mnemosyne* 45, 1992, p. 473-481.

L'AMOUR DE DIEUX ET DES HOMMES, LA ΧΑΡΙΣ :

Cf. **258** R. Joly, « La charité païenne. A propos d'Épictète, *Entretiens* III 22, 54 », *BACILg* 1, 1953, p. 21-24; **259** H.-J. Klauck, « Dankbar leben, dankar sterben. Εὐχαριστεῖν bei Epiktet », dans *Gemeinde, Amt, Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, p. 373-390.

LA RELIGION :

Cf. **260** G. Pepe, « La filosofia religiosa di Epitteto », *RFN* 8, 1916, p. 2-20, 566-585; **261** E.G. Gulin, « Die Religion Epiktets und die Stoa », dans *Commentationes philologicae in honorem professoris emeriti J.A. Heikel*, Helsingfors 1926, p. 32-47; **262** A. Jagu, « La religion d'Épictète », *R&T* 1, 1946, p. 5-16 (cf. *Id.* **7**, col. 823-830); **263** J. Le Hir, « Les fondements psychologiques et religieux de la morale d'Épictète », *BAGB* 1954, 4 (*Lettres d'humanité* 13), p. 73-93; **264** F. Wawrzynieak, « L'idée de Dieu dans la science d'Épictète », *Collectanea Theologica* 32, 1961, p. 105-206; **265** J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, « Collection d'Études Anciennes », Paris 1971, p. 127-141, notamment p. 135-139; **266** R. Radice, *La concezione di Dio e del divino in Epitteto*, « Collana di Filosofia » 2, Milano 1982.

E. Épictète et le christianisme.

Épictète connaissait sans doute les chrétiens, peut-être même dès son enfance à Hiérapolis (cf. *supra*, B). Mais, à ce qu'il semble, il les connaissait seulement d'une façon vague, et il ne les appréciait guère. En effet, il y a des références dans les *Entretiens* aux chrétiens (qu'il appelle Galiléens, d'après l'usage juif). Un passage incontesté est celui d'*Entretiens* IV 7, 6, sur le mépris chrétien de la mort (cf. 267 P. Corssen, « Διατριβαί IV, 7, 6 », *BPhW* 30, 1910, col. 832). Un autre moins sûr est celui d'*Entretiens* II 9, 19-21, où Épictète affirme qu'on est appelé à juste titre juif lorsqu'on a été baptisé. 268 D.S. Sharp, *Epictetus and the New Testament*, London 1914, p. 134, pense que cela fait référence aux chrétiens. Cependant, la pratique du baptême existait aussi dans les sectes juives (cf. Souilhé 63, t. I, p. LXXX sq. n. 3 ; Oldfather 55, n. *ad loc.* ; 269 P. Carrara, « Galilei e Giudei nelle *Dissertazioni* di Epitteto [nota a Diss. 2, 9, 19-21] », dans *Studi in onore di Adelmo Barigazzi*, Roma 1984, t. I [= *Sileno* 10, 1984], p. 111-117).

Le seul passage sûr présente une image très pauvre des chrétiens : lorsqu'il parle du manque de peur (ἀφοβία), Épictète présente les « Galiléens » comme exemple des gens qui manifestent de l'intrépidité par accoutumance (ὕπὸ ἔθους) ; des gens qui, même s'ils ne se comportent pas ainsi par folie (ὕπὸ μανίας), ne le font pas non plus par raison (ὕπὸ λόγου).

Cependant, trompé par certaines ressemblances entre les idées religieuses d'Épictète et la doctrine chrétienne, 270 Th. Zahn, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, Erlangen 1894, Leipzig 1895², est amené à croire qu'Épictète a dû utiliser plusieurs écrits du *Nouveau Testament*, notamment l'Évangile selon Matthieu et l'Évangile selon Luc. Cette hypothèse fut reprise et développée par 271 K. Kuiper, *Epictetus en de christelijke moraal*, coll. « Verslagen en Mededeelingen der k. Akademie van Wetenschappen » 7, Amsterdam 1906, p. 370-405. En revanche, elle fut contestée par 272 Fr. Mörth, « Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum », dans *Festschr. 50. Vers. Klass. Philolog. Graz*, 1909, p. 178-194, pour qui les quelques parallèles existant dans l'expression doivent s'expliquer dans le cadre d'une polémique d'Épictète contre les textes sacrés des chrétiens.

C'est en particulier 273 A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, coll. « Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten » 10, Gießen 1911, réimpr. Stuttgart/Bad Cannstatt 1964, qui a démontré que l'idée qu'Épictète dépend en quelque sorte du *Nouveau Testament* est tout à fait erronée. En effet, à travers une comparaison minutieuse du vocabulaire et de la doctrine des *Entretiens* et des écrits du *Nouveau Testament*, il arrive à la conclusion qu'il faut écarter toute possibilité d'emprunt entre les uns et les autres. D'après lui, le stoïcisme et le christianisme furent deux mouvements parallèles, mais indépendants (cf. Souilhé 63, t. I, p. LXIII). En ce même sens, Sharp 268, sur la base d'une analyse comparative du vocabulaire, conclut que les ressemblances entre les formules des *Entretiens* et les écrits du *Nouveau Testament* (par exemple les *Lettres* de Paul)

répondent normalement au fait qu'aussi bien Épictète que les auteurs du *Nouveau Testament* parlaient la même langue que les gens ordinaires de l'époque.

Le livre de Bonhöffer a fait l'objet des critiques de **274** M.-J. Lagrange, «La philosophie religieuse d'Épictète et le Christianisme», *RBi* n.s. 9, 1912, p. 5-21, 192-212, qui revient à la thèse de Zahn **270** avec quelques changements. D'après lui, Épictète se consume dans la contradiction entre un matérialisme asphyxiant et une aspiration mystique, et cette contradiction peut seulement s'expliquer si on accepte qu'il se débarrasse de son orthodoxie stoïcienne par l'appel de plus en plus fort du christianisme. Par conséquent, Lagrange **274** soutient qu'Épictète a emprunté certains éléments du *Nouveau Testament*, notamment de Paul. Un avis similaire, bien que moins radical, a été défendu par Pepe **260**. Mais la thèse de Bonhöffer s'est imposée de plus en plus parmi les critiques, car toute analyse objective montre que, malgré les nombreux parallèles, les différences restent essentielles (cf. Spanneut **10**, col. 630-632; Jagu **7**, col. 829 *sq.*). Tout au plus pourrait-on suggérer, comme le fait Souilhé **63**, t. I, p. LXIV-LXVII, la possibilité d'une influence indirecte de l'esprit chrétien sur Épictète (cf. Martha **16**, p. 207).

Cf. **275** K. Vorländer, «Christliche Gedanken eines heidnischen Philosophen», *PrJ* 89, 1897, p. 193-222; **276** R. Bultmann, «Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament», *ZNTW* 13, 1912, p. 97-110, 177-191; **277** Id., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, coll. «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments» 13, Göttingen 1910, réimpr. 1984 (cf. Stowers **161** et Schmeller **176**); **278** O. Schmitz, *Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*, coll. «Neutestamentliche Forschungen» I 1, Gütersloh 1923; **279** L. Stefanini, *Il problema morale nello stoicismo e nel cristianesimo. Sommario storico e critica ai testi: Seneca De tranquill. animi, Epitteto Manuale, Marco Aurelio, Pensieri, Nuovo Testamento, Antologia*, Torino 1926; **280** H. Barth, «Die Bedeutung der Freiheit bei Epiktet und Augustin», dans *Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums. Festschrift zum 60. Geburtstag von E. Brunner*, Zürich 1950, p. 49-64; **281** G. Jossa, «Epitteto e i cristiani», dans *Giudei, pagani e cristiani. Quattro saggi sulla spiritualità del mondo antico*, Napoli 1977, p. 81-108; **282** J. Amand, «La morale d'Épictète et le christianisme», *ANRW* II 36, 3, 1989, p. 2164-2199; **283** A. Jagu, «Christianisme et stoïcisme, à propos d'Épictète», dans *Actes du Congrès de l'Association G. Budé* (Grenoble, 21-25 septembre 1948), Paris 1949, p. 296-297; **284** J. Sánchez Lasso de la Vega, «Der stoische Weise und der christliche Heilige», *Antaios* 8, 1967, p. 385-399 (cf. **285** Id., *Ideales de la formación griega*, coll. «Biblioteca de Educación y Ciencias Sociales. Serie Investigaciones y ensayos» 6, Madrid 1966, p. 181-272: «Héroie griego y santo cristiano»); **286** E. P. Papanoutsos, «Ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἐπικτῆτου», *Philosophia* 12, 1982, p. 9-25; **287** F. Ferro Gay et J. Lee Benavides, «El cristianismo y el imperio», *Nova Tellus* 3, 1985, p. 127-148; **288** M. D. McGehee, *Divine appointment to specific social functions in four Greco-Roman traditions. Paul, Epictetus, Cynics, and Qumran*, Diss. Brown Univ., Providence 1985 (microfilm).

F. La postérité d'Épictète.

Si l'on en croit Arrien, dans sa lettre à Lucius Gellius, les notes qu'il avait tirées des enseignements d'Épictète commencèrent à circuler dans de mauvaises copies avant même qu'il se fût décidé à en faire une édition fidèle. Par ailleurs, nos témoignages montrent que les *Entretiens* ont été souvent lus, même après la rédaction du *Manuel* par Arrien, aux II^e et III^e siècles. A partir du IV^e siècle le *Manuel* semble avoir remplacé de plus en plus les *Entretiens*.

Au II^e s. il faut remarquer surtout l'influence d'Épictète sur **Marc-Aurèle** :

Cf. **289** Th. Dupuy, « Épictète et Marc-Aurèle. Leur doctrine », dans *Mélanges littéraires et historiques*, Milano 1886, p. 193-208 ; **290** G. Giurdanella Fusci, *La filosofia di Antonino in rapporto con la filosofia di Seneca, Musonio e di Epitteto*, Modica 1904 ; Stanton **240** (cf. *supra*) ; Spanneut **10**, col. 619-621 ; P. Hadot **223** p. 135-153 (« Une clé... » ; cf. *supra*) ; *Id.* **48**, p. 69-87 (chap. IV : « l'esclave-philosophe et l'empereur-philosophe. Épictète et les *Pen-sées* ») ; **291** A. Michel, « Rhétorique et philosophie au second siècle après J.-C. », *ANRW* II 34, 1, 1993, p. 3-78, notamment p. 14-19 (« Marc-Aurèle et la tradition d'Épictète : la critique de l'éloquence et l'adhésion à la beauté ») ; **292** E. V. Maltese, « Per il "manuale" di Marco Aurelio », dans R. Pretagostini (édit.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, Roma 1993, t. III, p. 1111-1118.

Sur **Favorinus**, **Galien**, **Aulu-Gelle**, **Lucien**, **Celse**, **Flavius Philostrate**, voir Spanneut **10**, col. 621-622. Sur Galien, voir encore **293** R. Cadiou, « Épictète et Galien », *BAGB* 1954, 4 (*Lettres d'humanité* 13), p. 94-101 ; **294** P. de Lacy, « Galen and the Greek poets », *GRBS* 7, 1966, p. 259-266.

L'autorité d'Épictète au II^e s. est tellement grande que Celse, *ap.* Origène, *Contra Celsum* VII 54 (*test.* 17 Schenkl), va même jusqu'à mettre sa mémoire d'homme sage et saint à côté de celle de Jésus-Christ. Origène (III^e s.) et Grégoire de Nazianze (IV^e s.), même s'ils essayent de combattre ces éloges, avouent ne pas pouvoir souiller la splendeur de sa vie avec des calomnies. En fait, le moraliste stoïcien a exercé une influence considérable sur l'œuvre des **Pères de l'Église**.

Cf. Spanneut **10**, col. 632-650 et 651, qui analyse en détail cette influence chez les Pères grecs : Justin, Clément d'Alexandrie (II), Origène (III), Athanase, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome (IV), Synésios de Cyrène (IV/V), Palladios, Théodoret (V), Procope de Gaza (V/VI) ; et latins : Arnobe (IV), Ambroise de Milan (IV), Augustin (IV/V).

En général, on peut dire qu'Épictète, comme Sénèque, a été accaparé par le christianisme, notamment dès le IV^e ou le V^e siècle.

D'autre part, Épictète a influencé les **Néoplatoniciens** (cf. Spanneut **10**, col. 622-626) : Plotin (III^e s.), Proclus, Hiéroclès (≈H 126), Théosébios, Damascius (V^e s.), Olympiodore et Simplicius (VI^e s.).

D'après Damascius, *ap.* Photius, *loc. cit.*, le néoplatonicien du V^e siècle Théosébios « parlait le plus souvent en prenant comme point de départ les *Entretiens* [σχολαί] d'Épictète » (trad. R. Henry ; cf. Spanneut **8**, col. 845).

Épictète a été très présent dans le Haut **Moyen Age**, aussi bien chez les auteurs chrétiens que chez les auteurs païens.

Comme on sait, le philosophe néoplatonicien **Simplicius** est l'auteur d'un commentaire, qui nous est parvenu, sur le *Manuel* d'Épictète. L'édition récente d'I. Hadot **172**, p. 183-455, qui représente la première édition critique fondée sur tous les manuscrits connus de cet ouvrage, remplace les éditions de Schweighäuser **49**, t. IV (*Commentarius in Epicteti Enchiridion*) et de Dübner **52**, p. 1-143.

Dans la préface de son commentaire, Simplicius affirme que le *Manuel* enseigne à l'âme comment se rendre libre telle que dieu l'a créée, afin qu'elle n'éprouve aucune crainte de ce qui se trouve au-dessous d'elle. Comme l'a remarqué I. Hadot **172**, p. 51 *sq.*, ce commentaire présente l'énorme intérêt que

l'auteur interprète un texte stoïcien selon la philosophie néoplatonicienne, dans la perspective de la métriopathie péripatéticienne. Par ailleurs, Hadot **172**, p. 51-60 (cf. **295** Ead., *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, coll. « Études Augustiniennes », Paris 1978, p. 147-165) a expliqué la place que le *Manuel* tenait dans l'enseignement néoplatonicien. Il s'agissait pour les néoplatoniciens d'acquérir certaines dispositions morales et de purifier l'âme avant de commencer avec profit les études de philosophie proprement dites: « Aux yeux de Simplicius le *Manuel* constituait le genre d'exhortations non-techniques aptes à fournir l'instruction éthique préparatoire dont le débutant en philosophie devait déjà être imprégné. Dès lors, il fallait qu'il interprète le *Manuel* en se fondant, non pas sur l'éthique stoïcienne culminant dans l'*apatheia* du sage stoïcien, comme cela aurait été normal de notre point de vue moderne, mais sur la métriopathie péripatéticienne. En procédant de la sorte, Simplicius suit le système éthique néoplatonicien, dans lequel se fondent, d'une manière tout à fait étonnante et sans jointure apparente, l'éthique du stoïcisme, évidemment sans ses bases matérialistes, l'éthique de l'Ancienne Académie et l'éthique péripatéticienne. » Pour le système philosophique du commentaire, voir Hadot **172**, p. 61-113.

Cf. **296** I. Hadot, « Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicius », *AGPh* 51, 1969, p. 31-57 (sur la réfutation du manichéisme, par laquelle Simplicius complète, en commentant le chap. XXVII du *Manuel*, la discussion sur l'origine du mal; cf. Ead. **172**, p. 114-144); **297** Ead., « Le système théologique de Simplicius dans son commentaire sur le *Manuel* d'Épictète », dans *Le néoplatonisme*. Actes du Colloque de Royauumont, 9-13 juin 1969, Colloque international du CNRS, Paris 1971, p. 265-279; **298** Ead., « La tradition manuscrite du commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète », *RHT* 8, 1978, p. 1-198 (recension et classification de tous les mss conservés); **299** Ead., « La tradition manuscrite du commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète. Addenda et corrigenda », *RHT* 11, 1981, p. 387-397 (concernant notamment le ms. Naples, *Bib. Naz.*, III.B.12; cf. aussi Ead. **172**, p. 163-182: « Bref aperçu de l'histoire du texte »); **300** Ead., « La doctrine de Simplicius sur l'âme raisonnable humaine dans le Commentaire sur le *Manuel* d'Épictète », dans H. J. Blumenthal et A. C. Lloyd (édit.), *Soul and the structure of being in late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius*. Papers and discussions of a colloquium held at Liverpool, 15-16 April 1982, Liverpool 1982, p. 46-71; **301** G. Cortassa, « Uno stoico di età giustiniana: Simplicio interprete di Epitteto », dans F. Conza (édit.), *Byzantina Mediolanensia*. V Congresso nazionale di studi bizantini (Milano, 19-22 ottobre 1994), coll. « Medioevo romanzo e orientale. Colloqui » 3, Messina 1996, p. 107-116.

Sur la tradition moderne du commentaire, voir **302** P. Hadot, « La survie du commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète du XV^e au XVII^e siècles: Perotti, Politien, Steuchus, John Smith, Cudworth », dans I. Hadot (édit.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*. Actes du colloque international de Paris (28 sept. - 1^{er} oct. 1985), coll. « Peripatoi » 15, Berlin/New York 1987, p. 326-367.

Enfin, ce commentaire a été l'objet d'un résumé: cf. **303** M. Spanneut, « Un abrégé inconnu du Commentaire de Simplicius sur Épictète (Vatopédi 738, f. 268^r-286^v) », dans F. Paschke (édit.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, coll. *TU* 125, Berlin 1981, p. 531-541 (cf. *Id.* **10**, col. 626).

Sur l'influence d'Épictète sur les philosophes arabes, notamment sur Ya'q'ub b. is'laq al-Kindî (IX^e s.), voir Spanneut **10**, col. 626 sq. (cf. *Id.* **338**, p. 206-208).

L'influence d'Épictète chez les **moines chrétiens** aboutit à ce qu'on a appelé l'« **Épictète chrétien** » :

Cf. **304** F. Liguori, « Il *Manuale* di Epitteto tra i cristiani », *ScCatt* 58, 1930, p. 297-303; **305** O. Schissel von Fleschenberg, « Zur handschriftlichen Überlieferung des christlichen Epiktet », *ByzJ* 8, 1930, p. 444-447; **306** A. Dain, « Introduction inédite à l'Épictète chrétien », dans *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris 1956, p. 61-68; Spanneut **8**, col. 833-842, à qui nous empruntons les informations qui suivent.

En effet, on comprend sous le nom d'« Épictète chrétien » une série de documents qui révèlent une exploitation d'Épictète (notamment du *Manuel*) par l'ascèse des moines chrétiens. Il est impossible de les situer avec précision dans le temps et dans l'espace :

(A) LE TRAITÉ DU PSEUDO-ANTOINE :

Cf. **307** I. Hausherr, « Un écrit stoïcien sous le nom de Saint Antoine Ermite », dans Id., *De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta*, I, coll. « Orientalia Christiana » 30, 3 (n° 86), Roma 1933, p. 212 [70] – 216 [74] (chap. V); Spanneut **8**, col. 834 sq. (cf. *Id.* **10**, col. 662-664).

Le traité stoïcien attribué à saint Antoine l'ermite, comprenant 170 chapitres très brefs (τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου τοῦ Μεγάλου παραινέσεις περὶ ἡθους ἀνθρώπων καὶ χρηστῆς πολιτείας), porte la marque et parfois reprend le texte même d'Épictète. Spanneut **8**, col. 834, reprend l'hypothèse de Hausherr **307**, selon laquelle ce traité date des tout derniers temps de la Stoa.

(B) LE MANUEL DU PSEUDO-NIL :

Texte: **308** J.-M. Suárez, *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Νείλου... Λόγοι. Sancti Patris nostri Nili, Tractatus seu opuscula...* Josephus Maria Suaresius..., graece primum edidit, latine vertit ac notis illustravit, Romae 1673 (*editio princeps*); cf. **309** J.P. Migne, *PG* 79, 1285-1312); Schweighäuser **51**, t. V, p. 95-138 (*Nili ascetae Manuale Epicteti, ad usum iuvenum christianorum adcommodatum*).

Cf. **310** C. Wotke, « Handschriftliche Beiträge zu Nilus' Paraphrase von Epiktets Handbüchlein », *WS* 14, 1892, p. 69-74; Spanneut **8**, col. 835-837 (cf. *Id.* **10**, col. 664-665); **311** M. Piscopo, « Utilizzazioni cristiane di Epitteto in alcune parafrasi del Manuale », dans *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Catania 1972, t. II, p. 601-605; **312** *Id.*, « La tradizione manoscritta della parafrasi del Manuale di Epitteto di S. Nilo », dans J. Dummer (édit.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, coll. *TU* 133, Berlin 1987, p. 505-508.

Il s'agit là d'une version interpolée du *Manuel* (en grec), légèrement christianisée, sans doute au service de l'ascèse monastique. La tradition manuscrite du Moyen Age la place sous le patronage de Nil d'Ancyre, dit l'ascète (IV^e s.), le préfet de Constantinople qui, trop fatigué par la corruption de la cour d'Arcadius, se retira avec son fils au désert du Sinaï. En réalité, d'après Spanneut **8**, col. 834, Épictète semble absent de la littérature monastique de l'époque patristique : c'est trompé par cette fausse attribution qu'on a mis Épictète parmi les sources de la spiritualité ascétique (cf. *infra*).

La comparaison avec le texte original du *Manuel* a été faite par **313** P.-G. Chappuis, *La destinée de l'homme. De l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive*, Genève/Paris 1926, notamment p. 145-152. Cette analyse permet de constater qu'on a fait un découpage nouveau du texte (les 53 chapitres d'Épictète deviennent 72 ou 73); on a introduit quelques altérations afin de glisser une note chrétienne (par exemple, Zeus devient Θεὸς κύριος; Socrate, saint Paul); enfin, on a supprimé quelques parties, dans le dessein d'exorci-

ser les marques les plus évidentes de son origine païenne (par exemple, le chap. 32 consacré à la divination), bien que ce travail ne semble pas avoir été réalisé avec un grand soin.

Quant à la date de composition, **314 S.** Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XIV, Paris 1709, p. 210, a déjà mis en doute l'attribution à Nil, et Migne publia l'œuvre parmi les *spuria* de cet auteur. A son tour, **315 F.** Degenhart, *Der hl. Nilus Sinaita. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum*, coll. «Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens» 6, Münster 1915, notamment p. 18-20, montre l'incompatibilité de cette version du *Manuel* avec l'œuvre de Nil. Il veut l'attribuer à un correspondant de Nil, Comasius, ancien rhéteur devenu moine. Mais, d'après Spanneut **8**, col. 836, l'hypothèse la plus vraisemblable est celle de **316 O.** Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Freiburg im Breisgau 1924², p. 161-178, selon laquelle l'ouvrage est de quelques siècles postérieur à Nil, bien qu'on ne puisse préciser davantage la date. Aujourd'hui les critiques se rangent unanimement à cet avis.

(C) LA PARAPHRASE CHRÉTIENNE DU MANUEL :

Texte: **317 M.** Casaubon, *Epicteti Enchiridion, una cum Cebetis Tabula, graece et latine* [interprete H. Wolfio], *cum notis Merici Casauboni...*, *Eiusdem Enchiridii Paraphrasis Graeca, numquam antehac edita, item Paraphraseos versio, cum notis eiusdem*, Londini 1659 (*editio princeps*); Schweighäuser **51**, t. V, p. 10-94.

Cf. Spanneut **8**, col. 837-840 (cf. *Id.* **10**, col. 665-667); **318 M.** Piscopo, «La tradizione manoscritta della *Paraphrasis Christiana* del *Manuale* di Epitteto», *Helikon* 9-10, 1968-1970, p. 593-603.

Il s'agit d'une adaptation anonyme du *Manuel* (encore en grec), nettement liée au monachisme, connue comme *Paraphrase chrétienne*. D'après l'analyse de Spanneut **8**, l'adaptation, cherchant surtout à christianiser le texte, à l'adapter à la vie monastique, est ici plus profonde et plus fine. Elle produit un vrai «texte parallèle» qui suit le *Manuel* de bout en bout, et met en évidence un travail beaucoup plus personnel, plus perspicace et plus exigeant que celui du Pseudo-Nil: «L'auteur de la *Paraphrase* repense son texte en philosophe» (col. 838). A la différence du Pseudo-Nil, il n'est pas l'esclave du texte original: «Il abrège, précise, complète, adapte. Il prend ses responsabilités d'auteur. Avec intelligence et finesse, il corrige ce qui, du point de vue de la philosophie ou des mœurs, lui paraît incompatible avec la morale chrétienne. Il en tire une œuvre qui, tout en restant stoïcienne, est authentiquement chrétienne et capable de rendre service aux moines, ses destinataires» (col. 840).

Quant à la date de l'écrit, Spanneut **8**, *ibid.*, lui concède une relative antiquité. Étant donné que la *Paraphrase* est à la source d'un commentaire très célèbre au X^e siècle (cf. *infra*), il la place au plus tard au IX^e s.

(D) LE COMMENTAIRE DE LA PARAPHRASE CHRÉTIENNE :

Cf. Schweighäuser **51**, t. III, p. 140; **319 S.** Lindstam, «Ein byzantinischer Kommentar der christlichen Paraphrase des Encheiridions», *ByzZ* 30, 1929-1930, p. 43-49; Spanneut **8**, col. 840-842 (cf. *Id.* **10**, col. 667-670); **320 Id.**, «Quelques aspects du stoïcisme au Moyen Age», dans *Actes VII^e Congrès de l'Association G. Budé* (Aix-en-Provence, 1-6 avril 1963), Paris 1964, p. 118-120; **321 Id.**, «La tradition manuscrite d'un commentaire chrétien d'Épictète»,

Philologus 108, 1964, p. 128-137 (commentaire, précédé d'une introduction) ; **322** *Id.*, « Image de l'homme dans un commentaire chrétien inédit du *Manuel* d'Épictète », dans *Images of man in Ancient and Medieval thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, coll. « Symbolae Fac. Litt. & Phil. Lovaniensis » 1, Leuven 1976, p. 213-230 ; **323** *Id.*, « Stoïcisme byzantin autour du IX^e siècle d'après un document inédit », *MSR* 34, 1977 n° spécial (*Universitas*), p. 63-79 ; **324** *Id.*, « Techne, morale et philosophie chrétienne dans un document grec inédit du IX^e (?) siècle », *Orpheus* 2, 1981, p. 58-79 (édition, traduction et commentaire) ; **325** A.M. Santerini Citi, « Il commento anonimo alla *Parafrasi cristiana* del *Manuale* di Epitteto », *SIFC* 51, 1980, p. 50-71 (sur la tradition manuscrite, la date de rédaction et le texte).

Dans une quinzaine de manuscrits on lit un commentaire grec anonyme sur le *Manuel* d'Épictète (ἐξήγησις εἰς τὸ Ἐγχειρίδιον), dont le texte semble plus ou moins complet. Les destinataires de ce commentaire semblent bien être clercs ou moines (cf. Spanneut **8**, col. 841). D'après l'analyse de Spanneut **8**, *ibid.*, son auteur se révèle moins moraliste et plus philosophe que l'auteur du texte qui lui sert de base ; il s'occupe de l'homme et de son essence plus que de religion. Spanneut rapproche plutôt ce commentaire, profondément stoïcien, de celui de Simplicius, qui semble bien l'avoir inspiré quelquefois. Par ailleurs, l'anonyme semble avoir utilisé aussi directement le texte originel du *Manuel* pour son commentaire de la version chrétienne. Ce commentaire date du IX^e siècle au plus tard, car deux manuscrits sont du X^e s.

Dans certains manuscrits tardifs (XV^e/XVII^e siècles), on attribue un commentaire du *Manuel* (Ἐξήγησις μερικὴ εἰς τὸ τοῦ Ἐπικτήτου Ἐγχειρίδιον) à **Georges Lacapène**, moine en Thessalie au XIV^e siècle, précurseur de l'humanisme. Cette attribution est acceptée encore à la fin du XIX^e s. (cf. **326** V. Lundström, « Ad Georgium Lacapenum », *Eranos* 2, 1897, p. 47-48). Cependant, comme le remarque Spanneut **8**, col. 840 (cf. *Id.* **10**, col. 668), étant donné que le texte de ce commentaire se révèle le même que celui de l'œuvre qui se lit quatre siècles auparavant, cette attribution perd tout fondement.

(E) VERSION DU *MANUEL* DANS LE MS. *VAT. GR. 2231* :

327 M. Spanneut, « Épictète chez les moines », *MSR* 29, 1972, p. 49-57, a étudié aussi une autre version du *Manuel*, jusqu'alors inexploitée, qu'il considère comme indépendante des précédentes et plus typiquement monastique. Elle se lit dans le manuscrit *Vaticanus Graecus 2231* (XIV^e s.), fol. 62^r-74^r.

Tous ces documents témoignent d'une survie manifeste du *Manuel* au Moyen Age et de son influence profonde au moins dans certains milieux spirituels. En fait, des **54 manuscrits** qui nous sont parvenus, un date du XII^e siècle, deux du XIII^e et six du XIV^e. En revanche, il semble bien établi depuis Schenkl **52**, p. LV, que les *Entretiens* ont traversé le Moyen Age grâce à un seul manuscrit, le *Bodleianus, cod. Graec. misc. 251* (fin du XI^e ou début du XII^e siècle), dont tous les autres manuscrits (20) ne seraient, directement ou indirectement, que des copies (cf. Spanneut **8**, col. 844 *sq.*).

A Byzance, cet ouvrage ne semble avoir intéressé que quelques érudits (cf. Spanneut **8**, col. 845 *sq.*), notamment Photius, le patriarche de Constantinople (IX^e s.), et Aréthas de Patras, métropolitain de Césarée (X^e s.), auteur d'une série de **scholies** sur les *Entretiens*. Par ailleurs, des extraits des *Entretiens* figuraient dans des **florilèges**, qui contenaient aussi des extraits tirés du *Manuel*,

mais incluait parfois aussi des extraits faussement attribués au moraliste (cf. *supra*, C).

En Occident, comme le remarque Spanneut **8**, col. 847 *sq.*, l'hellénisme a disparu au plus tard au VI^e siècle. Il est donc peu probable qu'Épictète y ait exercé une influence sérieuse avant l'existence de traductions en latin : le *Manuel* n'est traduit qu'au XV^e siècle (la traduction manuscrite de Perotti date de 1453, celle imprimée de Politien de 1497) ; les *Entretiens* ont été traduits au milieu du XVI^e siècle, par J. Schegk **72** (Basileae 1554, avec le texte grec de Trincavelli).

Cependant, le nom d'Épictète a trouvé une certaine célébrité dans le monde nordique à l'époque d'Alcuin (VIII^e/IX^e siècles), dans le genre de littérature par questions-réponses, en latin (Spanneut **8**, col. 848 ; *Id.* **10**, col. 657-660).

En premier lieu, il a existé une *Altercatio Hadriani et Epicteti*, composée de 73 questions d'Hadrien, très brièvement résolues par Épictète. D'après ses derniers éditeurs, **328** L. W. Daly et W. Suchier, *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi*, coll. « Illinois Stud. in Lang. & Lit. » XXIV, 1-2, Urbana 1939, il s'agit d'un produit des II^e/III^e siècles plutôt que d'une élaboration du Moyen Âge. Quoi qu'il en soit, comme le remarque Spanneut **8**, *ibid.*, cet opuscule était très connu dès le VIII^e siècle. D'après **329** E. Löfstedt, « Zur Datierung der *Altercatio Hadriani et Epicteti* », *C&M* 7, 1945, p. 146-149, certains indices linguistiques interdisent de le placer plus tôt que le V^e siècle. Il a été traduit en français par **330** Jean de Coras (*Altercacion, en forme de dialogue, de l'empereur Adrian et du philosophe Épictète, contenant soixante et treze questions et autant de réponses, rendu de latin en François par J. de Coras, avec la paraphrase du même auteur*, Tolose et Paris 1558).

Cet ouvrage inspira un doublet : *Disputatio Hadriani et Epicteti philosophi*, de 21 questions presque toutes communes avec l'*Altercatio*. Mais c'est un autre ouvrage, un dialogue entre Hadrien et le jeune Épictète (*iuvenis Epictitus*), qui semble avoir été le plus célèbre, à en juger par sa tradition manuscrite (7 mss des X^e/XV^e siècles). **331** W. Suchier, *Das mittellateinische Gespräch « Adrian und Epictitus », nebst verwandten Texten (Joca monachorum)*, hrsg. und untersucht von W. S., Tübingen 1955, p. 44 *sq.*, le juge antérieur à 650. Comme le remarque Spanneut **8**, col. 848 : « Il a été traduit en français, en provençal et en kymrique. Il a fourni une paraphrase qui a elle-même 7 traductions. Enfin, il a inspiré au 13^e siècle l'*Enfant sage*. Ce dernier dialogue, où le principal interlocuteur est un enfant prodige, Epitus, a été répandu dans toute l'Europe occidentale jusqu'au 19^e siècle. »

Spanneut **8**, *ibid.*, précise que cette littérature se trouve très éloignée de la philosophie authentique d'Épictète : « ...l'usage qu'on fait ici d'Épictète ne révèle pas qu'on ait connu, si peu que ce soit, sa philosophie. A voir ces jeux littéraires placés sous le patronage de l'austère moraliste et totalement étrangers à sa doctrine, on a l'impression qu'on ignorait le sens véritable de son œuvre. » Spanneut met l'accent sur l'absence d'Épictète dans le monde latin du Moyen Âge : « Même un Jean Scot Érigène, le meilleur helléniste de l'époque, l'ignore...

Seul Jean de Salisbury † 1180, à deux reprises, invoque le témoignage d'Épictète dans son *Policraticus*...»

On peut trouver une vue d'ensemble sur la réception d'Épictète à l'**époque moderne**, notamment aux XVI^e et XVII^e siècles, chez d'Angers **9**, col. 849-854.

Cf. **332** F. Strowski, *Histoire du sentiment religieux en France au XVIII^e siècle*, Paris 1909⁴; **333** L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris 1914; **334** R.M. Wenley, *Stoicism and its influence*, New York 1927; **335** H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris 1933, p. 379-429 (chap. VIII: «Stoïciens et Épicuriens»); **336** J.-E. d'Angers, «Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII^e siècle. Les origines (1575-1616)», *Ét. Franc.* n.s. 2, 1951, p. 287-297, 389-410; 3, 1952, p. 5-20, 133-158; **337** *Id.*, «Le renouveau du stoïcisme en France au 16^e et au début du 17^e siècle», dans *Actes VII^e Congrès de l'Association G. Budé (Aix-en-Provence, 1-6 avril 1963)*, Paris 1964, p. 122-153; **338** M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux 1973, *passim* (résumé de la vie et de la doctrine d'Épictète aux p. 74-88); **339** K.A. Blüher, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, coll. «Biblioteca Románica Hispánica. II. Estudios y Ensayos» 329, Madrid 1983 (traduit de l'édition originale allemande, München 1969), *passim*.

C'est en Italie au XVI^e siècle qu'Épictète (et le stoïcisme avec lui) est redécouvert. D'après d'Angers **9**, col. 849, ce renouveau répond à une méprise: le fait que les milieux platoniciens de Florence prenaient Épictète pour un disciple de Platon. La connaissance d'Épictète devient alors possible grâce notamment à deux publications (cf. *supra*, A):

(a) la traduction du *Manuel* par Ange Politien en 1497 (**340** Philippus Beroaldus [édit.], *Censorinus, De die natali. Tabula Cebeitis. Dialogus Luciani. Enchiridion Epicteti. Basilii. Plutarchus, De invidia et odio*, Bononiae 1497): cf. **341** R.P. Oliver, «Era plagiario Poliziano nelle sue traduzioni di Epitteto e di Erodiano?», dans *Il Poliziano e il suo tempo*, Atti del IV Convegno internazionale di Studi sul Rinascimento (Firenze-Palazzo Strozzi 23-26 sett. 1954), Firenze 1957, p. 253-271; **342** *Id.*, «Politian's translation of the *Enchiridion*», *TAPhA* 89, 1958, p. 185-217; *Maltese* **71**, p. 49-57; **343** *Id.*, «Nota sul ms. *Taur. J.III.13*: (per l'*Enchiridion* del Poliziano)», *RPL* 14, 1991, p. 143-146; **344** G.J. Boter, «The Greek sources of the translations by Perotti and Politian of Epictetus' *Encheiridion*», *RHT* 23, 1993, p. 159-188.

(b) l'édition des *Entretiens* par V. Trincavelli en 1535.

L'influence de ces ouvrages se ressent en Italie au XVI^e siècle chez ceux que Spanneut **8**, col. 850, appelle les «humanistes chrétiens»: par exemple, **345** A. Steuco, bibliothécaire du Vatican, auteur de l'ouvrage *De perenni philosophia libri X*, Lugduni 1540, Basileae 1552; **346** I. de Loyola, qui publie à Rome ses *Exercitia spiritualia* (1548); C. Borromeo († 1584), qui semble avoir eu le *Manuel* comme livre de chevet; ou L. di Gonzaga († 1591). D'après Spanneut, l'opposition faite au stoïcisme dans ce siècle (par des personnages comme G. Contatini [† 1542] ou J.-B. Crispi [† 1595]) explique qu'Épictète ait été ignoré des auteurs spirituels du XVII^e siècle. Cependant, il cite le jésuite **347** B. Castori, *Institutione civile e christiana, per uno che desiderì vivere, tanto in corte quanto altrove, honoratamente e christianamente*, Roma 1622 (cf. **348** J.-E. d'Angers, «Étude sur les citations de Sénèque et d'Épictète dans l'*Institutione civile e christiana* de B. Castori, S.J. (1622)», *MSR* 17, 1960, p. 81-103), auquel il faut ajouter M. Ricci, missionnaire jésuite en Chine dans les premières années de ce

siècle (cf. **349** Chr. Spalatin, «Matteo Ricci's use of Epictetus' *Encheiridion*», *Gregorianum* 56, 1975, p. 551-557).

En pays germanique, Spanneut **8**, col. 850 *sq.*, constate que l'influence des humanistes italiens se ressent surtout chez les luthériens, qui utilisent Épicète comme autorité dans le domaine de la philosophie naturelle, bien qu'ils le critiquent en partie : ainsi, J. Schegk et H. Wolf, qui font des traductions et des éditions (cf. *supra*, A) ; et **350** Th. Kirchmeyer (Naogeorgius), qui publie à Strasbourg une *Moralis philosophiae medulla*, qui n'est rien d'autre qu'un commentaire du *Manuel* (*Moralis philosophiae medulla, docens quo pacto ad animi tranquillitatem beatitudinemque praesentis vitae perveniri posset, nempe Epicteti Encheiridion*, graece ac latine, cum explanatione Thomae Naogeorgi, Argentorati 1554). Mais la personnalité la plus influente dans le renouveau d'Épicète est le flamand **351** Justus Lipsius, protestant converti au catholicisme, qui devient le père du stoïcisme chrétien (le soi-disant «**Néo-stoïcisme**»). Il veut passionnément christianiser Épicète dans ses *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres, L. Annaeo Senecae aliisque scriptoribus illustrandis*, Antuerpiae 1604. Qui plus est, certains de ses disciples, comme **352** C. von Marth, dans ses *Adversariorum commentariorum libri LX* (Francfort 1624), vont jusqu'à dire qu'Épicète fut réellement chrétien. D'autres, en revanche (comme J. Caselius [† 1613] ou M. Casaubon [† 1671]), se contentent de soutenir que le philosophe a reçu l'influence de l'Évangile. Mais ce point de vue est tout à fait contesté par d'autres auteurs, comme le français Claude Saumaise, réfugié en Hollande († 1653), qui défend un Épicète purement stoïcien.

Cf. **353** J.L. Saunders, *Justus Lipsius. The philosophy of Renaissance stoicism*, New York 1955 ; Oldfather **55**, t. I, p. XXVIII-XXX ; **354** W. Dilthey, *Gesammelte Werke*, Stuttgart/Göttingen 1960⁶, t. II, p. 153-162 («Einfluss der Stoa auf die Ausbildung des natürlichen Systems der Geisteswissenschaften») ; p. 439-457 («Anthropologie, Stoa und natürliches System im XVII. Jahrhundert»). Voir également l'étude récente de **355** J. Lagrée, *Juste Lipsius et la restauration du stoïcisme. Étude et traduction des traités stoïciens, De la constance, Manuel de philosophie stoïcienne, Physique des stoïciens (extraits)*, coll. «Philologie et Mercure», Paris 1994, 269 p.

D'après Spanneut **8**, col. 851, la tendance à distinguer et même à opposer le stoïcisme et le christianisme se renforce au XVIII^e siècle, notamment avec **356** J.F. Budthaeus, *Analecta historiae philosophicae*, Halae Saxonum 1706, 1724², **357** J.A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca sive Notitia scriptorum veterum Graecorum, quorumcumque monumenta integra aut fragmenta edita extant*, Hamburgi 1705-1728 (1790⁴, édit. par G. Chr. Harles, réimpr. Hildesheim 1966-1970) et surtout **358** M. Rossal, *Disquisitio de Epicteto philosopho stoico, qua probatur eum non fuisse christianum*, Groningae 1708.

D'après lui, l'évolution en France a été plus ou moins analogue : « Dans la première moitié du XVI^e siècle, Épicète est très peu connu. Érasme († 1536) exerce toute son influence et, s'il admet quelques thèses stoïciennes, il en rejette un nombre plus grand encore. R. Gaguin († 1501), G. Budé († 1540) ainsi que l'espagnol L. Vives († 1540) pensent comme lui. Les *Opera omnia* de Politien ont bien été publiées à Paris en 1512, mais les traductions d'Épicète qu'elles

contenaient ont seulement fourni quelques textes à des humanistes qui s'effraient de l'apathie stoïcienne et la rejettent ironiquement. C'est par les protestants, et donc vraisemblablement depuis l'Allemagne, que les œuvres du philosophe phrygien font leur apparition» (*ibid.*). Spanneut cite **359** A. du Moulin, traducteur du *Manuel* (*Manuel d'Épictète*, Lyon 1544); J. de Coras, traducteur de l'apocryphe *Altercatio Hadriani et Epicteti* (1558; cf. *supra*); et **360** A. de Rivaudeau, traducteur aussi du *Manuel* (*La doctrine d'Épictète stoïcien, comme l'homme se peut rendre vertueux, libre, heureux et sans passion*, traduite du grec en François, Poitiers 1567; cf. **361** L. Zanta, *La traduction française du Manuel d'Épictète d'André de Rivaudeau au XVI^e s.*, Thèse compl. Lettres Paris 1914). Les catholiques deviennent des traducteurs d'Épictète sous l'influence de J. Lipsius : ainsi, ses disciples **362** G. du Vair, *Le Manuel d'Épictète, les Responces d'Épictète aux demandes de l'empereur Adrian*, Paris 1591 (cf. **363** Id., *La Sainte philosophie, la Philosophie des stoïques, Manuel d'Épictète...*, Lyon 1600; **364** P. Mesnard, «Du Vair et le néostoïcisme», *RPhilos* 2, 1928, p. 142-166), J. Goulu, feuillant (cf. *supra*, A), et **365** P. de Bouglers (*Manuel*, Douai 1632). Au XVII^e siècle, malgré la position plutôt critique à l'égard d'Épictète adoptée par les «humanistes chrétiens» à la suite de F. de Sales [† 1622] (cf. notamment l'évêque J.-P. Camus en 1613; le capucin Y. de Paris en 1638/1642; le jésuite J. Hayneuve en 1639), Spanneut **8**, col. 851, parle d'un renouveau du stoïcisme chrétien, qu'il voit représenté par d'autres disciples de J. Lipsius : le cardinal A. de Richelieu, sur commande duquel travaille sans doute **366** J. Desmarets de Saint-Sorlin, *Les morales d'Épictète, de Socrate, de Plutarque, de Sénèque*, Paris 1653, 1655, 1659 (cf. Spanneut **338**, p. 217); **367** G. Boileau, *La Vie d'Épictète et l'Enchiridion, ou l'Abrégé de sa philosophie, avec le Tableau de Cébès*, traduits du grec en François, Paris 1655); le tertiaire franciscain **368** J.-M. de Bordeaux, *Épictète chrestien*, 1^{ère} partie, Paris 1658; le chancelier de l'Église de Paris **369** N. Cocquelin, *Le Manuel d'Épictète, avec des réflexions tirées de la morale de l'Évangile*, Paris 1688; le jésuite **370** M. Mourgues, *Parallèle de la morale chrétienne avec celle des anciens philosophes*, Toulouse 1701, Paris 1702 (contient la traduction du *Manuel* et des additions de la paraphrase anonyme); et l'abbé **371** J.-B. de Bellegarde, *Les Caractères d'Épictète, traduits du grec, avec l'explication du Tableau de Cébès, la Vie d'Épictète par G. Boileau, le Discours sur la destinée des âmes, tiré de la République de Platon, le Discours sur la tranquillité de l'âme, tiré d'Hipparque, le Dialogue de l'empereur Hadrien et du philosophe Épictète*, Trévoux 1700). Spanneut **8**, col. 851, 853 *sq.*, cite aussi le récollet P. Rapine (1670), mais dans la ligne d'A. Steuco (cf. *supra*; **372** J.-E. d'Angers, «Le stoïcisme, Épictète et Sénèque dans le développement du monde d'après les œuvres de Pascal Rapine de Sainte-Marie, récollet (1655-1673)», *CollectFrancisc* 23, 1953, p. 229-264, notamment p. 255-258). L'un et l'autre, d'après lui, au lieu de donner une interprétation chrétienne d'Épictète (et du stoïcisme en général), comme le font les disciples de J. Lipsius, «le mettent sur le même plan que les autres philosophes et l'interprètent en fonction d'un développement de la pensée humaine».

La dévalorisation du néo-stoïcisme en France au XVII^e s. est représentée par nombre d'auteurs (cf. Spanneut **8**, col. 851 *sq.*). Nous citons en particulier Blaise Pascal, qui s'occupe d'Épictète dans son célèbre *Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne* (1655). Il y loue le philosophe d'avoir regardé Dieu comme son principal objet, mais lui reproche sa « superbe diabolique », le fait que la doctrine stoïcienne supprime absolument la grâce.

Cf. **373** F. Strowski, *Pascal et son temps*, coll. « Histoire du sentiment religieux en France au XVII^e siècle », Paris 1907, t. I, p. 18-25; **374** C. A. Sainte-Beuve, *Port Royal*, Paris 1888⁵, t. II, p. 381 *sqq.* (cf. ce même ouvrage dans la coll. « Bibliothèque de la Pléiade », texte présenté par M. Leroy, t. II, Paris 1954); Colardeau **22**, p. 209 *sqq.*; Oldfather **55**, t. I, p. XIX *sq.* n. 4; **375** J. Moreau, « Sur Épictète et Pascal », *GM* 17, 1962, p. 653-666; Mattéi **14**, p. 865 *sq.* (qui renvoie aussi aux *Pensées*, nos 431, 466, 467).

Pour la façon dont R. Descartes réfute et utilise le stoïcisme, en s'opposant aux humanistes chrétiens, voir **376** J.-E. d'Angers, « Sénèque, Épictète et le stoïcisme dans l'œuvre de René Descartes », *RThPh* 3^e s., 4, 1954, p. 169-196.

Cf. aussi Mattéi **14**, p. 866, qui renvoie au *Traité des passions de l'âme*, art. 144 à 146; à la *Lettre à Elisabeth* du 4 août 1645, et la *Lettre à Christine de Suède* du 20 novembre 1647; Rocca-Serra **15**, p. 133, pour qui Descartes s'inspire d'Épictète pour établir la troisième règle de sa morale provisoire dans le *Discours de la méthode* III.

En Espagne, la personnalité très influente de Sénèque a obscurci quelque peu l'influence d'Épictète, mais cette dernière ne s'en est pas moins fait sentir. Au XVI^e siècle, le dominicain L. de Granada cite Épictète ou s'en fait l'écho dans ses sermons et dans ses traités ascétiques (voir par exemple sa *Guía de Pecadores*, 1556), bien qu'il cite surtout Sénèque (cf. **377** J.-E. d'Angers, « Les citations de Sénèque dans les sermons de Louis de Grenade [1505-1589] », *RAM* 36, 1960, p. 447-465; 37, 1961, p. 31-46; Blüher **339**, p. 342-352). Une édition de ses œuvres fut publiée à Salamanque en 1555. Mais c'est notamment au XVII^e siècle que la philosophie stoïcienne d'Épictète s'établit en Espagne, par l'œuvre de trois disciples de J. Lipsius : F. Sánchez de las Brozas, G. de Correas et F. de Quevedo, qui tous traduisirent le *Manuel* (cf. *supra*, A). Quevedo cite aussi un chapitre du *Manuel* dans son écrit intitulé *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica*, publié dans le même ouvrage *Epicteto y Phocílides...* contenant sa version du *Manuel* (cf. **378** F. Buendía [édit.], *Francisco de Quevedo y Villegas, Obras Completas*, t. I: *Prosa*, Madrid 1969⁶, p. 970-991).

Cf. **379** D. G. Castanien, « Three Spanish translations of Epictetus », *SPh* 61, 1964, p. 616-626; **380** *Id.*, « Quevedo's version of Epictetus *Encheiridion* », *Symposium* 18, 1964, p. 68-78; **381** D. Castellanos, « Quevedo y su Epicteto en español », *BANL* 1, 1946-1947, p. 179-213; Jordán de Urríes **64**, t. I, p. LXXVIII-LXXXII (avec d'autres renseignements sur l'influence d'Épictète en Espagne); **382** Th. S. Beardsley, Jr., « Epicteto y Focílides de Quevedo: Un manuscrito de fines del siglo XVIII », *NRFH* 20, 1971, p. 387-388; **383** H. Ettinghausen, *Francisco de Quevedo and the neostoic movement*, Oxford 1972, notamment p. 57 *sqq.*; **384** B. Marcos, « Las deudas filosóficas de Quevedo », *LD* 10, 1980, p. 69-90, notamment p. 76-81; **385** J. M. Balcels, « Francisco de Quevedo y Justo Lipsio: La "Manuductio" en la "Vida de Epicteto" », *Ínsula* 1980, Diciembre 35, 409, p. 3, 12.

La lampe célèbre d'Épictète reste sans doute allumée, bien qu'à partir du XVIII^e siècle la réception de son œuvre n'ait pas été étudiée de façon systéma-

tique. Pour les XVIII^e/XIX^e/XX^e siècles, nous avons trouvé des références, plus ou moins ponctuelles, concernant quelques auteurs :

- (a) G. W. F. Hegel: cf. Mattéi **14**, p. 866 ;
- (b) J. W. von Goethe: cf. **386** O. Schönberger, « Über die Quelle eines Goethewortes », *Gymnasium* 62, 1955, p. 546-547, pour qui le n° 489 des « Sprüche in Prosa » est tiré d'Épictète ;
- (c) G. Leopardi: cf. **387** W. A. Oldfather, « Leopardi and Epictetus », *Italica* 2, 1937, p. 44-53, pour qui Leopardi a été particulièrement heureux dans sa traduction du *Manuel* d'Épictète (cf. *supra*, A) à cause de sa parenté d'esprit avec le philosophe ; **388** S. Timpanaro, « Il Leopardi e i filosofi antichi », dans *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa 1965, p. 183-228, notamment p. 217-224 (cf. **389** Id., *La filologia di Giacomo Leopardi*, Bari 1978²) ; **390** F. Materiale, « Leopardi e Epitteto », dans *Leopardi e il mondo antico*. Atti del V Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 22-25 settembre 1980), Firenze 1982, p. 497-502 ; **391** A. Dolfi, « Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi », *ibid.*, p. 397-427 (repris dans **392** A. Dolfi, *La doppia memoria. Saggio su Leopardi e il leopardismo*, Roma 1986, p. 43-81) ; **393** C. Moreschini, « Note filologiche al *Volgarizamento del Manuale di Epitteto e ai Fragmenta Patrum* », *Italianistica* 16, 1987, p. 393-400 ; *Maltese* **71**, p. 89-96 ;
- (d) F. Nietzsche: cf. Oldfather **55**, p. XVII n. 2, XXV n. 2 ; Mattéi **14**, p. 966 (qui renvoie à *Aurore*, livre V).
- (e) G. Miró: cf. **394** M. Fernández-Galiano, « El mundo helénico de Gabriel Miró », *Ínsula* n° 53, 15 Mayo 1950, p. 1 et 6 (cf. **395** Id., *El mundo clásico en el pensamiento español contemporáneo*, Madrid 1960, p. 137-144).
- (f) S. Weil: cf. **396** D. Allen, « Le Malheur: Une énigme (Simone Weil et Épictète) », *CahSWeil* 2, 1979, p. 184-196.

En ce qui concerne les éditions et les traductions voir *supra*, A.

Au XVIII^e s., il est intéressant de signaler l'existence d'un curieux apocryphe intitulé *Les dernières paroles d'Épictète à son fils*. L'auteur en est l'abbé **397** J.-M. de la Marque de Tilladet, qui le publie à la suite d'un dialogue sur la doctrine de la secte des adorateurs : *Dialogue du douteur et de l'adorateur par Mr l'Abbé de Tilladet, avec Les dernières paroles d'Épictète à son fils, et les idées de La-Mothe le Vayer, s.l.* [1767], p. 15-20. Dans l'écrit apocryphe, Épictète s'oppose à la doctrine d'« une nouvelle secte de la Palestine » [la secte des chrétiens] qui cherche à séduire son fils jusqu'au point de lui donner des remords. La secte y est décrite comme soumise au pouvoir de certains « mages » (notamment Simon Barjone [St Pierre]) qui prêchent qu'on gagne le royaume des cieux et la vie éternelle en donnant tout son bien aux mages, en haïssant son père, sa mère, son frère, en portant le glaive et non la paix... Épictète, qui ne veut pas mourir d'indignation et de douleur, tente de montrer à son fils que la communication avec l'« Être Suprême » n'a rien à voir avec les préceptes de ces gens « misérables » et « superstitieux », mais avec tout ce qu'il lui a appris tout au long de sa vie. Enfin, il prévoit « des malheurs épouvantables sur la terre » : « Si les malheureux dont tu me parles séduisent le fils d'Épictète, ils en séduiront bien d'autres ». L'écrit s'achève avec la phrase : « *Imperium in imperio*. Mon fils, tout est perdu ».

PEDRO PABLO FUENTES GONZÁLEZ

in memoriam J. Lens Tuero, magistri sui.

33a ÉPICURE

Le dialogue de Plutarque *Sur les délais de la justice divine* s'ouvre sur le départ d'un épicurien, qui vient d'exprimer avec vigueur sa position à propos de l'idée de providence divine. Les manuscrits le désignent comme ὁ Ἐπίκουρος, mais il faut certainement retenir la correction de Fabricius, ὁ Ἐπιχούρειος : voir