

SUR LE SAINT-ESPRIT

SOURCES CHRÉTIENNES

Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s. j., et J. Daniélou, s. j.

Directeur : C. Mondésert, s. j.

N° 17 bis

BASILE DE CÉSARÉE

SUR LE SAINT-ESPRIT

INTRODUCTION, TEXTE, TRADUCTION ET NOTES

PAR

Benoît PRUCHE, o. p.

Professeur aux Facultés Dominicaines

d'Ottawa et de Montréal

Deuxième édition
entièrement refondue

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LA TOUR-MAUBOURG, PARIS
1968

NIHIL OBSTAT :

Montréal, le 10 septembre 1966

M.-G. de DURAND, *o. p.*

P. LETELLIER, *o. p.*

IMPRIMI POTEST :

Montréal, le 10 septembre 1966

Th.-M. RONDEAU, *o. p.*

Prieur Provincial

IMPRIMATUR :

Lyon, le 3 octobre 1968

Joseph BASSEVILLE, *p. s. s.*

Vicaire Episcopal

AVANT-PROPOS

Cette seconde édition du livre de saint Basile de Césarée sur le Saint-Esprit propose une traduction nouvelle et une introduction appuyée sur d'autres bases que celle de 1947. On y trouvera une étude sur l'authenticité du livre (chapitre premier) qui ne figurait pas dans la première édition. Les deux premiers chapitres ont été remaniés, le second surtout, pour constituer les chapitres II et III de la présente édition. Le chapitre IV : « Structures », a été allégé et se développe en perspectives plus conformes au génie de saint Basile. Le chapitre V : « Thèmes doctrinaux », qui reprend sans grands changements la doctrine de l'Esprit illuminateur et de l'Esprit Souffle de Dieu, s'ouvre sur l'examen du vocabulaire théologique de Basile et se termine par une appréciation de l'originalité de l'œuvre de manière à la situer dans le courant d'une tradition. La Bibliographie et les Notes ont été remises à jour. Le Lexique des mots grecs a été soigneusement revu et un peu augmenté.

On s'est efforcé de définir cette édition en fonction des nombreux travaux parus depuis 1947. Un article des *Recherches de Science Religieuse*, paru en 1964 sous le titre : *Autour du Traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée*, expose plus largement des points de vue qui ne sont qu'indiqués ici. Le lecteur désireux de les approfondir pourra s'y référer.

Le livre de Basile reste une œuvre austère et difficile, dont l'intérêt ne se dément point. Cette deuxième édition

aidera peut-être le lecteur à mieux pénétrer un texte qui constitue une des principales sources de la théologie du Saint-Esprit et représente un des moments importants de l'évolution homogène du Dogme sur ce point.

Je tiens à remercier le Conseil des Arts du Canada, dont la générosité m'a permis de mener à bien le présent travail, et à mentionner l'Université Nationale du Rwanda (Afrique Centrale) où j'ai composé la majeure partie de ce texte.

Pour les questions techniques d'édition, j'ai eu recours à l'aide, toujours aimablement accordée, du secrétariat de « Sources Chrétiennes ». Je voudrais désigner en particulier le P. Doutreleau qui m'a rendu de nombreux services pour le texte grec et son apparat critique. D'une manière générale, que veuillent trouver ici l'expression de ma gratitude tous ceux qui m'ont aidé à achever cette nouvelle édition.

Montréal, le 15 mai 1967.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

AUTHENTICITÉ

1. Le « soupçon » d'Érasme

L'authenticité du livre de saint Basile *Sur le Saint-Esprit* fut mise en doute par Érasme pour la « seconde partie de l'ouvrage » — expression assez vague — au nom d'arguments dont certains ne sont point négligeables, mais qui ne tiennent pas devant les témoignages objectifs et anciens en faveur de l'origine basilienne des chapitres controversés.

L'argumentation d'Érasme, telle qu'il la présente dans la lettre-préface à sa traduction latine du Livre *Sur le Saint-Esprit* paru chez les Froben Frères, Bâle, en mai 1532¹, repose sur deux points. Elle consiste d'abord à noter un changement de style incontestable. La phrase se durcit, s'accélère, perd son allure calme, jusque-là classique encore. La fréquence des élisions augmente et la rend difficile. Certaines expressions que Basile n'a pas coutume d'employer, parfois assez vulgaires, relèvent

1. Voir : H. M. ALLEN et H. W. GARROD, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, X, Oxford, Clarendon Press, 1941, *Lettre* 2643 (Freiburg, 30 April 1532) to John Dantiscus (évêque de Culm), p. 13-16.

du barbarisme. Érasme, d'autre part, a bien remarqué l'allure plus philosophique de cette deuxième moitié du livre. La philosophie d'Aristote, de Porphyre, paraissent familières à l'auteur. A l'encontre, les déclarations de Basile lui-même visant la « vaine philosophie » du siècle, et les qualificatifs méprisants qu'il décerne volontiers aux « sages du dehors », induisent à chercher, pour auteur de ces chapitres, sauf le dernier peut-être (chapitre trentième), un tout autre homme, « mêlant aux divins mystères la philosophie du siècle », et qui ne saurait être saint Basile.

Érasme conclut qu'il y eut de multiples interpolations ou des inclusions empruntées à divers auteurs, comme, pense-t-il, ce fut le cas pour « les très doctes libelles d'Athanase sur le Saint-Esprit » (les *Lettres à Sérapion* ?). A l'entendre, les commentaires de saint Jérôme sur les Psaumes manifestent le même phénomène « de façon si évidente qu'on ne peut le nier ». Mais il assure ne voir en cela qu'un rêve, si son correspondant, l'évêque Jean de Culm, n'acquiesce pas à ses découvertes. Il paraît difficile, dans ces conditions, de prendre très au sérieux le « soupçon » d'inauthenticité jeté par Érasme sur la seconde moitié du Livre *Sur le Saint-Esprit*¹.

1. Voici le texte intégral de la partie de cette lettre qui nous intéresse ici : « Visus sum mihi in hoc opere deprehendisse factum, quod in celeberrimis quibusque laudatissimisque scriptoribus, velut in Athanasio, Chrysostomo, et Hieronymo factum et videmus et indignamur. Quid isthuc, inquis ? Posteaquam dimidium operis absolveram citra tedium, visa est mihi phrasis alium referre parentem aliumque spirare genium. Interdum ad tragicum cothurnum intumescibat oratio, rursus ad vulgarem sermonem subsidebat. Interdum subinane quiddam habere videbatur, velut ostentantis se didicisse, quae Aristoteles in libris De Enuntiatione et Praedicamentis, Porphyrius in libello De quinque vocibus Praedicabilibus, tradiderunt. Ad haec, subinde digrediebatur ab instituto, nec satis concinne redibat a digressionem. Postremo, multa videbantur admisceri quae non admodum facerent ad id quod agitur : quaedam etiam repetuntur oblivione verius, quam iudicio : quum Basilius ubique sit sanus,

Qu'en reste-t-il? De prime abord, l'impression certaine que l'auteur doit être un homme pressé, se dépêchant d'achever au courant de la plume une œuvre commencée depuis quelque temps, puis abandonnée pour des affaires plus urgentes et brusquement reprise : ce qui répond à peu près aux conditions dans lesquelles elle fut effectivement écrite. D'où redites et digressions multiples, dont Basile, dit-on, n'est pas coutumier. Ensuite, le fait non moins certain que non seulement les ouvrages d'Aristote et de Porphyre, mais la philosophie de Plotin et des Stoïciens servent fréquemment d'appui ou de base

simplex et candidus, sibi constans, atque etiam instans, nunquam ab eo quod agitur excurrens temere, nusquam divinis mysteriis admiscens philosophiam mundanam, nisi per adversarios coactus, idque contemptim : sed ubique placidus, ac virgineo quodam pudore incedit, ab omni ostentatione alienissimus, ne in pugna quidem ab ingenii lenitate recedens. Ex his rebus subiit animum meum suspicio, studiosum quempiam, quo volumen redderet auctius, multa intertextuisse, vel ex aliis autoribus decerpta emblemata (nam hoc argumentum a compluribus Graecis accurate tractatum est) vel ex sese reperta. Sunt enim in his quaedam erudita, sed a character Basilii discrepantia ; quaedam rursus eiusmodi, ut indole referant parentem suum, videlicet eum, qui doctissimis Athanasii libellis De Spiritu sancto, suas loquaces, sed elumbes, attexuit naenias, quique in Epistolam ad Corinthios posteriorem, et in Apostolorum Acta Chrysostomus haberi studuit. Porro, sceleratissimum contaminandi genus est, egregiorum virorum clarissimis purpuris suos pannos intertextere, aut, ut melius dicam, generosa illorum vina suis vapis corrumpere : quod in Divi Hieronymi commentariis, quibus enarrat Psalmos, intolerabili sacrilegio factum esse clarius est quam ut negari possit. Adversus tantam ecclesiae contumeliam promptum erat remedium, si Principes et Episcopi librorum, quos lectu dignos censuissent, archetypa in certis bibliothecis reponenda curassent.

In his itaque vertendis fateor mihi nonnihil obrepsisse tedii, adeo ut identidem illud Maronis mecum submurmurarem,

Non alias vires, conversaque numina sentis ?

quum in caeteris nihil esset quod offenderet gustum meum. Sed hanc meam suspicionem nihil aliud haberi volo quam somnium, si tu dissenties... » (*Op. cit.*, p. 14-15, lignes 53-95).

de références à l'auteur. Pas seulement dans la seconde moitié de l'ouvrage ; mais de façon plus apparente à partir du chapitre dix-septième, et surtout au chapitre vingt-sixième. Le chapitre dix-septième paraît faire état de la théorie des prédicables ; le dix-huitième reposerait sur la doctrine plotinienne de l'Un et viserait de façon transparente le traité des « Trois hypostases-principes » ; le vingt-sixième se réfère explicitement aux doctrines de l'Acte et de la Puissance, de la Matière et de la Forme, de l'Habitus et de la simple Disposition, etc..., toutes choses aisément discernables à première lecture¹.

Mais il n'est pas vrai de dire qu'il n'y a pas trace de philosophie avant les chapitres controversés. Par exemple, la discussion sur le sens et la portée des prépositions employées en doxologies trinitaires, au début de l'ouvrage, tire argument de la doctrine stoïcienne des causes², dont le chapitre seizième³ fait une application explicite aux « hypostases » divines. Le chapitre sixième utilise la doctrine aristotélicienne du temps⁴ et le quatorzième reprend le mythe fameux de la Caverne⁵. Il ne semble pas qu'Érasme ait soupçonné l'inspiration plotinienne de l'important chapitre neuvième⁶.

Quant aux variations de style, elles ne constituent pas un argument déterminant. Le chapitre trentième et dernier, avec sa description du combat naval en pleine tempête, pour décrire l'état des Églises, et qui semble admis pour authentique par Érasme, est d'allure bien classique encore pour l'époque. Il devrait appartenir au « premier » Basile, dans l'hypothèse où un autre auteur

1. Voir plus loin, au chapitre sur la *Structure du Traité*, le paragraphe sur « l'argument philosophique ».

2. III, 5.

3. XVI, 38, 13-19.

4. VI, 14, 14 s.

5. XIV, 33, 28 s.

6. En particulier : IX, 22, 12 s. ; 23, 1 s.

aurait rédigé les chapitres dix-septième à vingt-neuvième. Sans doute le style est-il plus haché et parfois décousu, mais si le discours se revêt d'austérité, la trame en demeure aussi serrée, peut-être se resserre-t-elle davantage encore.

Érasme ne s'est-il pas laissé prendre aux apparences, a-t-il dominé ses premières impressions ? Si, après « avoir achevé sans fatigue la moitié de l'ouvrage » et parce qu'il trouve le reste fastidieux, il met en doute l'authenticité de ce reste, on peut se demander jusqu'à quel point sa lecture fut attentive et ne s'arrêta pas à la seule forme littéraire. Le lecteur jugera par lui-même si les premiers chapitres du livre lui paraissent si attrayants ! Le doute d'Érasme, qui n'est pas même un doute, puisqu'il s'agit, de son propre aveu, d'un « soupçon¹ », manque vraiment de consistance. Il ne tient guère à l'examen des arguments invoqués.

Plus récemment, dans son *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, A. PUECH², attentif aux raisons d'Érasme au point d'en excéder la portée, note (c'est nous qui soulignons) que « les dernières pages portent la marque évidente de leur origine. Érasme *avait rejeté* toute la partie qui commence au chapitre vingt-sept (?). Elle contient ce morceau sur la tradition apostolique et la part très large qu'il faut lui faire à côté de l'Écriture, qui peut surprendre et *dont on ne trouve pas l'équivalent dans le reste de l'œuvre de Basile, mais qui ne paraît pas cependant impossible dans sa bouche*. Si le morceau contient peut-être des additions et des retouches, l'ensemble ne paraît pas devoir être soupçonné³ ».

Il suffirait, sans aller chercher bien loin, de mettre en

1. « Sed hanc meam suspicionem nihil aliud haberi volo quam somnium si tu dissentias », ÉRASME, *Lettre* 2643, dans H. M. ALLEN et H. W. GARROD, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, X, Oxford 1941, p. 15, l. 93-95.

2. Tome III, Paris 1930, p. 292-294 et notes.

3. *Id. op. cit.*, p. 294.

parallèle avec le chapitre vingt-neuvième le chapitre septième, pour se persuader qu'ils sont de la même encre. Le chapitre septième en entier, avec son appel à la « tradition des Pères » (deux fois)¹, appuyée sur le sens de l'Écriture qu'eux-mêmes avaient pris pour guide², sonne de la même façon que l'ensemble du chapitre vingt-neuvième. A. Puech, à propos des exemples donnés par Basile au chapitre vingt-septième, fournit encore un argument qui ne se trouve pas dans Érasme et qu'il paraît prendre à son compte personnel : « Comme exemple de ces usages (traditions de l'Église qui ne sont pas établies par l'Écriture), il (Basile) cite le signe de la croix, la direction vers l'Orient pendant la prière ; les paroles de l'épîclèse (en partie au moins) ; les trois immersions du baptême ; la renonciation à Satan et à ses anges ; la discipline du secret. Rien de tout cela ne se trouve dans les autres ouvrages authentiques de Basile³. » A. Puech n'aurait-il pas lu distraitemment le passage en question ? La « discipline du secret » n'y est point donnée en exemple de ces usages traditionnels dont l'Écriture ne ferait point mention, mais comme ce qui conserve et garde ces usages, la qualité même de la « tradition », qui est de rester secrète et cachée⁴. Elle autorise en saint Basile la prise de conscience d'une distinction très nette à opérer entre *δόγμα* et *κήρυγμα*,

1. VII, 16, 21 et 32.

2. VII, 16, 33.

3. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, p. 293, note 1.

4. « Eh quoi ! L'onction d'huile, quelle parole écrite l'a enseignée ? La triple immersion : d'où vient-elle ? Et tout ce qui entoure le baptême : la renonciation à Satan et à ses anges, de quelle Écriture cela vient-il ? N'est-ce point de cet enseignement tenu privé et secret, que nos pères gardèrent dans un silence exempt d'inquiétude et de curiosité, sachant bien qu'en se taisant on sauvegarde le caractère sacré des mystères, car ce qu'il n'est pas permis aux non-initiés de contempler, comment serait-il raisonnable d'en divulguer par écrit l'enseignement ? » (XXVII, 66, 24-34).

dont le chapitre vingt-septième est précisément le moment, et dont on ne trouverait, et pour cause, que de légers pressentiments dans l'œuvre antérieure de Basile. L'énumération des usages mentionnés comme traditionnels, justement parce qu'ils tombent sous la discipline du secret et dont l'explication n'était donnée qu'aux seuls baptisés, ne se retrouve pas ailleurs, où la nécessité de les citer en exemples de *δόγματα* ne se posait pas¹. Le silence de Basile sur ces usages a par conséquent d'autres raisons que celle d'une inauthenticité du chapitre vingt-septième et ne saurait être sérieusement invoqué à l'appui de celle-ci.

2. Tradition indirecte

Sans parler du témoignage bien connu de saint Jean Damascène, qui mentionne un livre de saint Basile sur le Saint-Esprit, en trente chapitres, dédié à Amphiloque d'Iconium², la découverte par C. F. H. Johnston³, au British Museum, de deux versions syriaques, dont il fait remonter l'une probablement au cinquième⁴ et l'autre au sixième siècles⁵, repousse l'argument d'authenticité à un siècle ou deux de la date de composition du livre.

1. Pour plus ample informé, voir B. PRUCHE, « Autour du Traité sur le Saint-Esprit de Basile de Césarée », dans *RSR*, 52 (1964), p. 204-233 ; « Δόγμα et Κήρυγμα dans le Traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée en Cappadoce », dans *Studia Patristica IX*, TU 94, 1966, p. 257 s.

2. Jean DAMASCÈNE, *Sur les Images*, III ; PG 94, 1361 A.

3. *The book of saint Basil the Great, Bishop of Caesarea in Cappadocia on the Holy Spirit. A revised text with notes and introduction.* Oxford, Clarendon Press, 1892.

4. BRITISH MUSEUM, DXLVI, *add.* 17143. *S vetus* de l'édition Johnston.

5. BRITISH MUSEUM, DXLVII, *add.* 14542. *S* de l'édition Johnston.

La remarque que fait Johnston à ce propos paraît fort pertinente. On peut la faire sienne sans réserves : « Le soin particulier pris par saint Basile pour la composition du *Traité* et pour en assurer la transmission à Amphiloque, l'importance que lui donnaient les amis de l'un et de l'autre, rendent tout à fait incroyable une refonte de la moitié du livre et sa substitution à l'original durant cette période-là¹. »

Le « soupçon » d'Érasme, dans lequel il eût fallu peut-être ne voir qu'un jeu d'humaniste, plane malgré tout sur tout l'ouvrage de Basile. Outre l'intérêt que représenterait une bonne édition des versions syriaques découvertes par Johnston, on peut se demander à bon droit s'il n'y eut pas d'autres traductions, plus proches encore de la date de composition du livre. Des auteurs comme Philoxène de Mabboug font état, dans la lutte monophysite, d'une connaissance de saint Basile qui ne peut surprendre. On en trouvera plus loin un témoignage. Or Philoxène ne connaissait pas le grec et J. Lebon fait remarquer qu'à l'époque des *Traités sur la Trinité et sur l'Incarnation*², entre 485 et 500, « on ne sait jusqu'à quel point les écrits de Cyrille avaient déjà été traduits en syriaque³ ». Peut-être faudrait-il en dire autant du Livre de Basile *Sur le Saint-Esprit*. En l'absence de toute recherche en ce domaine, il ne reste qu'à faire des conjectures.

Un examen attentif permet pourtant de découvrir des témoignages anciens fournis ici au dossier. Ils ne se prétendent pas exhaustifs. On pourrait en amener des dizaines d'autres. Mais ils suffisent à clarifier la question et appuient sur des bases solides la thèse de l'authenticité intégrale de l'ouvrage basilien sur le Saint-Esprit, tel que nous le connaissons aujourd'hui. Cette enquête est volon-

1. C. F. H. JOHNSTON, *op. cit.*, p. 126.

2. Éd. A. Vaschalde, *CSCO*, Série 2^a, t. 27 (1907).

3. J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, Louvain 1909, p. 306, note.

tairement limitée à la période des cent cinquante années qui ont suivi la parution du *Traité*, c'est-à-dire celle qui s'étend de 375 à 525, bien qu'au Concile de Constantinople de 553 on puisse trouver, dans les témoignages des Pères apportés à l'appui du dire : « Jésus-Christ est l'un de la Bienheureuse Trinité », une citation explicite de *Sancti Basilii episcopi Caesareae Cappadociae ex opusculo ad Amphiloichium episcopum*, empruntée au chapitre dix-huitième ; PG 32, 149 BC. Citation qui ne manque pas d'intérêt, puisqu'elle fait appel à un texte tombant précisément sous le « soupçon » d'Érasme¹. Il est loisible de recueillir, dans le *Discours théologique* ou *Traité* (contre la doctrine trithéiste) de Théodose, archevêque d'Alexandrie, entre 563 et 565², deux autres citations du même chapitre dix-huitième, avec numérotation de chapitre, sous la mention : *Basilius, sapiens in divinis, qui in epistula ad Amphiloichium de Spiritu Sancto, capite duodevicesimo ita scripsit*. Les passages cités s'identifient ainsi : PG 32, 152 A, pour le premier, 149 A - 152 A, pour le second.

Nous avons classé les témoignages en ordre régressif, c'est-à-dire en allant des plus récents aux plus anciens. La plupart sont des citations explicites ; quelques-uns de simples réminiscences ou des rapprochements parallèles dont le poids n'est pas sans valeur.

**Première moitié
du VI^e siècle.**

Dans la querelle monophysite, l'argument « patristique » prit de l'ampleur. Aussi bien les conciles : Éphèse, Chalcédoine, Constantinople II, que les principaux antagonistes : Théodoret, Cyrille, Timothée Aelure,

1. Cf. *ACO*, E. Schwartz, t. IV, vol. 2 (Concile de Constantinople II), p. 95.

2. Éd. I. B. Chabot, dans *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, *CSCO*, Syri 2, 37, Louvain 1933, p. 42, l. 34 à p. 43, l. 13 ; p. 48, l. 22 à p. 49, l. 24.

Philoxène de Mabboug, Sévère d'Antioche, composent ou produisent à l'appui des points de doctrine christologique controversés, des florilèges de citations patristiques dont ils se servent volontiers dans leurs écrits, voire qu'ils annexent à la suite de leurs œuvres¹. Tel est le cas, par exemple pour l'Éranistès de Théodoret, dont chacun des trois dialogues s'accompagne d'une liste de citations très élaborée. M. Saltet, dans une belle étude, a montré jadis² que ce n'était pas un cas isolé et que Théodoret lui-même connaissait déjà à son époque d'autres chaînes patristiques. Depuis, M. Spanneut a réuni en une série de courtes monographies³ l'essentiel de ce qu'on sait sur ce point. Outre le fait que saint Basile se trouve presque toujours cité en bonne place dans la plupart de ces florilèges, il n'est pas interdit de voir dans l'importance donnée à la tradition des Pères,

1. On pourra consulter sur ce point M. SALTET, « Les sources de l'Éranistès de Théodoret », dans *RHE*, VI (1905), p. 289-303 ; 513-536 ; 741-754. Également : M. SPANNEUT, *Recherches sur les écrits d'Eusthate d'Antioche*, Lille 1948, p. 26-29. Sur les autres florilèges patristiques des v^e et vi^e siècles : *id.*, p. 23-26 ; 31-35. Voir aussi : E. SCHWARTZ, *ACO*, t. I, vol. 1, 3^e partie, p. 39-42 ; *id.*, « Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma », dans *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-Histor. Abteilung, Neue Folge, fasc. 10, Munich 1934 ; *id.*, *Sur le codex Vaticanus 1431*, *Abhdlg. d. Bayer. d. Wiss.*, 32, 6 p. 97 s., où se trouve aussi décrit ce qui a été conservé des florilèges de citations de Pères, dont fait état Timothée Aelure, par les traductions syriaques et arméniennes. Sur le même sujet : H. du MANOIR, « L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne », dans *RSR*, 1935, p. 441-461 ; 531-559. F. CAVALLERA, « Le dossier patristique de Timothée Élure », dans *Bull. litt. eccl.* 1909, p. 342-359 ; F. C. CONYBEARE, « The patristic testimonia of Timotheus Aelurus », dans *Journ. of Theol. Stud.* 1914, p. 422-432. J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, Louvain 1909 ; *id.*, « La christologie du monophysisme syrien », dans A. GRILLMEIER et H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, Echter-Verlag, Würzburg, 1954, I, p. 425-580.

2. *L. c.* au début de la note précédente.

3. *Recherches sur les Écrits d'Eusthate d'Antioche*, Lille 1948, p. 23-34.

dès cette époque, une influence directe de Basile lui-même, venue du Livre *sur le Saint-Esprit*, et du chapitre vingt-neuvième — un des chapitres tombant sous le « soupçon » d'Érasme — où, pour la première fois peut-être, l'utilisation des Pères est faite dans l'esprit et le style qui se développèrent plus tard. La *Contestatio Eusebii*, ce placard affiché sur les murs de Constantinople par Eusèbe, plus tard évêque de Dorylée, au début de la crise nestorienne, témoigne à sa façon que, dès 428, l'argument avait déjà cours. S'il fallait voir, en ce document, avec M. Spanneut, « un des premiers emplois de l'argument patristique¹ », alors, sans nul doute, le premier serait constitué par le chapitre vingt-neuvième du Livre *sur le Saint-Esprit*.

Sévère d'Antioche connaît bien saint Basile, qu'il cite fréquemment et dont la doctrine lui est certainement familière². De son *Livre contre Jean le Grammai-*

1. M. SPANNEUT, *op. cit.*, p. 22.

2. Notons en passant que Mgr J. LEBON, dans son édition du « Liber contra impium Grammaticum », *CSCO*, Syri 4, 4-6 (1929-1938) a identifié, parmi des citations empruntées à toute l'œuvre de Basile et à la correspondance, onze citations explicites empruntées aux livres IV et V *Contre Eunome*, attribués à saint Basile par Sévère, alors que l'appartenance à Didyme l'Aveugle d'Alexandrie paraît acquise aujourd'hui. Cette présomption en faveur de Didyme a été pourtant avancée par Mgr LEBON (« Le pseudo-Basile, *Adv. Eunom IV et V*, est bien Didyme l'Aveugle d'Alexandrie », dans *Le Muséon*, 50 (1937), p. 61-83), qui a découvert dans les débris d'un manuscrit syriaque du British Museum (*add.* 17 201) une version d'un texte grec qui se trouve dans le quatrième livre *Contre Eunome*. Elle porte cette souscription, qu'il traduit ainsi : « Finita sunt capitula dicta a Didymo Alexandrino adversus Arianos. » Or Sévère semble ignorer Didyme, qu'il ne cite jamais. Aucune référence au Traité de Didyme sur le Saint-Esprit, qui est pourtant à peu près contemporain de celui de Basile... Il y a là un problème, puisqu'en 520, date de composition du *Liber contra impium Grammaticum*, l'appartenance de *Contre Eunome* IV et V à saint Basile était, pour un basilien comme Sévère, apparemment solidement acquise. Dans les deux discours à Néphalios, du même Sévère, écrits avant 508 (voir *Introd.* de J. LEBON à l'édition du texte syriaque, *CSCO*, Syri 4, 7, p. 1), on

*rien*¹, achevé vers 520, le texte grec est presque entièrement perdu. Mais il en subsiste pour la plus grande partie une version syriaque, exécutée vers 528 probablement par Paul Callinique, version littérale et très fidèle d'après Mgr J. Lebon. Sévère s'y réfère plusieurs fois explicitement au Livre *sur le Saint-Esprit*, dont il donne des extraits, avec mention des chapitres (deux fois) correspondant à la numérotation des Mauristes. Témoignage exceptionnel, car « au cours de tout l'ouvrage, le patriarche monophysite fait preuve, en matière patristique, d'une vaste érudition, d'un constant souci d'exactitude et d'un esprit critique toujours en éveil. Ces qualités assurent à ses témoignages touchant les anciens écrits qu'il met à contribution, une autorité à laquelle, jusqu'à preuve du contraire, il est permis et prudent de faire crédit² ».

trouve déjà deux citations explicites de *Contre Eunome IV*, attribuées à Basile. Faudra-t-il rouvrir le dossier de l'appartenance didymienne des livres IV et V *Contre Eunome*? D'autant que le principal argument de la critique interne consistait dans le parallélisme doctrinal avec les livres *Sur la Trinité*, dont l'authenticité didymienne est aujourd'hui remise en question (L. DOUTRELEAU, « Le *De Trinitate* est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle ? » dans *RSR*, 45, 1957, p. 514-557 ; position maintenue dans son Introduction à DIDYME L'AVEUGLE, *Sur Zacharie*, *SC* 83, 1962, p. 126-128). On sait d'autre part que Didyme est proche de saint Basile : son traité *sur le Saint-Esprit* doit beaucoup à celui de l'évêque de Césarée (voir B. PRUCHE, « L'originalité du Traité de saint Basile sur le Saint-Esprit », dans *RSPT*, 1948, p. 207-222, et « Les livres IV et V Contre Eunome de Basile de Césarée sont-ils bien de Didyme l'Aveugle ? » Congrès intern. de Patrist., Oxford 1967, à paraître dans le volume des Actes).

1. Éd. J. Lebon, *CSCO*, Syri 4, 4-6, Louvain 1929-1938.

2. J. LEBON, « Sur quelques fragments des lettres attribuées à saint Épiphane de Salamine », dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. I, Cité du Vatican, 1946 (Studi e testi 121). Il est difficile de penser que Mgr Lebon a tenu, avant comme après 1946, cette « preuve du contraire » pour les onze citations du *Contre Eunome IV* et V, à l'appartenance basilienne desquelles Sévère a apporté sa garantie. Que doit-il rester, dans ces conditions, de l'article de Mgr Lebon dans *Le Muséon* de 1937 ?

Ce sont d'abord ces pièces de première valeur que nous apportons ici à l'appui de l'authenticité basilienne du Livre *sur le Saint-Esprit*. Des cinq témoignages que nous allons fournir, quatre sont explicites :

SÉVÈRE D'ANTIOCHE, premier témoignage (vers 520) : *Liber contra impium Grammaticum*, Or. III, ch. 25 (éd. Lebon, p. 39, lignes 5-30). Je me suis permis de traduire les lignes 5 à 21 sur la version latine donnée par J. Lebon. Voici le texte de Sévère : « Basile le Grand... dans la *Lettre à Amphiloque*, c'est-à-dire dans l'ouvrage soigneusement élaboré sur la théologie de l'Esprit-Saint, qu'à plus juste titre on pourrait dire composé par l'Esprit lui-même, au chapitre cinquième enseigne que l'Apôtre, lettre aux Galates, au sujet de la génération de notre Dieu Sauveur Jésus Christ selon la chair, (né) de la Vierge, a écrit avec le soin le plus exact qu'il a été fait « d'une femme » et non « par une femme »... Ce qu'il (Basile) a écrit, le voici mot-à-mot :

« Sed tamen hic simul quidem differentiam usus ostendens, simul autem errorem nonnullorum obiter corrigens existimantium spirituale esse corpus Domini, ut ostenderet ex humana massa concretam fuisse deiferam carnem significantiorem vocem praetulit : nam *formula* « per mulierem » significare debebat generationem¹ ipsam ut transitum mente prehendi, *formula* vero « ex muliere » abunde declarat communionem naturae geniti ad genetricem. »

Le passage cité se trouve dans le Livre *sur le Saint-Esprit*. V, 12, 16-24.

SÉVÈRE D'ANTIOCHE, deuxième témoignage (vers 520) : *Liber contra impium Grammaticum*, Or. III, chap. 41

1. Il est intéressant de voir que Sévère se fait ici le témoin d'une leçon (γεννήσεως) sur laquelle les Mauristes ont hésité, préférant lire : γενέσεως.

(éd. Lebon, p. 221, lignes 24-30). Dans ce chapitre, où Sévère réunit un florilège de citations patristiques en faveur du monophysisme, parmi cinq citations de Basile, la cinquième se lit ainsi :

« Eiusdem (Basilii, Episcopi Caesareae Cappadociae) ; ex epistula ad Amphiloichium de Spiritu Sancto :

Neque enim caelum et terra immensitasque marium, neque ea quae in aquis habitant, neque bestiae terrae, neque plantae, stellae, aer, tempora multiplexque universi ornatus, excellentiam potentiae eius ita commendant, ut id, quod incomprehensibilis Deus poterit impassibiliter per carnem morti implicari, ut nobis sua passione impassibilitatem largiretur. »

Le passage cité se trouve dans le Livre *sur le Saint-Esprit*, VIII, 18, 12-19.

SÉVÈRE D'ANTIOCHE, troisième témoignage (vers 520) : *Liber contra impium Grammaticum*, Or. III, chap. 5 (éd. Lebon, CSCO Syri IV, 4, p. 64, ligne 32, à p. 65, l. 5). « Justifiant saint Basile d'avoir appelé Christ celui qui, avant de s'incarner, est simple et non-composé, Sévère remarque que le concile des 318 Pères (Nicée) a parlé de même¹. » Il n'est pas fait de renvoi explicite au Livre *sur le Saint-Esprit*. Sévère se contente d'une référence à *I Contre Eunome* ; PG 29, 524, mais il n'est pas difficile de voir une allusion directe aux deux passages suivants :

« Qu'ils nous répondent : le Dieu de la gloire, *Père du Christ*, de quel archonte est-il le ministre ? » *Sur le Saint-Esprit*, V, 8, 11-12.

« En raison de la gloire qui lui est rendue par le Fils unique, le Père recueille l'admiration des créatures, glorifié et exalté non seulement pour la grandeur des œuvres, mais pour leur auteur même, par ceux qui reconnaissent

1. J. LEBON, « Les anciens symboles dans la définition de Chalcedoine », dans *RHE*, 1936, p. 868.

qu'il est le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. » *Sur le Saint-Esprit*, VIII, 19, 45-49.

SÉVÈRE D'ANTIOCHE, quatrième témoignage (vers 520) : *Liber contra impium Grammaticum*, Or. II, chap. 18 (éd. Lebon, p. 131, ligne 26, à p. 132, ligne 11). La citation de Basile est amenée par Sévère à l'appui d'une accusation de blasphème portée contre l'assertion : « *Christus est in duabus substantiis secundum communem substantiae significationem* » :

« *Scripsit enim deifer Basilius, in epistula de Spiritu Sancto ad Amphiloichium, in capite vigesimo sexto, hoc modo :*

Itaque adoratio in Spiritu mentis nostrae operationem velut in luce factam indicat, ut ex dictis ad Samaritanam discere potes. Cum enim in loco esse adorationem regionis consuetudine decepta existimaret, Dominus noster eam dedocens, in Spiritu et veritate adorare oportere dixit, nimirum seipsum veritatem dicens. Quemadmodum igitur in Filio dicimus adorationem, velut in imagine Dei et Patris, sic et in Spiritu tanquam in seipso Domini divinitatem ostendente. Ideo et in adoratione Spiritus a Patre et Filio minime distat. Nam si extra illum sis, nullo pacto es adoraturus ; si vero in illo fueris, nullo modo eum separabis a Deo, nihilo magis quam a visibilibus removebis lumen ; impossibile siquidem est cernere imaginem invisibilis Dei, nisi in lumine Spiritus, et qui imaginem intuetur, fieri non potest ut removeat ab imagine lumen. Quod enim vivendi causa est, necesse est ut cum iis, qui cernuntur, videatur. Itaque proprie et congruenter per illuminationem quidem Spiritus splendorem gloriae Dei videmus, per characterem vero ad eum cuius est character et eiusdem formae sigillum subvehimur. »

Le passage cité se trouve dans le Livre *sur le Saint-Esprit*, XXVI, 64, 3-23.

SÉVÈRE D'ANTIOCHE, cinquième témoignage (vers 520) :

Liber contra impium Grammaticum, Or. II, ch. 9 (éd. Lebon p. 78, lignes 5-11). Citation indirecte : Sévère se sert des termes mêmes employés par saint Basile pour qualifier la valeur des paroles prêtées à Grégoire le Thaumaturge, évêque de Néo-Césarée, qu'il rapporte ensuite :

« Neque Gregorio thaumaturgo obtemperasti... etsi illius voces dignas quae cum apostolorum vocibus ponerentur iudicavit sapiens in divinis Basilius, in iis quae de Spiritu Sancto ad Amphilochium scripsit. »

Le passage visé se trouve dans le Livre *sur le Saint-Esprit*, XXIX, 74, 1-3. : « Et Grégoire le Grand, où le mettre avec ses paroles? Pourquoi pas avec les Apôtres et les Prophètes, car ce fut un homme marchant dans le même esprit qu'eux... »

A ces témoignages, issus du *Liber contra impium Grammaticum*, on est en mesure d'en ajouter deux autres provenant des *Homélie Cathédrales*. Sévère, pendant les quelques années où il occupa le siège patriarcal d'Antioche, avait coutume de prêcher, le 1^{er} janvier de chaque année, une homélie sur Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze, plus ou moins liée à la mémoire du saint martyr Ignace, que l'on célébrait à Antioche le même jour. Dans l'Homélie prononcée le 1^{er} janvier 515, on trouve une citation du livre de Basile sur l'Esprit-Saint :

SÉVÈRE D'ANTIOCHE, sixième témoignage (1^{er} janvier 515) : *Homélie Cathédrales*, Hom. 65 (trad. M. Brière, PO 8, 329, ligne 12, à 330, ligne 2).

« Basile disait également : Tout le ciel, toute la terre et les myriades des mers, les créatures qui demeurent dans les eaux, ainsi que les animaux et les végétaux terrestres, les astres, l'air, les temps et l'ornement varié de cet univers ne montrent pas la grandeur de la force de Dieu autant que ceci : que le Dieu incompréhensible ait

pu, par l'intermédiaire de la chair, être uni avec la mort d'une manière impassible, de telle sorte que, par la souffrance, il nous ait procuré l'impassibilité. »

Le passage cité se trouve dans le Livre *sur le Saint-Esprit*, VIII, 18, 12-19.

SÉVÈRE D'ANTIOCHE, septième témoignage (518) : *Homélies Cathédrales*, Hom. 123 (trad. M. Brière, PO 29, 124-189). Il s'agit cette fois d'une catéchèse trinitaire préparatoire au baptême, prononcée le mercredi saint, 11 avril 518, à Antioche. L'inspiration basilienne de la partie trinitaire et de celle qui a trait à l'Incarnation et à « l'inhumanation » du Verbe de Dieu est indéniable. Pas de citations explicites, mais beaucoup de réminiscences.

Par exemple, on comparerait volontiers le passage sur « toute l'économie de l'inhumanation » (PO 29, 32-141, 7) avec Basile, *Sur le Saint-Esprit*, VIII, 18, 1 s. Sévère comprend l'« ordre » donné par le Père au Fils (*Jean* 14, 31) non point d'une parole émise « au moyen d'organes qui produisent la voix ; car la Parole de Dieu est le (fait) de vouloir seulement » (PO 29, 141, 14-15). Basile, *Sur le Saint-Esprit* (VIII, 20, 10-13), explique le même « ordre » de la « communication du vouloir, qui se fait de toute éternité du Père au Fils ». Par ailleurs, Sévère (PO 29, 141, 10-20) soutient la comparaison avec Basile, *Sur le Saint-Esprit*, VIII, 20-21. La « droite de Dieu », dans le *Psaume* 110, 1, indique, pour Basile, le « même honneur » en dignité, l'homotimie du Père et du Fils : *Sur le Saint-Esprit*, VI, 15, 78-79. Pour Sévère, « cela ne montre rien d'autre, si ce n'est l'égalité d'honneur du Père et du Fils » (PO 29, 141, 22-24). Sévère (PO 29, 141, 21-143, 4) soutient également la comparaison avec Basile, *Sur le Saint-Esprit*, VI, 15, 64-81. Quant à l'idée exprimée par Sévère, que l'Esprit révèle et montre en lui-même la splendeur de Celui dont il est l'Esprit (PO 29, 149, 1-6), elle est proprement basilienne : *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 46, 12-47, 17.

Ainsi l'*Homélie* 123, malgré l'absence de citations, est-elle un riche témoin, sur des points très précis, de la doctrine des chapitres sixième, huitième et dix-huitième du livre de Basile, *Sur le Saint-Esprit*.

SÉVÈRE D'ANTIOCHE, huitième témoignage (508) : *Discours à Néphalios*, Or. II (éd. Lebon, CSCO, Syri IV, 7, Louvain 1949, p. 38, lignes 16-23). Donnons pour finir ce dernier témoignage de Sévère. Il est de l'année 508. Sous le titre :

« Sancti Basilii, Episcopi Caesareae Cappadociae ; ex epistula ad Amphiloichium Episcopum Iconiensem, de Spiritu Sancto. »

Le passage cité provient du chapitre huitième du livre *Sur le Saint-Esprit*. Il est identique à celui que l'on retrouve dans le *Liber contra impium Grammaticum*, Or. III, ch. 41 (éd. Lebon, p. 221 lignes 24-30), dont on a fait état plus haut.

L'importance des témoignages de Sévère d'Antioche, par la variété des emprunts qu'il fait au livre de saint Basile *Sur le Saint-Esprit*, ne peut échapper : ils témoignent de l'authenticité du livre entier. Sévère connaît en effet, de saint Basile, une « lettre à Amphiloque sur le Saint-Esprit » (*Témoignages* II, IV et VIII) ; une « lettre à Amphiloque » qui est un « ouvrage soigneusement élaboré sur la théologie du Saint-Esprit » (*Témoignage* I). Cet Amphiloque est bien « l'évêque d'Iconium » (*Témoignage* VIII) auquel est adressé le livre *Sur le Saint-Esprit*. Il s'agit là d'un ouvrage divisé en chapitres (*Témoignages* I, IV et peut-être V : « *in iis quae de Spiritu Sancto... scripsit* ») dont la numérotation, du moins pour les chapitres cités par Sévère, correspond à la numérotation suivie par les Mauristes. Les textes invoqués proviennent des chapitres cinquième, huitième (*trois fois*), et vingt-sixième, pour les emprunts explicites ; des chapitres cinquième et huitième pour les références implicites ; des chapitres

sixième, huitième (*deux fois*), dix-huitième et vingt-neuvième pour les appels indirects, les réminiscences certaines ou les parallèles.

La version syriaque utilisée dans le *Liber contra impium Grammaticum* paraît fort bonne. Il est même possible, d'après la forme du texte emprunté au chapitre cinquième, cité dans le *Témoignage* I, d'appuyer une leçon refusée par les Mauristes : γεννήσεως (Sévère) au lieu de γενέσεως (Mauristes), V, 12, 22.

Parmi ces témoignages, trois vont aux chapitres dix-huitième, vingt-sixième et vingt-neuvième, ces chapitres de la « seconde moitié de l'ouvrage » soupçonnés d'inauthenticité par Érasme.

Il est donc « permis et prudent », pour reprendre des termes que Mgr Lebon appliquait jadis à Sévère d'Antioche, d'affirmer que, dans les années 508-520, le livre *Sur le Saint-Esprit* était connu comme une œuvre attribuée au *Grand Basile, évêque de Césarée en Cappadoce*, dédié à *Amphiloque, évêque d'Iconium* et souvent appelé, pour cette raison, *Lettre à Amphiloque sur le Saint-Esprit*. Il s'agit là d'un « ouvrage soigneusement élaboré sur la théologie du Saint-Esprit », et divisé en chapitres, dont Sévère connaît vingt-neuf à coup sûr. Érasme ne paraissant point faire difficulté à reconnaître l'authenticité du chapitre trentième et dernier, on peut dire que Sévère, en 520, connaissait le livre *sur le Saint-Esprit* tel que nous le connaissons nous-mêmes : une œuvre de saint Basile, évêque de Césarée en Cappadoce, divisée en trente chapitres, élaborant la théologie de l'Esprit-Saint, et dont l'évêque d'Iconium, Amphiloque, se trouvait être le dédicataire.

A ces témoignages, provenant de Sévère d'Antioche, viennent s'adjoindre ceux de Philoxène de Mabboug. Ils sont sensiblement de la même époque. D'autre part, Philoxène ayant été dans la lutte monophysite un agent

actif de ralliement autour de Sévère d'Antioche, il est normal de ne pas le séparer de ce dernier. Mgr Lebon fait remarquer que Philoxène ne connaissait pas le grec¹, et avertit que « l'évêque de Mabboug ne cite presque jamais les auteurs dans les écrits que nous avons conservés de lui² ». Le premier témoignage que nous allons produire n'en est donc que plus précieux.

PHILOXÈNE DE MABBOUG, premier témoignage (entre le 1^{er} mai 521 et le 10 décembre 523) : *Lettre aux moines de Sénoun* (trad. A. de Halleux, *CSCO*, Syri 99, Louvain 1963, p. 28, lignes 13-20). La citation est accompagnée d'un commentaire littéral, aux lignes 20-24. La date, approximative, peut être fixée à coup sûr entre le 1^{er} mai 521 et le 10 décembre 523 (mort de Philoxène). La citation vient à la suite de trois autres, dont on ne peut identifier les deux dernières, empruntées à « Basile le Grand, cet homme apostolique » (p. 27, ligne 23). Elle se lit comme suit :

« Et (Basile) soutient encore la même opinion en d'autres termes, s'exprimant ainsi : le ciel et la terre, les étendues marines, la gent aquatique, la faune terrestre, les plantes, les étoiles, l'atmosphère, les saisons, les parures chatoyantes de l'Univers sont constitutionnellement incapables d'une puissance si extraordinaire que le Dieu insaisissable puisse impassiblement se mêler à la mort par la chair, afin de nous octroyer l'impassibilité par ses passions. »

Le passage cité se trouve dans le livre *Sur le Saint-Esprit*, VIII, 18, 12-19.

Fin du V^e siècle. PHILOXÈNE DE MABBOUG, deuxième témoignage (entre 485 et 500) : *Traité sur l'Incarnation* (éd. A. Vaschalde, *CSCO*, Série 2^a, t. 27 (1907), p. 24). Il s'agit de l'impossibilité de pouvoir

1. J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, Louvain 1909, p. 306, note.

2. *Idem*.

compter *secundum ordinem numeri* les trois hypostases divines. Mgr Lebon, qui voit là une très curieuse application de la théorie du nombre chez Philoxène, est d'avis que « ce passage n'est intelligible que si l'on admet que l'*ordo numeri* requiert nécessairement l'existence séparée et indépendante des êtres qu'on y veut placer¹ ». Ne prendrait-il pas toute son intelligibilité en le mettant en parallèle avec Basile, *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 44-45, qui pourrait bien en être la source ? La numération *secundum ordinem numeri* y est, en effet, formellement refusée à l'intérieur de la « théologie », c'est-à-dire du mystère trinitaire :

« Il n'y a qu'un seul Dieu et Père, un seul Fils Monogène, un seul Saint-Esprit. Nous énonçons pour elle seule chacune des hypostases, et lorsqu'il faut les connumérer, nous ne nous laissons pas amener, par une numération inintelligente à une conception polythéiste. De fait, nous ne comptons point par addition, en partant de l'unité pour aboutir à la pluralité, car nous ne disons pas : un et deux et trois, ni : premier, second et troisième. Je suis en effet le Dieu premier et je suis le dernier. Or, d'un Dieu second nous n'avons pas encore jusqu'à ce jour entendu parler. »

Ce texte de Philoxène porte donc un témoignage implicite en faveur du chapitre dix-huitième du livre de Basile *Sur le Saint-Esprit*. La doctrine de la « pieuse connumération » des hypostases divines est proprement basilienne. Elle se développe, à l'encontre de la théorie pneumatologique de la « subnumération », dans les chapitres dix-sept et dix-huitième du livre *Sur le Saint-Esprit*.

Philoxène, dans la *Lettre aux moines de Sénoun*, ne qualifie sa source que par le nom de son auteur, et ne l'indique même pas dans le *Traité sur l'Incarnation*. Moins circonstanciés, par conséquent, que les témoignages venus de

1. J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, Louvain 1909, p. 260, note 4.

Sévère d'Antioche, ces deux textes renvoient néanmoins l'un au chapitre huitième et l'autre au chapitre dix-huitième — dans un contexte très voisin de celui du chapitre dix-septième — du livre de Basile *Sur le Saint-Esprit*.

**Première moitié
du V^e siècle.**

Vers 447, dans ses trois dialogues de l'*Éranistès*, contre l'Eutychianisme, Théodoret de Cyr a inclus de nombreuses citations patristiques. Chacun des dialogues se termine sur un florilège visant les monophysites. Au dire de M. Spanneut, il « en constitue la partie la plus précieuse¹ ».

THÉODORET DE CYR, premier témoignage (vers 447) : *Éranistès*, Dialogue I, 61 (PG 83, 93 BC). Dans le florilège qui termine le dialogue, on trouve la mention : *Sancti Basilii episcopi Caesariensis*, puis, après un appel en témoignage du *Commentaire sur le Psaume 59* :

« Eiusdem, ex iis quae scripsit ad episcopum Amphilo-

1. M. SPANNEUT, *Recherches sur les Écrits d'Eusthate d'Antioche*, Lille 1948, p. 26. « Le témoignage de Théodoret est en général digne de foi. S'il arrive que l'auteur use d'une certaine liberté pour rapporter les titres des ouvrages, en dehors des citations d'Eusthate (d'Antioche) deux seulement parmi les lemmes contrôlables sont erronés. De même, dans cette impressionnante collection, il n'y a que deux écrits cités qui soient certainement apocryphes : le *Sermo major de Fide* et le *De incarnatione et contra Arianos*, tous deux attribués à Athanase. Ces florilèges offrent donc une valeur documentaire sérieuse... » (*op. cit.*, p. 29). « De plus nous avons des raisons de croire que Théodoret a puisé aux œuvres mêmes des auteurs qu'il cite, soit quand il rédigeait l'*Éranistès*, soit à l'occasion de ses écrits antérieurs. On constate, en effet, dans ses différents travaux, un effort de précision, sinon de renouvellement. La comparaison méthodique, établie par M. SALTET (« Les Sources de l'*Éranistès* de Théodoret », dans *RHE*, VI (1905), p. 289-303 ; 513-536 ; 741-754), p. 531 en note et *passim*, entre les sources de l'*Éranistès* et l'œuvre définitive, révèle, à côté de citations identiques, un apport original de textes complémentaires. » (*Op. cit.*, p. 29). « Ce souci d'apporter au moins des textes différents en ses écrits successifs n'est pas sans accroître la valeur scientifique du témoignage de Théodoret. » (*Id.*).

chium de Spiritu Sancto. Et vicissim phrasi *ex quo* pro *per quem* usus est, ut quando dicit Paulus «factus ex muliere» (*Gal.* 4, 4). Hoc enim alibi nobis aperte distinguit, mulieri quidem convenire dicens, ex viro factam esse, viro autem per mulierem, cum dicit : «Sicut mulier ex viro, ita vir per mulierem» (*I Cor.* 2, 12). Sed partim diversum harum vocum usum ostendens, partim quorundam errorem obiter corrigens, qui putant spirituale esse corpus Domini, ut ostendat carnem deiferam ex humana massa compactam esse, significantiorem vocem praetulit. *Per mulierem* enim trajectam tantum generationem videatur innuere : *ex muliere* autem evidenter declarat communionem naturae inter natum et genetricem.»

Le passage cité se trouve dans le livre *Sur le Saint-Esprit*, V, 12, 11-24.

Un autre florilège patristique termine le Traité : *De duabus naturis in Christo* du pape Gélase¹. Il est évident que ce florilège dérive d'un modèle grec et présente, de ce fait, un intérêt certain. E. Schwartz et M. Spanneut² ont souligné l'un et l'autre la parenté indéniable qui existe entre le florilège gélasien et les florilèges de l'*Éranistès*. La thèse de M. Saltet³, suivant laquelle a passé dans l'*Éranistès* l'importante compilation que les évêques

1. Éd. E. SCHWARTZ, «Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma», dans *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-Histor. Abteilung, Neue Folge, fasc. 10, Munich 1934, p. 96-106.

2. E. SCHWARTZ, *op. cit.*, et M. SPANNEUT, *Recherches sur les Écrits d'Eusthate d'Antioche*, Lille 1948, p. 25. On pourra également se reporter à H. du MANOIR, «L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne», dans *RSR*, 1935, p. 531-532 et p. 554, note.

3. M. SALTET, «Les Sources de l'Éranistès de Théodoret», dans *RHE*, VI (1905), p. 743-746, a rapproché ce florilège du florilège oriental de 431 (aujourd'hui perdu), dont parle la lettre des évêques orientaux à Rufus de Thessalonique. Le texte de cette lettre se trouve dans E. Schwartz, *ACO*, t. I, vol. 1, 3^e partie, p. 39-43.

orientaux opposèrent au recueil de Cyrille lu au concile d'Éphèse (431), ne paraît plus aujourd'hui satisfaisante pour expliquer cette parenté. Il faudrait démontrer, en effet, que le florilège des orientaux est aussi à l'origine du florilège gélasien. En l'absence du texte perdu de 431, dont on ne connaît approximativement le contenu que par la lettre des évêques orientaux à Rufus, on ne peut s'avancer à coup sûr.

Dans une autre voie, E. Schwartz¹ a cherché — et trouvé — une source grecque commune aux florilèges gélasien et issus de l'*Éranistès*. Il s'agirait du *Pentalogos* de Théodoret, intermédiaire entre le dossier de 431 et l'*Éranistès*. Dans sa source grecque, le florilège du pape Gélase remonterait ainsi aux années 431-432. Il n'est dès lors plus surprenant qu'il soit apparenté aux florilèges de l'*Éranistès*, puisque l'auteur de l'un et des autres serait identique. M. Spanneut², qui adopte la position de Schwartz, pense que le florilège grec dont dépendent à la fois les florilèges de l'*Éranistès* et celui du *De duabus naturis in Christo*, serait donc proche du recueil oriental de 431. Théodoret l'aurait composé « au moment où la lutte contre les Anathématismes était dans sa première fraîcheur, soit dans les années 431-432³ ». Et de conclure : « Les fragments cités par Gélase sont donc empruntés à un florilège de Théodoret lui-même. Ils jouissent de la haute autorité de l'évêque de Cyr⁴. »

Pour ce qui nous occupe, cette parenté profonde et l'invention de la source grecque qui en rend compte sont de la plus haute importance. Elles permettent de reculer l'argument d'authenticité de « ce que Basile, évêque de Césarée, a écrit à l'évêque Amphiloque sur le Saint-Esprit »,

1. *Op. cit.*

2. *Op. cit.*

3. M. SPANNEUT, *op. cit.*, p. 25.

4. *Id.*, p. 26.

jusqu'aux années 431-432, c'est-à-dire à quelque cinquante-six ans de la date de composition du livre *Sur le Saint-Esprit*.

Peut-on remonter plus haut ? Il semble que oui. Et précisément au sujet de la citation empruntée au chapitre cinquième du livre de Basile, dont fait état le florilège annexé au premier dialogue de l'*Éranistès*, invoqué en premier témoignage provenant de Théodoret.

THÉODORET DE CYR, deuxième témoignage (avant 431) : *Actes du concile d'Éphèse* (ACO, E. Schwartz, t. I, vol. 1, 6^e partie, p. 126, ligne 15). Ce témoignage se retrouve dans l'*Apologétique contre Théodoret* de Cyrille d'Alexandrie, attaque contre l'Anathématisme V ; PG 76, 420 AB. Il est certainement antérieur au Concile d'Éphèse de 431, puisqu'il en est fait mention dans les Actes du concile¹. Théodoret se réclame de toute une foule de « saints Pères » en faveur de l'expression ὁ θεοφόρος ἄνθρωπος, pour désigner le Verbe incarné :

« Dont l'un d'entre eux est le grand Basile, dans son discours à Amphiloque sur le Saint-Esprit, qui emploie ce vocable. »

Le texte cité se trouve dans le livre *Sur le Saint-Esprit*, V, 12, 20. Témoignage de valeur, car il porte sur θεοφόρον ἄνθρωπον, alors que le texte de Basile se lit aussi bien dans le livre *Sur le Saint-Esprit* que dans l'*Homélie sur le Psaume 59*, que Théodoret cite en même temps : ἡ θεοφόρος σὰρξ (Livre *Sur le Saint-Esprit*) ; ἡ σὰρξ ἡ θεοφόρος (*Homélie sur Ps. 59* ; PG 29, 468 A). Dans la citation de l'*Éranistès*, en 447, Théodoret a corrigé son texte : σὰρξ a pris la place

1. Toutes les citations contenues dans les chaînes patristiques insérées dans l'*Apologétique* de CYRILLE se retrouvent dans les extraits intégrés dans les Actes du Concile d'Éphèse, excepté les six citations d'Athanase et du pseudo-Athanase.

de ἄνωρος, ce qui indique l'antériorité certaine du second témoignage cité ici sur celui de l'*Éranistès*.

Ainsi donc, dans la période qui s'étend d'avant 431 jusque vers 447, Théodoret de Cyr se réfère à un ouvrage notoire de saint Basile, évêque de Césarée, sur le Saint-Esprit, adressé à un certain Amphiloque, lui aussi évêque ; et qu'il désigne soit comme un *discours*, soit d'un terme plus vague encore, mais au pluriel, ce qui semble indiquer un écrit assez considérable : *Ces choses (ces chapitres?) qu'il écrivit à Amphiloque sur le Saint-Esprit*, et correspond à l'écrit basilien dont nous cherchons à confirmer l'authenticité.

Un autre témoignage de la même époque, c'est-à-dire au plus tard de 431, puisqu'il se trouve, lui aussi, dans les Actes du Concile d'Éphèse, peut être fourni. On l'emprunte à l'*Apologétique contre les orientaux*, de Cyrille d'Alexandrie, ch. 114 et à l'*Armorium* de Timothée Aelure¹ (p. 21, 143, syr., f. 8^a). Ces extraits des Pères ont été lus à la première et à la sixième sessions du Concile d'Éphèse. Le texte cité de saint Basile se trouve dans E. Schwartz, *ACO*, Concile d'Éphèse (431), t. I, vol. 1, 2^e partie, p. 44, lignes 9-14, sous la mention :

« Du très saint Basile, qui était évêque de Césarée en Cappadoce première.

Car le ciel et la terre et l'immensité des mers, les habi-

1. Version allemande du texte arménien dans *TU* 35, 396. Sur les florilèges de citations de Pères dont Timothée a fait état dans une lettre à des amis de Constantinople et dans deux de ses ouvrages contre le Concile de Chalcédoine et le tome du pape Léon, voir : E. SCHWARTZ, « Sur le codex Vaticanus 1431 », dans : *Abhndlg. d. Bayer. Akad. d. Wiss.* XXXII, 6, p. 97 et s., où se trouve aussi décrit ce qui a été conservé de ces florilèges par les traductions syriaques et arméniennes. Sur le même sujet : H. du MANOIR, « L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne », dans *RSR*, 1935, p. 441-461 et 531-559.

tants des eaux, les bêtes de la terre, les plantes, les étoiles, l'air, les saisons, et l'arrangement varié de l'Univers, rien ne prouve autant l'éminence de la force que le fait d'avoir pu, lui Dieu, lui que l'espace ne peut contenir, impassiblement, par la chair, se laisser enlacer à la mort, afin de nous faire la faveur, par sa propre Passion, de l'impassibilité.»

Le texte cité se trouve dans le livre *Sur le Saint-Esprit*, VIII, 18, 12-19. Le texte grec des Actes du Concile et celui que les Mauristes ont établi sont identiques en tous points.

Fin du IV^e siècle. Tout ceci nous reporte à quelque cinquante années du livre de saint Basile. Un autre témoignage, implicite celui-là, venant de Théodore de Mopsueste, repose sur un parallélisme de structure, assez frappant pour retenir l'attention, avec le livre de Basile. Il vaut ce qu'il vaut, mais il est impossible à un familier de l'ouvrage de l'évêque de Césarée de ne pas être surpris des ressemblances. La date est intéressante, puisqu'elle nous reporte en 392, exactement dix-sept ans après la parution du livre *Sur le Saint-Esprit* !

THÉODORE DE MOPSUESTE (vers 392) : *Controverse avec les Macédoniens à Anazarbe* (métropole de la Cilicie seconde) (PO 9, 637-667, trad. F. Nau). Le plan d'ensemble paraît s'inspirer de celui du livre de Basile *Sur le Saint-Esprit*, tel qu'il se développe à partir du chapitre neuvième : les Noms de l'Esprit, en particulier celui de « saint », indiquent sa nature divine ; liaisons identiques entre l'inséparabilité de l'Esprit avec le Père et le Fils (dont la « connumération » de la formule baptismale est le signe), la liturgie du Baptême et la Foi ; démontage de la théorie : l'Esprit-Saint est une créature ; procession mystérieuse « de Dieu », comme le Fils, et pourtant il n'est pas Fils ; rôle propre dans la sanctification (contexte basilien, mais avec le souci marqué de préciser davantage : très explicite

dans l'affirmation qu'il s'agit là d'une « grâce » et non d'une présence personnelle de l'Esprit en l'âme).

Voici la liste détaillée des textes parallèles :

L'Esprit est « compté avec » (connuméré) le Père et le Fils : Théodore, *PO*, 639, 9 ; Basile, *Sur le Saint-Esprit*, VI, **13**, 20.

L'Esprit est « saint » par nature : Théodore, 641, 2-11 ; Basile, IX, **22**, 5-20 et XIX, **48**, 12-21.

Liaison entre connumération, enseignement (de la foi) et baptême (rituels?) : Théodore, 642, 6-10 et Basile, X, **24** et XII, **28**, 25-40.

Sur le fait que l'Esprit n'est pas une créature : Théodore, 643, 7- 644,7 et Basile, XII, **28** à XV, **36**.

Sur le fait que l'Esprit « sort de Dieu », n'est pas Fils pour autant, et que cette procession reste mystérieuse : Théodore, 654,8-664,19 et Basile, XVI, **38**, 35-42 et XVIII, **40**, 37-48, **45-46**, 20.

Début du paragraphe 13, 651, 1 et Basile XIV, **33**, 15-49. Également XXII, **53**.

L'Esprit est une grâce en nous : Théodore, 665,1-667,14 développe ce que Basile avançait, IX, **18** et **26**, en particulier XXVI, **61**, 13-23.

Nous n'esquissons que sous toutes réserves ce rapprochement entre le *Discours contre les Macédoniens* de Théodore de Mopsueste et le livre de Basile *Sur le Saint-Esprit*. Les ressemblances, pourtant, sont assez troublantes. Théodore ne s'est-il pas opposé aux mêmes adversaires de la foi que Basile : Eunomiens et Macédoniens? On connaît de lui un ouvrage *Contre Eunome* et peut-être deux livres *Sur le Saint-Esprit* contre les Pneumatomaques. Il paraît normal qu'il ait cherché dans le livre de Basile, alors tout récemment écrit (375), de quoi alimenter et peut-être de quoi mener la discussion d'Anazarbe contre les évêques macédoniens : l'ouvrage de Basile en redressait les torts par une discussion ferme, point par point, des

principaux arguments, importés de la doctrine d'Eunome et d'Aèce.

Sans doute pourrait-on objecter que l'on retrouve chez Athanase aussi des arguments sensiblement semblables. Il est cependant indéniable que le plan du *Discours contre les Macédoniens*, dans sa logique interne, est beaucoup plus proche du livre *Sur le Saint-Esprit* que des *Lettres à Sérapion*.

3. Bilan de l'enquête

Il est désormais possible, sur la foi des témoignages produits, de dresser un bilan sommaire de l'enquête. Dans les cent cinquante années qui ont suivi la parution du livre *Sur le Saint-Esprit*, l'œuvre est connue et citée sous divers titres. De préférence, on l'appelle : *Lettre à Amphiloque sur le Saint-Esprit* (Sévère, 520, *Témoignages* II et IV), voire : *Lettre à Amphiloque* (Sévère, 520, *Témoignage* I), en précisant que cet Amphiloque est l'évêque d'Iconium (Sévère, 508, *Témoignage* VIII) et que la « lettre » en question est, en fait, *un ouvrage soigneusement élaboré sur la théologie du Saint-Esprit* (Sévère, 520, *Témoignage* I). Plus tard, en 563-565, Théodose d'Alexandrie ne l'appellera pas autrement. On le dénomme aussi : *Ces choses que Basile a écrites sur le Saint-Esprit à Amphiloque* (Sévère, 520, *Témoignage* V et Théodoret, vers 447, *Témoignage* I) ou : *Discours à Amphiloque sur le Saint-Esprit* (Théodoret, avant 431, *Témoignage* II). Le Concile de Constantinople II (553) lui décernera le titre de : *Opuscule à l'évêque Amphiloque*.

L'auteur est désigné comme étant : *Basile, évêque de Césarée en Cappadoce* (Sévère, 520, *Témoignage* II) ; *Saint Basile, évêque de Césarée en Cappadoce* (Sévère, 508, *Témoignage* VIII, et Concile de Constantinople II, 553), ou, tout simplement : *Saint Basile, évêque de Césarée*

(Théodoret, vers 447, *Témoignage I*). On l'appelle aussi : *Basile le Grand* (Sévère, 520, *Témoignage I*) ; *le grand Basile* (Théodoret, avant 431, *Témoignage II*) ; *Basile le défère* (Sévère 520, *Témoignage IV*) ; *Basile, le sage ès choses divines* (Sévère, 520, *Témoignage V* et Théodose d'Alexandrie, 563-565) ; *le très saint Basile, qui était évêque de Césarée en Cappadoce première* (Concile d'Éphèse et Cyrille d'Alexandrie, 431).

Parmi les citations explicites, le chapitre cinquième est cité trois fois, dont deux par Théodoret (vers 447 et avant 431) ; le chapitre huitième l'est cinq fois (trois fois par Sévère d'Antioche, une fois par Philoxène de Mabboug, une fois par le Concile d'Éphèse de 431), ce qui permet de constater que le passage cité VIII, 18, 12-19 joue le rôle de lieu théologique dans les querelles christologiques de l'époque. Le chapitre vingt-sixième est cité une fois, par Sévère ; le chapitre vingt-neuvième une fois, également par Sévère. On peut y ajouter, si l'on veut, bien qu'elles soient plus tardives, les citations du chapitre dix-huitième faites par Théodose d'Alexandrie (deux fois) en 563-565, et par le Concile de Constantinople II (une fois), en 553. Un bon nombre de ces citations, on le voit, font donc appel aux chapitres suspectés d'inauthenticité par Érasme, ces chapitres qui appartiennent à la « seconde moitié de l'ouvrage » et faisaient l'objet de ses « soupçons ».

Le livre *Sur le Saint-Esprit*, de Basile de Césarée, dédié à Amphiloque d'Iconium, est donc connu comme appartenant à un genre littéraire difficile à définir. Il tient de la lettre, dont il a parfois le style direct, par exemple ch. I, 1-3, ch. XXX, 79. Il peut passer pour un discours, auquel il emprunte ici ou là son allure narrative, ch. XXX en entier, ou son mordant polémique, ch. VII, ch. X, etc... Il constitue un ouvrage doctrinal proprement dit, dont il comporte, mentionnée de façon expresse par

certaines témoignages, la division en chapitres (Sévère d'Antioche, *Témoignages* I et IV par exemple).

La meilleure qualification serait probablement celle d'*opuscule*, que lui donne le Concile de Constantinople II (553). A moins de lui conserver son nom désormais traditionnel de *Traité*, bien que ce soit tout de même, dans l'ensemble, un ouvrage de combat et qu'il ne soit pas écrit, à proprement parler, dans le style d'un « traité ».

Les témoignages cités, qui ne représentent qu'une minime partie de ceux qui pourraient être produits, permettent, par leur précision et la qualité de leurs auteurs, de considérer désormais comme acquise l'authenticité de l'ouvrage entier, dans la forme que nous lui connaissons aujourd'hui, et de récuser le « soupçon » d'Érasme comme scientifiquement non-fondé.

CHAPITRE II

CLIMAT

1. Occasion et date

Le 5 septembre (ou le 7)¹, à Césarée de Cappadoce, l'actuelle Kaisarije d'Anatolie, on célébrait la mémoire solennelle de saint Eupsyque et de ses compagnons, martyrs.

Basile, entouré des chorévêques de toutes les parties de la Province², présidait la prière publique. Grégoire de Nazianze, à l'occasion d'une autre fête, celle de l'Épiphanie, dépeint la scène³ : « La psalmodie, en roulements de tonnerre, frappe l'oreille ; l'océan des fidèles, et la belle ordonnance, angélique plus qu'humaine, qui règne autour de l'autel et à proximité, saisit le regard. Basile, tout droit, se tient face au peuple, comme Samuel d'après l'Écriture ; le corps, les yeux, la pensée, sans mouvement ; colonne fixée, si l'on peut dire, à Dieu et à l'autel. Ceux qui l'entou-

1. Le texte de la *Lettre* 176 mentionne le 5 septembre comme date de la fête de saint Eupsyque. La leçon τῆ πέμπτη est appuyée par les principaux manuscrits. La *Lettre* 100, par contre, assure que « la mémoire du bienheureux Eupsyque, martyr, se célébrait au 7 septembre : τὴν ἑβδόμην ἡμέραν τοῦ Σεπτεμβρίου ».

2. Basile avait coutume de réunir à cette époque l'assemblée de ses chorévêques. Voir *Lettres* 100 et 176 ; III, 195 E et 263 B ; *PG* 32, 504 D-505 A et 653 C.

3. La citation est de GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.* 43, 52, 2 ; *PG* 36, 564 A. Éd. Boulenger (coll. Hemmer et Lejay, 1908), page 164.

rent sont debout, dans la crainte et le respect ; spectacle inouï, dont rien ne peut donner l'idée... » La multitude s'est tue. La voix de l'évêque de Césarée s'élève seule maintenant, à la gloire de la Trinité, pour une brève doxologie, de forme traditionnelle : « Gloire au Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit. » Puis le chant des psaumes reprend, et s'arrête encore suivi d'une nouvelle glorification trinitaire : « Gloire au Père, avec le Fils, avec le Saint-Esprit. » Dans « sa prière avec le peuple », Basile avait coutume, en effet, il nous l'apprend lui-même, de « rendre gloire à Dieu le Père de cette double façon : tantôt avec (μετά) le Fils, avec (σύν) le Saint-Esprit ; tantôt par (διά) le Fils, dans (ἐν) le Saint-Esprit¹ ».

A l'occasion de cette commémoration solennelle, ou d'autres cérémonies semblables², Basile fut accusé par quelques assistants « d'user de mots étranges et contradictoires³ », en inventant, pour glorifier le Père, à l'égal de la doxologie antique (διά, ἐν), une forme nouvelle de glorification trinitaire (μετά, σύν). Apparemment, le livre sur le Saint-Esprit est sorti de là : d'une volonté de justifier l'expression « avec le Saint-Esprit⁴ ». Il se présente d'emblée sous le jour d'un « exposé doctrinal objectif sur la valeur de ces syllabes (ἐν, σύν)⁵ ».

Est-il possible de préciser davantage ? Une lettre de Grégoire de Nazianze à Basile⁶, que les Mauristes datent très vraisemblablement de 372 ou 373, rapporte un fait semblable qui s'est bien déroulé, celui-là, à propos « de

1. I, 3, 1 s.

2. Le texte que l'on vient de citer s'en porte garant : « Tout récemment, comme je priais avec le peuple... »

3. I, 3, 5.

4. « Que l'on puisse aller jusqu'à dire : avec le Saint-Esprit, je vais, avec lui, m'en expliquer » (I, 2, 55-56).

5. I, 3, 9-10.

6. GRÉG. NAZ., *Lettre* 58 (à Basile) ; PG 37, 113 B - 116 B.

l'assemblée solennelle réunie pour célébrer la fête du martyr Eupsyque ». Il ne s'agissait pas, cette fois-là, de formules doxologiques, mais des propos tenus par Basile sur le Saint-Esprit, qu'un moine auditeur taxait en présence de Grégoire, au cours d'un banquet, de confusion, d'hypocrisie, de duplicité. Le fait a dû se reproduire, car le « tout récemment » du premier chapitre du livre sur le Saint-Esprit¹, qui vise une attaque précise sur l'une des doxologies employées dans la prière publique par l'évêque de Césarée, ne permet pas d'identifier l'un des incidents à l'autre.

Au moment où il écrit son livre, Basile paraît suspect, depuis quelque temps déjà, dans son orthodoxie. On lui reproche sa timidité devant l'affirmation claire de la foi en la divinité de l'Esprit. Cependant, il doit faire front aux menées du parti semi-arien qui lui en veut de glorifier le Saint-Esprit avec le Père et le Fils². Conjoncture qui suggère les intentions complexées de l'auteur. On ne peut, sans minimiser la portée du livre, n'y voir qu'une mise au point de formules doxologiques à propos d'une querelle de moines. Le dire, c'est méconnaître l'avertissement donné dès les premières lignes de l'ouvrage : « Petites questions, semblera-t-il ; mais non pas, pour autant, indignes d'attention... Ces particules... sont brèves et grandes : brèves par la concision de l'énoncé et, de ce point de vue, peut-être méprisables. Mais grandes par la force du sens³. » Il est clair que Basile voit dans la discussion autour de ces particules employées en doxologie trinitaire, tout autre chose qu'une dispute de mots. Il a conscience « qu'il s'agit pour

1. I, 3, 1.

2. « Ils sont légion, en effet, ceux qui tendent l'oreille pour espionner, nous interrogeant sans répit... Ces questions de beaucoup dont le propos n'a qu'un but : non pas d'en tirer profit, mais, si la réponse n'est pas de leur goût, de trouver là le prétexte d'un juste motif de guerre » I, 1, 12-20.

3. I, 2, 16 s.

de petits mots d'un très grand combat¹ ». Car « ce n'est ni de syllabes, ni de tel ou tel son vocal dont ils discutent, mais de réalités dont le sens et la vérité sont d'un tout autre ordre² ». Sous l'apparence de prépositions anodines, c'est la consubstantialité de nature divine du Saint-Esprit avec le Père et le Fils que l'on met en cause. Cet aveu, dès le début, donne au livre sur le Saint-Esprit de la profondeur. Il en indique la portée et marque le vrai sens de ce qui, à des yeux inattentifs, pourrait passer pour querelle verbale.

L'ouvrage forme un ensemble doctrinal ou fait partie de cet ensemble³ dont Basile avait conçu le projet depuis quelque temps déjà⁴. Ce qui suppose une certaine matura-

1. I, 2, 50-51.

2. XXV, 59, 28-30.

3. Cf. XXIV, 55, qui semble indiquer que, dans la pensée de son auteur, le livre n'épuise pas tout ce qu'il avait à dire : « On pourrait dire beaucoup de choses encore pour montrer qu'il ne convient pas de compter le Saint-Esprit parmi les natures créées ; je remettrai donc à plus tard de discourir sur ce thème. Car s'il fallait, vu l'importance du débat, produire nos preuves et résoudre les objections des adversaires, nous aurions besoin de longs discours et fatiguerions le lecteur par l'abondance du livre. Aussi, réservant à cela un ouvrage spécial, tenons-nous en à notre propos. »

4. En deux lettres, que les Mauristes datent l'une de 372, l'autre probablement de 373, Basile annonce à ses correspondants, lors d'une prochaine rencontre, « d'amples développements sur les questions qui touchent à la foi, pour que vous puissiez connaître, sur preuves scripturaires, et la force de la vérité et la faiblesse de l'hérésie » (*Lettre* 105 ; *PG* 32, 513 B) ; remettant à plus tard, pour un exposé de vive voix, de « résoudre les difficultés, d'apporter à profusion les témoignages tirés des Écritures, d'établir la saine doctrine de la foi » (*Lettre* 159 ; *PG* 32, 621 C). Cette dernière lettre donne d'avance, en un raccourci très dense, un aperçu — et presque déjà le plan — de ce que devaient être les chapitres centraux du livre sur le Saint-Esprit : « ... Il y a la question que soulèvent maintenant ceux qui tentent toujours d'introduire quelque innovation ; les anciens l'ont passée sous silence, parce qu'elle était à l'abri des controverses, et elle est restée confuse : je parle de la question du

tion depuis les reproches mentionnés dans la lettre de Grégoire et permet de récuser l'idée d'une simple riposte sur le terrain même de l'attaque. L'inclusion dans la prière publique de la doxologie incriminée n'a pas été faite au hasard. Elle fut le fruit de lentes réflexions, comme on l'indiquera plus loin. Basile n'est pas homme « à bavarder sur des syllabes¹ ». Le soin qu'il prend de fournir, au chapitre vingt-neuvième, les appuis traditionnels de

Saint-Esprit. Nous voulons ajouter les explications qu'exige ce sujet, d'accord avec la pensée de l'Écriture, parce que nous croyons comme nous sommes baptisés, et que nous glorifions comme nous croyons. Donc, puisqu'un baptême nous a été donné par le Sauveur au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous présentons une profession de foi conforme à ce baptême et une glorification conforme à cette foi, en glorifiant le Saint-Esprit avec le Père et le Fils, parce que nous sommes persuadés qu'il n'est pas étranger à la divine nature. En effet, ce qui est éloigné comme étranger selon la nature ne saurait participer aux mêmes honneurs. Quant à ceux qui disent que l'Esprit-Saint est une créature, nous avons pitié d'eux comme de gens qui tombent, à cause d'un tel mot, dans l'impardonnable faute du blasphème contre l'Esprit. Que la créature soit distincte de la divinité, il n'est pas besoin de le dire à ceux qui sont tant soit peu exercés dans les Écritures. La créature est esclave, l'Esprit délivre ; la créature a besoin qu'on lui donne la vie, c'est l'esprit qui vivifie ; la créature a besoin d'enseignement, c'est l'Esprit qui enseigne ; la créature est sanctifiée, c'est l'Esprit qui sanctifie. Tu cites les anges, les archanges, toutes les puissances qui sont au-dessus de ce monde ? C'est par l'Esprit qu'elles reçoivent leur sanctification. L'Esprit, lui, a une sainteté naturelle, qu'il n'a pas reçue par grâce, mais qui fait partie de sa substance : aussi l'appellation de Saint lui a-t-elle été spécialement décernée. Donc, ce qui est saint par nature, comme le Père est saint par nature et le Fils saint par nature, nous n'acceptons pas nous-mêmes de le séparer et de le retrancher de la divine et bienheureuse Trinité, et nous n'approuvons pas ceux qui sans scrupule le comptent avec la créature. Ces paroles, sorte de résumé, doivent suffire à votre religion, car de petites semences vous permettront de cultiver la plus grande partie de la piété, avec le concours que vous accordera le Saint-Esprit... » (trad. Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres*, II, p. 86-87, coll. « Les Belles Lettres », Paris 1961).

1. I, 2, 42.

« sa » doxologie, montre assez, à lui seul, l'importance qu'il attachait à ce dont elle lui paraissait l'enjeu.

L'ouvrage est dédié à Amphiloque, que Basile, à l'époque, considérait déjà comme un fils¹, aimait comme un ami². Pour son ordination épiscopale au siège d'Iconium en Cilicie, il lui avait écrit³. Ce fut, semble-t-il, l'origine d'une émouvante correspondance. Elle révèle la confiance d'Amphiloque et l'admiration croissante de Basile pour la charité, l'intelligence, la sagesse de l'évêque d'Iconium. Ces échanges nous montrent Amphiloque soucieux des conseils de Basile, lui soumettant ses problèmes, le questionnant sur beaucoup de choses, se faisant éclairer sur les points de doctrine ou de droit ecclésiastique obscurs ou controversés. Basile s'empresse de lui répondre, réjoui et parfois ému d'une telle confiance, entrant dans le détail des explications, désireux de multiplier les rencontres⁴,

1. *Lettre* 161 ; *PG* 32, 629 C : « Si tu veux nous visiter, nous qui sommes poussé désormais par notre longue maladie vers l'issue fatale, n'attends ni une occasion, ni le signe qui pourrait venir de nous, car tu sais que pour des entrailles de père tout est occasion favorable pour embrasser un fils chéri, et que les sentiments de l'âme valent mieux que tout discours. »

2. *Lettre* 191 ; *PG* 32, 701 B.

3. *Lettre* 161 ; *PG* 32, 629 A - 632 B.

4. *Lettre* 217 ; *PG* 32, 793 B : « A mon retour d'un long voyage (j'étais allé jusque dans le Pont pour des affaires ecclésiastiques et pour visiter mes proches) je ramenai un corps brisé et une âme profondément meurtrie, mais lorsque j'eus pris en mains la lettre de ta piété, d'un seul coup j'oubliai tout, parce que j'avais reçu des signes de la voix qui est pour moi la plus agréable de toutes et de la main la plus aimée. Si donc j'ai été à ce point réconforté par ta lettre, tu dois conjecturer à quel prix je mets ta rencontre ! Puisse le Saint ordonner qu'elle se produise là où elle ne sera pas fâcheuse, et où tu nous appelleras toi-même ! Si tu gagnais la maison qui est à Euphémie, il ne me serait pas pénible de t'y rejoindre, car ainsi j'échapperais aux ennuis d'ici et je me hâterais vers ta sincère charité » (Trad. Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 208-209). Cf. *Lettres* 201 (*PG* 32, 736 B), 202 (736 C), 231 (861 C), 232 (864 B).

l'invitant avec insistance aux solennités de la saint Eupsyque¹. Que le livre sur le Saint-Esprit ait été classé par la tradition immédiate dans le genre épistolaire, au point de passer pour une « Lettre à Amphiloque sur le Saint-Esprit », ne peut surprendre. Le style du premier chapitre ne diffère guère de l'exorde des lettres dites « canoniques² », par exemple, et pouvait faire entendre que la suite serait une réponse, un peu plus détaillée, aux questions coutumières d'Amphiloque.

Amphiloque avait donc posé des questions et Basile avait promis d'y répondre : quelle était la valeur des prépositions employées dans la doxologie trinitaire introduite à Césarée par son évêque dans la prière publique ? Quel était, en particulier, le sens de la particule *σύν* quand on la substituait à la préposition *ἐν* à propos de l'Esprit-Saint ?

Amphiloque avait-il été témoin, lors d'une solennité de saint Eupsyque, des reproches formulés par les adversaires de Basile ? Ceux-ci semblent avoir été particulièrement violents en septembre 374. On sait, par la lettre 176,

1. *Lettre* 176 ; *PG* 32, 653 BC, pour la saint Eupsyque 374 : « Daigne passer jusqu'à nous sans tarder et arriver avant les jours de l'assemblée, pour que nous puissions nous entretenir tout à loisir et nous consoler mutuellement par l'échange de dons spirituels. Le jour fixé est le cinq septembre. C'est pourquoi nous te prions de venir trois jours avant, afin que ta présence confère aussi de la grandeur au mémorial de l'Hôpital » (Trad. Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 113). *Lettre* 200 ; *PG* 32, 733 B - 736 A, pour la saint Eupsyque 375 : « Nous te demandons... de venir encore visiter ces contrées-ci... Ainsi toi-même tu t'attacheras à nos régions comme si c'étaient les tiennes, ce qui d'ailleurs est vrai... N'oublie pas la commémoration du bienheureux martyr Eupsyque, et n'attends pas que nous te le rappelions une seconde fois ; n'aie pas à cœur de faire ton arrivée exactement au jour fixé, mais de le devancer et de nous faire plaisir, si toutefois nous sommes encore sur la terre » (Trad. Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 165).

2. Voir *Lettres* 188 et 199 ; *PG* 32, 664 BC, 716 C, etc.

d'abord qu'Amphiloque n'était pas inconnu du peuple de Césarée, avec qui il s'était déjà entretenu lors d'une première visite¹ ; ensuite, qu'il était chaudement invité par Basile à venir rehausser de sa présence l'éclat de l'assemblée des chorévêques de la Province, réunie comme chaque année en l'honneur des saints martyrs². Les Mauristes datent cette lettre, non sans raisons, de l'année 374. La première lettre que nous ayons de Basile à Amphiloque, à l'occasion de son accession à l'épiscopat³, est de la fin de 373 ou du début de 374. Elle comportait une invitation à venir au plus tôt lui rendre visite à Césarée. La lettre 176 nous assure donc qu'Amphiloque avait déjà répondu à cet appel. Comme d'autre part la lettre 200, qui mentionne une longue maladie de Basile et de nombreuses occupations qui l'« ont retenu tout l'hiver et jusqu'au moment où nous écrivons⁴ », invite à nouveau Amphiloque pour la saint Eupsyque⁵ et ne peut être

1. *Lettre 176* ; *PG 32*, 653 B : « Sois persuadé, en effet, homme très honorable à mes yeux et vraiment très désiré, que le peuple de chez nous, qui a appris à connaître bien des hommes, tient à ta présence plus qu'à la visite de tout autre, si puissant était l'aiguillon d'amour que tu lui enfonças par ce mémorable et bref entretien » (Trad. Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 112-113).

2. *Idem*, 653 BC : « Que le Dieu saint t'accorde de te bien porter... te fasse parvenir cette lettre de nous, pour que ne soit pas vaine l'invitation que nous t'adressons à te montrer maintenant à notre ville : ainsi tu rendras plus solennelle l'assemblée que chaque année notre Église a coutume de réunir en l'honneur des martyrs... Afin donc que le Seigneur soit glorifié, que les peuples se réjouissent, que soient honorés les martyrs, et que nous, les vieillards, nous recevions d'un vrai fils les prévenances qui nous sont dues, daigne passer jusqu'à nous sans tarder... » (Trad. Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 112-113).

3. *Lettre 161* (*PG 32*, 629 A - 632 B), avec la souscription : « A Amphiloque, ordonné évêque d'Iconium. »

4. *Lettre 200* ; *PG 32*, 733 A.

5. *Lettre 200* ; *PG 32*, 736 A : « N'oublie pas la commémoration du bienheureux martyr Eupsyque, et n'attends pas que nous te rappelions une seconde fois ; n'aie pas à cœur de faire ton arrivée

datée que du milieu de l'année 375, il doit bien s'agir, dans la lettre 176, de la saint Eupsyque 374. Amphiloque a-t-il répondu à l'invitation? On pourrait présumer des lettres 201 et 202 que la maladie l'empêcha de répondre à celle de la lettre 200 et qu'il n'était point là le 5 septembre 375¹. Rien n'autorise à penser qu'il ne vint pas en 374. Rien ne permet de l'affirmer non plus. C'était la première fois sans doute qu'Amphiloque était invité à pareille occasion² puisque, dans la lettre 176, Basile lui précise la date exacte de la fête, en souhaitant qu'il arrive trois jours avant. Dans la lettre 200, au contraire, il se contente de lui rappeler de ne pas oublier la mémoire des martyrs. On ne peut confondre les deux invitations : l'une était faite pour la solennité de 374 (lettre 176) et l'autre pour celle de 375.

L'assemblée des chorévêques et la solennité qu'elle conférait à la fête des martyrs donnaient aux adversaires de Basile un bon prétexte pour le prendre en défaut.

exactement au jour fixé, mais de le devancer et de nous faire plaisir, si toutefois nous sommes encore sur la terre » (Trad. Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 165).

1. *Lettre 201* ; PG 32, 736 B : « Pour bien des raisons je désire me rencontrer avec toi, afin de te prendre aussi comme conseiller pour les affaires présentes, et, pour tout dire, afin de te voir après si longtemps et de me consoler ainsi quelque peu de ton absence. Mais puisque la même cause nous a retenus tous deux, vous, la maladie qui vous est survenue, et nous, notre mauvaise santé qui date de plus loin et qui ne nous a pas encore quitté, accordons-nous tous deux, si tu veux bien, le pardon l'un à l'autre, pour que nous puissions par nous-mêmes nous décharger mutuellement de notre accusation. » *Lettre 202* ; PG 32, 736 C : « Mais puisque les restes de mon état de faiblesse sont tels qu'ils ne me permettent pas le moindre mouvement (pour avoir fait en voiture la route jusqu'aux sanctuaires des martyrs, je suis presque retombé dans la même maladie), il est nécessaire que nous obtenions votre pardon... » (Trad. Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 166).

2. Voir Dom MARAN, *Vita S. Basilii*, chapitre 3, VI, éd. Gaume III, p. CLXXXV-VI.

Par exemple, en 375¹, probablement dès 371², en tout cas en 373³ et 374⁴, où leur fureur paraît avoir été à son comble. Amphiloque était-il là, ou l'a-t-il entendu rapporter? Toujours est-il que c'est lui, par sa demande à Basile de bien vouloir s'expliquer sur le sens des particules en cause, qui décida ce dernier à écrire son livre sur le Saint-Esprit. Ceci ne fait aucun doute. Le premier chapitre l'indique clairement. En partant de là, il est possible de fixer la date du début de la composition de l'ouvrage. Il dut être entrepris un ou deux mois après la saint Eupsyque de 374, si l'on admet qu'Amphiloque, absent, n'entendit que par oui-dire les accusations portés contre Basile à la fête; pas avant le 5 septembre 374, si l'on pense qu'Amphiloque y était. En toute hypothèse, dans les derniers mois de l'année 374.

1. Cf. *Lettre* 213; *PG* 32, 784 A, 784 C (à l'approche de l'hiver 375): « J'avais alors l'âme en quelque sorte douloureusement affectée, pour avoir observé, dans une assemblée nombreuse, comme une indifférence stupide et complètement déraisonnable chez le peuple, et une habitude du mal invétérée et presque incorrigible chez ceux qui le conduisent... Sache que je m'attends à être appelé pour comparaître à la cour, grâce aux menées des hérétiques, avec la paix évidemment comme prétexte. Dès qu'il a entendu parler de cela, cet évêque nous a écrit de nous rendre en toute hâte en Mésopotamie, de réunir ceux de la région qui partagent nos sentiments et qui affermissent les églises, et d'aller avec eux trouver l'Empereur. Mais, sans parler d'autres obstacles, ma santé ne pourra peut-être pas supporter ce voyage en hiver. D'ailleurs jusqu'à présent la chose ne m'est pas apparue nécessaire, à moins que tu ne me donnes toi-même un conseil... » (Trad. Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 200-201.

2. Dom MARAN, *op. cit.*, p. CLXXXV, pense également qu'on peut conjecturer de la *Lettre* 156; *PG* 32, 617 B, qu'en 373 de semblables manœuvres ont eu lieu contre Basile de la part des hétérodoxes.

3. Cf. La *Lettre* 58 de GRÉG. DE NAZ. à Basile (*PG* 37, 115 B - 116 B), dont nous faisons état plus haut. Les événements qu'elle relate peuvent fort bien s'être passés à la saint Eupsyque de 372, étant donné l'indétermination de date de cette lettre (372 ou 373 ?).

4. Cf. I, 3.

Dom Maran admet sans aucun doute¹ qu'Amphiloque assistait à la fête et fut témoin des accusations portées contre l'évêque de Césarée. Et c'est avant de regagner Iconium qu'il aurait formulé ces questions dont le premier chapitre du livre sur le Saint-Esprit fait état. Mais l'argument fourni par la lettre 190, où il faudrait voir une allusion aux troubles de la saint Eupsyque 374², ne semble pas convaincant. Ne s'agirait-il pas des événements qui se préparaient à Nysse³ et qui provoquèrent, l'année suivante, la fuite de Grégoire, le frère de saint Basile⁴? Une lecture attentive du premier chapitre du livre sur le Saint-Esprit ne permet pas davantage de trancher le débat. Elle fournit des indices dans les deux sens. Ce qu'elle apporte de positif, ce sont des précisions sur la nature des questions d'Amphiloque. Les plus pressantes portaient sur la valeur attribuée par Basile à l'emploi de la préposition *σύν* en doxologie trinitaire, à propos du Saint-Esprit. Basile lui-même met bien « à l'origine de la controverse⁵ » la doxologie incriminée. Il y eut donc controverse, et Amphiloque, qui le savait, en prit occasion pour se faire éclairer. Le « tout récemment » qui, dans le texte de Basile, introduit le résumé du litige, et se rapporte à une assemblée liturgique solennelle tout à fait conforme à ce que nous savons par ailleurs de la saint Eupsyque, est-il un simple rappel des faits à la mémoire d'Amphiloque, témoin

1. Dom MARAN, *Vita S. Basilii*, chapitre 31, VI ; éd. Gaume III, p. CLXXXV.

2. *Idem*.

3. Il semble, en effet, qu'on doive joindre les deux phrases de la *Lettre 190* ; *PG 32*, 700 B : « A Nysse, les choses sont dans l'état où les avaient laissées ta piété, et elles sont en voie d'amélioration, grâce au concours de tes prières. Parmi ceux qui furent alors retranchés d'entre nous, les uns s'en sont allés à la cour, les autres restent, l'oreille tendue aux rumeurs de là-bas... »

4. *Lettre 231* ; *PG 32*, 861 B (A Amphiloque).

5. I, 2, 57-58.

de l'événement, ou lui confirme-t-il ce qu'on lui avait rapporté? Il est difficile de le dire. La finale du chapitre est plus instructive : «... Quelques-uns de ceux qui étaient là nous accusèrent d'avoir employé des paroles étranges et même contradictoires. Toi, en vue surtout d'être utile à ces gens-là et, si leur mal est sans remède, afin de prémunir ceux qui les fréquentent, tu as réclamé sur la valeur de ces syllabes un exposé doctrinal objectif¹. » Il peut paraître difficile d'interpréter le sens de cette phrase en dehors d'une présence d'Amphiloque. A moins, précisément, que ce ne soit par « ces gens-là » qu'il ait été mis au courant ! Les lettres d'Amphiloque à saint Basile nous éclaireraient peut-être. En l'absence de ces documents, nous voilà réduits aux conjectures...

Le livre sur le Saint-Esprit a été commencé, à l'instigation d'Amphiloque, dans les derniers mois de l'année 374. Il a pour but immédiat, avoué, de répondre aux demandes d'éclaircissements de l'évêque d'Iconium sur la doxologie « avec (σύν) l'Esprit », en raison des graves accusations dont elle faisait l'objet depuis quelque temps déjà, de la part d'adversaires acharnés de saint Basile.

La lettre 231², à dater de la fin de l'année 375 d'après les événements auxquels elle fait allusion, indique qu'à cette époque l'ouvrage était terminé : « Le livre que nous avons écrit sur l'Esprit est fini, comme tu le sais. Mais les frères qui sont avec moi m'ont empêché de l'envoyer écrit sur papyrus, disant avoir reçu des ordres de ta noblesse pour l'écrire sur parchemin. Afin de ne point paraître aller contre ton commandement, nous le gardons maintenant et l'enverrons sous peu, si nous trouvons quelque ami pour le porter. » Les lettres 216, 217 et 218 mentionnent dans l'intervalle un voyage que Basile avait dû faire en

1. I, 3, 4-10.

2. Lettre 231 ; PG 32, 861 C.

Pisidie « pour régler, avec les évêques de cette contrée, les affaires concernant les frères d'Isaurie ». De là il était parti « dans le Pont, parce qu'Eustathe avait sérieusement troublé Damizon, persuadant beaucoup d'habitants de cette localité de se séparer de notre Église¹ ». Il était rentré de ce « long voyage » le « corps brisé et l'âme profondément meurtrie² ». C'est donc un homme à bout de forces, « affligé d'un mal intolérable³ » qui achève, sans doute au courant de la plume, avant la fin de l'année, peut-être même avant la solennité de saint Eupsyque, à laquelle Amphiloque était invité, le livre commencé. Dans la lettre 248, écrite au courant de 376, Basile, qui n'a pas encore trouvé l'occasion d'un courrier sûr pour Iconium, demande à Amphiloque d'en chercher un de son côté : « pour que, muni de ton approbation, on puisse faire passer le livre aussi en d'autres mains⁴ ». Ce désir de communiquer son ouvrage, mais après l'avoir fait lire par Amphiloque, est significatif. Un passage des Actes du Concile de Chalcédoine, auquel on n'avait pas, semble-t-il, prêté encore grande attention, permet d'apporter, sur ce point, une précision importante : « Le grand Basile... a livré l'exacte doctrine du Saint-Esprit, *après avoir réclamé l'approbation des signatures de ses chorévêques*⁵. » Le retard apporté à l'expédition de l'ouvrage n'était donc pas purement fortuit. Basile entendait faire souscrire l'ensemble des évêques de sa province, puis Amphiloque en personne. L'approbation par l'évêque d'Iconium de son livre déjà revêtu des signatures des évêques de Cappadoce, rend inadmissible l'hypothèse d'une falsification de quelque importance dans les années suivantes et

1. *Lettre* 216 ; *PG* 32, 792 BC.

2. *Lettre* 217 ; *PG* 32, 793 B. Cf. *Lettre* 218 ; *PG* 32, 809 B.

3. *Lettre* 218 ; *PG* 32, 809 B.

4. *Lettre* 248 ; *PG* 32, 929 B.

5. *ACO*, E. SCHWARTZ, *Concile de Chalcédoine*, Vol. I, 3, p. 471, 1. 29 s.

garantit l'intégralité de la transmission « en d'autres mains¹ », tout en donnant un poids considérable à la doctrine ainsi transmise. La valeur que la tradition immédiate attribuait au livre de saint Basile en témoigne. La mention des Pères de Chalcédoine vient confirmer ce point de vue. Elle éclaire particulièrement sur l'importance que Basile lui-même attachait à une transmission exacte et intégrale de son enseignement sur le Saint-Esprit.

La *Collection des Conciles* de Mansi² livre un texte dont Le Nain de Tillemont fait état dans ses *Mémoires*³, bien que, au dire de Dom Maran, l'interprétation qu'il en donne manque d'exactitude⁴. Il s'agit de la lettre synodique d'un concile tenu à Iconium, où Basile, invité, n'avait pu venir, retenu à Césarée par sa santé défaillante. Cette lettre, certainement de la main d'Amphiloque, fut envoyée par lui à des prêtres, alors sans évêque, qui avaient réclamé sur la doctrine du Saint-Esprit des éclaircissements motivés par le silence de Nicée à son égard. Nous en retenons ce passage, qui vient confirmer la date de fin de composition du livre de Basile : « Nous souhaitions voir présent à notre synode ce très admirable évêque dont il convient de prononcer le nom en toute révérence : Basile, comme compagnon ou plutôt comme chef pour vous donner cette lettre. Mais parce qu'une grave maladie le retient au point de l'empêcher de venir, il est de votre parfaite dilection de ne mépriser en rien la lettre de notre médiocrité. A la vérité, nous n'avons pu souffrir que notre sainte église soit privée aussi de sa voix. Comme nous avons de lui l'écrit qu'il a élaboré précisément sur le sujet, il était tout de même

1. Lettre 248 ; PG 32, 929 B.

2. MANSI, *Collectio Conciliorum*, vol. III, 505-508.

3. LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IX, p. 624-625.

4. DOM MARAN, *Vita S. Basilii*, chapitre 38, I ; éd. Gaume III, CCXXVI.

là, nous parlant par son livre. » La date de ce synode est incertaine. Rien ne permet de l'identifier à celui dont Basile, dans la *Lettre 202*, demande qu'il soit différé de quelque temps, à cause de sa santé mauvaise. On ne peut guère le placer avant le courant de 377 ou même les premiers mois de 378. Mais guère plus loin non plus, puisqu'il appert du texte même de la lettre qu'à cette époque Basile, malade, était encore en vie. D'autre part, la lettre synodique suppose que le livre de Basile était déjà connu, et par conséquent qu'après un envoi assez tardif, il avait eu le temps de se répandre dans l'entourage d'Amphiloque.

Envoyé à Iconium vers la fin de 376 ou le début de 377, le livre sur le Saint-Esprit était achevé dès la fin de 375. Amphiloque le savait¹, mais voulait l'avoir sur parchemin. Basile mit à profit ce retard pour faire lire et soussigner l'ouvrage par ses chorévêques, réclamant, en outre, l'approbation de l'évêque d'Iconium avant qu'on ne le communiquât à d'autres.

Entre le début de la composition et la fin de l'ouvrage, il y eut ce hiatus du « long voyage² » de Basile dans le Pont. C'est à son retour, fatigué³, qu'il achève son livre. Il y a donc bien deux parties dans le livre sur le Saint-Esprit. Le changement de style de la seconde moitié, qui éveillait les soupçons d'Érasme, s'explique de ce fait, sans qu'il soit besoin de faire appel à un autre auteur. Poussé par les événements, et sans doute aussi par son état de santé⁴, Basile se hâte. Mais si le style de la seconde partie est bien celui d'un homme pressé, la vigueur et

1. *Lettre 231* ; *PG 32*, 861 C.

2. *Lettre 217* ; *PG 32*, 793 B.

3. *Id.* Cf. *Lettre 218* ; *PG 32*, 809 B.

4. *Lettre 202* ; *PG 32*, 736 C : « Les restes de mon état de faiblesse sont tels qu'ils ne me permettent pas le moindre mouvement (pour avoir fait en voiture la route jusqu'aux sanctuaires des martyrs, je suis presque retombé dans la même maladie) » (Trad. Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 166).

l'ordonnance de la pensée n'en souffrent point. Basile sait ce qu'il veut dire, comment le dire, et il le dit. Peut-être, pour gagner du temps, s'est-il contenté de retranscrire l'essentiel de notes préparatoires à sa rencontre de trois jours, en juin 372, avec Eustathe de Sébaste. Peut-être a-t-il utilisé un résumé de l'entretien, si tant est que de telles notes aient existé, ce qui reste conjectural¹.

La composition du livre sur le Saint-Esprit s'est donc étendue sur une période d'à peu près un an : de la fin de 374 à la fin de l'année suivante², dont il convient d'enlever les mois de voyage dans le Pont. C'est dire qu'il fut écrit fort vite et ne put l'être, en raison de son importance

1. Telle est l'opinion de H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas.* (Abhandlungen der Akad. d. Wiss. in Göttingen. Philo.-Hist. Kl. 3. Folge, Nr. 39), Göttingen 1956, p. 81-94 et 178-179. C'est aussi l'avis de Dom J. GRIBOMONT, dans *Dict. de Spiritualité*, art. *Eustathe de Sébaste*, qui voit dans les « chapitres centraux du Traité », un « compte rendu fort fidèle du colloque de Sébaste de juin 372 ». Nous n'avons pas l'intention de reprendre la discussion de cette opinion en cette Introduction, ni des conséquences qu'on en fait découler. Cf. B. PRUCHE, dans *RSR* 1964, avril-juin, « Autour du Traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée ».

2. Le compte rendu que M. RICHARD, dans *MRS* 1951, p. 130-132, faisait de la première édition de cet ouvrage, soulignait le fait qu'il se pouvait qu'Amphiloque ait répondu à l'invitation de la *Lettre* 176, mais qu'il se pouvait aussi qu'il ait été empêché. D'autre part, le texte du livre *Sur le Saint-Esprit*, § 1-3, « ne nous dit pas clairement comment l'évêque d'Iconium a été mis au courant de cette dispute. Peut-être en a-t-il été le témoin, peut-être l'a-t-il apprise indirectement. De telles nouvelles circulaient rapidement à cette époque. Mais même s'il était évident que la *Lettre* 176 a été écrite en 374, qu'Amphiloque a répondu à cette invitation et qu'enfin il a assisté à la cérémonie mentionnée par *De Spir. Sto* I, 3, comment pourrait-on déduire avec certitude de ces faits que cette cérémonie et la saint Eupsychius de 374 ne font qu'un ? » Je me suis rangé à la prudence de ce raisonnement, avec toutefois une présomption favorable, dont j'ai donné ici les raisons valables, pour l'identification probable — sans plus — de la « cérémonie » mentionnée dans le premier chapitre du livre *Sur le Saint-Esprit* et la solennité de la saint Eupsyque 374.

doctrinale, qu'au terme d'une lente maturation des thèmes qu'il développe. Contresigné par les évêques de la province ecclésiastique de Cappadoce, il avait atteint son destinataire vers la fin de 376 ou le début de 377.

2. L'auteur et le milieu

A cette époque, Basile se plaint souvent, dans ses lettres, de son état de santé et de l'opposition dont il est victime et qui ne désarme pas. Elle venait de deux côtés à la fois : de certains cercles orthodoxes, d'une part ; des factions ariennes et semi-ariennes de l'autre, en particulier de ceux qu'il nomme : « les pneumatomaques », les adversaires de l'Esprit.

La santé de Basile ne dut jamais être très brillante. Même en faisant la part très large aux hyperboles du style épistolaire de l'époque, il paraît certain qu'il était déjà usé à quarante ans, presque un vieillard¹. Depuis

1. *Lettre* 161 ; *PG* 32, 629 C, 632 A : «... Alors que, comme tu le dis toi-même, tu fuyais non pas notre personne, mais l'appel que tu t'attendais à recevoir par notre intermédiaire... Puisque les fidèles du Christ ne forment maintenant qu'une seule Église, bien qu'on l'appelle par des noms de lieux différents, la patrie elle aussi est heureuse et se réjouit des dispositions du Seigneur... » (Trad. Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 93). *Lettre* 176 ; *PG* 32, 653 B : «... Afin que nous, les vieillards, nous recevions d'un vrai fils les prévenances qui nous sont dues... » (*Id.*, p. 113). *Lettre* 199 ; *PG* 32, 716 C : « J'avais depuis longtemps répondu aux questions que ta piété nous avait proposées, mais je n'ai pas envoyé la lettre, parce que j'ai été retenu par ma longue et grave maladie... » (*Id.*, p. 154). *Lettre* 200 ; *PG* 32, 733 AB : « Chez nous les maladies succèdent aux maladies, et les occupations qui proviennent des affaires ecclésiastiques, comme celles que nous créent ceux qui cherchent à nuire aux églises, nous ont retenu tout l'hiver et jusqu'au moment où nous écrivons cette lettre. C'est pourquoi il ne nous fut possible ni d'envoyer quelqu'un, ni d'aller visiter ta piété. Nous supposons que telle est aussi ta situation pour le reste, je ne dis pas pour la maladie. A Dieu ne plaise ! Puisse le Seigneur te procurer une santé suffisante pour accomplir

son accession au siège de Césarée, il est environné de gens suspects qui cherchent à le prendre en défaut, dénonçant la loyauté de son orthodoxie, l'accablant de questions. Par quelques lettres, et le premier chapitre du livre sur le Saint-Esprit, nous savons que, parmi ces questions, beaucoup n'étaient point candides¹ : « Contre nous les ennemis préparent leurs pièges au camp, comme disent les spécialistes. Mais la main du Seigneur est jusqu'alors avec nous. Prie seulement pour que nous ne soyons pas laissés dedans pour finir²... »

Grégoire de Nazianze nous dépeint « sa pâleur, sa barbè, sa démarche habituelle, et quand il parlait, son absence de précipitation, son air pensif à l'ordinaire, et son recueillement intérieur³ ». Sensible et délicat, il est doué d'un grand sérieux. C'est aux conditions difficiles de son existence, qui ont fait de sa vie un perpétuel combat pour la défense des faibles et le triomphe de la foi, qu'il convient d'attribuer, pour une bonne part, ses qualités d'homme

ses commandements ! Mais je veux dire que la sollicitude des églises te jette dans le même embarras que moi... » (*Id.*, p. 164). « ... Par l'entremise du porteur de cette lettre, nous demandons à ta piété d'abord de prier pour nous, afin que le Seigneur m'accorde à moi-même la délivrance de ce corps qui m'est à charge... et à toi... de venir encore visiter ces contrées-ci, que nous soyons dans notre demeure de chair, ou que nous ayons déjà reçu l'ordre de partir vers le Seigneur... » (*Id.*, p. 165). *Lettre* 201 ; *PG* 32, 736 B : « ... Mais puisque la même cause nous a retenus tous deux, vous la maladie qui vous est survenue, et nous, notre mauvaise santé qui date de plus loin et qui ne nous a pas encore quittés... » (*Id.*, p. 166). Cf. *Lettre* 202 ; *PG* 32, 736 C ; *Lettre* 217, 793 B ; *Lettre* 218, 809 B : « J'ai eu le corps brisé par suite de mon voyage dans le Pont, et je suis affligé d'un mal intolérable. C'est ce que depuis longtemps je voulais faire savoir à ta prudence (une autre chose plus importante est intervenue comme pour me le faire oublier), mais je t'en informe maintenant... » (*Id.*, *op. cit.*, p. 217).

1. Cf. *Lettre* 188 ; *PG* 32, 664 B. *Sur le Saint-Esprit*, I, 1.

2. *Lettre* 231 ; *PG* 32, 861 BC.

3. *Disc.* 43, 77,1 ; *PG* 36, 600 A. Éd. Boulenger, p. 220.

d'action. Enfant, il a reçu l'indomptable force des confesseurs de la foi¹. La Grèce a rompu l'adolescent aux soupleses de la dialectique ; l'amitié dilaté son cœur². Plus tard, à Antioche, il suivit encore les cours de Libanios³. La vie monastique fit de l'homme, purifié par l'ascèse,

1. Son aïeul maternel fut peut-être martyrisé. Sa grand-mère Macrine, qui avait connu Grégoire le Thaumaturge, dont elle gardait pieusement le souvenir, avait vu la persécution de Dioclétien et avait dû se réfugier, pendant sept ans, avec son mari, dans les forêts du Pont. Témoin la dévotion de Basile pour les martyrs et la solennité dont il entourera la fête de saint Eupsyque et de ses compagnons.

2. Athènes lui avait donné, avec le prestige de son passé, vivant encore, avec ses rhéteurs, les Himérios et les Prohaerésios, tout ce qu'un homme bien-né, fût-il cappadocien, était en droit d'attendre de la Grèce, c'est au cours de ces quatre ou cinq années que naquit et se fortifia entre Grégoire de Nazianze et lui cette rare amitié célébrée par celui-là avec tant d'enthousiasme (Cf. *Disc.* 43, 20 ; *PG* 36, 512 BD. Éd. Boulenger p. 100-102).

3. SOCRATE, *Hist. Eccl.* IV, 26 ; *PG* 67, 529 A, l'affirme. On ne comprend pas très bien pour quelle raison A. J. FESTUGIÈRE (*Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, Intr. p. 13 et note additionnelle A, p. 409-410), paraît suspecter l'assertion de Socrate. Le fait est également attesté par la plus ancienne histoire ecclésiastique nestorienne de langue syriaque, celle de BARHADBEŠABBA 'ARBAÏA, *PO* 23, 284, l. 1-3, trad. F. Nau. A Athènes, Basile « fut exercé dans l'art des rhéteurs d'abord par Himérios et Prohaerésios, chef des sophistes de cette époque, qui étaient là, puis à Antioche de Syrie par Libanios ». L'auteur a sans doute écrit à la fin du VI^e siècle. L'unique ms. qui nous a conservé son œuvre (*Or.* 6714 du British Museum) est du IX^e ou X^e s. Dans l'avant-propos de sa traduction (*PO* 23, 181, 5), F. Nau dit que « l'auteur recherche les récits qui lui sont antérieurs, il nous avertit quand il n'a rien trouvé, il utilise Socrate et Théodoret, mais il donne toujours une rédaction personnelle ; souvent, d'ailleurs, il semble utiliser des sources perdues, par exemple sur Nicée, Grégoire le Thaumaturge, Aetius, Basile, Diodore. En somme, il corrobore et complète ce que nous savons déjà ». Cf. les assertions nuancées de P. PETIT, *Les étudiants de Libanios*, coll. « Études prosopographiques » I, Paris (Nouvelles éditions latines 1956) : Basile aurait « fréquenté intensément, quoique brièvement, Libanios » (p. 126). Cf. p. 40-41 (correspondance entre Basile et Libanios), p. 111 et 125-126.

un contemplatif épris de solitude. Le prêtre s'initia à la conduite des églises¹.

Les fières réponses de l'évêque au préfet Modeste, cherchant à l'intimider pour le gagner à la cause arienne, jettent un jour très vif sur le caractère altier de son tempérament : « La confiscation est sans prise sur un homme qui n'a rien ; à moins que tu ne tiennes à ces méchants haillons que voilà et à quelques livres, ce sont là toutes mes ressources. Quant à l'exil, je n'en connais point, puisque je ne suis circonscrit par aucun lieu, que je n'ai pas à moi la terre où j'habite actuellement, et que j'ai à moi toute terre où l'on pourrait me reléguer ; ou plutôt elle est toute à Dieu, de qui je suis l'hôte de passage. Les tourments ? Quelle prise peuvent-ils avoir quand on n'a point de corps ? A moins que tu ne veuilles parler du premier coup, c'est le seul dont tu sois le maître. Quant à la mort, elle me sera une bienfaitrice, car elle m'enverra plus tôt vers Dieu, pour qui je vis et suis gouverné, pour qui je suis mort en très grande partie, et auprès de qui, depuis longtemps, j'ai hâte d'arriver. — Ces paroles stupéfièrent le préfet : personne, jusqu'à ce jour n'a tenu pareil langage et avec tant de liberté, à moi, dit-il en ajoutant son propre nom. — C'est que ce n'est pas sur un évêque apparemment que tu tombais, dit-il, ou bien il t'aurait parlé exactement de cette manière, ayant les mêmes intérêts à défendre. Pour le reste nous sommes accommodants, préfet, et plus humbles que personne d'autre, car la loi le prescrit ; et ce n'est pas seulement envers une si haute autorité, mais même à l'égard des premiers venus que nous nous gardons de hausser les sourcils. Mais quand c'est Dieu qui est mis en question et de qui il s'agit, nous comptons le reste pour rien, nous

1. Avec son évêque Eusèbe, dont il fut l'habituel conseiller, il participa de très près au gouvernement de l'église de Césarée, de 365 à 370.

ne regardons que lui. Le feu, le glaive, les bêtes féroces, les ongles qui déchirent les chairs font plutôt nos délices que notre effroi. Après cela injurie, menace, fais tout ce que tu voudras, mets à profit ta puissance. Qu'on fasse savoir aussi à l'empereur que tu ne nous feras, ni par la violence, ni par la persuasion, adhérer à l'impiété, dussent tes menaces croître en violence¹. »

Évêque, comme Athanase, et plus tard Jean Chrysostome, il est le seul auquel les orientaux aient accordé ce titre de « grand ». Pénétrant, réservé, capable des plus hautes spéculations, il est pourtant bien équipé pour l'action. Il porte un jugement net sur les attitudes les plus troubles et la sûreté de ses décisions indique une grande maîtrise. Intraitable dans la poursuite d'un but jugé nécessaire, il ne connaît alors pas d'obstacle. Compatisant aux petits et aux pauvres, il est capable des plus réalistes démarches. C'est là, au sein des diversités de cette riche nature, que se trouve l'origine des heurts, incompréhensions, « méprises », des souffrances et découragements qui ont crucifié sa vie. Il arrive que l'intuition du spéculatif gêne le moraliste, ne lui permette pas de juger, comme il conviendrait, des complexités de l'action. Il arrive que la « pénétration de son esprit et la rigueur de ses déductions le portent à croire que les exigences d'une situation s'imposent à tous aussi clairement et d'une manière aussi impérative qu'à lui-même² ». Il en résulte quelque négligence des facteurs psychologiques, une méconnaissance de certains éléments secondaires qui ont pourtant leur importance. Ce sont les frontières d'une claire intelligence et d'un noble cœur, et comme la rançon des qualités du « grand » Basile.

1. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.* 43, 49 et 50 ; *PG* 36, 560 C-561 B. Trad. Boulenger, p. 161-163.

2. S. GIET, *Idées et action sociales de saint Basile*, p. 326. Voir aussi : *Id.*, *Sasimes, une méprise de saint Basile*, Paris 1941.

L'insensibilité apparente qu'il oppose aux plus dures attaques voile un cœur frémissant au moindre coup porté à tout ce qu'il aime, à l'amitié. L'intransigeance qu'il manifesterait envers certains¹, cache l'amère déception d'une affection qui ne peut croire à l'évidente trahison des anciens amis². La mesure d'une action qui paraît se dérouler dans le calme, laisse percer, çà et là, l'élan contenu du solitaire insatisfait du monde et de lui-même. C'est sans doute ce qui rend si attachante sa haute figure d'évêque : « Ayant consenti d'amour à sortir de tout ce qu'il possédait autrefois, il allait d'un cœur léger à travers l'océan de la vie³. »

374-375 furent des années terribles pour l'évêque de Césarée. Depuis quelques décades, on relève bien des indices de crise : morale, économique, politique, religieuse surtout. Les impôts sont lourds, la misère grande. La famine sévit sur des régions entières, voire des villes comme Antioche. Les Perses, en Arménie, menacent. Depuis le 28 mars 364, Valens occupe le trône impérial d'Orient. Converti à l'arianisme, il fait partout le jeu de la secte. La persécution, « nuage chargé de grêle », éclate « avec un sifflement de mort » sur l'Église, pour l'anéantir⁴.

1. Par exemple envers Eustathe de Sébaste, après qu'il eut renié la profession de foi signée après la rencontre de juin 372. Sur cet événement et sur l'attitude subséquente de Basile, voir B. PRUCHE, « Autour du Traité sur le Saint-Esprit de Basile de Césarée », *RSR* 1964, p. 204-233.

2. « Après des péripéties diverses, dont la correspondance de Basile nous permet d'entrevoir la complication, il y eut entre les deux amis une rupture. Eustathe avait envoyé à Basile deux de ses moines pour l'aider dans ses fondations charitables ; Basile eut bientôt à se plaindre de leur hostilité. Après la brouille, Eustathe fit circuler le bruit que Basile avait été jadis en relations épistolaires compromettantes avec Apollinaire » A. PUECH, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, III, p. 247.

3. GRÉG. NAZ., *Disc.* 43, 60 ; *PG* 36, 576 A. Éd. Boulenger, p. 185.

4. GRÉG. NAZ., *Disc.* 43, 30 ; *PG* 36, 536 C. Éd. Boulenger, p. 122.

Les évêques qui n'ont pas encore souscrit au formulaire de Rimini, le petit nombre, sont contraints de le faire ou exilés. L'arianisme est en pleine évolution et menace de submerger ce qui reste encore de foi nicéenne. Basile, depuis quatre années, maintient son siège¹. Il s'est fait « pour les uns, mur solide et retranchement ; pour les autres, hache taillant dans le roc et feu dans les épines² ». L'empereur a voulu lui faire signer, comme aux autres, les formules ariennes. Mal lui en prit. C'est lui qui fut subjugué par la forte personnalité de son adversaire³. Les compétiteurs, pourtant, ne se lassent pas. On cherche à surprendre l'évêque de Césarée pour le renverser, le chasser et occuper la place. On tâche de le compromettre sur la moindre parole sortie de sa bouche, lui « l'unique étincelle de vérité, à peu près, qui restât encore, et la seule force vivifiante au centre d'un cercle de captifs⁴ ».

A Tyane, à la suite du partage de la Cappadoce, la révolte d'Anthime dure depuis deux ans. Agissant en métropolitain de la Cappadoce Seconde, au même titre que Basile pour la première, Anthime vient de faire acte

1. « Il serait facile, grâce à sa correspondance, d'ajouter de nouvelles preuves de la vigilance avec laquelle il surveillait tous les événements qui survenaient dans les églises de Cappadoce, d'Arménie, du Pont, et d'autres encore, de la sûreté de jugement avec laquelle il intervenait et du succès qui récompensait souvent ces interventions » A. PUECH, *op. cit.*, p. 247.

2. *Jér.* 1, 18.23.29. *Ps.* 117, 12. GRÉG. NAZ. *Disc.*, 43, 32 ; *PG* 36, 540 BC. Éd. Boulenger, p. 128.

3. GRÉG. NAZ., *Disc.* 43, 47 ; 52 ; *PG* 36, 557 B ; 561 C. Éd. Boulenger p. 155 ; 163-165. BASILE, *Lettre* 99 ; *PG* 32, 497 B s. Valens avait chargé Basile de pourvoir d'évêques la province de Grande Arménie.

4. GRÉG. NAZ. *Lettre* 58 ; *PG* 37, 116 C. « La situation était si confuse et si inquiétante en Orient que Basile ne voyait d'espoir que dans un appel aux Occidentaux, restés fermes dans l'orthodoxie, et gouvernés par un souverain — Valentinien — qui ne partageait pas les sentiments du frère qu'il avait appelé à partager avec lui l'empire » A. PUECH, *Hist. litt. grec. chrét.* III, p. 247-248.

d'indépendance en sacrant Faustus pour la province d'Arménie¹. Il enlève les villages, confisque les revenus, somme les prêtres des églises de se ranger à ses côtés, sous peine de destitution. Ce qui ne fit que rendre « plus fâcheuse encore la situation des églises, séparées et mutilées² ».

Pour faire face aux événements, maintenir ses droits, prévenir la ruine matérielle de son église, Basile crée de nouveaux évêchés, aux carrefours des routes par où passent les revenus de la métropole de Césarée. A Nysse, petite bourgade de l'Ouest, il installe son frère Grégoire. A Sasimes, station postale sur la grande route de Cappadoce, plus au Sud, il voulut envoyer son ami de toujours, Grégoire de Nazianze. Celui-ci finit par céder aux instances de l'amitié, mais s'en repentit sitôt reçue l'onction épiscopale et s'enfuit³. Depuis deux ans, il refusait énergique-

1. BASILE, *Lettre* 122 ; *PG* 32, 541 B s. La création de la Cappadoce seconde, mesure d'ordre civil, se fit au détriment des parties occidentale et méridionale de l'ancienne province, avec la cité de Tyane, qui en devint la métropole. Cette mesure, que légitimaient des considérations gouvernementales, « avait des répercussions ecclésiastiques importantes... Tyane voulut devenir aussi métropole ecclésiastique, et son évêque, Anthime, ne tarda pas, en effet, à s'arroger toutes les prérogatives d'un métropolitain, en prétendant consacrer les évêques de sa province et en affectant la plus entière indépendance à l'égard de Basile ». Cf. A. FLICHE et V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, III, p. 263.

2. GRÉG. NAZ., *Disc.* 43, 58 ; *PG* 36, 572 B. Éd. Boulenger, p. 179.

3. « On ne nous a pas eu par persuasion, alors on nous a fait violence » *Disc.* 9, 5 ; *PG* 35, 825 A. Cf. *Sur sa vie* ; *PG* 37, 1059 A : « Il y a un relais sur une grande route de la Cappadoce, à la jonction de trois chemins ; on n'y trouve point d'eau, point de verdure, rien de ce qui plaît à un homme libre ; c'est un étroit petit village terriblement odieux ; il n'y a que de la poussière, du bruit, des chars, des lamentations, des gémissements, des percepteurs d'impôts, des instruments de torture, des chaînes ; en fait d'habitants, rien que des étrangers de passage et des vagabonds : voilà mon église de Sasimes ! » GRÉG. NAZ., *Poèmes et Lettres*, éd. Gallay, Lyon 1941.

ment d'occuper le siège pour lequel, prétendait-il, Basile l'avait contraint. Le souvenir de cette violence le révoltait encore. Il lui arrivait de se plaindre tout haut de la conduite de son ami : « Je ne croirai plus jamais à l'amitié. Pourquoi me fierais-je à un homme ? Tout homme marche dans la perfidie, tout frère piétine son prochain¹. » Il plaisantait sur les motifs qui poussèrent Basile à lui accorder la « brillante » Sasimes : « Cherche des gens qui combattent pour toi, quand ton adversaire voudra prendre tes mulets au passage des défilés... Nous autres, pour tout bien, nous te demandons de nous laisser en paix. Pourquoi nous faudrait-il combattre pour des cochons de lait et des oisons, qui, d'ailleurs, ne nous appartiennent pas, comme on ferait, en vérité, pour défendre des âmes ou des canons ecclésiastiques² ! » Entre les deux amis une pénible controverse était ouverte. L'un met tout en œuvre pour vaincre l'indécision de l'autre : blâmes, objurgations, vifs reproches. Celui-ci crie à l'injustice et ne se rend guère³. S'il vint à Césarée en septembre 374, pour l'inauguration de l'hôpital construit par saint Basile et s'il y prononça même un discours⁴, il n'en regagna pas moins Nazianze et n'occupa jamais Sasimes.

Depuis son élection épiscopale, Basile se penchait avec compassion sur les malheurs de l'église d'Antioche, déchirée par le schisme. D'épineuses questions de doctrine compliquaient la situation. Paulin, représentant l'infime minorité de la stricte orthodoxie nicéenne, soutenait, avec l'Occident, l'identification en Dieu de οὐσία et de ὑπόστασις. Pour désigner les trois distincts consubstantiels de nature

1. *Disc.* 10, 2 ; *PG* 35, 828 CD. Cf. *Disc.* 9, 5 et 6 ; *PG* 35, 824 C - 825 D. *Disc.* 11, 3 ; *PG* 35, 833 C. *Disc.* 43, 59 ; *PG* 36, 573 AB. Éd. Boulenger, p. 180.

2. *Lettre* 48 ; *PG* 37, 97 B s. Trad. S. GIET, *Sasimes*, p. 76.

3. BASILE, *Lettre* 98 ; *PG* 32, 496 C. Cf. GRÉG. NAZ., *Lettres* 48 ; 49 ; 50 ; *PG* 37, 97 B ; 101 A - 101 B. *Disc.* 12, 4 et 5 ; *PG* 35, 845 D s.

4. *Disc.* 14 ; *PG* 35, 857 A - 909 C.

divine, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, il employait le vieux mot *πρόσωπον*, que les latins traduisaient par « persona », mais qui, en grec, signifiait le masque de théâtre, le visage que l'on fait ou le personnage qu'on incarne, et gardait une saveur nettement sabellienne. Pour faire pièce au sabellianisme, Méléce et la majorité des évêques orientaux maintenaient en Dieu l'unité de l'οὐσία, mais professaient une trinité d'ὑποστάσεις¹. Aux yeux

1. Cf. BASILE, *Lettre* 236 ; *PG* 32, 884 AC (A Amphiloque). La lettre est du début de 376. « Entre οὐσία et ὑπόστασις, il y a la même différence que celle qui est impliquée par ce qui est commun par rapport à ce qui est individuel, par exemple l'animal par rapport à tel homme. Pour cette raison, à propos de la déité, on confesse, d'une part, une οὐσία unique : ainsi ne rend-on pas compte différemment de l'essence ; et, d'autre part, une ὑπόστασις particularisée : dans le but de rendre sans mélange pour nous et tout à fait limpide la notion de Père et Fils et Saint-Esprit. Car si l'on ne considérait point les caractéristiques distinctives de chacun d'eux, telles que paternité et filiation et sanctification, mais qu'à partir de la notion commune de l'essence on confessait Dieu, on se rendrait incapable de rendre compte sainement de la foi. Il faut donc que, joignant le caractère propre à ce qui est commun, on confesse ainsi la foi : commune la déité, propre la paternité. Alors, les réunissant, qu'on dise : je crois en Dieu Père. De nouveau, dans la confession du Fils, que l'on fasse de même, au commun joignant le propre, et qu'on dise : en Dieu Fils. Et pareillement pour l'Esprit-Saint, en donnant à l'énoncé une forme qui respecte l'ordre de l'expression, qu'on dise : je crois aussi dans le divin Esprit Saint. Ainsi sauvera-t-on totalement l'unité dans la confession de l'unique déité et l'on confessera le caractère propre des πρόσωπα dans la distinction des propriétés reconnues pour chacun. Quant à ceux qui disent que οὐσία et ὑπόστασις c'est la même chose, ils se voient dans l'obligation de ne confesser que les πρόσωπα seulement, et dans leur refus de dire : trois ὑποστάσεις, ils passent pour ne point éviter l'erreur de Sabellios. Ce dernier, lui aussi, tout en brouillant la notion, entreprend de distinguer les πρόσωπα. Il disait que la même ὑπόστασις change d'aspect suivant les besoins de la nécessité. » Cf. *Lettre* 214 ; *PG* 32, 788 B - 789 C. Le πρόσωπον est propre, la déité est commune (comme οὐσία). L'ὑπόστασις unit les deux. Déité et caractéristiques de chaque πρόσωπον correspondent à l'ὑπόστασις du Père, ou du Fils, ou du Saint-Esprit. On voit bien que le πρόσωπον est, pour Basile, l'aspect

des romains, victimes de la pauvreté du langage latin, pour qui l'ousie et l'hypostase étaient synonymes et désignaient la seule et unique nature divine, Méléce et les orientaux ne pouvaient que passer pour fauteurs d'arianisme, divisant en trois dieux le Dieu indivisible.

A Antioche et à Césarée, les disputes suscitées autour du « consubstantiel », puis par son extension possible à la Personne du Saint-Esprit, avaient persuadé Basile de la nécessité de professer trois « hypostases¹ ». Il avait pris le parti de Méléce, à ses yeux d'ailleurs seul évêque légitime de la métropole syrienne. Paulin n'étant qu'un intrus, il importait, en face des factions ariennes, « pour

externe sous lequel apparaît l'ὑπόστασις caractérisée d'un être, le « visage » qu'il a. On lui donne un faux-sens quand on le traduit, à cette époque, comme le faisaient déjà les latins dans leurs documents, par le vocable « persona ». On voit aussi que Basile professe une certaine méfiance pour πρόσωπον, en lequel il ne voit que l'aspect des hypostases. Le mot important est bien, pour lui, ὑπόστασις (nature et caractéristiques propres). Lui seul distingue assez pour éviter le sabellianisme. Dans la théologie basilienne trinitaire de l'époque du livre sur le Saint-Esprit, Père, Fils et Esprit sont donc des ὑποστάσεις (il y en a trois), dont la structure formelle (φύσις) est l'οὐσία (θεότης) et les caractéristiques propres (ιδιώματα, χαρακτῆρες) de chacun d'eux. L'ὑπόστασις a un visage, un aspect distinctif, et constitue de ce fait un πρόσωπον : il y a donc trois πρόσωπα aussi. Refuser la trinité d'ὑποστάσεις en Dieu, c'est méconnaître les ιδιώματα, les χαρακτῆρας, et, du coup, la distinction des πρόσωπα ne peut plus suffire à éviter le sabellianisme : la même et unique hypostase changeant alors tout simplement d'aspects (πρόσωπα). Sur tout ceci, avec les précisions que l'on vient de donner, et en évitant de traduire trop tôt le terme πρόσωπον par « personne », ce qui induit à des impasses sans issue et ne permet plus de comprendre la gravité de l'opposition doctrinale des orientaux aux occidentaux, on pourra consulter les travaux de Mgr J. LEBON, de A. GRANDSIRE et de M. RICHARD (voir notice bibliographique). Voir également, dans la présente Introduction, le paragraphe sur *le vocabulaire théologique* de saint Basile, au chapitre V, « *Thèmes doctrinaux* ». Également le *lexique des mots grecs* à la fin du volume.

1. Lettre 214 ; PG 32, 788 B. Cf. Lettre 67 ; PG 32, 428 AB. Homélie 16 ; PG 31, 480 BC. Homélie 24 ; PG 31, 601 A s.

que le parti orthodoxe de l'église d'Antioche, divisé au sujet des Personnes, ne s'affaiblisse pas », d'obtenir au plus tôt la réintégration de l'exilé. La pacification des églises en était le prix. Basile avait pris l'initiative d'écrire lui-même à l'évêque de Rome, Damase, afin, confiait-il à Athanase, « qu'il examinât l'affaire et donnât son avis¹ » : « Si maintenant vous ne vous levez pas pour venir à notre aide, encore un peu et vous ne trouverez plus à qui tendre la main, l'hérésie nous aura tous subjugués². » La réponse, impersonnelle et froide, était une copie de la synodale romaine « Confidimus ». Elle réclamait l'adhésion à l'unité d'hypostase, identifiée à la « substantia » (οὐσία) des latins³ ! En 372, Basile intervenait auprès des évêques occidentaux⁴, spécialement d'Illyrie⁵, d'Italie et de Gaule⁶, par l'intermédiaire de Sabinus, diacre de l'église de Milan, sans réussir à les détacher de Paulin. En 373, il essaya de nouveau d'intéresser l'Occident à la cause des églises d'Orient, par l'entremise, cette fois, d'Évagrios, prêtre d'Antioche. Une lettre à Eusèbe, l'évêque de Samosate, nous apprend l'échec de cette nouvelle tentative : « Le prêtre Évagrios, fils de Pompéianos d'Antioche, parti autrefois en Occident avec le bienheureux Eusèbe⁷, revient à l'instant de Rome. Il réclame de nous une lettre contenant en propres termes cela même qu'ils (les évêques d'Occident) nous ont écrit. Il a rapporté nos lettres ; elles n'ont pas plu aux gens tatillons de là-bas⁸. »

C'était la mise en demeure formelle : signer le document romain et le renvoyer tel quel. L'affaire était mal en

1. *Lettre 69* ; *PG 32*, 432 A.

2. *Lettre 70* ; *PG 32*, 436 B.

3. FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, III p. 268, note 1.

4. *Lettre 90* ; *PG 32*, 472 C.

5. *Lettre 91* ; *PG 32*, 476 A.

6. *Lettre 92* ; *PG 32*, 477 A.

7. Eusèbe de Verceil, rentré en Italie vers 362.

8. *Lettre 138* ; *PG 32*, 580 C.

point, Basile en situation délicate. Signer la formule romaine, c'était, à son avis, ruiner à brève échéance la foi nicéenne à force de vouloir la sauver. C'était méconnaître les droits de Méléce au siège d'Antioche. Ne pas s'exécuter, c'était rompre avec la communion de Damase. Basile temporisa : « Ce dont le temps est maître, écrit-il à Évagrius, il faut d'abord du temps pour l'arranger¹. » Il n'en ressentit pas moins ce qu'il appelle la « morgue » du pape Damase². La suspicion en laquelle l'Occident le tenait pour l'intégrité de sa foi le froissait profondément. Désabusé, il se tut. Peu après cependant, l'idée d'envoyer aux occidentaux l'ambassade qu'ils réclamaient prit forme en son esprit³. Aux derniers mois de 375, Dorothee, diacre de Méléce, et Sanctissimus, prêtre d'Antioche, reçoivent mission de porter en Italie une formule de foi accompagnée des signatures que Sanctissimus s'était appliqué à recueillir l'année précédente « auprès des évêques unanimes d'Orient⁴ ». Deux lettres y étaient jointes : l'une des orientaux aux occidentaux⁵ ; l'autre de saint Basile lui-même aux évêques d'Italie et de Gaule⁶. Il y décrit, une fois de plus, l'état navrant des églises et, démarche nouvelle, réclame l'intervention de l'empereur d'Occident, Valentinien.

Au cours de ces mêmes années 374-375, le vicaire du Pont, un certain Démosthène, reprend contre les partisans de Nicée la persécution inaugurée quelques années plus tôt par le préfet Modeste et l'empereur. Ses manœuvres provoquent la fuite de Grégoire, frère de Basile, de l'évêché de Nysse⁷. Les calomnies répandues contre Basile par

1. *Lettre* 156 ; *PG* 32, 616 A.
2. *Lettres* 215 et 239 ; *PG* 32, 792 A, 893 AB.
3. *Lettre* 156 ; *PG* 32, 617 A.
4. *Lettre* 129 ; *PG* 32, 560 C.
5. *Lettre* 242 ; *PG* 32, 900 A s.
6. *Lettre* 243 ; *PG* 32, 901 D s.
7. *Lettre* 231 ; *PG* 32, 861 B (A Amphiloque).

Eustathe de Sébaste, depuis la rupture consommée de 373, après sa défection dans la foi¹, vont leur train. Basile intervient pour se défendre de la perfidie de son ancien ami, qui ne cesse de lui causer du tort. Les fameuses lettres à Apollinaire n'ont pas fini de faire parler d'elles²!

Telle est l'atmosphère générale de l'épiscopat de saint Basile. Au moment de la composition du livre sur le Saint-Esprit les embûches, les défections, les luttes de toute sorte la rendent souvent plus irrespirable encore. Sa santé défaille, l'amertume l'envahit. Il avait déjà confié sa détresse à Athanase : « Toute l'Église se dissout, comme de nombreux vaisseaux en haute mer voguant de conserve, sous la violence des flots se heurtent les uns les autres. Et c'est un grand naufrage, dont la mer en furie est responsable et aussi le désordre des navires marchant les uns contre les autres et se fracassant mutuellement. Où donc trouver un pilote à la hauteur de la situation, qui soit assez digne de foi pour éveiller le Seigneur afin qu'il commande aux vents et à la mer³? » Dans la lettre aux évêques d'Italie et de Gaule, vers la fin de 375, sa douleur éclate : « Exil de prêtres, exil de diacres, et tout le clergé en butte au

1. Voir B. PRUCHE, « Autour du Traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée », dans *RSR* 1964.

2. Sont-elles authentiques, ne le sont-elles pas ? Il semble que l'une d'entre elles, datant de plus de vingt ans à l'époque, le soit vraiment. Les autres sont apocryphes (la *Lettre* 362 est d'Apollinaire à un certain Atarbius, vers 363). C'est la position que nous adopterons jusqu'à plus ample informé. Sur l'authenticité des fameuses lettres planent encore bien des doutes, malgré des controverses célèbres et de savantes recherches. La littérature est considérable. On pourra voir : H. DE RIEDMATTEN, « La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée », dans *Journ. of Theol. Stud.* 7 (1956), 2, p. 199-210 et 8 (1957), 1, p. 53-70. R. WEIJENBORG, « De authenticitate et sensu quarumdam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodicensi adscriptarum », dans *Antonianum* 33 (1958), 3, p. 197-240 ; 4 p. 371-414 ; 34 (1959), 2-3, p. 245-298.

3. *Lettre* 82 ; PG 32, 460 AB. Cf. *Sur le Saint-Esprit*, XXX, 76.

pillage. Nous sommes voués à la nécessité d'adorer l'idole ou d'être livrés à la flamme méchante des fouets. Gémissement des peuples, larmes sans trêve, et dans les maisons, et sur les places publiques, de tous ceux qui déplorent mutuellement leurs souffrances. Car il n'est pas un homme au cœur de pierre pour supporter en paix... d'être orphelin. Les lamentations retentissent dans la cité, elles retentissent dans les champs, les chemins, les déserts. Il n'est qu'une voix pour redire les maux pitoyables qui nous accablent tous. Ravies notre joie, notre allégresse spirituelle. Nos fêtes sont changées en deuil ; les maisons de prière sont fermées ; déserts les autels où se célébrait le culte spirituel. Plus de réunions entre chrétiens ; plus de chaires pour enseigner la doctrine ; plus de leçons salutaires, de panégyries, d'hymnes chantés pendant la nuit ; plus cette bienheureuse exaltation des âmes que les synaxes et le partage des charismes spirituels font naître en ceux qui sont fidèles au Seigneur...¹. »

Moments de dépression, qui marquent la revanche d'une ardente nature devant la réalité médiocre et perverse. Basile est de ces âmes pour qui c'est toujours quelque peu déchoir que de s'attarder aux disputes des hommes. Si la charité du Christ lui commande de se lier aux autres, ce poids lui fait mal. Qu'il s'agisse de rendre Mélèce à son église, de créer de nouveaux évêchés pour faire pièce aux prétentions d'Anthime, de discuter avec Eustathe ou de lutter contre la sourde avance hérétique en Cappadoce ; qu'il soit mis dans l'obligation de justifier cette « économie » de silence dont nous allons plus loin parler, si critiquée autour de lui ; toujours il fallut concilier, temporiser, en venir à ces demi-solutions, se contenter de ces demi-mesures qui durent lui paraître demi-compromis, semi-échecs.

1. *Lettre 243 ; PG 32, 905 AB. Trad. S. GIET. Idées et action sociales de saint Basile, p. 341-342.*

Quand on parle de saint Basile, il importe de ne point perdre de vue cette suite ininterrompue de luttes intestines et de guerres, le déchirement des églises victimes des factions semi-ariennes, l'exil des évêques fidèles à la foi de Nicée, la persécution sournoise ou à main armée. C'est la trame de sa vie, en butte aux attaques contre lesquelles il dut lutter sans répit. C'est aussi le « climat » dans lequel fut écrit le livre sur le Saint-Esprit. On comprend dès lors qu'il ait plutôt l'allure d'un ouvrage de combat, dont la dialectique cherche à profiter du défaut de la position adverse, pour la ruiner.

3. Les Pneumatomaques

Formée par la fraction avancée de l'ancien groupe homéousien favorable à une simple similitude (ὁμοιός) entre le Père et le Fils, l'hérésie des Pneumatomaques (les « adversaires de l'Esprit ») finit, vers 380, par rallier les deux tendances de l'homéousianisme primitif. En 375, elle est en phase active de formation et sa véritable filiation est encore difficilement discernable.

L'anoméisme d'Eunome devait logiquement aboutir à nier la divinité de l'Esprit. Il avait déclaré le Fils créature du Père, « dissemblable en nature », on pouvait déclarer l'Esprit créature du Fils¹. Ce point de doctrine reste pourtant inexploité jusqu'en 359-360. A ce moment, en Égypte, les « Tropiques » se dressent contre le Saint-Esprit. Il ne faudrait voir en lui qu'un « esprit servile », qui ne diffère des anges qu'en degré². Athanase remit les choses au point par quatre *Lettres à Sérapion*, évêque de Thmuis, en Basse-Égypte, sur la divinité du Saint-Esprit. Le concile d'Alexandrie de 362 lança l'anathème

1. BASILE, *Contre Eunome* II, 33, PG 29, 649 B.

2. ATHANASE, à *Sérapion* I, 1 ; PG 26, 532 A.

à ceux « qui disent que le Saint-Esprit est une créature et qu'il est séparé de la substance du Christ¹ ».

D'autre part, deux tendances partageaient les disciples de Basile d'Ancyre. L'une consistait, au sujet du Père et du Fils, à interpréter le « semblable en essence » (ὁμοιούσιος)² en un sens de plus en plus proche du « consubstantiel » (ὁμοούσιος) de Nicée. L'autre insistait sur l'idée de « similitude » (ὅμοιος) sans autre précision, en excluant formellement toute adjonction de « nature » ou « substance », propre à entretenir, disait-on, de redoutables équivoques. Les homéousiens de ce dernier groupe, tenant que le Fils est au Père « semblable en essence » (ὁμοιούσιος), mais favorables au « semblable » (ὅμοιος) sans précisions, en vinrent bientôt, vers le milieu de 373 et sous l'impulsion d'Eustathe de Sébaste semble-t-il, à nier franchement la divinité du Saint-Esprit. Ce n'était qu'un « serviteur », semblable aux anges³.

Le recul des événements permet d'affirmer que le tournant décisif de cette affaire fut probablement la rupture de communion entre Basile et Eustathe⁴, consommée en 375 depuis deux ans. Elle marque le moment à partir duquel prit consistance la nouvelle hérésie en voie de formation, bien que beaucoup de choses restent à éclaircir encore. C'est une affaire qui souligne un trait du tempérament de Basile, conduit parfois à de redoutables « méprises⁵ ».

1. ATHANASE, *Tome aux Antiochiens*, 3 ; PG 26, 800 A.

2. Ou bien « ὅμοιος κατ' οὐσίαν ».

3. SOCRATE, *Hist. Eccl.* II, 45 ; PG 67, 360 AB.

4. LOOFS, Art. *Macedonius* dans la *Protest. Realencyclopädie XII*, 47.

5. S. GIET, *Sasimes, une méprise de saint Basile*, 1941. Il y en eut d'autres. Celle-ci, qui amena Basile à soutenir Eustathe contre des accusateurs qui ne manquaient pas, apparemment, de raisons, et à le maintenir dans sa communion au risque de scandaliser et de se compromettre (cf. l'affaire de Nicopolis, après la rencontre de Basile et d'Eustathe, à Sébaste, en juin 372), paraît autrement grave que cette autre méprise où, aveuglé sans doute par l'amitié sur les

La loyauté de ses amitiés le poussait à surestimer les possibilités réelles de ses amis, diminuait sa lucidité sur des limites qu'il se refusait, jusqu'à preuve du contraire, à reconnaître. Cela a certainement joué dans ses rapports avec Eustathe. Basile ne supportait pas que l'on puisse suspecter l'orthodoxie de son ami. Il l'affirmait rigoureuse et s'en portait volontiers garant, envers et contre tout. Jusqu'à ce que l'événement lui administrât la preuve cuisante du contraire. Théodote, l'évêque de Nicopolis, qu'une sourde antipathie pour Basile servit peut-être en l'occurrence, a dû voir clair plus tôt que l'évêque de Césarée dans le jeu des fidèles d'Eustathe. Il semble que le scandale de la conduite de Basile fut pour lui très réel. A l'en croire, Eustathe aurait dénoncé, peu après l'avoir signée, la profession de foi dont la *Lettre* 125, écrite en 373¹, donne copie. Il aurait déclaré, aussitôt après la rencontre de juin 372, qu'il ne s'était mis d'accord avec Basile « sur aucun point touchant la foi² ».

L'influence possible des idées d'Eustathe sur la théologie basilienne du Saint-Esprit a donné lieu à certaines exagérations³. Que les chapitres dix à vingt-sept du livre

qualités réelles de Grégoire de Nazianze au gouvernement des églises, il l'appela à l'épiscopat, après la division de la Cappadoce, pour le siège de Sasimes, que Grégoire n'occupa jamais.

1. *Lettre* 125 ; PG 32, 545 B s. Trad. Y. Courtonne, *Les Belles-Lettres*, t. 2, p. 30-34.

2. BASILE, *Lettre* 99 ; PG 32, 497 B s. (Au comte Térence). On pourra se référer, pour saisir le changement de ton et mesurer la déception de Basile, aux *Lettres* 223, 244, 263 ; PG 32 824-825 ; 912 ; 980.

3. J. GRIBOMONT, art. *Esprit-Saint* dans *Dict. de Spiritualité*, col. 1260 : « La pneumatologie basilienne s'est développée en dialogue avec l'initiateur de l'ascétisme dans le Pont, Eustathe de Sébaste. H. DÖRRIES (*De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*. Abhandlungen der Akad. d. Wiss. in Göttingen. Phil.-Hist. Kl. 3. Folge, Nr. 39. Göttingen, 1956, p. 81-90) ... a dégage dans les chapitres centraux du *Traité sur le Saint-Esprit*

sur le Saint-Esprit, comme le croit H. Dörries¹, soient une reprise du colloque de Sébaste de juin 372, ou qu'ils soient le développement normal des thèmes énoncés dès les premiers chapitres, cela n'y change pas grand'chose. Comment feraient-ils l'aveu de ce que la théologie basilienne devrait à « l'initiateur de l'ascétisme dans le Pont » ? En 375, la rupture de communion entre les deux évêques est publique et entière. Elle est d'autant plus violente et décidée que Basile s'était longtemps compromis et se trouvait profondément déçu² !

Jusqu'en 373, les tergiversations de l'évêque de Sébaste, homme habile et ondoyant, avaient pu donner le change sur sa véritable pensée. Son entourage savait d'ailleurs ne point faire encore figure partisane³. En juin 372, Basile ne désespérait pas d'obtenir de son ami une profes-

le protocole d'un dialogue de deux jours entre Basile et Eustathe (juin 372) et a souligné le caractère monastique de la théologie basilienne. » Voir aussi, *Id.*, art. *Eustathe de Sébaste*. De telles affirmations, qui reposent sur de simples hypothèses de travail, paraissent fragiles. Car l'identification des chapitres dix à vingt-sept du livre sur le Saint-Esprit avec un « protocole de Sébaste » se réclame du fait que Basile aurait employé des tachygraphes et qu'on « pouvait penser que c'était là une habitude chez lui ». A l'appui de ce dire on ne peut guère fournir que la vague allusion d'une seule lettre (*Lettre* 223 ; *PG* 32, 829 A). Quant au caractère « monastique » de la doctrine basilienne de l'Esprit, en dépendance des pensées de « l'initiateur de l'ascétisme dans le Pont, Eustathe de Sébaste », l'idée en paraît suspecte. Basile a recours à la tradition baptismale et appuie celle-ci, de façon très explicite, sur la foi. On ne voit pas en quoi une théologie dite « monastique » serait différente d'une théologie tout court. On trouvera dans mon article « Autour du Traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée », dans *RSR* avril-juin 1964, la discussion détaillée de tous ces points.

1. *Op. cit.*, p. 81-90.

2. Cf. B. PRUCHE, « Autour du Traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée », *RSR* 1964.

3. Bien que, dans la *Lettre* 99 ; *PG* 500 B, d'après la relation faite par Basile, au comte TERENCE, de la rencontre de juin 372, certains des prêtres d'Eustathe paraissent nettement agressifs.

sion de foi en tous points orthodoxe¹. Mais, quand, au mépris de la signature donnée, la défection d'Eustathe fut éclatante, quand il eut mis en circulation une lettre de Basile à Apollinaire vieille de vingt ans et quelques apocryphes, dans l'intention de compromettre face à l'orthodoxie nicéenne l'évêque de Césarée, celui-ci comprit d'un coup à qui il avait affaire. L'ancien ami n'était qu'un adversaire déclaré, le « chef de l'hérésie des Pneumatomaques² ».

Eustathe fait dès lors figure de chef de parti. Il finit par rejeter complètement le « consubstantiel » (ὁμοούσιος). En 376, Basile pourra lui reprocher d'avoir consommé son naufrage dans la foi³. Ceux qu'on devait plus tard qualifier de « semi-ariens » adoptèrent sa doctrine. Croyant à la divinité du Fils, ils refusaient d'admettre celle de l'Esprit. Vers 380, au sein du parti pneumatomaque enfin constitué, les homéousiens de toute observance se rejoignent dans une commune opposition à la divinité du Saint-Esprit. Pour le Fils, les uns acceptent, au fond, le « consubstantiel » (ὁμοούσιος) de Nicée ; les autres le refusent. Mais, pour l'Esprit, tous s'accordent à n'en point vouloir.

S'il est possible après coup de définir les diverses positions de l'arianisme en Asie Mineure, d'en décrire les liens et de délimiter les sectes⁴, il l'était beaucoup moins du vivant de saint Basile. Il était particulièrement difficile, en 375, de démêler avec exactitude les cheminements confus

1. Cf. *Lettre* 125 (PG 32, 545 B s.), qui se donne pour copie conforme de cet acte.

2. *Lettre* 263 ; PG 32, 980 B.

3. *Lettre* 244 ; PG 32, 921 B.

4. Cf. P.-Th. CAMELOT, art. *Homéens et Homéousiens* dans *Catholicisme* V, 828-829 et 831-832. G. RASNEUR, « L'homéousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie », dans *RHE* (1903), p. 189-206 et 411-431. G. BARDY, *Hist. de l'Église* (Fliche et Martin), III, p. 155-176.

de l'hérésie pneumatomaque. On ne pouvait sûrement rattacher à l'un ou l'autre des grand partis les petits groupes qui commençaient à se former autour d'Eustathe de Sébaste, Éleusius de Cyzique, Marathonius de Nicomédie. Comment Basile aurait-il pu reconnaître la véritable filiation d'une doctrine qui lui semblait dépendre des principes de l'arianisme le plus radical appliqués au Saint-Esprit? Comment eût-il pu déceler exactement ce qui l'unissait, non sans un certain illogisme qu'il a pourtant raillé, à la position-clé de Basile d'Ancyre?

Les accusations dirigées contre la divinité de l'Esprit, auxquelles répond le livre sur le Saint-Esprit, paraissent provenir d'un vaste front hérétique plutôt que d'une secte précise. Sous le nom de Pneumatomaques, l'évêque de Césarée groupe ceux qui, d'une façon ou d'une autre, enlèvent quelque chose à l'Esprit. C'est à l'arianisme tout entier, des plus intransigeants disciples d'Eunome aux plus évolués partisans d'un homéousianisme tout proche de l'orthodoxie, qu'il croit devoir tenir tête. On comprend dès lors l'organisation rigoureuse qui préside, dans son écrit, à l'ordonnance des attaques adverses. Elles s'érigent sous sa plume en système défini, dont les origines seraient à chercher du côté de la dialectique d'Eunome, bien plus défini qu'il ne l'est en réalité, à cette époque.

CHAPITRE III

L'ÉCONOMIE ET SES ÉTAPES

Le mot a été forgé par Athanase¹ et Grégoire de Nazianze². Il caractérise l'attitude assez complexe de l'évêque de Césarée devant une déclaration explicite de la consubstantialité divine du Saint-Esprit³. Il a donc ici un sens très particulier, sans aucun rapport avec ce que la tradition patristique lui fait d'ordinaire signifier : le mystère de l'Incarnation rédemptrice par opposition à la « théologie », qui désigne le mystère de Dieu.

Commandée par les circonstances que l'on vient d'évoquer⁴ et qui définissent la situation périlleuse de l'orthodoxie en Asie Mineure à l'époque, cette attitude

1. *Lettre à Palladius* ; PG 26, 1168 D.

2. *Lettre 58* ; PG 37, 116 C, 117 AB.

3. Et non comme on le dit parfois, non sans inexactitude, au sujet de la divinité du Saint-Esprit, que Basile a confessée bien des fois et de bien des manières, « ce qui ressort clairement, au dire de Grégoire de Nazianze, du fait qu'il l'a souvent proclamée en public (δημοσίᾳ), si jamais l'occasion s'en présentait et que, dans l'intimité, à ceux qui l'interrogeaient, il mettait de l'empressement à le confesser... Une fois même, non content de simples déclarations sur ce point, mais — chose qu'il n'avait faite encore auparavant que rarement —, il formula contre lui-même la plus effroyable des imprécations : de se voir rejeté par l'Esprit même, s'il ne le vénérât avec le Père et le Fils comme étant de même substance et digne du même honneur (ὁμοούσιον καὶ ὁμότιμον) » GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.* 43, 69 ; PG 36, 589 A. Trad. Boulenger, p. 205.

4. Voir chapitre précédent : 2. — *L'auteur et le milieu.*

ne dépend point d'une prise de position doctrinale. Le reproche en fut fait pourtant à l'évêque de Césarée, de son vivant¹ et de nos jours : ne serait-il pas, comme tant d'autres autour de lui, un « homéousien qui parle nicéen² » ? Il est vrai que les motifs d'ordre pastoral qui l'expliquent en partie peuvent, à première vue, donner le change.

Plus profondément, et sans doute plus justement, on peut voir dans cette volonté de taire en public la consubstantialité de nature divine du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, l'aspect négatif d'une hypothèse de travail à longue échéance, dont il semble que Basile eut très tôt conscience et qui présida de loin aux développements du livre sur le Saint-Esprit. Il voulait éviter, au sujet de l'Esprit, les disputes épuisantes qui éclataient encore autour du « consubstantiel » nicéen à propos de la divinité du Fils. Pour ce faire, il cherchait à mettre en valeur une

1. Dans sa *lettre* 58 (PG 37, 113 C - 116 B), GRÉGOIRE DE NAZIANZE rapporte l'indignation d'un moine au sujet de l'homélie prononcée par Basile à une assemblée solennelle de saint Eupsyque : « J'ai entendu le grand Basile parler merveilleusement, comme personne ne pourrait le faire, de la divinité du Père et du Fils. Mais, comme un fleuve qui évite les pierres et creuse le sable, il enleva et emporta le Saint-Esprit... Il expose confusément la doctrine de la foi, qu'il cache dans l'ombre, et ne confesse pas volontiers la vérité. Par politique, et non par piété, il accable les auditeurs sous des flots d'éloquence, enveloppant sa duplicité dans la puissance de la parole. »

2. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, p. 257 s. Cf. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, p. 261 s. La doctrine homéousienne professait, à la place du « consubstantiel » (ὁμοούσιος) de Nicée, pour désigner l'identité de nature divine du Fils avec le Père, un « semblable en essence » (ὁμοιούσιος) à multiples interprétations. On ne peut loyalement accuser Basile d'être favorable aux idées homéousiennes. Il s'en tenait strictement, pour sa part, au terme nicéen. Cf. *Lettre* 114 ; PG 32, 529 A. *Lettre* 52 PG 32, 345 s. ; 392 s. Mais il admettait dans sa communion ceux qui préféraient le « semblable en essence » (ὁμοιούσιος), en leur imposant d'y ajouter : « sans différence aucune ». Cf. *Lettre* 9 ; PG 32, 272 A.

équivalence entre égalité d'honneur et identité de nature¹, tant pour le Fils avec le Père que pour l'Esprit avec le Père et le Fils. A l'appui de cette hypothèse, il avait déjà rétabli dans la liturgie de son église une antique doxologie trinitaire tombée en désuétude : Gloire au Père avec le Fils avec le Saint-Esprit². Le livre sur le Saint-Esprit devait en fournir l'entière justification. Il constitue, de ce point de vue, une pièce importante à mettre au dossier de l'évolution homogène du Dogme de la consubstantialité des divines Personnes. D'autant que le symbole dit de Nicée-Constantinople, en écho des discussions du concile de 381, devait professer la divinité du Saint-Esprit sous le biais de son égalité de gloire avec le Père et le Fils. Il y a là une consécration de l'équivalence escomptée, discernée puis prônée par l'évêque de Césarée, entre l'homotimie et la consubstantialité divine du Père, du Fils et de l'Esprit³.

1. Au point que *ὁμότιμος* devenait synonyme d'*ὁμοούσιος* pour le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. HOLL (*Amphilochius von Ikonium, in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Leipzig 1904, p. 126) l'avait déjà remarqué. Cf. BARDY, *Paul de Samosate*, p. 150, note 5, qui se réfère à Holl et le note également : « Chez les Cappadociens, et en particulier chez saint Basile, le terme *ὁμότιμος* devient synonyme de *ὁμοούσιος*. » Grégoire de Nazianze, dès 372, était au courant du fait, comme en témoigne la *Lettre 58* ; *PG 37*, 116 CD : « Il n'y a point de dommage pour nous à savoir que l'Esprit est Dieu au moyen d'expressions équivalentes : la vérité n'est pas plus dans le son des paroles que dans la pensée qu'elles expriment. »

2. On sait que les attaques dont elle fut l'objet provoquèrent les questions d'Amphiloque qui décidèrent Basile à écrire son livre sur le Saint-Esprit.

3. Le témoignage de SÉVÈRE d'ANTIOCHE, *Contra impium Grammaticum*, III, 11 (éd. J. Lebon, *CSCO* t. 1, p. 214), est intéressant. Voici comment le présente J. Lebon, « Les anciens symboles dans la définition de Chalcedoine », dans *RHE*, 1936, p. 869, note 1 : « Voulant expliquer par une sage accommodation aux nécessités du temps la manière de parler de saint Basile au sujet du Saint-Esprit, Sévère allègue l'exemple des 150 Pères de Constantinople, qui usèrent de condescendance pour regagner ceux qui, sans être pneumatomaques,

Ces premières approximations laissent transparaître certaines raisons du silence de saint Basile touchant la divinité du Saint-Esprit : il fait appel avant tout à des motifs d'ordre pastoral et recouvre une recherche doctrinale. Il fallait, d'une part, ménager la foi et les forces des fidèles éprouvées par l'audace hérétique, et ne pas décourager l'effort des timides. D'autre part, il importait d'aboutir, par précisions successives, aux affirmations majeures du livre sur le Saint-Esprit, instigatrices de la définition de Constantinople, sur l'homotimie de l'Esprit avec le Père et le Fils. Il paraît capital, pour la compréhension exacte du livre, de bien dégager l'histoire de cette « économie » et d'en percevoir les étapes.

1. Le silence de saint Basile

Que faut-il entendre exactement par « silence » de saint Basile sur l'Esprit-Saint ? A l'époque où fut écrit le livre sur le Saint-Esprit, il s'agit d'une sorte d'omission,

répugnaient encore à appeler le Saint-Esprit Dieu et consubstantiel. Ils en agirent ainsi, dit Sévère, « cum in nullo alio puncto definitionem fidei trecentorum decem et octo sanctorum Patrum absque mutatione ampliari conarentur nisi quoad declarationem de Spiritu Sancto, contra quem blasphemando iniquus Macedonius talia furens protulerat qualia insania Arii contra Filium. Etenim verbis idem valentibus utentes, dixerunt : Credimus et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre processit ; qui *cum Patre et Filio adoratur et glorificatur*, sed neque *Deum* dixerunt, neque *consubstantialem*, ne infirmum auditum eorum averterent. » J. Lebon fait remarquer que les « verbes ... *adoratur et glorificatur* traduisent exactement les formes participiales de la version syriaque ; mais comme celle-ci n'avait pas le moyen de rendre par des formes composées les participes grecs « συμπροσκυνούμενον και συνδοξαζόμενον », le traducteur devait se contenter de la première expression de la préposition, devant les substantifs précédents, et l'on ne peut affirmer qu'il lisait en grec, dans le texte de Sévère : προσκυνούμενον και συνδοξαζόμενον. »

qui peut paraître volontaire, du fait que l'Esprit soit Dieu et consubstantiel au Père et au Fils. L'ouvrage montre que le Saint-Esprit n'est pas une créature, même supérieure aux hommes, comme les anges. Il n'est inférieur en rien au Père et au Fils. Avec eux, il est digne de la même adoration et de la même louange. Il participe au même honneur (ὁμότιμον). Il achève en lui-même la Trinité, Dieu unique. Ces affirmations s'appuient sur de forts arguments empruntés à l'Écriture et à ce que Basile appelle déjà la tradition des Pères. Elles font appel aux usages liturgiques : aux rites du baptême en particulier et aux doxologies trinitaires de la prière ecclésiale. Toutes choses qui mettent en lumière la transcendance de l'Esprit. Pas une fois, pourtant, au cours des trente chapitres du livre, la consubstantialité divine de l'Esprit n'est effectivement déclarée. De nombreuses formules la suggèrent. Le sens des raisonnements ne peut faire de doute. Certains développements amènent au bord de conclusions manifestes, mais elles restent inexprimées. L'assertion catégorique : l'Esprit est Dieu, consubstantiel au Père et au Fils, n'y figure point.

En 375, le silence de saint Basile n'est pas une nouveauté. Un an ou deux après son accession à l'épiscopat, il suscitait déjà les critiques. Le moine du banquet, dont Grégoire de Nazianze rapporte les propos malveillants dans sa lettre 58¹, en fait reproche à l'évêque de Césarée en des termes qui montrent que sa politique de silence ne datait pas d'hier². Des moines de Cappadoce l'avaient

1. *Lettre 58* ; PG 37, 113 A - 117 B.

2. Voir *supra*, p. 80, n. 1. Il s'agit de la saint Eupsyque 372 ou 373. On ne peut préciser davantage, étant donné la date incertaine de la lettre de Grégoire. Le moine oppose l'attitude de Grégoire à celle de saint Basile : « Toi, dit-il en se tournant vers Grégoire, tu as bien affirmé en paroles claires que l'Esprit est Dieu. Une fois même, au sein d'une innombrable foule, parlant de la divinité du

dénoncée à Athanase qui s'était montré « très étonné de l'audace de ceux qui osent élever la voix contre notre bien-aimé et vrai serviteur de Dieu, l'évêque Basile¹ ». Basile lui-même protestera à Grégoire que le moine du banquet n'est qu'un « inventeur de ce qu'il n'a pas entendu, le rapporteur de ce qu'il n'a point compris² ».

Si Grégoire et Athanase apprécient les raisons de sagesse qui présidaient à l'« économie » de Basile³, il reste que, pour Grégoire du moins, cette attitude ne fut pas sans problèmes. Le discours onzième en témoigne, qui rapporte l'exclamation du moine dont on parlait plus haut. De même, dans l'oraison funèbre de son ami, ce passage un peu embarrassé⁴ : « Si j'ai donné ces détails, ce n'est pas pour défendre la réputation de Basile : il est au-dessus de ses détracteurs, quels qu'ils soient, cet homme ; mais c'est pour éviter qu'on ne considère comme règle de la piété les mots isolés trouvés dans ses écrits et qu'on ne sente sa foi faiblir, et qu'on ne donne comme argument en faveur de sa propre perversité la théologie de celui-là, qui était l'œuvre des circonstances en même temps que de l'Esprit ; et qu'au contraire, appréciant la portée de ce qui était écrit et le but qui l'avait fait écrire,

Saint-Esprit, tu as interrompu ton discours pour t'écrier : Jusques à quand cacherons-nous la lumière sous le boisseau ? Mais lui, Basile, il expose confusément la doctrine de la foi, qu'il cache dans l'ombre... » L'exclamation de Grégoire se trouve dans le Discours onzième, qui fut prononcé au début de 372.

1. *Lettre à Palladius* ; PG 26, 1168 CD.

2. *Lettre* 71 ; PG 32, 437 A.

3. ATHANASE (*Lettre à Palladius*, PG 26, 1168 CD) demande aux moines de Cappadoce, pour leur évêque et père, de « considérer... son économie et de rendre gloire au Seigneur qui a donné à la Cappadoce un tel évêque que chaque pays souhaite d'en avoir de pareils ».

4. D'autant que Basile, jusqu'à sa mort, ne se départit jamais complètement de la prudente réserve qu'il s'était fixée : ne pas confesser en public, de façon explicite, que le Saint-Esprit est Dieu consubstantiel au Père et au Fils.

davantage on se sente attiré vers la vérité et on ferme la bouche aux impies¹. »

Est-il possible, en reprenant le débat à son origine, d'éclaircir ce réel problème ?

2. Le silence de Nicée

Ne pourrait-on expliquer l'« économie » de saint Basile, très attaché à la foi de Nicée, par le silence des « trois cent dix-huit Pères » sur le Saint-Esprit ? C'est un lieu commun, chez les Pères qui ont abordé la question, à partir de la fin du IV^e et jusqu'au milieu du VI^e siècle, de signaler, en passant, le silence de Nicée sur ce point. Sévère d'Antioche, bon témoin de la pensée de son époque et dont l'inspiration basilienne ne peut faire de doute, remarque volontiers que « sur aucun point (les cent cinquante Pères de Constantinople) n'ont essayé de développer la définition de foi des trois cent dix-huit saints Pères (de Nicée), dont ils n'ont rien changé, sauf en ce qui concerne la déclaration touchant le Saint-Esprit. Parce que contre lui l'inique Macédonius proféra une telle furie de blasphèmes qu'on ne peut les comparer qu'à la folie d'Arius contre le Fils² ».

Basile, lui aussi, souligne le caractère laconique du

1. *Disc.* 43, 69 ; *PG* 36, 589 BC. Éd. F. Boulenger, p. 207.

2. *Liber contra impium Grammaticum* III, 11 ; éd. J. Lebon, *CSCO*, t. 1, p. 214. « En outre, déjà Théodore de Mopsueste et encore, après lui, la définition même de Chalcédoine et Sévère d'Antioche, limitent l'intervention du concile de 381, en ce qui concerne le symbole de la foi, à la confirmation de la foi de Nicée et à l'addition des développements touchant la doctrine du Saint-Esprit. » J. LEBON, « Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine », *RHE*, 1936, p. 870. Cf. A. MINGANA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Cambridge 1932 (Woodbrooke Studies, vol. V), p. 210-211 (93).

symbole de Nicée à l'endroit du Saint-Esprit. Il le fait dans un document remarquable, puisqu'il s'agit de la profession de foi souscrite par Eustathe à la fin de l'année 372 ou au début de 373, et dont tous les termes, on peut le croire, furent soigneusement pesés. A Nicée, « la doctrine du Saint-Esprit fut jetée au passage, rien ne réclamant qu'on le mit en relief. Il n'en était point question encore et sa notion dans l'âme des fidèles ne se trouvait guère exposée aux embûches¹ ». La lettre 140 à l'église d'Antioche, à peu près de la même époque, reproduit le texte du symbole nicéen et ajoute : « Voilà ce que nous croyons. Mais puisque la doctrine du Saint-Esprit reste indéfinie², les Pneumatomaques n'ayant pas encore fait leur apparition, on a passé sous silence la nécessité d'anathématiser ceux qui disent que l'Esprit Saint est de nature créée et servile. Car absolument rien de la divine et bienheureuse Trinité n'est créé³. »

Le contexte est intéressant. Basile déclare s'en tenir strictement au symbole de Nicée, « refusant et d'en recevoir un nouveau, écrit par d'autres, et d'oser livrer les conceptions de sa propre pensée, de peur de rendre purement humaines les paroles de la piété ; mais ce que nous avons appris des saints Pères, c'est cela que nous divulguons à qui nous interroge⁴ ». Le silence de l'évêque de Césarée serait-il motivé par la volonté de n'en point dire plus sur le Saint-Esprit, c'est-à-dire fort peu, que les Pères du concile ? M. Richard, dans le compte rendu qu'il donnait naguère de la première édition du présent ouvrage, écrivait qu'« avant Athanase et Basile, il n'existait pas dans l'Église une théologie du Saint-Esprit digne de ce nom. Les *Lettres à Sérapion* d'Athanase sont, en effet, le premier

1. *Lettre* 125 ; *PG* 32, 549 A.

2. ἀδιόριστος ἔστιν ...

3. *Lettre* 140 ; *PG* 32, 588 D - 589 A.

4. *Idem* ; *PG* 32, 588 B.

traité sur le Saint-Esprit et le *De Spiritu Sancto* de saint Basile est le second¹ ». Dès l'avant-propos, et presque dans les mêmes termes, nous l'avions souligné². Peut-on tirer de là argument et se contenter de ces dires ? « Quelle qu'ait été la foi personnelle de ces deux hommes (Athanasie et Basile), de quel droit auraient-ils pu imposer à leurs contemporains, comme articles de la foi, la divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit, alors qu'aucun concile n'avait précisé la doctrine de l'Église sur ce sujet et qu'ils ne pouvaient même pas s'appuyer sur une forte tradition théologique ? Le grand mérite de ces deux saints est d'avoir préparé la définition conciliaire de ce dogme (381) en défendant la tradition lorsqu'il y avait lieu de la défendre, mais en prenant garde de s'en tenir strictement aux nécessités de cette défense. Certains prétendaient que le Saint-Esprit était une créature. Saint Athanasie leur répond : Non, le Saint-Esprit n'est pas une créature. Reproche-t-on à Basile d'employer la doxologie « Gloire au Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit » parce qu'elle suppose l'ὁμοτιμία du Fils et du Saint-Esprit, il répond : Je ne peux renoncer à cette doxologie parce qu'elle est

1. M. RICHARD, *Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit*, SC 17, compte rendu, dans MSR, 1951, p. 131.

2. B. PRUCHE, *Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit*, SC 17, *Avant-propos*, p. v : « Le Traité sur le Saint-Esprit constitue dans l'Église du Christ, avec les lettres de saint Athanasie à Sérapion de Thmuis, dont il s'inspire largement d'ailleurs, la « source » par excellence de la théologie du Saint-Esprit. » Cf. *Introduction*, p. 38 : « Document mémorable, de première valeur, auquel il faut toujours revenir (après les lettres d'Athanasie à Sérapion, dont il s'inspire d'ailleurs et qu'il prolonge), quand on veut remonter aux sources de la théologie du Saint-Esprit. Il a provoqué pour une part peut-être considérable la définition du symbole de Constantinople, décidé sans doute du développement doctrinal postérieur, inspiré quelque peu les écrits multiples, en grec ou en latin, de cette époque et des siècles suivants sur la troisième Personne, consubstantielle aux deux autres, de la Sainte Trinité qui est Dieu. »

traditionnelle, et si elle entraîne l'ὁμοτιμία, c'est qu'il faut confesser l'ὁμοτιμία. Rien de plus¹. »

Ces considérations, quelle que soit leur justesse, ne peuvent suffire à rendre compte de l'économie de saint Basile. Que l'absence « d'une forte tradition théologique », de définitions conciliaires sur la divinité et la consubstantialité de l'Esprit, que le silence de Nicée surtout, aient joué un rôle dans la prudente réserve de l'évêque de Césarée, nul n'en disconvient. Mais qu'à eux seuls ces arguments soient déterminants, il est permis de ne pas le croire.

Il paraît légitime de rapprocher ici Basile d'Athanase. Les pages suivantes montreront combien ce rapprochement peut éclairer le problème. A la condition de ne pas oublier que le livre sur le Saint-Esprit marque un réel dépassement sur la théologie un peu courte de l'évêque d'Alexandrie. La réflexion théologique de Basile s'est aventurée en des domaines pourtant interdits par les *Lettres à Sérapion*, comme celui du mystère de la procession de l'Esprit. Le silence de Nicée et l'absence de tradition théologique n'avaient pas empêché Athanase de déclarer l'Esprit « consubstantiel » (ὁμοούσιος) au Père et au Fils et d'en faire le propre (ἴδιος) de la substance de l'un et de l'autre². Quant à Basile, entre les affirmations plutôt timides du troisième livre *Contre Eunome*, et la prise de position décidée de la *Lettre 258*, à Épiphane, en 377, il est sûr que sa pensée a fait du chemin. A l'époque des livres contre Eunome, il concédait aux adversaires, avec réticence il est vrai, que l'Esprit, nommé en troisième, puisse être

1. M. RICHARD, *op. cit.*

2. 1^{re} lettre à Sérapion; PG 26, 593 C : « Il est manifeste que l'Esprit... est unique et même propre au Verbe, qui est unique, et propre à Dieu, qui est unique, et consubstantiel (à eux) » (Trad. J. Lebon, SC 15).

troisième en dignité (ἀξιωματι)¹, ce qui ne veut nullement dire qu'il soit d'une autre nature. Dans la lettre à Épiphane, il déclare ne pas avoir de raisons pour ajouter au symbole de Nicée quoi que ce soit, hormis quelque chose sur la « glorification » du Saint-Esprit². Entre ces deux extrêmes, l'économie connut des étapes, que l'on indiquera plus loin, et que le silence de Nicée ne suffit certainement pas à motiver.

3. Le silence des « doctrines »

Johnston³, qui avait noté la distinction établie au chapitre vingt-septième du livre sur le Saint-Esprit⁴ entre δόγμα et κήρυγμα — les doctrines et les proclamations —, y voyait le vrai motif du silence de saint Basile. La consubstantialité divine de l'Esprit n'avait encore fait l'objet, en 375, d'aucune proclamation publique de l'Église. Elle relevait donc du domaine des δόγματα et tombait par conséquent sous le silence dont on entoure le δόγμα : « Car autre chose une doctrine (δόγμα), autre chose une proclamation (κήρυγμα) : celle-là, on la tait, au contraire des proclamations, qu'on fait en public⁵. » H. Dörries⁶ reprend l'idée, à laquelle il donne beaucoup d'ampleur. A l'en croire, elle rendrait compte de l'économie et situerait

1. *Contre Eunome* III, 1 ; *PG* 29, 653 B. III, 2 ; 657 BC : « comme ils disent. »

2. *Lettre* 258 ; *PG* 32, 949 B : « Parce que nos Pères ont rapidement passé sur ce point, la question n'en ayant pas encore été soulevée. »

3. C. F. H. JOHNSTON, *The book of saint Basil the Great, Bishop of Caesarea in Cappadocia on the Holy Spirit. A revised text with notes and introduction.* Oxford, Clarendon Press, 1892 p. 127-128.

4. XXVII, 66.

5. XXVII, 66, 56-57.

6. *De Spiritu Sancto*, etc... p. 121-128 et p. 181-183.

le livre sur le Saint-Esprit dans l'ordre du *δόγμα*. Il s'agirait alors d'une œuvre « ésotérique », destinée à un petit groupe d'initiés, et qui ne devait pas être livrée au public. Ces « initiés » pourraient être des moines, familiarisés, affirme-t-on, avec le silence des *δόγματα*.

Nous avons discuté ailleurs¹ le bien-fondé de ce point de vue. L'attitude des moines devant l'économie basilienne, pour autant que les lettres de Grégoire et Athanase citées plus haut² permettent de s'en rendre compte, ne semble pas très compréhensive du « silence dont s'entourent les doctrines », c'est le moins qu'on puisse dire. Quant aux « non-initiés » dont il est question dans le texte de Basile³, ils ne désignent pas les fidèles par opposition aux moines, mais les catéchumènes par rapport aux baptisés. Le contexte immédiat, auquel H. Dörries n'a peut-être porté qu'une attention distraite, ne permet pas de doute. Il vient d'être fait mention des rites du baptême⁴, de la célébration

1. B. PRUCHE, « Autour du traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée », *RSR*, 1964, p. 224-232. Voir aussi notre communication au Congrès international de Patrologie, Oxford 1963. « *Δόγμα* et *Κήρυγμα* dans le traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée en Cappadoce », *TU* 94, p. 257-262.

2. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettre* 58 ; *PG* 37, 113 A - 117 B. ATHANASE, *Lettre à Jean et à Antiochus* ; *PG* 26, 1168 A. *Lettre à Palladius* ; *PG* 26, 1168 CD.

3. « De quelle Écriture cela vient-il ? N'est-ce point de cet enseignement tenu secret et privé, que nos pères gardèrent dans un silence exempt d'inquiétude et de curiosité, sachant bien qu'en se taisant on sauvegarde le caractère sacré des mystères, car ce qu'il n'est pas permis *aux non-initiés* de contempler, comment serait-il raisonnable d'en divulguer par écrit l'enseignement ? » (XXVII, 66, 28-34).

4. « Nous bénissons l'eau du baptême, l'huile de l'onction et, en outre, le baptisé lui-même. En vertu de quels écrits ? N'est-ce point en vertu de la tradition gardée secrète et cachée ? Eh quoi ! L'onction d'huile elle-même, quelle parole écrite l'a-t-elle enseignée ? La triple immersion, d'où vient-elle ? Et tout ce qui entoure le baptême : la renonciation à Satan et à ses anges, de quelle Écriture cela vient-il ? » (XXVII, 66, 21-28).

du mystère eucharistique auquel les catéchumènes ne participaient pas¹. Le silence dont il est alors question et dont la discipline très stricte était imposée aux baptisés vise la doctrine courante de l'Église, reçue au cours de l'initiation baptismale et tenue sous l'arcane du secret. Il n'était pas permis d'en parler, de quelque manière que ce soit, ni en public, ni en privé, ni même devant les catéchumènes, afin de maintenir les mystères chrétiens, en particulier le Baptême et l'Eucharistie, à l'abri du mépris ou de la profanation. Il n'est pas question en cela d'un « silence monastique », issu de la volonté « d'avoir à cœur d'imiter cette vertu si chère aux Pères du désert », et dans lequel Basile, après la rupture avec Eustathe, constatant qu'il ne restait plus « rien à faire qu'à se taire », aurait décidé de se réfugier².

Dans le livre sur le Saint-Esprit, *δόγμα* désigne l'enseignement (*διδασκαλία*) de l'Église, dont l'instruction était faite aux nouveaux baptisés lors de la catéchèse baptismale, à charge pour eux d'en garder ensuite le secret. *Κήρυγμα*, c'est la doctrine officielle de l'Église, proclamée au grand jour soit par les conciles, soit de quelque autre manière. Elle est accessible à tous, baptisés ou non : il s'agit de ce que l'Église affiche en public de sa foi, de ses mœurs et de ses rites³. De façon plus large, *δόγμα* c'est encore

1. « Les paroles de l'épîclèse, au moment de la consécration du pain de l'Eucharistie et de la coupe de la Bénédiction, quel est le saint qui nous les a laissées par écrit ? Nous ne nous contentons pas cependant des paroles rapportées par l'Apôtre et l'Évangile : avant et après, nous en prononçons d'autres, qui ont une grande importance pour le mystère, et qui viennent de l'enseignement non-écrit » (XXVII, 66, 15-21).

2. H. DÖRRIES, *op. cit.*, p. 121 s.

3. Par exemple, le consubstantiel (*ὁμοούσιος*) de Nicée, que Basile appelle le *μέγα κήρυγμα*, la proclamation publique par excellence de la foi chrétienne (*Lettre* 52 ; *PG* 32, 392 C. *Lettre* 90 ; 473 C) et dont il se plaindra, et plus tard Grégoire de Nazianze, que tout le

un point de doctrine théologique qui n'a jamais fait l'objet d'aucune déclaration conciliaire. Telle « la pieuse doctrine (δόγμα) de la Monarchie (divine)¹ ». La consubstantialité de nature divine du Saint-Esprit avec le Père et le Fils serait ainsi un δόγμα, non un κήρυγμα. Dans le double sens : d'une vérité de foi appartenant à la catéchèse baptismale et d'un point de doctrine qui n'a encore été proclamé par aucun concile de l'Église, c'est-à-dire constituant un de ces mystères qui tombent sous l'arcane du secret. Si l'on veut prendre au sens strict la distinction instituée par le chapitre vingt-septième, on peut donc, du point de vue indiqué, non pas passer sous silence la consubstantialité de l'Esprit, mais la garder dans le silence, ce qui n'est pas la même chose.

Cette distinction entre δόγμα et κήρυγμα est-elle suffisamment établie, dans la théologie de saint Basile, pour qu'il soit possible en toute occasion, en s'appuyant uniquement sur elle, de discerner toujours les δόγματα des κηρύγματα²? Le livre sur le Saint-Esprit y fait appel dans le but de montrer que l'emploi de la particule *avec* (σύν), pour l'Esprit, dans l'ancienne doxologie trinitaire rétablie par Basile pour son église, tire origine d'une tradition non-écrite. Elle est, du coup, tout aussi valable « pour la piété » que la particule *dans* (ἐν) de la doxologie dite traditionnelle qui jouit, elle, de l'« approbation des églises³ ». L'une relève du δόγμα, du moins apparemment ; l'autre est un κήρυγμα, communément proclamé dans la

monde en parle, « même celui dont l'âme porte les marques de mille souillures » (XXX, 77, 53-54). Cf. GRÉG. NAZ. *Disc.* 27 (1^{er} théologique) ; *PG* 36, 12-25.

1. XVIII, 47, 22.

2. Basile a d'ailleurs bien soin de remarquer qu'au regard de la « piété », l'un et l'autre ont « la même force ». Écarter les δόγματα comme sans importance, ce serait transformer les κηρύγματα en mots vides de sens. Cf. XXVII, 66.

3. XXVII, 65, 6.

prière publique. Il serait téméraire, avant le livre sur le Saint-Esprit, de prétendre à la netteté d'une pareille distinction. Le « consubstantiel », qui est à coup sûr un κήρυγμα, et même le κήρυγμα par excellence¹, ne se voit-il pas identifié, et justement dans la profession de foi souscrite par Eustathe, au δόγμα du salut, qu'il manifeste²? L'égalité de gloire de l'Esprit avec le Père et le Fils qui, en 375, n'a fait l'objet d'aucune déclaration publique de l'Église et serait donc un δόγμα, entre pourtant, dans la *Lettre* 90, au même titre que l'ὁμοούσιος, dans la « bonne proclamation (ἀγαθὸν κήρυγμα) » des trois cent dix-huit Pères du concile³ ! Il n'est donc pas possible de s'appuyer trop sur cette distinction pour rendre compte, au nom du silence dû au δόγμα, de toute l'économie de saint Basile. Qu'il y ait là un élément de réponse à la question posée, à joindre au silence de Nicée qui fait de la consubstantialité de l'Esprit, en 375, un δόγμα au sens de saint Basile, et non un κήρυγμα, et que cet élément ait joué un rôle dans sa politique de silence à ce sujet, ne fût-ce qu'en la justifiant aux yeux de son auteur, c'est possible. Mais il ne paraît pas qu'on puisse le prétendre déterminant⁴. Les vrais motifs de l'économie sont ailleurs.

1. *Lettres* 52 et 90 ; *PG* 32, 392 C et 473 C.

2. *Lettre* 125 ; *PG* 32, 548 B.

3. *Lettre* 90 ; *PG* 32, 473 C.

4. Il l'est même si peu que Basile, peu après la composition de son livre, est déjà acquis à l'idée d'en faire un κήρυγμα, par la proclamation ouverte et publique d'une inclusion formelle dans le symbole officiel de la foi. Il n'hésitait pas, au dire de GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*Disc.* 43, 69 ; *PG* 36, 589 A. Éd. F. Boulenger, p. 205) à le proclamer souvent (πολλάκις ἐκήρυξεν) tant en privé qu'en public (δημοσίᾳ), avec imprécation parfois, bien avant 375 !

4. Économie pastorale

L'incise souhaitée par saint Basile au symbole de Nicée sur l'égalité glorification due au Saint-Esprit avec le Père et le Fils, et dont l'inclusion, en 377, lui paraissait s'imposer¹, fut en fait adoptée par les Pères de Constantinople. Ce fut même, si l'on s'en tient au symbole dit de Constantinople, dans les termes préconisés par l'évêque de Césarée : « Le Saint-Esprit... est adoré avec le Père et le Fils, avec eux glorifié. » La citation de Sévère d'Antioche que l'on fournissait plus haut en témoignage pourrait bien suggérer les vrais motifs du silence de saint Basile. Sévère expliquait l'attitude de l'évêque de Césarée par celle des cent cinquante Pères de Constantinople : il n'y voyait qu'une sage accommodation aux nécessités du temps. Ceux-ci, en effet, « usèrent de condescendance pour regagner ceux qui, sans être des pneumatomaques, répugnaient encore à appeler le Saint-Esprit Dieu et consubstantiel² ». « Se servant de termes qui voulaient dire la même chose, ils déclarèrent : nous croyons aussi dans l'Esprit-Saint... qui avec le Père et le Fils est adoré et glorifié. Mais ils ne le dirent ni Dieu ni consubstantiel, *de peur d'effaroucher l'oreille malade de ces gens-là*³. » A en croire Sévère, les raisons de l'économie basilienne

1. *Lettre* 258 ; *PG* 32, 949 B.

2. J. LEBON, « Les anciens symboles dans la définition de Chalcedoine », dans *RHE*, 1936, p. 869, note 1.

3. SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber contra impium Grammaticum*, III, 11 (éd. J. Lebon, *CSCO* t. 1, p. 214). Cf. BASILE, *Sur le Saint-Esprit* : « Toi, en vue d'être utile à ces gens-là et, si leur mal est sans remède, afin de prémunir ceux qui les fréquentent... » (I, 3, 6-8). Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettre* 58 ; *PG* 37, 113 s. : « Il n'y a point de dommage pour nous à savoir que l'Esprit est Dieu au moyen d'expressions équivalentes : la vérité n'est pas plus dans le son des paroles que dans la pensée qu'elles expriment... »

seraient donc, avant tout, d'ordre pastoral, comme l'étaient celles de la « condescendance » des Pères de 381. Que veut-on dire au juste ?

Le poids de ces raisons ne paraît appréciable qu'à la condition de ne point séparer Basile d'Athanase. C'est sûrement la conduite d'Athanase envers ceux qu'on appellera plus tard des « semi-ariens », qui invita Basile au silence sur la consubstantialité du Saint-Esprit. Non point que cette « doctrine » constituerait quelque chose dont il n'y aurait pas à faire proclamation publique et qu'il vaudrait mieux taire, mais parce qu'il fallait éviter à l'Église déchirée par les factions ariennes, une seconde bataille du consubstantiel à propos d'une déclaration maladroite de son extension à l'Esprit.

Athanase, son *Livre sur les Synodes* en fait foi, avait adopté, devant l'homéousianisme de Basile d'Ancyre, une position de tolérance. Dès 359, il acceptait, moyennant certaines réserves, la formule du concile tenu à Sirmium en 358, et qui était la troisième du nom. Elle effectuait la fusion de la deuxième formule¹ du concile des Encénies, tenu à Antioche en 341, avec la première formule de Sirmium, qui n'était-elle-même que la quatrième formule d'Antioche, susceptible, à la rigueur, d'un sens orthodoxe. Bien entendu, le consubstantiel n'y figurait point. Le Fils y était déclaré « semblable au Père selon l'essence et en tout² ». Cette troisième formule de Sirmium restait étroitement liée à la synodale du concile d'Ancyre de Pâques 358 où, pour la première fois, le « semblable selon l'essence (ὁμοιος κατ' οὐσίαν) » se trouvait inséré dans une pièce officielle³, en réaction contre la deuxième

1. Peut-être due à Lucien d'Antioche et souvent reprise par les homéousiens.

2. ὁμοιος κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα.

3. ÉPIPHANE, *Panarion*, 73, 2-11 ; PG 42, 403-426.

formule qui rejetait et l'ὁμοούσιος et l'ὁμοιούσιος et proclamait le Fils inférieur au Père.

Soucieux d'unité, Athanase avait vu là un effort vers l'orthodoxie. Il percevait, sous la dangereuse indétermination des termes, une pensée au fond d'accord avec celle de Nicée. Il saisit la main qui se tendait. Le pape Libère avait fait de même¹. Hilaire de Poitiers faisait preuve, à la même époque, de semblable tolérance à l'égard de la fraction homéousienne proche de l'orthodoxie². En 360, le concile de Paris, dont il était membre, rejetait le sabellianisme et déclarait son attachement à la foi de Nicée, mais sans réprover pour autant le « semblable en essence (ὁμοιούσιος) ».

Étant donné l'identification formulée par les défenseurs de Nicée entre οὐσία et ὑπόστασις pour signifier en Dieu l'unité de nature, l'ὁμοούσιος pouvait passer aux yeux de certains pour confondre les πρόσωπα, réduits alors aux différents aspects sous lesquels se présenterait le même et unique Dieu, c'est-à-dire au visage qu'il a suivant qu'on le considère comme Père, Fils ou Esprit³. Par

1. « Tout en écartant le *consubstantiel*, le document (la troisième formule de Sirmium) était anti-arien, et en son fond orthodoxe. Le pape Libère y souscrivit, en ajoutant qu'il déclarait excommuniés ceux qui ne croyaient pas que le Fils est semblable au Père en substance et en toutes choses » P.-Th. CAMELOT, art. *Homéousiens*, dans *Catholicisme* V, 832.

2. HILAIRE, *Sur les Synodes*, 80 ; *PL* 10, 533.

3. *Basile, Lettre* 214, 3 ; *PG* 32, 788 B : « Remarque, homme admirable, que les falsificateurs de la vérité, eux qui introduisent le schisme arien dans la saine foi des Pères, n'ont aucun motif à invoquer pour ne pas admettre la pieuse doctrine (δόγμα) des Pères, sauf le concept de consubstantiel (ὁμοούσιος), dont ils donnent une méchante interprétation, calomnieuse pour la foi : ils disent que chez nous on déclare le Fils consubstantiel selon l'hypostase (κατὰ τὴν ὑπόστασιν ὁμοούσιον). » Cf. *Lettre* 236 ; *PG* 32, 884 AC, où, pour éviter l'équivoque et fermer la brèche au sabellianisme, Basile prend nettement position en faveur d'une trinité d'« hypostases ».

crainte du sabellianisme, ceux-là optaient pour l'ὁμοιούσιος, moins déterminé, qui paraissait maintenir davantage, au sein de l'essence divine, ces distinctions nécessaires que la théologie postérieure appellera « personnelles », entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Mais l'ὁμοιούσιος recourrait de son imprécision même deux tendances opposées. Celle de vénérables évêques comme Basile d'Ancyre¹, effrayés par le sabellianisme dont ils voyaient partout, jusque dans les formules de Nicée, s'agiter le spectre, et qui n'osaient employer d'autre langage que celui des Écritures². Celle d'ariens plus ou moins convaincus qui, la faveur impériale n'étant point sans charmes, trouvaient à l'abri d'un mot commode, et sans grands risques, le moyen de plaire à l'empereur en composant leur foi sur les doctrines à la mode à la cour de Constantinople³. A la croisée de courants contraires, l'un favorable, sans le terme, au consubstantiel, l'autre emportant sa négation plus ou moins totale, l'ὁμοιούσιος limitait un terrain mouvant. Il pouvait paraître utile de le condamner, avec Épiphane, comme chargé d'arianisme⁴. On pouvait aussi, à la rigueur, l'accepter pour le bien de l'unité, quitte à le préciser par quelques additions dans le sens de la troisième formule de Sirmium, ce qu'avait fait Athanase, Hilaire et le pape Libère⁵.

1. « Sanctissimi viri », nous dit saint HILAIRE qui les connaissait : *Sur les Synodes*, PL 10, 533.

2. Dans le livre sur le Saint-Esprit, Basile a fait de même : démontrer l'ὁμοσιμία du Fils avec le Père (chapitres 1 à 8) uniquement par appel au langage des Écritures, puis en faire autant à propos de l'Esprit-Saint.

3. Il est évident que Basile ne tient pas du tout à rouvrir de telles querelles à propos de l'Esprit, en professant à son sujet, explicitement, un consubstantiel encore si discuté autour de lui, et qui paraît peu clair et presque équivoque à beaucoup. Il cherche un substitut : l'ὁμότιμος.

4. *Panarion* ; PG 42, 399-474.

5. ATHANASE, *Sur les Synodes*, 41 ; PG 26, 765 A : « Ceux qui

Mais Athanase, Hilaire et le pape Libère avaient à faire à des négateurs de la divinité du Fils ou à des hommes dangereusement aventurés sur les confins de l'arianisme. Le concile de Nicée avait proclamé l'identité de nature du Père et du Fils. On savait où l'on allait, ce qu'il fallait tenir, et cela permettait de fixer des limites à la condescendance pour les dissidents, en vue de maintenir l'unité du symbole et de la foi. Basile, lui, se trouve aux prises avec des négateurs de l'Esprit. Le concile de Nicée ne s'était pas prononcé sur une consubstantialité de l'Esprit-Saint avec le Père et le Fils. On ne savait encore définir au juste les bases intangibles qui en fixeraient la doctrine. Basile doit faire front à l'ensemble des sectes nées de l'opposition au vocable nicéen, chacune se trouvant plus ou moins engagée dans la lutte contre l'Esprit. L'ὁμοιούσιος au double visage s'offrait à nouveau sous sa forme insaisissable : soit carrément hétérodoxe, négatrice de la divinité du Saint-Esprit ; soit orthodoxe à la rigueur, professant une « similitude d'essence » qui se rapprochait du « consubstantiel » nicéen. Dans la bataille contre l'Esprit, c'est vers Athanase que Basile se tourne. Sa doctrine du Saint-Esprit, comme celle du Fils, lui doit beaucoup. Il y a là plus qu'une indication : une invitation à chercher dans le même sens les raisons qu'il avait de se taire.

acceptent tous les autres documents de Nicée, ne doutant que du seul ὁμοούσιος, il ne faut pas les considérer comme ennemis ; car nous-mêmes ne les poursuivons pas comme ariens ni comme adversaires des Pères, mais nous leur parlons comme frères à des frères qui ont la même conception que nous et n'hésitent que sur le nom seulement. En confessant que le Fils est de l'ousie du Père en effet, et non d'une autre hypostase ; en confessant qu'il n'est pas une créature ni une œuvre, mais véritable et naturelle progéniture, éternellement avec le Père comme Logos et Sagesse, ils ne sont pas loin d'accepter aussi l'expression ὁμοούσιος. Tel Basile d'Ancyre qui a écrit sur la foi. »

Basile admettait le « semblable en essence (ὁμοιούσιος) », à condition qu'on y ajoutât : « sans différence aucune¹ ». C'était presque la troisième formule de Sirmium, légèrement précisée. Il recevait dans sa communion, bien que lui-même s'en tint au terme nicéen², tous ceux qui, déroutés ou rebutés par l'affirmation du consubstantiel, consentaient à professer la forme qu'il jugeait équivalente. Mais à la fin de 373 ou au début de 374³, Eustathe, l'évêque de Sébaste, s'était enfin démasqué. L'évêque de Nicopolis, Théodote, qui n'était point favorable à l'évêque de Césarée⁴, répandait depuis le dialogue de juin 372 à Sébaste, la nouvelle de l'hétérodoxie de saint Basile. D'où l'attitude inquiète et malveillante des « moines », dont Grégoire de Nazianze nous donne quelque idée⁵. Anthime, à Tyane, était en pleine révolte. La persécution de Valens menaçait toujours. Basile tient tête. Aux vieilles luttes contre l'anoméisme s'ajoutaient pourtant celles, de plus en plus rudes, imposées par les progrès rapides de la nouvelle hérésie sur le Saint-Esprit. La situation de l'Église de Cappadoce, décrite dans une lettre à Athanase, datée de l'année précédente, ne dut pas s'améliorer : « Toute l'Église se dissout... et c'est un grand naufrage⁶. »

Basile pare au plus pressé. Il est de la plus haute importance, dans l'intérêt de la vérité qu'il a mission de défendre, de rester maître du siège de Césarée et d'éviter

1. *Lettre 9* ; *PG 32*, 272 A.

2. *Lettre 114* ; *PG 32*, 529 A.

3. La profession de foi (*lettre 125*) souscrite par Eustathe, puis dénoncée par lui, est de la fin 372 ou du début 373.

4. Cf. *Lettre 98* ; *PG 32*, 496 AB. *Lettre 99* ; 497 C - 501 C. *Lettre 125* ; 545 B s.

5. *Lettre 58* ; *PG 37*, 113 A - 117 B.

6. *Lettre 82* ; *PG 32*, 460 A. Cf. *Sur le Saint-Esprit*, XXX, 76, 11 s.

à la Cappadoce la persécution projetée par les hérétiques¹. Il sait que s'il proclame ouvertement la consubstantialité du Saint-Esprit, c'en est fait et de sa liberté et de son église. C'en est fait aussi des âmes faibles dans la foi, incapables de résister aux pressions de l'aile marchante de l'homéousianisme, par suite en grand danger d'apostasie, si lui, Basile, pour une affirmation inopportune ou maladroite de la consubstantialité de l'Esprit avec le Père et le Fils, était arraché de son siège. Il se contentera donc de formules équivalentes, discrètement voilées. Finalement, sous le couvert de l'ὁμότιμος, il pensera avoir mis en place un terme inattaquable, ayant l'avantage de ne point déchaîner au sujet de l'Esprit les vieilles querelles de Nicée. Il importe d'éviter avant tout que les luttes à propos du consubstantiel ne se renouvellent au sujet de l'Esprit. La situation des églises d'Asie est trop précaire pour qu'on puisse prendre un tel risque. Sévère d'Antioche a fort bien jugé de la situation et verra dans la définition de Constantinople une volonté semblable d'unité et de pacification. Basile décide donc que, pour être admis dans sa communion, il suffira de confesser tout simplement que l'Esprit-Saint n'est pas une créature². Il compte bien ainsi, par cet accommodement, amener le plus grand nombre à reconnaître la divinité du Saint-Esprit. Les

1. Les pneumatomaques, en effet, « ne cherchaient qu'à surprendre ce mot dans sa nudité, sur l'Esprit : qu'il est Dieu (ce qui est vrai, mais que ceux-là ainsi que le chef pervers de l'impiété prenaient pour une impiété), afin de pouvoir, lui, le bannir de la ville en même temps que sa langue de théologien, et quant à eux s'emparer de l'église, s'en faire un point d'appui pour leur perversité, et de là comme d'une citadelle, ravager tout le reste » GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.* 43, 68 ; *PG* 36, 589 A. Éd. F. Boulenger, p. 203. Cf. *Lettre* 58 ; *PG* 37, 113 s. Belle occasion à leur donner, s'il affirmait clairement l'identité de nature du Saint-Esprit avec le Père et le Fils !

2. *Lettres* 113 et 114 ; *PG* 32, 525 B - 529 B. Cf. *Lettre* 258 ; *PG* 32, 949 B.

timides s'habitueront à l'entendre appeler Dieu et se guériront par là de leur vain scrupule¹.

C'était la meilleure solution, explique Grégoire de Nazianze au fâcheux dont la *Lettre* 58 rapporte l'intervention : cette « économie » concertée les faisait « céder momentanément, Basile et lui », plutôt que d'anéantir d'un seul coup la vérité en la proclamant trop ouvertement : « Il n'y a point de dommage pour nous à savoir que l'Esprit est Dieu au moyen d'expressions équivalentes : la vérité n'est pas plus dans le son des paroles que dans la pensée qu'elles expriment. Par contre, ce serait grand dommage pour l'Église que la vérité fut expulsée à la suite d'un seul homme². »

Deux lettres de l'évêque de Césarée, que l'on peut dater de cette année 372, confirment le mobile de sa conduite. L'une est adressée aux prêtres de l'église de Tarse pour les rassurer au sujet de l'orthodoxie de l'un d'eux, Cyriaque, un moment suspect pour sa doctrine du Saint-Esprit. L'autre est adressée à Cyriaque lui-même. En un tel temps, déclare Basile dans la première, il convient de déployer la plus vive diligence, d'employer toutes ses forces à procurer quelque bien à l'Église. Le plus urgent est « de réduire à l'unité tout ce que la violence a jusqu'à présent divisé. Cela se fera, si l'on veut bien, sans que les âmes en souffrent, en s'accommodant aux plus faibles. Puisque les bouches s'ouvrent contre le Saint-Esprit et les langues s'aiguisent pour le blasphémer, nous vous prions, pour autant qu'il est en notre pouvoir, de réduire à rien les blasphémateurs. Quant à ceux qui ne disent pas que le Saint-Esprit est une créature, recevez-les dans votre communion. De la sorte, ceux qui blasphèment resteront seuls. Sous le coup de ce déshonneur,

1. *Lettre* 113 ; *PG* 32, 528 A.

2. *Lettre* 58 ; *PG* 37, 116 CD.

ils reviendront à la vérité ou bien, s'ils demeurent dans leur péché, leur petit nombre même leur ôtera toute créance. ... N'en demandez pas davantage : à ceux qui veulent entrer avec nous dans la communion des frères proposons la foi de Nicée. S'ils la gardent, demandons-leur encore de nier que l'Esprit soit une créature et de ne pas entrer en communion avec ceux qui le disent. J'estime qu'au-delà nous ne devons rien réclamer. Pour moi je suis persuadé qu'ils trouveront dans un commerce assidu avec nous, dans l'exercice pacifique de la vie commune, tous les éclaircissements désirables, grâce au Seigneur qui fait coopérer toute chose au bien de ceux qui l'aiment¹ ». Dans la lettre à Cyriaque, Basile oppose à l'extension de « l'iniquité », au « refroidissement de la charité dans la masse », la foi promulguée par les trois cent dix-huit Pères de Nicée, dont on ne doit rejeter aucune parole. Mais il demande qu'on y ajoute ceci : « Il ne faut pas dire que le Saint-Esprit soit une créature, ni être en communion avec ceux qui le disent². »

Telles sont les raisons majeures du silence de saint Basile. Elles sont commandées par le double devoir de sa charge épiscopale : arrêter les progrès de l'hérésie ; défendre et affermir les faibles dans la foi. La tolérance du *Livre des Synodes* pour les idées homéousiennes de Basile d'Ancyre aide à les comprendre et, du coup, permet de définir l'« économie » de saint Basile. En retour, les raisons données par Basile de son économie jettent de vives lueurs sur l'attitude de l'évêque d'Alexandrie. L'analogie des deux manières ne peut être que frappante. L'un et l'autre s'inspirent de la même mansuétude pour les faibles dans la foi. L'un et l'autre font en sorte de ne rien exiger de ceux qui reviennent à l'Église, ou des

1. *Lettre* 113 ; PG 32, 528 A.

2. *Lettre* 114 ; PG 32, 528 B s.

timides, qui ne soit strictement requis par la foi promulguée à Nicée. Basile tolérait, en même temps qu'Athanase, comme expression suffisante de la foi au Fils le « semblable en essence sans différence aucune ». Pour les mêmes motifs, il suffit, pour rester dans sa communion, de confesser du Saint-Esprit « qu'il n'est pas une créature », en se gardant de « communiquer avec ceux qui le disent ». Ainsi éloignait-on la persécution tout en écartant des sieux le danger d'apostasie, sollicitant les bonnes volontés à une déclaration plus nette de leur foi en l'Esprit, but de toute l'« économie ».

Suspecter la foi de saint Basile, ce serait faire comme le moine du banquet, dont il se plaint « qu'il invente ce qu'il n'a pas entendu, rapportant ce qu'il n'a pas compris¹ » ! Les motifs qu'il donne lui-même de sa propre conduite sont plausibles. Des contemporains comme Grégoire et Athanase, aux prises avec les mêmes difficultés, en ont reconnu la justesse. On peut sûrement s'en tenir à ces raisons et dire avec eux que Basile « s'est fait faible avec les faibles au profit des faibles² ». Sans doute le silence

1. *Lettre 71 ; PG 32, 437 A.*

2. ATHANASE, *Lettre à Palladius ; PG 26, 1168 D.* Les « faibles » en question désignent avant tout les disciples de Basile d'Ancyre, n'arrivant pas à confesser le « consubstantiel » par crainte exagérée du sabellianisme. Point n'est besoin, semble-t-il, de chercher dans une lecture compliquée des chapitres du livre sur le Saint-Esprit, des motifs inavoués dont ni Athanase ni Grégoire n'auraient perçu le jeu et qui feraient de l'économie basilienne quelque chose d'autre que ce qu'ils en ont dit. Ce n'est point là une prise de position théologique (distinction entre *δόγμα* et *κήρυγμα* en fonction d'une théologie du silence monastique) qui commanderait une différence majeure dans l'attitude de Basile, comme a cru le découvrir H. DÖRRIES, *op. cit.*, p. 23-28 : « L'économie aurait pour but de mener d'un concept à une vision plus profonde. Et le prédicateur, qui doit procéder avec précaution, doit s'en faire un devoir, sans qu'interviennent pour autant des nécessités de ménagement. Ce qui demeure, c'est que le proclamateur possède en lui-même la pleine connaissance de la vérité. Ce qu'il en livre est fonction de ce qu'il estime, de lui-même,

des doctrines, et plus encore le silence de Nicée, a-t-il pu jouer un rôle dans l'économie de l'évêque de Césarée à l'égard de la consubstantialité de l'Esprit. Un rôle qui n'est sûrement pas négligeable. Il importe, pour juger de ces choses à leur juste valeur, d'apprécier ce rôle, mais de savoir reconnaître que les vraies raisons sont ailleurs : où les signalaient déjà Athanase et Grégoire de Nazianze. Un siècle et demi plus tard un Sévère d'Antioche les mentionnera encore, pour en louer Basile.

5. Variations dans l'Économie

L'économie connut des étapes restrictives¹. Elle s'accommodait au début d'une déclaration de principe sur la nature de l'Esprit-Saint : il n'est pas une créature, et l'on doit refuser de communiquer avec ceux qui le disent². Elle aboutit, sous le biais d'une identité d'honneur du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, à une affirmation voisine, sinon équivalente, de consubstantialité. Mais

devoir en livrer et devoir en dire... Plus tard, sous la pression hérétique, Basile conseillait la même attitude à d'autres, en accord avec sa propre conduite. Ce qui se rapproche du sens d'Athanase, mais ne se comprend plus comme Grégoire le croyait, uniquement dans la politique de l'Église de l'époque, mais également dans le sens de la théologie de Basile. C'est seulement à partir d'elle que l'on peut comprendre et définir la mentalité de l'évêque de Césarée. »

1. « Étapes » et non « déviations », fussent-elles légères, comme le veut H. DÖRRIES, *op. cit.*, p. 23-28. Ce glissement que H. Dörries croit percevoir au sein de l'économie l'autorise à en distinguer trois sens légèrement différents suivant que ce sont Grégoire ou Athanase qui en parlent, ou Basile. Nous avouons ne pas très bien saisir la différence. A moins d'admettre, ce qui paraît être le dessein de H. Dörries, que le silence du *δόγμα*, pour l'évêque de Césarée, est l'élément déterminant de son « économie ». H. Dörries reconnaît pourtant que « le sens donné par Athanase (au concept d'économie) fait autorité sur les deux autres : celui de Grégoire et celui qu'il prête à Basile.

2. *Aux prêtres de l'Église de Tarse, Lettre 113 ; PG 32, 528 A.*

l'attitude plus menaçante des Pneumatomaques amena de bonne heure l'évêque de Césarée à nuancer sa décision de se taire. Il s'aventura bientôt sur le terrain qu'il s'efforçait d'éviter, du moins dans ses déclarations publiques : celui d'une extension au Saint-Esprit du consubstantiel nicéen.

C'est alors qu'il chercha, non pas un moyen terme : c'eût été un compromis dans la foi, mais des équivalences. On les voit poindre sous la pression hérétique, au fur et à mesure que l'attaque pneumatomaque se précise. La duplicité de l'évêque de Sébaste, jetant le masque peu après la rencontre de juin 372, y fut sans doute pour quelque chose.

En 375, ses idées se sont clarifiées et son choix, depuis quelque temps, s'est fixé sur l'ὁμότιμος, dans lequel il voit, sans les inconvénients, un équivalent valable de l'ὁμοούσιος. De cette évolution, le livre sur le Saint-Esprit marque le moment décisif. Il établit, sans aucun doute possible, l'égalité d'honneur du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. Puisqu'il établit aussi, dès les premiers chapitres, l'égalité d'honneur du Fils avec le Père, il est aisé d'y reconnaître un aveu implicite de la consubstantialité divine de l'Esprit, et une affirmation certaine de sa divinité.

Au terme d'une évolution dont les étapes successives suivirent les phases diverses de l'hérésie pneumatomaque, il est possible de mesurer l'importance doctrinale du livre sur le Saint-Esprit. Il est, par excellence, le traité de l'homotimie du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, comme du Fils avec le Père, Il clarifie la foi de chrétiens fatigués par les luttes sophistiques et politiques suscitées par le consubstantiel, sans rebuter les tenants de la plus stricte orthodoxie, et tout en se dégageant des approximations de l'ὁμοιούσιος, quand bien même on y ajouterait, dans l'esprit de la troisième formule de Sirmium : « sans différence aucune » ou : « selon l'essence et en tout ».

A Cyriaque et aux prêtres de l'église de Tarse, Basile

avait donné ce critère élémentaire : « Ne pas affirmer que l'Esprit-Saint est une créature et refuser de communiquer avec ceux qui le disent¹. » Mais, dès l'époque de la brouille avec Eustathe, dans la profession de foi qu'il lui demande de souscrire, si la même idée se retrouve, elle est accompagnée de précisions nouvelles : « Il s'impose d'anathématiser ceux qui disent que le Saint-Esprit est une créature », et non seulement ceux qui le disent, mais encore « ceux qui le pensent ; ceux qui ne confessent pas qu'il est saint par nature, comme par nature est saint le Père et saint le Fils ; qui l'exilent de la bienheureuse nature divine² ». Il ne suffit plus, pour communiquer avec les frères, de rejeter l'impiété. Il faut en outre, en raison des circonstances, confesser l'égale sainteté de l'Esprit avec le Père et le Fils. Devant « la croissance des mauvais germes d'impiété semés par Arius, chef de la secte, puis nourris par ses héritiers, au grand dommage des églises, pour fructifier en blasphèmes contre l'Esprit », on ne peut plus se contenter d'affirmer que l'Esprit-Saint n'est pas une créature. Il est nécessaire, en outre, de ne pas le séparer du Père et du Fils, « en raison du devoir qui incombe d'être baptisé dans la forme traditionnelle, et de croire comme on a été baptisé, et de glorifier comme on croit : le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit³ ».

1. *Lettres* 113 et 114 ; *PG* 32, 525 s.

2. *Lettre* 125 ; *PG* 32, 549 AB. A noter que le terme employé par Basile, ici, pour désigner la « sainteté de la bienheureuse nature divine » est φύσις et non οὐσία.

3. *Lettre* 125 ; *PG* 32, 549 B. L'idée exprimée par ce texte, qui fera le *leit-motiv* du livre sur le Saint-Esprit, se retrouve dans la lettre synodique du concile d'Iconium de 377-378. Cette lettre est fort probablement de la main d'Amphiloque : « Il est donc nécessaire pour nous d'être baptisés ainsi qu'on nous l'a appris ; et de croire ainsi que nous avons été baptisés, et de glorifier ainsi que nous croyons ... et encore, dans les doxologies, de glorifier (συνδοξάζειν) l'Esprit avec le Père et le Fils. » Cf. MANSI, *Collectio Conciliorum*, vol. 3, 508 A et D. C.-J. HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles* 1, 2^e partie, p. 983.

Ce nouveau critère d'orthodoxie : « Ne pas séparer l'Esprit du Père et du Fils », marque, au sein de l'économie, un premier retrait. Il sera bientôt suivi d'un second, qu'il annonce d'ailleurs dans la raison qu'en donne le document reproduit par la *Lettre* 125 : croire comme on a été baptisé et glorifier comme on croit. Ce document est une profession de foi et non une simple lettre. Les termes en sont minutieusement choisis et devaient, dans les intentions de Basile, recueillir l'adhésion d'Eustathe. Plus tard, à l'entour de 374, Basile mande encore « à ceux qui espèrent dans le Christ, de ne pas s'aventurer indiscrètement au-delà des frontières de l'antique foi, mais d'être baptisés comme nous croyons et de glorifier comme nous sommes baptisés¹». Prescription qui n'est pas restée lettre morte. Basile était passé aux actes : il avait rétabli dans son église, parallèlement à la formule courante, une antique doxologie où le Père est glorifié avec le Fils et avec le *Saint-Esprit*.

Si l'on croit, en effet, à l'inséparabilité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, c'est en raison de la coordination formellement exprimée par le Seigneur et rapportée dans l'évangile de Matthieu : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit². » Le Père, le Fils et l'Esprit sont inséparables parce qu'égaux en sainteté, étant tous les trois saints

F. CAVALLERA, *Thesaurus Doctrinae Catholicae* (1936), n° 527. Ce concile est certainement distinct de celui de 375, connu par l'allusion de la *lettre* 202 (*PG* 32, 736 C) de Basile à Amphiloque. Invité par Amphiloque, Basile lui demande, en raison de son état de santé, qu'en soit « différée de quelques jours » l'ouverture. La lettre synodale citée mentionne, il est vrai, l'absence de Basile pour raison de santé, mais se réfère explicitement au livre sur le Saint-Esprit comme à un ouvrage connu de tous les membres du concile et qui fait déjà autorité. On sait qu'il ne parvint à Iconium que vers la fin de 376 ou même le début de 377. Voir *supra*, chapitre II, 1. — *Occasion et date*.

1. *Lettre* 175 ; *PG* 32, 652 CD.

2. *Matth.* 28, 19.

par nature¹. Ils ont aussi même dignité. Il importe donc de ne les point séparer dans l'honneur qu'on leur rend : « de croire comme on a été baptisé, de glorifier comme on croit : le Père *et* le Fils *et* le Saint-Esprit. » Doxologie et forme liturgique du baptême ne font qu'un : la coordination des trois noms livrée par l'une doit aussi se retrouver en l'autre. « Glorifier l'Esprit avec le Père et le Fils », et comme eux, telle est l'idée nouvelle, qui se présente comme une explicitation de la foi baptismale, et ne cesse de progresser dans l'esprit de Basile, jusqu'à paraître motiver une inclusion formelle au symbole de Nicée. C'en est fait : l'unité de glorification constitue pour l'évêque de Césarée un critère de rectitude dans la foi.

Étendre l'inséparabilité du Père, du Fils et de l'Esprit, livrée par la coordination de l'invocation trinitaire baptismale, jusqu'à l'unité de glorification ; trouver une formule doxologique inattaquable du point de vue de l'orthodoxie, qui soit l'expression fidèle de cette gloire unique ; puis en faire l'objet d'un article du symbole, telles sont les voies du second retrait dans l'économie. On n'affirme plus seulement que l'Esprit n'est pas une créature. On ne se contente pas de le déclarer inséparable du Père et du Fils. On précise qu'on lui doit même louange de gloire parce qu'il a, avec eux, « même honneur ». Impossible de se méprendre sur le sens de cette identité d'honneur : elle indique que l'Esprit a aussi « même nature » que le Père et le Fils. Une lettre que Basile donne comme un résumé de toute sa doctrine de l'Esprit en fournit l'indication très nette : « Puisque le baptême nous a été donné par le Sauveur dans le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, nous présentons la confession de foi comme une conséquence du baptême, la doxologie comme une consé-

1. Prétendre que « le Saint-Esprit n'est pas saint par nature, comme par nature est saint le Père et saint le Fils », c'est « diviser la divine et bienheureuse Trinité » *Lettre* 159 ; *PG* 32, 621 B.

quence de la foi. Nous glorifions donc le Saint-Esprit avec le Père et le Fils, parce que nous croyons fermement qu'il n'est pas étranger à la nature divine : il ne participerait pas aux mêmes honneurs s'il était de nature étrangère¹. » Le symbole de Constantinople, en confessant que le Saint-Esprit « est adoré avec le Père et le Fils, avec eux glorifié », définit bien la consubstantialité divine de l'Esprit, mais de telle manière que, dans cette définition, toute l'« économie » de saint Basile a passé, ainsi que devait déjà le noter Sévère d'Antioche².

En 375, il restait une étape à franchir : établir que l'unité de louange se fonde sur la communauté de la nature divine. Le livre sur le Saint-Esprit la franchit, en justifiant sur des bases scripturaires l'équivalence entre l'identique en honneur (ὁμότιμος) et l'identique en nature (ὁμοούσιος). Ce faisant, Basile a conscience d'effectuer un tel retrait par rapport à son économie qu'il rompt en fait avec elle, et il le dit : « Pour ces motifs, j'ai décidé qu'il valait mieux me taire que de parler, une voix humaine ne pouvant, en un tel tapage, parvenir à se faire entendre. Car si les paroles de l'Ecclésiaste sont vraies : on écoute dans le calme les paroles des sages³, il s'en faut qu'il soit opportun, en l'état actuel, d'aborder un tel sujet⁴. Ce mot du prophète

1. *Lettre 159* ; PG 32, 621 A.

2. « Cum in nullo alio puncto definitionem fidei trecentorum decem et octo sanctorum Patrum absque mutatione ampliare conarentur nisi quoad declarationem de Spiritu Sancto, contra quem blasphemando iniquus Macedonius talia furens protulerat qualia insania Arii contra Filium. Etenim verbis idem valentibus utentes, dixerunt : Credimus et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre processit ; qui cum Patre et Filio adoratur et glorificatur, sed neque Deum dixerunt, neque consubstantialem, ne infirmum auditum eorum averterent » SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber contra impium Grammaticum*, III, 11. Éd. J. Lebon, *CSCO*, t. 1, p. 214.

3. *Eccl.* 9,17.

4. La divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit.

me retient aussi : L'homme intelligent se taira en ce temps-là, car c'est un temps mauvais¹, temps où les uns vous font choir, d'autres insultent à celui qui est tombé, et d'autres applaudissent ! Il n'est personne pour tendre une main compatissante à celui qui chancelle ! ...Pourquoi ? Parce que la charité s'étant partout refroidie, l'accord fraternel a disparu et qu'on ignore jusqu'au nom même de concorde ! Il n'y a plus de monitions charitables, plus d'âme chrétienne, plus de larmes compatissantes ! Il n'est personne pour venir en aide au faible dans la foi, mais la haine s'est enflammée entre compatriotes au point qu'on se réjouit davantage des malheurs du prochain que de ses propres bonnes actions... Désormais siègent des vérificateurs de causes manquées, rigides et inexorables ; des juges de bonnes causes, injustes et malveillants ! Le mal s'est ancré en nous, semble-t-il, avec une telle force que nous voici dépourvus de raison plus que les êtres sans raison eux-mêmes, car si des êtres de même race s'assemblent entre eux, c'est à nos proches que nous faisons, nous, la plus horrible des guerres ! Voilà toutes les raisons pour lesquelles il fallait se taire, mais la charité a penché d'un autre côté, elle qui ne recherche pas son bien propre², mais s'attache à vaincre toutes les difficultés de circonstance et de temps... La nuée des ennemis ne nous effraie pas, au contraire, car nous déclarons en toute assurance la vérité, fondant notre espérance sur le secours de l'Esprit. Ne serait-il pas funeste au dernier degré que les blasphémateurs de l'Esprit s'enhardissent si facilement contre la pieuse doctrine et que nous, qui avons un Auxiliaire, un Défenseur si puissant, ayons peur d'administrer la parole qui, venue de la tradition des Pères, s'est conservée fidèlement dans le souvenir, jusqu'à nous ?...³ »

1. *Amos* 5,13.

2. *I Cor.* 13,5.

3. XXX, 78-79.

CHAPITRE IV

STRUCTURES

1. Les grands axes de l'ouvrage

L'organisation interne du livre sur le Saint-Esprit est assez difficile à saisir. Plusieurs thèmes s'enchevêtrent autour d'un motif central que l'on connaît déjà et qui consiste à induire, au sujet du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, la justesse d'une équivalence pressentie entre leur homotimie et leur consubstantialité. Basile établit d'abord cette équivalence pour le Père et le Fils, puis montre, sur arguments solides, que l'Esprit a bien « même honneur » que le Père et le Fils, ce qui suggère sa consubstantialité de nature divine avec eux.

Ce développement à trois temps commande le cheminement de la pensée et la division, très apparente celle-là, des trente chapitres du livre en trois parties d'inégale importance. Elles se trouvent encadrées par un chapitre d'introduction, dont le genre littéraire rappelle à s'y méprendre celui de l'exorde des lettres à Amphiloque¹, et un chapitre de conclusion qui fait retour au style épistolaire du début² et se clôt sur le modèle classique des souscriptions de lettres.

La première partie, chapitres II à VI, suggère l'identité

1. I, 1-3. Cf. *Lettre* 188 ; PG 32, 664 B. *Lettre* 199 ; PG 32, 716 C. *Lettre* 248 ; 928 C. Voir encore : *Lettre* 176 ; PG 32, 653 BC. *Lettre* 190 ; 697 A. *Lettre* 191 ; 701 B.

2. XXX, 79.

d'honneur du Père, du Fils et de l'Esprit à partir des prépositions employées en doxologies trinitaires. L'usage qu'en fait l'Écriture confirme leur égale dignité. La seconde partie, chapitres VI à VIII, établit l'homotimie du Fils par rapport au Père et, du coup, l'équivalence, pour ce qui est du Fils, de l'ὁμότιμος et du consubstantiel (ὁμοούσιος). La troisième partie, introduite par le chapitre neuvième, s'étend jusqu'à la fin du livre. Elle édifie l'identité d'honneur du Saint-Esprit avec le Père et le Fils sur une argumentation serrée dont on donnera plus loin le détail.

La division du livre en chapitres est probablement primitive : des témoignages précis et très anciens l'annoncent¹. Mais elle ne permet pas de reconstituer un plan satisfaisant de l'ouvrage. Le jeu des particules de liaison n'y suffit pas non plus². Le grec du iv^e siècle, surtout en Cappadoce, n'est plus du grec classique. Bien des négligences y apparaissent, précisément dans l'emploi des particules. Le traiter avec toute la rigueur qui honore le grec de la belle époque conduit à des résultats dérisoires, pour ne pas dire à des impasses.

Plusieurs plans d'organisation ont été proposés. Pour S. Giet, les chapitres II à V seraient un *préambule*, guère plus basilien que les trois « appendices » que je voyais naguère dans les chapitres XXVIII à XXX. Basile entre immédiatement dans le vif de ce qu'il veut dire. Sa correspondance le prouve. Si, à première vue, ces chapitres paraissent jouer un rôle de préambule, c'est, à coup sûr, qu'ils cachent autre chose. Viendrait ensuite une mise

1. Voir le chapitre premier de cette Introduction : *Authenticité*, le paragraphe sur la tradition indirecte.

2. Contrairement à ce qu'avance S. Giet, dans le compte rendu qu'il faisait de la première édition de mon ouvrage, *RSR*, janv.-avril 1948, p. 152-153, où il propose un plan général du livre sur le Saint-Esprit que l'on discutera plus loin.

au point sur la question de la *glorification du Fils* (chapitres VI à VIII), suivie d'une *prise de conscience de la foi au Saint-Esprit* (chapitre IX)¹. « Après le rappel des notions courantes sur l'Esprit-Saint (ch. IX), la pensée de Basile s'organise autour de quatre thèmes qui se commandent l'un l'autre : *inséparabilité des personnes divines* (ch. X-XVI)...²; *unicité de la nature divine* (ch. XVII-XVIII); *glorification due au Saint-Esprit* (ch. XIX-XXIV); *justification de la doxologie contestée* (ch. XXV-XXIX). Après quoi vient la *conclusion* (ch. XXX), amorcée par : Πρὸς μὲν οὖν³. Ces thèmes se laissent déceler non seulement par la reprise des objections⁴, mais par des formules de récurrence qui, au terme de chaque digression, ramènent la pensée au point de départ, reliant, comme en une gerbe, les idées d'une même démonstration, et subordonnant aux arguments principaux les développements adventices⁵. » Certaines formules

1. C'est à peu de choses près, le plan que je proposais moi-même pour les neuf premiers chapitres dans la première édition du livre sur le Saint-Esprit : BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint-Esprit*, SC 17, p. 40-42 et 285-286.

2. S. GIET ajoute : « J'indique les chapitres, bien que cette division traditionnelle soit toute approximative et propre à mettre plus de confusion que de clarté. » On pourra se faire une idée sur le caractère primitif de cette division en chapitres d'après certains des témoignages cités *supra*, chap. I, paragraphe 2. — *La tradition indirecte*.

3. XXIX, 75, 17 Πρὸς μὲν οὖν est bien une conclusion, en effet, mais ce n'est point la conclusion générale du livre. Ce n'est que la conclusion du chapitre 29, sur le point très particulier de l'enquête menée chez les « Pères » au sujet de l'emploi qu'ils ont fait de la préposition σύν en doxologie trinitaire.

4. Voici les références précises (indiquées dans le compte rendu de S. Giet par simple renvoi à la pagination de l'édition de 1947) : X, 24, 1 : Οὐ χρέη, φασί; XVII, 41, 1 : Τὴν δὲ ὑπαρίθμησιν ὁ καὶ λέγουσι; XIX, 48, 1 : Ἔστω ταῦτα, φησίν; XXV, 58, 1 : πῶς οὖν, φησίν.

5. S. GIET, « compte rendu de : Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit* », SC, dans *Rev. SR*, janv.-avr. 1948, p. 152.

désigneraient même les « articulations du traité¹... Comme le *Discours aux jeunes gens*, le *Liber de Spiritu Sancto* est un traité ; et s'il est vrai que Basile ne s'astreint pas

1. *Id.*, p. 152-153 ; XVI, 37, 1 : Ἐπὶ οὖν τὸ ἐξ ἀρχῆς ... où Basile revient au point de départ annoncé par la fin du ch. X, 26, pour clore, d'après le plan proposé par S. Giet, le premier des « quatre thèmes » qui font l'objet du développement des ch. X-XXIX. Mais il peut paraître tout aussi légitime de comprendre l'expression dans le sens indiqué p. 173, note 2 de la première édition : « Après la solution des difficultés précédentes (qui permettent, aux chapitres XIII-XV, de situer exactement le type très particulier d'inséparabilité propre au Saint-Esprit avec le Père et le Fils) la pensée exprimée par la finale du ch. X suit son cours. » XVIII, 47, 24 : Οἱ δὲ τὴν ὑπαριθμηθῶσιν ..., selon S. Giet, vient clore le « second thème », celui de l'*unicité*, introduit par ch. XVII, 41. Mais Basile a divisé son chapitre XVIII en deux : d'un côté (τὸ μὲν), la foi qui sauve ; de l'autre côté (ὁ δὲ), le problème du nombre (44, 5-6). Il développe d'abord sa première position sur la foi, en montrant que par la confession de trois hypostases, on ne détruit en rien le « dogme de la pieuse Monarchie ». Puis il aborde la seconde position 47, 24 s., pour ajouter, à la longue discussion qu'il en a fait au ch. XVII, la remarque qu'introduire le nombre en Dieu, c'est aller droit contre la foi dont on vient de confirmer la valeur. Ch. XXIV, 54, 20 : ἀλλ' οὐχὶ μετὰ Πατρὸς..., viendrait clore le « troisième thème », celui de la *glorification de l'Esprit*. Sûrement pas. Le φασί qui précède introduit simplement une objection des pneumatomaques sur l'égalité de glorification du Saint-Esprit avec le Père et le Fils : « Soit, disent-ils, qu'on le glorifie. Mais pas avec le Père et le Fils. » S. Giet relève encore des correspondances mineures, à l'intérieur des deux derniers thèmes, qu'il appelle des « liaisons intermédiaires ». Elles n'emportent pas l'adhésion. Sauf peut-être celle que l'on souligne au sein du chapitre XIX entre Πνεῦμα ὀνόμασται (48, 12) et Αἱ δὲ ἐνέργειαι (49, 1), qui reprend le plan de développement du ch. IX. On pourrait d'ailleurs souligner, au ch. XIX, une autre correspondance : 49, 22, qui répond à la troisième division du ch. IX : Οἰκέλωσις δὲ Πνεύματος (23, 1). Tout ceci est loin d'être convaincant et supporte discussion. La « reprise des objections », introduites par un φασί ou un φησί, voire λέγουσι, grâce à quoi, au dire de S. Giet, les grands thèmes du livre « se laissent déceler », est bien trompeuse. H. DÖRRIES, *op. cit.*, ch. II, *Das Protokoll von Sebaste*, en a relevé vingt et trouvent qu'elles jalonnent « merveilleusement bien le cheminement de la pensée ». Pour fixer les idées sur la multiplication des thèmes qu'il faudrait

à suivre un plan rigoureux, sa pensée ne s'ordonne pas moins logiquement selon la loi d'une progression constante... Et pour que le lecteur ne se perde pas dans les méandres, il prend soin de baliser le courant¹ ».

Frappé par l'ordonnance des objections, dont il a relevé une vingtaine au long des chapitres X à XXVII, échelonnées, apparemment du moins, suivant cette « loi de progression constante » que remarquait S. Giet, H. Dörries² propose de voir dans ces « chapitres centraux » le cœur du livre sur le Saint-Esprit. A partir de là, il en reconstitue le plan. A son avis, ces objections ne sont pas fictives. Elles ne relèvent pas d'une dialectique suivant laquelle Basile se les poserait à lui-même par procédé tactique pour assurer le développement logique de sa pensée. Ce sont des objections réelles, entendues de quelqu'un — ou de quelques-uns — et rapportées dans l'ambiance et le cadre d'une discussion qui fut, elle aussi, réelle, lors de la rencontre de Sébaste en juin 372. L'interlocuteur était Eustathe lui-même, et c'est lui qui est visé lorsque le texte de Basile comporte *φησίν*, Eustathe et les siens³

déceler et l'extrême complexité du plan qu'il conviendrait de reconnaître, si chaque objection introduisait un nouveau thème, en voici quelques-unes qui ne correspondent guère avec la division proposée par S. Giet : XIII, 29, 1 : 'Αλλά καὶ ἕτερα, φησί... XIV, 31, 1 : 'Αλλά οὐδὲ εἰ βαπτιζόμεθα, φησίν... XV, 34, 2 : Καὶ εἰς ὕδωρ, φασί... XX, 51, 1 : Οὐτε δοῦλόν φησιν... XXIV, 55, 20 : 'Ἐστω, φασί, δοξαστόν ... XXIV, 57, 1 : 'Ἐν ἡμῖν, φησί ... XXVII, 65, 1 : Τίνος οὖν ἔνεκεν, φασίν ...

1. *Id.*, p. 153.

2. H. DÖRRIES, *op. cit.*, p. 81-90.

3. Parmi lesquels le prêtre Poiménios, mentionné par la lettre au comte Térènce, où Basile raconte l'entrevue de juin 372 : *Lettre* 99 ; *PG* 32, 500 B (trad. Y. Courtonne, « Les Belles-Lettres », I, p. 215) : « De nouveau, le lendemain, entrés dès le matin en séance, nous discutâmes sur les mêmes sujets ; le frère Poiménios, le prêtre de Sébaste, était déjà arrivé, lui-aussi, et il défendit avec ardeur la doctrine opposée à la nôtre. Peu à peu nous nous sommes excusés

lorsqu'il y a *φασί*. De cette rencontre, préparée avec soin des deux côtés, Basile aurait gardé quelques notes dont il se serait largement servi pour la composition de ces chapitres (X à XXVII).

S'appuyant sur le témoignage de quelques lettres¹, au vrai moins explicites qu'il ne le dit, suivant lequel c'eût été l'habitude de Basile d'user de tachygraphes en certaines circonstances, H. Dörries admettrait que le texte des chapitres en question soit une sorte de reportage tachygraphique de la discussion avec Eustathe, conservé par l'évêque de Césarée depuis juin 372. Ils constitueraient le « protocole » de la rencontre que H. Dörries soupçonne d'avoir été, en 375, quelque peu déformé par Basile en défaveur d'Eustathe², mais dans lequel J. Gribomont voit, pour sa part, « un compte rendu fort fidèle du colloque de Sébaste de juin 372³ ».

des accusations qu'il avait paru porter contre nous, et nous les avons amenés à donner leur assentiment à ce que nous désirions... »

1. *Lettre* 223,5 ; *PG* 32, 829 A. Cf. *Lettre* 134 ; *PG* 32, 572 A. *Lettre* 135, 2 ; *PG* 32, 573 B. Les « tachygraphes » qu'y perçoit H. Dörries semblent bien n'être que de simples copistes.

2. H. DÖRRIES, *op. cit.*, p. 81 s. et p. 87-88 : « S'il (Basile) pouvait faire un choix dans les paroles du partenaire, arrondir ses propres pensées, il devait néanmoins maintenir la marche de la pensée à laquelle appartenait chaque idée exprimée... Si on a le droit de voir dans le partenaire pneumatomaque du *De Spiritu Sancto* l'ancien ami devenu l'adversaire acharné de Basile, il est du plus grand intérêt d'entendre parler lui-même celui dont la personnalité n'a pu être décrite qu'indirectement par d'autres... » On ne comprend pas bien ce que H. Dörries veut dire ainsi, car, enfin, c'est tout de même au travers de l'écrit d'un « autre » que ses paroles nous parviendraient, si ce sont là ses paroles, et d'un autre dont l'objectivité paraît suspecte en 375...

3. J. GRIBOMONT, art. *Eustathe de Sébaste*, dans *Dict. de Spir.*, qui pense ainsi trouver dans les pages de Basile (ch. X-XXVII) « quelque chose de la pensée d'Eustathe sur l'action sanctificatrice du Saint-Esprit ». Ainsi la « pneumatologie basilienne » se serait-elle « développée en dialogue avec l'initiateur de l'ascétisme dans le Pont,

Quoi qu'il en soit des procédés qui eussent permis à saint Basile de se trouver en possession d'un « protocole de Sébaste », — et la relation tachygraphique paraît fort douteuse¹ — les chapitres X à XXVII formeraient, dans l'opinion de H. Dörries, un tout homogène lié à cet autre tout homogène constitué par les chapitres II à VIII. Mais, toujours d'après H. Dörries, les chapitres II à VIII, qui reflètent les positions eunomiennes au sujet du « deuxième article » du symbole de Nicée, ont l'allure d'une réponse particulière à la question formulée dans le premier chapitre et probablement prêtée par Basile au dédicataire, Amphiloque, sur l'emploi des prépositions dans les doxologies trinitaires. Les chapitres X à XXVII, par contre, sont d'une autre encre. Nettement polémiques, ils vibrent de l'ardeur du combat qui oppose depuis plusieurs années l'évêque de Césarée à celui de Sébaste et aux Pneumatomaques.

Le chapitre neuvième aurait été introduit après coup, par l'auteur, comme charnière entre ces deux parties. H. Dörries, qui ne doute pas de son authenticité, y voit une pièce d'inspiration indépendante, probablement écrite pour des moines² et voisine de l'*Homélie 15 sur la Foi*. Elle comprendrait elle-même deux parties juxtaposées : l'une qui, « au milieu du combat dont le livre sur le Saint-

Eustathe de Sébaste » *Id.*, art. *Esprit-Saint*, dans *Dict. de Spir.*, col. 1260.

1. On eût pu songer à des notes préparatoires, peut-être complétées après coup, que Basile aurait conservées et auxquelles il aurait pu faire de larges emprunts, fatigué et pressé par le temps, à l'époque où il écrivait les ch. X-XXVII du livre sur le Saint-Esprit. On trouvera une discussion détaillée de tous ces points de vue dans l'article déjà cité : B. PRUCHE, « Autour du traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée », dans *RSR* avril-juin 1964, p. 204-206 et 216 s., en particulier p. 217-218.

2. Et qu'il dit « en forme d'hymne ». *Op. cit.*, p. 91.

Esprit se fait l'écho¹, respire le silence du retrait du monde », et l'autre, plus personnelle, s'adressant directement à Amphiloque et qui serait à rapprocher du chapitre septième du livre de la Sagesse². Ces deux parties du chapitre IX correspondraient d'ailleurs, sans le dire et peut-être instinctivement, à la distinction opérée par le chapitre vingt-septième entre *δόγμα* et *κήρυγμα*³. A cette dernière distinction, H. Dörries donne beaucoup d'ampleur, puisqu'elle rend compte, à ses yeux, des motifs inavoués du « silence » de l'auteur à l'égard de la consubstantialité divine de l'Esprit. Le thème de la sanctification du chrétien qui anime le début du chapitre, jusqu'à la fin de 22, relève, au IV^e siècle, de l'enseignement ordinaire de l'Église à tous les baptisés. C'est donc un *κήρυγμα* au sens du chapitre XXVII : quelque chose que l'on proclame à tous. Après IX, 22, dans la partie qui s'adresserait plus particu-

1. IX, 23. Pour justifier le « détachement de ce chapitre » du reste de l'œuvre, H. Dörries s'appuie sur le fait que les « notions communes » recueillies par Basile sur l'Esprit sont empruntées non seulement à l'Écriture, mais à la tradition non écrite parallèle à l'Écriture, mises ainsi sur pied d'égalité, dans le chapitre 9, en contradiction avec la distinction (*δόγμα* et *κήρυγμα*) opérée dans les chapitres 27 à 29, telle du moins que H. DORRIES la conçoit. Ce qui le pousse à dire que Basile, en écrivant le chapitre 9 utilise — ou reprend — certaines idées plus anciennes.

2. H. DÖRRIES, *op. cit.*, p. 51-56 et 99, note 1. Cf. p. 153 : « Que si l'on cherche un modèle qui eût pu inspirer l'auteur du ch. 9, 22, alors le meilleur qui se présente est fourni par le chapitre 7 de la Sagesse de Salomon. Il n'y a pas, bien sûr, de telles ressemblances entre ces deux écrits que l'on puisse considérer le second comme une reproduction du premier. Mais le mode de développement de la pensée est à ce point semblable que la possibilité n'est pas exclue pour Basile d'avoir reçu du livre de la Sagesse, pour son propre traité, l'impulsion originelle... Bien que l'appareil philosophique ne soit pas le même, on rencontre, là comme ici, les mêmes développements, les mêmes images (par exemple la comparaison avec le soleil). On ne veut pas dire que le livre de la Sagesse serait l'ancêtre du ch. 9, mais qu'il l'a certainement inspiré. »

3. XXVII, 66.

lièrement à Amphiloque, Basile, comme le prouvent suffisamment, au dire de H. Dörries, les emprunts évidents à Plotin et l'appel au thème de la déification, transmettait un *δόγμα*, c'est-à-dire l'enseignement privé et secret réservé aux seuls « initiés ». Par ces initiés, il faudrait entendre des moines, habitués par profession au silence monastique et donc accessibles au silence dont s'enveloppe le *δόγμα*, par opposition aux non-initiés qui seraient les simples baptisés¹.

Dans l'optique du plan développé par H. Dörries, la définition de la mentalité de cette seconde partie du chapitre IX n'est pas sans importance, car elle éclaire celle des chapitres X à XXVII qui n'en sont que le développement. De là à dire que ces chapitres, eux aussi, ne sont destinés qu'à des moines, en tout cas ne sont pas destinés à passer en n'importe quelle main, et que le livre entier serait dans l'ordre du *δόγμα*, il n'y avait qu'un pas.

1. Il n'est pas possible de suivre H. Dörries sur ce point. Il a mal compris l'expression du ch. XXVII, 66, 32 s. : « Car ce qu'il n'est pas permis *aux non-initiés* (*ἀμυήτοις*) de contempler (*ἐπιπτεύειν*), comment serait-il raisonnable d'en divulguer par écrit l'enseignement ? » Il s'agit là, le contexte littéraire et historique ne peut faire de doute, des *non-baptisés* par opposition aux *baptisés*. Par cette erreur de lecture, H. Dörries est amené à réserver le *δόγμα* aux seuls moines et le *κήρυγμα* aux seuls baptisés (moines et fidèles), alors que la distinction basilienne porte sur la doctrine officielle de l'Église : ce qu'elle proclame à son de trompe, à tout venant, de sa croyance et de ses rites (*κήρυγμα*) et ce qu'elle réserve à la catéchèse baptismale pour en instruire tous les baptisés (*δόγμα*), tenus à leur tour de garder jalousement sous la discipline du secret tout ce qui touche à la célébration des saints mystères et aux mystères eux-mêmes, Baptême et Eucharistie en particulier, dont les rites sont justement donnés par le ch. 27 en exemples de *δόγματα*. On comprend dès lors que H. Dörries, par la force des choses, ait compris l'« économie » de saint Basile du silence imposé aux moines et qu'il ait pu faire du livre sur le Saint-Esprit un ouvrage « ésotérique » destiné à quelques-uns, parce que tout entier dans la ligne du *δόγμα*. Tout se tient en l'occurrence et l'erreur de lecture porte loin.

Ce pas, H. Dörries l'a franchi, en soulignant volontiers le caractère intime, «ésotérique», de l'ouvrage¹. Les premiers chapitres (II-V) ne répondent-ils pas à une querelle de moines au sujet de la meilleure forme de doxologie trinitaire à employer dans la prière commune? Le chapitre premier n'introduit-il pas la théologie de l'Esprit-Saint sur un point de théologie monastique à propos de la forme de glorification en *μετά* et *σύν*? Et le livre, au chapitre trentième, ne se clôt-il pas sur l'évocation d'un silence qui ne peut s'expliquer, au-delà des circonstances politiques signalées par Grégoire de Nazianze et Athanase, qu'en fonction d'une théologie monastique à laquelle il est nécessaire de faire appel si l'on veut comprendre quelque chose au silence dans lequel se livre le *δόγμα*?

Un plan se dégage alors² : Les chapitres I et XXX «forment le cadre³ de l'ouvrage». Le premier chapitre pose la question. Basile l'attribue probablement au dédicataire, en bonne dialectique, pour introduire une réponse qui se veut personnelle et définit d'emblée le genre «ésotérique» de l'ouvrage : il restera tout entier dans l'ordre du *δόγμα*, accessible aux seuls initiés, c'est-à-dire aux moines. Le dernier chapitre, dont Érasme semble avoir méconnu l'importance, donne le sens exact du silence propre au *δόγμα* dans lequel baigne tout le livre. Puis vient le premier ensemble, les chapitres II-VIII, «prologomènes⁴», où le terrain de discussion paraît nettement eunomien. Après l'écho d'une dispute de moines sur la

1. H. DÖRRIES, *op. cit.*, p. 46 : Basile peut y parler librement parce qu'il sait que celui à qui il s'adresse ne propagera pas ses dires dans le grand public. L'œuvre porte donc un caractère intime, presque ésotérique. Non point le contenu de son enseignement, mais la forme qu'il lui donne et la manière dont il le distribue.

2. «Déterminé par l'origine de l'œuvre. Il ne s'agit pas d'une construction formelle», H. DÖRRIES, *op. cit.*, p. 90.

3. *Id.*, p. 91.

4. *Id.*, p. 91.

meilleure doxologie (ch. II-V), ces pages sont consacrées surtout à l'examen de textes de la sainte Écriture touchant le « deuxième article » du symbole, concernant le Fils (ch. VI-VIII). Le chapitre IX, avec ses deux parties, introduit après coup entre les chapitres II-VIII et les chapitres X-XXVII pour les réunir, serait de composition postérieure, mais s'inspirerait d'écrits antérieurs ou d'idées plus anciennes. Les chapitres centraux (ch. X-XXVII), reprennent la discussion de juin 372 à Sébaste, peut-être tachygraphiée. Ils abordent le « troisième article » du symbole, sur le Saint-Esprit, dans un tout autre climat que celui des chapitres II-VIII à propos du Fils. Les positions pneumatomaques qu'ils combattent seraient celles d'Eustathe et des siens. Ordonnées, au nombre d'une vingtaine, suivant un plan systématique, les objections se développent de façon rigoureuse, chapitre après chapitre. Si l'on isole pour elles-mêmes les réponses qui y sont faites, on s'aperçoit que chacune d'elles traite volontiers d'un thème particulier, comme la typologie de l'Ancien Testament (ch. XIV) ou la signification de l'eau baptismale (ch. XV). Le chapitre XIX, deuxième partie, et probablement les chapitres XX et XXI, seraient intercalés, le chapitre XXII étant la suite immédiate du ch. XIX, première partie, dont il poursuit le cheminement. Le chapitre XIX, deuxième partie, — et même les chapitres XX et XXI, — rappellent trait pour trait et presque mot à mot, les thèmes annoncés par le chapitre IX, deuxième partie. Ils posent le même problème d'inclusion après coup, qui est à prendre en considération pour les mêmes motifs qui justifieraient l'introduction postérieure du chapitre neuvième.

Aux chapitres XXVII-XXIX, Basile a renvoyé l'examen de certaines questions, le protocole de Sébaste n'offrant pas de place, dans le feu de la discussion, à des approfondissements. Ils traitent de matières très diverses, mais intimement liées au thème central du livre et

indispensables à sa pleine compréhension. En particulier, la distinction entre *δόγμα* et *κήρυγμα* dont fait état le chapitre vingt-septième. Il faudrait peut-être extraire de ce dernier et du chapitre vingt-neuvième certains passages remaniés ou même interpolés qui, au dire de Rudberg¹, se retrouveraient dans un « petit corpus canonicum basilien ». Mais H. Dörries ne prend pas position et se contente de signaler ce doute², en se référant à A. Puech³ et à B. Pruche⁴ du fait que, dans la première édition du livre sur le Saint-Esprit, ces trois derniers chapitres étaient considérés comme des « appendices ».

Le plan avancé par H. Dörries dépend d'une certaine lecture du livre sur le Saint-Esprit en fonction de la distinction opérée au chapitre vingt-septième entre *δόγμα* et *κήρυγμα*. Mais l'hypothèse de travail qui commande toute la construction de H. Dörries pourrait bien provenir d'une erreur d'interprétation⁵ : il ne semble pas que les « non-initiés » du chapitre vingt-septième soient les simples baptisés par opposition aux moines, mais bien les non-baptisés par opposition aux baptisés. *Δόγμα* recouvre du

1. RUDBERG, *Études...* p. 28.

2. En rappelant la position d'ÉRASME et d'A. PUECH, *Hist. de la litt. grecq. chrét.* III (1930), p. 294. Mais le « doute » d'Érasme, qui portait sur « la seconde partie du livre », se trouve limité par A. Puech, on ne sait trop pourquoi, aux seuls chapitres 27 à 30. Cf. H. DÖRRIES, *op. cit.*, p. 91, note 1.

3. *Hist. de la litt. grecq. chrét.* III (1930), p. 294 : « Le traité se termine ainsi par le rappel de la fonction essentielle de l'Esprit. Les dernières pages portent la marque évidente de leur origine. Érasme avait rejeté toute la partie qui commence au chapitre XXVII (le « doute » d'Érasme portait en fait sur toute « la seconde moitié de l'œuvre », sans précisions. Probablement à partir de XVII, dont les emprunts philosophiques lui paraissaient peu compatibles avec les apostrophes du début à l'adresse de « ceux du dehors »)... Si le morceau contient peut-être des additions ou des retouches, l'ensemble ne paraît pas devoir être soupçonné. »

4. SC 17, p. 40.

5. Voir *supra*, p. 119, n. 1.

coup un domaine beaucoup plus vaste que ne le croit Dörries et s'adresse à un public beaucoup plus étendu. Sous ce terme, dont la technicité reste douteuse et les frontières flottantes, Basile fait entrer toute la catéchèse baptismale, c'est-à-dire l'enseignement initiatique de l'Église aux « mystères » chrétiens, tel que livré à tous les baptisés et non aux seuls moines, sous l'arcane du secret. Que si le livre sur le Saint-Esprit est dans l'ordre du *δόγμα*, il n'en est pas pour autant réservé aux moines, mais à tous ceux que l'initiation baptismale ouvre à l'enseignement secret de l'Église sur le mystère de Dieu et du culte chrétien.

L'intention de Basile, dans ce livre, fut-elle de justifier l'emploi de la forme doxologique trinitaire en *μετά* et *σύν*, qu'il avait introduite dans son église? Alors l'ouvrage relève du *δόγμα*. Même si la doxologie en question avait pour elle l'appui de traditions vénérables et l'enracinement séculaire d'une « longue habitude » dans l'usage coutumier des églises¹, comme s'efforce de le montrer le chapitre vingt-neuvième, la lecture qu'en donne H. Dörries se justifierait en grande partie, malgré la restriction que son erreur d'interprétation, au ch. XXVII, lui contraint d'apporter au domaine et aux dépositaires du *δόγμα*. Mais une autre lecture est possible, et tout aussi légitime. Elle commande un autre plan, que l'on va proposer. Elle a l'avantage de rendre compte des problèmes soulevés sans rompre l'unité du livre. Elle ne méconnaît pas que, quels que soient les moyens utilisés, les chapitres X à XXVII pourraient transmettre un écho, plus peut-être, de la discussion de juin 372 entre Basile et Eustathe.

Dès les premiers chapitres, Basile manifeste le souci d'éprouver la valeur d'une hypothèse de travail, lentement mûrie sous la pression des menées semi-ariennes, à propos

1. XXIX, 71, 10.

d'une équivalence possible entre « même en honneur » (ὁμότιμος) et « même en nature » (ὁμοούσιος) au sujet du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Il entend appliquer cette hypothèse au cas du Saint-Esprit, en vue de proclamer sa communauté de nature divine avec le Père et le Fils par le biais de son égalité de gloire avec eux. Si l'on tient compte de son intention nettement déclarée d'ajouter, sur ce point, quelque chose au symbole de Nicée, alors le livre sur le Saint-Esprit paraît tout entier dans l'ordre du κήρυγμα. Il ne peut faire de doute, en effet, que la proclamation de Nicée soit, par excellence, un de ces κηρύγματα que le chapitre vingt-septième distingue soigneusement des δόγματα.

Il y a, entre les groupes de chapitres VI-VIII et X-XVI, un parallélisme frappant. Basile, en s'appuyant uniquement sur les Écritures, établit, dans le premier groupe, que l'égalité d'honneur du Fils avec le Père exprime leur consubstantialité. Or ce recours à l'enseignement « écrit » est précisément un signe distinctif des κηρύγματα (ch. XXVII). Le second groupe de chapitres va s'efforcer, dans le même esprit, de manifester l'homotimie du Saint-Esprit avec le Père et le Fils et de la proposer comme une valeur équivalente de son inséparabilité de nature avec eux. Les chapitres II-V engagent le thème en démontrant, également sur textes de l'Écriture, l'égalité d'honneur (ὁμοτιμία) entre elles des prépositions employées dans les doxologies trinitaires. Les chapitres XVI-XXIX développent le thème en fonction de la coordination de la formule baptismale, des formules doxologiques qui dépendent immédiatement de l'invocation baptismale, puis de l'usage traditionnel qu'en ont fait « les Pères ». Ce n'est qu'au terme du livre que Basile en avoue le but : « Ce qui nous a conduit à glorifier l'Esprit, c'est, d'abord, *l'honneur que lui rend le Seigneur en l'associant à lui-même et au Père au baptême*¹. »

1. XXIX, 75, 24-26.

Si, d'après le précepte du Seigneur, le Père et le Fils et le Saint-Esprit se trouvent coordonnés dans la formule du baptême, c'est qu'ils ont *même nature* parce qu'ils sont mis sur le même rang et jugés dignes du *même honneur*. Quant à la doxologie, elle n'a pour but que d'exprimer cette identité d'honneur suggérée par la formule baptismale. En l'exprimant, elle signifie la communauté de nature divine (consubstantialité) qui la fonde. Si le livre sur le Saint-Esprit, au jugement de certains, n'a été écrit que pour justifier la forme doxologique introduite par son auteur dans la prière publique de l'Église de Césarée, afin d'affirmer l'égalité de gloire du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, tel n'est pas son vrai but. Ce n'en est que l'occasion, dont Basile s'est servi pour éprouver la solidité de son hypothèse de base, savoir : il y a équivalence entre *δωτύμος* et *δμοούσιος*, quand on parle des personnes divines. L'invocation baptismale et les formes doxologiques sont étroitement liées à titre d'expressions de la foi en l'identité de nature et de gloire du Père et du Fils et du Saint-Esprit¹. L'arête terminale du livre relie expressément ces trois valeurs, dont Basile proclame volontiers le caractère inséparable² : la formule baptismale de

1. X, 26, 25-29 : « J'exhorte à conserver la foi inviolée jusqu'au jour du Christ, à retenir l'Esprit sans le séparer du Père et du Fils, en gardant jalousement l'enseignement sur le baptême et dans la *confession de la foi* et dans la *proclamation de la gloire*. » Cf. XII, 28, 28 s. et *Lettre 175* (PG 32, 652 CD).

2. XXVII, 67, 4 s. : « Si nous puisons dans la tradition baptismale, selon la logique de la piété — puisque nous devons croire exactement comme nous sommes baptisés — pour déposer une profession de foi essentielle au baptême, qu'on nous accorde aussi, *par la même logique*, de rendre gloire conformément à notre foi. » Cf. *Lettre 159* ; PG 32, 621 A : « Puisque le baptême nous a été donné par le Sauveur dans le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, nous présentons la confession de foi comme une conséquence du baptême, la doxologie comme une conséquence de la foi. Nous glorifions donc le Saint-Esprit avec le Père et le Fils, parce que nous croyons fermement qu'il

l'Évangile de Matthieu, reprise dans la liturgie du baptême ; les doxologies trinitaires dont l'usage orthodoxe est traditionnel dans l'Église ; la foi qui s'exprime par l'une et par les autres.

Le propos de Basile est net¹ : déclarer l'homotimie de l'Esprit, c'est l'affirmer consubstantiel au Père et au Fils. Les disputes suscitées autour de « sa » formule liturgique de doxologie lui fournissent son point de départ. Ce qui est fort avisé, si l'on songe que cette forme doxologique constitue précisément un des appuis de l'hypothèse de base, dont on va pouvoir ainsi éprouver déjà la solidité. D'où l'importance de ces premiers chapitres, que ni H. Dörries, ni J. Gribomont ne semblent avoir perçue. Ce n'est point d'une dispute de mots dont il s'agit, encore moins de « technologie » ; ni d'une querelle de moines à propos d'une forme valable de doxologie trinitaire. Il importe de déceler, dès l'origine, au-delà des prépositions dont on se sert, l'aveu d'homotimie qu'elles expriment².

Basile commence par marquer l'importance qu'il attache à la question d'Amphiloque. Il mesure l'enjeu en cause

n'est pas étranger à la nature divine : il ne participerait pas aux mêmes honneurs s'il était de nature étrangère. »

1. Le plan que je propose ici est celui que je donnais dans l'article déjà mentionné de *RSR*, avr.-juin 1964, p. 211-215. Je me contente de le transcrire avec quelques retouches de détail.

2. Ce dont Basile lui-même a pris grand soin d'avertir, dès les premières lignes de l'ouvrage : « Ces particules sur lesquelles tu cherches à obtenir de nous un éclaircissement, elles sont à la fois minimes et importantes : par la concision de l'énoncé, minimes sans doute et, de ce point de vue, méprisables peut-être ; mais importantes par la force de ce qu'elles signifient... La brièveté de ces particules me fait si peu rougir que, si je ne saisissais qu'une faible partie de leur valeur, je m'en féliciterais néanmoins comme ayant grandement mérité et je dirais au frère qui cherche avec nous qu'il n'aurait point retiré mince avantage. Comme je vois bien qu'il s'agit *pour de petits mots d'un très grand combat*, je ne récusé pas le labeur, avec l'espoir d'en être récompensé, convaincu que, pour moi-même, le débat sera profitable... »

sous l'apparence anodine des particules employées dans les doxologies (ch. I). Il discute le « vieux sophisme d'Aèce » qui a dit quelque part, dans l'une de ses lettres, que « les êtres de nature dissemblable sont énoncées de façon différente et, réciproquement, que les êtres énoncés différemment sont de nature dissemblable¹ » (ch. II). Les Pneumatomaques s'en réclament, en s'appuyant sur la doctrine stoïcienne des causes, et spécifient dans leurs doxologies, par le choix de prépositions différentes, la nature différente de l'Esprit-Saint (ch. III). Mais Basile met en avant le fait que les prépositions dont on se sert en doxologie trinitaire (διὰ, ἐν et σὺν) ont « même honneur » parce que, d'après l'usage qu'en fait l'Écriture, elles se trouvent indifféremment liées au Père, au Fils et à l'Esprit (ch. IV et V). Il y voit un signe de l'homotimie du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qu'il s'attache à établir d'abord pour le Fils et le Père (ch. VI-VIII). Il y arrive, non point en faisant état du « consubstantiel », mais en citant des textes-clés de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Il est alors en mesure d'affirmer, sur la foi d'arguments scripturaires, l'équivalence, pour le Fils, de ὁμότιμος et de ὁμοούσιος². Ce faisant, il vérifie, sur un point important, l'hypothèse de travail dont il va faire application au Saint-Esprit, à partir du chapitre IX, dans la seconde partie de l'ouvrage.

Le chapitre neuvième, même s'il est fait d'un texte venu d'ailleurs ou s'il reprend des idées déjà développées

1. Cf. EUNOME, *Apologétique*, 18 ; PG 30, 853 AB. Basile connaissait bien la doctrine anoméenne, qu'il avait réfutée en trois livres contre l'Apologétique d'Eunome, le principal et le plus brillant disciple d'Aèce.

2. VIII, 19, 49 s. - 20, 1 s. Cf. VI, 15, 60-63 : « Comment serait-il conforme à la piété de ne pas adorer et glorifier avec le Père celui qui lui est uni par nature, par gloire et dignité, quand on est averti par lui-même, que celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père. »

en d'autres œuvres, avertit d'un déplacement d'accent dans la dialectique jusque-là suivie à propos du Fils et qui a permis de dévoiler, sur une base scripturaire, son homotimie avec le Père. Le pôle d'intérêt se déplace sur trois points : — 1. Il est manifeste que Basile attribue au Saint-Esprit la déification du chrétien, traditionnellement attribuée, en son ensemble, principalement au Verbe. Basile considère comme valable, en faveur de la divinité du Saint-Esprit, l'argumentation qu'utilisait Athanase pour manifester la divinité du Fils¹ : « S'il déifie, — et il déifie au baptême — c'est qu'il est Dieu². » — 2. Il ne fait plus état, du moins immédiatement, de la signification des prépositions employées dans les doxologies pour signifier l'homotimie de l'Esprit avec le Père et le Fils. L'argument consiste à tirer parti de la coordination incluse dans la formule baptismale et la profession de foi qui accompagne le baptême (ch. X-XV). L'une et l'autre constituent un second point d'appui pour l'hypothèse de base, qui manifeste ainsi, pour la seconde fois, de la solidité. — 3. Il sera fait appel, parallèlement à l'Écriture, à des arguments d'ordre philosophique, annoncés par les emprunts à Plotin du ch. IX. En particulier, Basile retourne aux Pneumatomaques leur « vieux sophisme », démantelé dès les premières pages du livre : les êtres différents en dignité, on ne peut les connumérer ; il faut les subnumérer. Si le Saint-Esprit est connuméré avec le Père et le Fils dans la collation du baptême, c'est donc qu'il a même dignité (ch. X).

Le chapitre dixième annonce un thème : celui de l'inséparabilité de l'Esprit avec le Père et le Fils, thème

1. Également reportée sur l'Esprit dans les lettres à Sérapion. Cf. *1^{re} à Sérapion*, 24 ; *PG* 26, 585 C et 588 A. BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, XIII, 29, 18 s. Argument repris par DIDYME L'AVEUGLE (?), *Sur la Trinité* III, 2 ; *PG* 39, 801 C - 804 A, et GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.* 31 ; *PG* 36, 137 B, 165 A. Cf. *Disc.* 34, *PG* 36, 252 C.

2. XIII, 29, 16-18 ; XV, 35, 45 s.

qui se développe à partir du ch. XVI. La solution de quelques difficultés préalables permet d'avancer que cette inséparabilité, qu'on ne peut rejeter sans prévariquer dans la foi (ch. XI) et que l'invocation baptismale affirme (ch. XII), est d'un type très spécial. C'est par société de nature que l'Esprit est uni au Père et au Fils, et non comme les anges (ch. XIII), ou les hommes, fût-ce Moïse (ch. XIV), ou une créature quelconque comme l'eau du baptême (ch. XV). On ne peut l'en séparer parce qu'il est avec eux en communion de nature divine et donc digne du même honneur.

Le parallélisme de ces chapitres X-XV est très marqué avec les chapitres VI-VIII. Il invite à les comprendre dans le même sens, car ils répondent à une intention déclarée de l'auteur, qui entend manifester en l'homotimie de l'Esprit la communion de nature (consubstantialité) avec le Père et le Fils (ch. X-XV), comme il l'avait déjà fait pour le Fils avec le Père (ch. VI-VIII). La différence entre les deux groupes de chapitres réside en ceci : En VI-VIII, c'est en argumentant sur la formule doxologique en vigueur dans son église que Basile la déclare expressive de l'homotimie du Fils avec le Père. Au cours de X-XVI, il s'appuie sur la formule baptismale et la profession de foi exigée au baptême, pour proclamer l'inséparabilité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, et par conséquent sa communauté de nature et son égalité d'honneur avec eux, tout au long de l'Histoire du salut, depuis la création jusqu'au retour du Seigneur (ch. XVI). Puis le thème se développe sur trois plans : *Au niveau de la philosophie alléguée par les Pneumatomaques* : Toute « connumération » est une mise sur pied d'égalité et exprime une homotimie. Or l'Esprit est coordonné au Père et au Fils dans l'acte du baptême, et par conséquent connuméré avec eux. Il a donc même honneur (ch. XVII). *Au niveau de la « théologie » du Père, du Fils et de l'Esprit* : Du fait que l'Esprit est énoncé isolément et pourtant ne fait qu'un,

par communauté de nature, avec le Père et le Fils (ch. XVIII). *Au niveau de la signification des noms de l'Esprit*, de la grandeur de ses opérations et de ses dons, tels que l'Écriture en fait mention et que le chapitre neuvième suggérait déjà (ch. XIX). Rien en cela qui indiquerait que l'Esprit soit une créature, fût-elle libre (ch. XX), mais qu'il est « Seigneur » (ch. XXI). On ne peut donc l'atteindre, comme le Père et le Fils, qu'au prix d'un dépassement de toute représentation humaine (ch. XXII).

Ayant ainsi reconnu, dans une communauté de nature inséparable, signifiée par la coordination de la formule baptismale, l'identité d'honneur de l'Esprit avec le Père et le Fils, et, sans le mot, sa consubstantialité de nature divine avec eux, Basile pense avoir justifié suffisamment, sur un premier point, son hypothèse de travail. Il va désormais la consolider sur un autre point, celui des formules doxologiques qui assurent la pleine glorification de l'Esprit (ch. XXIII). La préposition *avec* (σύν), dont il se sert à propos de l'Esprit-Saint, est équivalente à la conjonction de coordination *et*, employée par l'Écriture dans la formule baptismale de Matthieu pour signifier la dignité de l'Esprit : elle n'a pas d'autre sens (ch. XXIV et XXV).

La préposition *dans* (ἐν), réservée à l'Esprit par la formule doxologique dite traditionnelle, peut être appelée en témoignage, bien qu'elle exprime moins immédiatement l'identité d'honneur (ch. XXVI). Elle n'est d'ailleurs pas plus traditionnelle que l'autre, *avec* (σύν), ce dont l'on conviendra sans peine si l'on se fait attentif à l'usage qu'en ont fait les Pères en conformité avec le sens qu'elle a dans l'Écriture (ch. XXVIII et XXIX).

En conclusion, Basile dépeint la situation navrante des églises de Cappadoce. C'est elle qui lui a dicté les raisons de son « économie », qu'une plus haute exigence de charité lui commande de rompre dans cet écrit. Ces raisons ressemblent à s'y méprendre à celles que lui

attribuaient jadis Athanase et que Grégoire de Nazianze rappellera, dans l'oraison funèbre de son ami, pour l'en louer (ch. XXX).

Quant à la suite des objections qui ont impressionné H. Dörries et dont il a perçu la logique interne au cours des « chapitres centraux » du livre, elle autorise, entre les deux possibilités entrevues¹, ou d'objections fictives montées pour les besoins de la cause, ou d'un interlocuteur réel qui serait Eustathe en personne, une troisième possibilité qui pourrait bien être la bonne : Basile a ramassé tous les arguments des Pneumatomaques afin de vider l'abcès et, de même qu'il avait commencé par les lancer à la tête d'Eustathe pour en sonder l'orthodoxie, en juin 372², ainsi, par le démontage qu'il en fait dans les chapitres centraux du livre, entend-il fournir à Amphiloque et aux évêques amis de quoi les aider dans la défense de la foi au Saint-Esprit. Basile connaissait les arguments des Pneumatomaques pour les avoir maintes fois formulés dans sa lutte contre les ariens et semi-ariens de toute obédience. Il n'est pas impossible, il est même probable, qu'en 375 ces objections reflétaient assez bien la mentalité d'Eustathe qui, dès cette époque, faisait nettement figure de chef de la secte.

Ce plan, depuis quelque temps, Basile en avait les grandes lignes dans la tête. La lettre aux filles du comte Térance³, datée de 372, en laissait percevoir l'ossature : « Le Fils, image vivante, qui montre en lui-même le Père tout entier. L'Esprit-Saint, qui tient son existence de Dieu et qui est source de sainteté, force productrice de vie, grâce qui rend parfait, par qui vient à l'homme l'adoption filiale, et se trouve immortaliser ce qui est mortel, qui est uni avec le Père et le Fils en toutes choses (*κατὰ πάντα*),

1. H. DÖRRIES, *op. cit.*, p. 84-85.

2. Lettre 99 ; PG 32, 500 A.

3. Lettre 105 ; PG 32, 513 B.

en gloire et en éternité, en puissance et en royauté, en souveraineté et en divinité, comme d'ailleurs en témoigne la tradition du baptême du salut. Quant à ceux qui disent créature ou le Fils ou l'Esprit ou qui, une fois pour toutes, le relèguent au rang des ministres et des esclaves, ils sont loin de la vérité... »

Dans la *Lettre* 159¹, ce « résumé » de la doctrine basilienne de l'Esprit-Saint, on trouve, à quelques mois, tout au plus une année avant le livre sur le Saint-Esprit, un plan d'organisation semblable, bâti sur le lien qui unit étroitement baptême, foi et doxologie, avec le souci de signaler déjà la dépendance, sinon l'équivalence entre la communauté de nature et l'identité d'honneur : « Il y a la question que soulèvent maintenant ceux qui tentent toujours d'introduire quelque innovation ; les anciens l'ont passée sous silence, parce qu'elle était à l'abri des controverses, et elle est restée confuse : je parle de la question du Saint-Esprit. Nous voulons ajouter les explications qu'exige ce sujet, d'accord avec la pensée de l'Écriture, *parce que nous croyons comme nous sommes baptisés, et que nous glorifions comme nous croyons*². Donc, puisqu'un baptême nous a été donné par le Sauveur au nom du Père et du

1. *PG* 32, 620 C - 621 B. Comme le livre *sur le Saint-Esprit* (ch. VI-VIII), comme la *Lettre* 105, ce « résumé doctrinal » sur le Saint-Esprit commence par un rappel christologique : « Si le Christ est notre vie, il s'ensuit que notre conversation doit avoir pour sujet le Christ, que notre pensée et que toute notre activité doivent dépendre de ses commandements, et que notre âme doit reproduire son image... Pour nous, disons-le d'un mot, nous préférons de beaucoup la profession de foi des Pères qui se sont réunis à Nicée à toutes celles qui ont été imaginées depuis : le Fils y est reconnu consubstantiel au Père et comme étant de la même nature que Celui qui l'a engendré. Lumière de Lumière, Dieu de Dieu, Bien de Bien et tous les attributs semblables ont été reconnus par ces saints Pères et sont attestés maintenant par nous, qui souhaitons de marcher sur leurs traces... » (Trad. Y. Courtonne, *op. cit.*, II, p. 86).

2. Trad. Y. Courtonne, *id.* — Cf. X-XV.

Fils et du Saint-Esprit, nous présentons *une profession de foi conforme à ce baptême*¹ et *une glorification conforme à cette foi*, en glorifiant le Saint-Esprit avec le Père et le Fils, parce que nous sommes persuadés qu'il n'est pas étranger à la nature divine². En effet, ce qui est étranger selon la nature ne saurait participer aux mêmes honneurs. Quant à ceux qui disent que l'Esprit-Saint est une créature, nous avons pitié d'eux comme de gens qui tombent, à cause d'un tel mot, dans l'impardonnable faute du blasphème contre l'Esprit. Que la créature soit distincte de la divinité, il n'est pas besoin de le dire à ceux qui sont tant soit peu exercés dans les Écritures³. La créature est esclave, l'Esprit délivre⁴; la créature a besoin qu'on lui donne la vie, c'est l'Esprit qui vivifie; la créature a besoin d'enseignement, c'est l'Esprit qui enseigne; la créature est sanctifiée, c'est l'Esprit qui sanctifie. Tu cites les anges, les archanges, toutes les puissances qui sont au-dessus de ce monde? C'est par l'Esprit qu'elles reçoivent leur sanctification⁵. L'Esprit, lui, a une sainteté naturelle, qu'il n'a pas reçue par grâce, mais qui fait partie de sa substance: aussi l'appellation de Saint lui a-t-elle été spécialement décernée⁶. Donc, ce qui est saint par nature, comme le Père est saint par nature et le Fils saint par nature, nous n'acceptons pas nous-mêmes de le séparer ni de le retrancher de la divine et bienheureuse Trinité, et nous n'approuvons pas ceux qui sans scrupule le comptent avec la créature⁷. Ces paroles, sorte de résumé, doivent suffire à votre religion, car de petites semences vous

1. *Id.* — Cf. XIII.

2. *Id.* — Cf. XIII.

3. *Id.* p. 87. — Cf. XIII-XV. Voir aussi XIX.

4. *Id.* — Cf. XIII et XV. Voir IX et XIX.

5. *Id.* — Cf. XVI. Voir XIX.

6. *Id.* — Cf. IX et XIX.

7. *Id.* — Cf. XVII et XVIII. Voir aussi XXIV et XXV.

permettront de cultiver la plus grande partie de la piété, avec le concours que vous accordera le Saint-Esprit¹. »

Ces deux lettres (*Lettres* 105 et 159) se terminent par l'annonce, lors d'une prochaine rencontre, d'un « enseignement plus complet² » ou de « développements plus considérables³ » que Basile portait déjà en lui et dont le livre sur le Saint-Esprit lui fournit l'occasion, afin de « résoudre les objections, d'apporter de plus amples témoignages tirés des Écritures, et d'appuyer fortement toute saine expression de la foi⁴ ».

Si les chapitres « centraux » du livre sont bien, comme le veut H. Dörries, l'écho ou, comme le dit J. Gribomont, « le compte rendu fort fidèle⁵ » de la rencontre de Sébaste, c'est donc que la discussion fut préparée puis menée entre Eustathe et Basile suivant le plan que ce dernier mûrissait, dont les *Lettres* 105 et 159 fournissent quelque idée et que développe le livre sur le Saint-Esprit. S'il est un document qui puisse renseigner sur ce point, ce doit être la profession de foi que Basile, après l'entretien de juin 372, parvint à faire signer à Eustathe et aux siens. Or il est clair que l'ébauche du plan proposé pour le livre sur le Saint-Esprit, telle qu'on la retrouve dans la *Lettre* 105 et, déjà plus assurée, dans la *Lettre* 159, a présidé à l'ordonnance de la *Lettre* 125 pour ce qui concerne la foi au Saint-Esprit : « Il est nécessaire, contre ceux qui ne s'épargnent

1. *Id.* — Finale à peu près identique du livre *sur le Saint-Esprit*, XXX : « J'en ai assez dit. Si mon discours te suffit, mettons ici un terme à ces propos ; s'il te laisse insatisfait, rien n'empêche de te livrer activement à la recherche, et d'ajouter à tes connaissances en posant des questions... Le Seigneur donnera, en effet, soit par nous-mêmes, soit par d'autres, d'achever ce qui manque, suivant la connaissance accordée par l'Esprit à ceux qui en sont dignes ! »

2. *Lettre* 159 ; PG 32, 621 C.

3. *Lettre* 105 ; PG 32, 513 B.

4. *Lettre* 159 ; PG 32, 621 C.

5. J. GRIBOMONT, art. *Eustathe de Sébaste*, dans *Dict. de Spir.*

pas eux-mêmes et ne prévoient pas la réalisation de l'inévitable menace que Notre Seigneur a dirigée *contre les blasphémateurs de l'Esprit-Saint*¹, de proposer cette mesure : que l'on frappe d'anathème ceux qui disent que *l'Esprit-Saint est une créature*², ceux qui le pensent, et ceux qui ne reconnaissent pas *qu'il est saint par nature*, comme le Père est saint par nature, et le Fils saint par nature, et *qui l'excluent de la divine et bienheureuse nature*³. Ce qui distingue la pensée droite, *c'est qu'elle ne le sépare pas du Père et du Fils*⁴ (*il faut que nous soyons baptisés comme nous avons été instruits, que nous croyions comme nous avons été baptisés, et que nous glorifions comme nous avons reçu la foi : le Père et le Fils et le Saint-Esprit*⁵), qu'elle s'éloigne de la communion de ceux qui l'appellent créature, comme de celle de blasphémateurs manifestes. Il reste convenu (cette remarque est nécessaire à cause des délateurs) que nous ne disons pas que l'Esprit-Saint est inengendré, car nous ne connaissons *qu'un seul inengendré* et un seul principe des êtres, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ ; ni engendré, car dans la foi traditionnelle on nous a enseigné qu'il n'y a *qu'un seul Unique engendré*. Mais, comme d'autre part on nous a enseigné que l'Esprit de vérité *procède du Père*, nous reconnaissons *qu'il est de Dieu* sans avoir été créé⁶. Il faut frapper aussi d'anathème ceux qui disent *que l'Esprit-Saint fait office de serviteur*⁷, parce que avec ce mot-là *ils le rabaisent au rang de la créature...* »

La logique interne qui régit le déploiement des objections

1. *Lettre 125 ; PG 32, 549* (Trad. Y. Courtonne, *op. cit.* II, p. 33).

— Cf. XI.

2. Cf. X-XI.

3. Cf. XVI.

4. Cf. XVII et XVIII.

5. Cf. X.

6. Cf. XVIII.

7. Cf. XIX-XXI. Voir aussi XIII et XVI.

au cours des chapitres X-XXVII, est celle-là même qui a présidé à la discussion de Sébaste et qui a inspiré l'ordonnance du document de foi signé par Eustathe à l'issue de cette rencontre (*Lettre* 125). Elle transparait dans les *Lettres* 105 et 159, et s'épanouit dans le livre *Sur le Saint-Esprit*.

2. Écriture et Tradition

Le premier mouvement de l'évêque de Césarée est presque toujours de recourir aux Écritures. Ses *Règles Morales*, qui inaugurent probablement la liste de ses travaux, sont-elles autre chose qu'un lieu considérable de citations empruntées au Nouveau Testament, surtout aux Lettres de saint Paul, sur l'attitude chrétienne¹? La connaissance que Basile a de l'Écriture est prodigieuse et l'usage qu'il fait des formules bibliques ne l'est pas moins : elles émaillent son texte. Dans l'*Index des textes cités*, à la fin de ce volume, on a dû se limiter aux citations explicites. S'il eût fallu relever les emprunts implicites ou les réminiscences, les allusions de mots aux livres saints, dont on a signalé cependant, ici ou là, en bas de page, en cours de traduction, l'appartenance, c'est un

1. J. GRIBOMONT, « Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament », Communication au 2^e congrès international de Patristique, Oxford 1955, publiée dans les Actes, *Studia Patristica*, vol. II, p. 416-426, Akademie-Verlag, Berlin 1957. Voir aussi l'Index de W. K. L. CLARKE, *The Ascetism Works of saint Basil*, Londres 1925. ÉRASME, dans sa lettre-préface (dédiée à l'évêque Jean de Culm) à la grande édition des Froben, en 1532, avait signalé la connaissance que Basile possède de l'Écriture : « Divinarum Scripturarum testimonia tam concinne admiscet orationi perpetuae, ut gemmas purpura non assutas, sed ibi natas dicas » *Lettre* 2611 ; H. M. ALLEN et H. W. GARROD, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, IX, Oxford, Clarendon Press, 1938, p. 437.

autre volume qu'il eût fallu écrire. Basile cite parfois de mémoire, parfois, peut-être, d'après des collections de textes dont on peut conjecturer l'existence — les *Règles Morales* n'en sont-elles pas la preuve? — mais dont la nature est encore peu connue. Il suit de préférence les Septante et son texte du Nouveau Testament est d'inspiration plutôt byzantine¹. Ce qui ne l'empêche pas d'utiliser le corpus origénien ni de recourir, une fois ou l'autre, à la tradition alexandrine².

A l'appui de l'érudition néo-testamentaire, en particulier paulinienne, de l'évêque de Césarée, on pourrait compléter les remarques faites par J. Gribomont à propos des *Règles Morales*³, en soulignant, dans le livre *Sur le Saint-*

1. J. GRIBOMONT, « Le paulinisme de saint Basile », Communication au Congrès international catholique des études pauliniennes, Rome 1961 : « La tradition suivie dans les Ascétiques a été étudiée par Clarke (*op. cit.* note préc.) qui compte 447 accords caractéristiques avec la Koinè byzantine, dont Basile est un des premiers témoins, contre 206 accords avec les familles H et I, 137 accords divers, et 186 leçons absentes de von Soden. Le texte basilien est donc essentiellement byzantin — étant bien entendu que ce texte byzantin n'est pas encore entièrement fixé à l'époque ; et chaque fois qu'une leçon basilienne est nettement archaïque, opposée à K, il y a lieu de se demander si elle est bien puisée directement au Nouveau Testament de Césarée. Ainsi la citation d'*Éph.* 1, 1, sans la mention des destinataires... se voit jointe à un commentaire qui sent Origène (note 2 : Les anciens manuscrits du texte court sont alexandrins : *Sinaiticus* et *Vaticanus*)... On pourrait faire des remarques analogues à propos de *I Cor.* 7, 31 et *II Cor.* 3,3, où c'est encore Origène qui explique la variante archaïque. »

2. L'influence possible de Philon, encore mal définie, serait à étudier de très près.

3. « Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament », dans les *Studia Patristica* II, p. 420-421 : « En tête vient la 1^{re} aux Thessaloniciens, puis les trois Épîtres Pastorales, et le regroupement de ces trois témoins prouve que leur prééminence n'a rien de fortuit : de telles préférences manifestant un souci urgent d'insister sur la stabilité, l'ordre, la discipline. Les Épîtres aux Philippiens et aux Corinthiens sont, de tout le Nouveau Testament, les moments les

Esprit, l'importance des emprunts faits à l'Évangile de Jean (ch. 10 à 17, spécialement 14), aux Actes des Apôtres, à la Lettre aux Romains (surtout le chapitre 6 : le baptême, et le chapitre 8 : la vie chrétienne dans l'Esprit), à la 1^{re} aux Corinthiens (ch. 12 : les charismes) et même à la seconde, et à l'Épître aux Galates (ch. 4 : filiation divine effectuée par l'Esprit). Les citations empruntées à la Lettre aux Romains et à la 1^{re} aux Corinthiens dépassent, à elles seules, en nombre et en importance, le volume des citations empruntées à toutes les autres lettres de Paul, pastorales comprises. Pour l'Ancien Testament, ce sont les Psaumes avant tout, puis le Pentateuque (Genèse, Exode et Deutéronome) et le prophète Isaïe qui ont les préférences de Basile. Le livre de la Sagesse n'est cité qu'une seule fois (1,7) ce qui contredit l'opinion de H. Dörries suivant laquelle la seconde partie du ch. IX aurait été inspirée par Sagesse, chapitre septième¹. Si, dans les *Ascétiques*, Basile a surtout cité des textes d'ordre moral, dans le livre *Sur le Saint-Esprit* aucun texte doc-

plus favorables à l'ascèse, et plus tard elles prendront la tête dans les préférences de Basile... Chez Matthieu, le Sermon sur la Montagne et le Discours de mission sont très largement représentés, moins pourtant que le chapitre 25 et ses avertissements à la vigilance ; les exemples tirés de la vie du Seigneur, par contre, sont rares, et les Paraboles sont peu utilisées : Basile s'intéresse moins à la doctrine du Fils de l'Homme ou du Royaume qu'aux conditions exigées des disciples. Prenons l'Épître aux Romains : la parénèse est largement utilisée, et, seul de tout le Nouveau Testament, le chapitre 12 est intégralement cité ; mais on ne tire quasi rien des chapitres 5 à 8, dont l'exposé sur la rédemption offrait pourtant quantité de textes splendides. Chez saint Jean, si le nombre des versets choisis est relativement restreint, plusieurs d'entre eux reviennent continuellement... Malgré cette indifférence envers le dogme, l'intérêt s'éveille soudain pour les chapitres 3 ou 6 de Jean, le chapitre 6 de Romains, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de baptême et d'eucharistie... Ni l'Apocalypse ni les Épîtres Catholiques ne sont citées ; Hébreux ne paraît qu'une seule fois. »

1. H. DÖRRIES, *op. cit.*, p. 51-56 ; p. 99, note 1 ; p. 153.

trinal important sur le mystère, la dignité, les noms et les opérations, le rôle du Saint-Esprit dans la conduite de la vie chrétienne, ne paraît lui avoir échappé.

Avec l'Écriture, Basile fait très grand cas de ce qu'il nomme la « tradition ». Dans le livre sur le Saint-Esprit, le mot *παράδοσις* revient souvent sous sa plume. Il le prend tantôt au sens actif de transmission ou de communication : la « tradition du baptême » par le Seigneur¹, la « tradition » d'une formule doxologique², la « tradition de la science de Dieu au baptême³ », la « tradition » de la formule baptismale et de la foi en la Trinité qu'elle implique⁴. Tantôt il prend le mot au sens passif ; il désigne alors ce qui est transmis : « les traditions apostoliques⁵ », la « tradition non écrite des Pères⁶ », les « traditions non écrites⁷ », « les traditions⁸ », ou, de façon plus stricte : « la tradition apostolique », transmise d'âge en âge sous la discipline du secret⁹, la « tradition des Pères¹⁰ », la « Tradition » comme expression de la foi de l'Église¹¹. De ce dernier point de vue, la « tradition » joue un rôle de témoin. Basile lui reconnaît une autorité spéciale dans la foi : on ne peut y toucher sans « ébranler le fondement de la foi au Christ¹² ». Elle partage avec l'Écriture un caractère de source. Mais ce n'est pas au même titre que l'Écriture : « Il ne nous suffit pas que ce soit une

1. X, 24, 6 et 26, 11.

2. XXIX, 74, 36.

3. XV, 35, 59.

4. X, 26, 10 ; XII 28, 22.

5. XXX, 77, 49.

6. IX, 22, 3.

7. XXIX, 71, 6.

8. *Id.* 9-11.

9. XXVII, 66, 1-34.

10. VII, 16, 21 et 32 ; XXX, 79, 15.

11. XXIX, 73, 17.

12. X, 25, 11.

tradition des Pères, car eux-mêmes avaient pris pour guide le sens de l'Écriture, tirant leurs principes des témoignages scripturaires que nous avons produits¹. »

L'Écriture, mais l'Écriture interprétée dans le sens de la Tradition, et non pas l'Écriture à l'état isolé ni la Tradition coupée de l'Écriture, tel est le lieu par excellence du langage « théologique », cette « parole qui est au principe de tout enseignement » dont parle le chapitre premier². Ce caractère indissociable de l'Écriture et de la Tradition s'affirme assez souvent au cours du livre sur le Saint-Esprit pour qu'il ne soit pas besoin d'insister : « Parmi les doctrines (δόγματα) et les proclamations (κηρύγματα) gardées par l'Église, on tient les unes de l'enseignement écrit et les autres on les a recueillies, transmises secrètement, de la tradition apostolique. Toutes ont la même force au regard de la piété, nul n'en disconvient, s'il a tant soit peu l'expérience des institutions ecclésiastiques ; car si l'on essayait d'écartier les coutumes non écrites comme n'ayant pas grande force, on porterait atteinte, à son insu, à l'Évangile, sur les points essentiels eux-mêmes : bien plus, on ferait de la proclamation (κήρυγμα) un mot vide de sens³. »

Que faut-il entendre par « tradition » ? Basile s'en est expliqué en deux importants chapitres de son livre, les chapitres XXVII et XXIX. Ce ne sont pas seulement les dires ou les écrits des martyrs et des « vieux saints⁴ » échelonnés au cours des temps : les Clément, les Irénée, les Grégoire le Thaumaturge, les Athénogène. Ni les évêques et didascales : Denys d'Alexandrie, Firmilien de Césarée, Méléce du Pont, Origène, Eusèbe de Césarée, Jules l'Africain, pour autant qu'ils témoignent de la vérité, de la transmission d'une doctrine ou de la force d'une coutume.

1. VII, 16, 32-35.

2. I, 2, 13.

3. XXVII, 66, 1-10.

4. XXIX, 71, 33.

Ce sont les doctrines ainsi transmises, gardées secrètes et cachées, dont « nos Pères » témoignent par leurs écrits ou leurs dires. Ce sont les usages, les rites sacramentels de l'Église, qu'elle tient de « cet enseignement (διδασκαλία) tenu privé et secret que nos pères gardèrent dans un silence exempt d'inquiétude et de curiosité, sachant bien qu'en se taisant on sauvegarde le caractère sacré des mystères, car ce qu'il n'est pas permis aux non-initiés de contempler, comment serait-il raisonnable d'en divulguer par écrit l'enseignement¹? » Basile énumère des prières liturgiques comme celle du lucernaire ou l'épiclese de la célébration eucharistique, transmises sans interruption depuis l'âge apostolique ; les attitudes prescrites à la prière, les genuflexions, les doxologies ; tout ce qui entre dans le rite de collation du baptême : les bénédictions, les onctions, les trois immersions, et la profession de foi baptismale elle-même. Bref, ce qu'il entend par *tradition*, c'est tout l'ensemble de l'enseignement baptismal transmis aux initiés, c'est-à-dire aux baptisés, sous le sceau du secret.

Les deux termes, pourtant, ne se recouvrent pas tout à fait : l'Enseignement (διδασκαλία), c'est à la fois les doctrines (δόγματα) et les proclamations (κηρύγματα) de l'Église. C'est-à-dire ce que l'on a recueilli de la tradition apostolique dont la transmission s'est faite sous l'arcane du secret, et ce que l'Écriture enseigne et l'Église proclame. La Tradition (παράδοσις) n'est faite que de ce qui vient de l'enseignement non écrit des Pères. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne contiendrait que des δόγματα. Ce que l'Église proclame, ce sont toujours des δόγματα, au point que mépriser les coutumes non écrites, c'est faire de la proclamation un mot vide. Les κηρύγματα reposent, eux aussi, sur l'enseignement non écrit et pas seulement sur l'Écriture. De ce point de vue, la παράδοσις les atteindrait donc, en ce qu'ils ont été, d'abord, des δόγματα.

1. XXVII, 66, 28 s.

Basile institue ainsi une double distinction, dont les frontières chevauchent. D'une part *δόγμα* et *κήρυγμα*, l'un répondant à l'enseignement non écrit, transmis dans le secret, et l'autre à l'enseignement proclamé. D'autre part Écriture et Tradition, la *παράδοσις* ne s'identifiant pas purement et simplement aux *δόγματα*. Quant à l'enseignement, s'il n'est pas précisé qu'il s'agit d'une *διδασκαλία* non écrite, le mot recouvre en totalité et les *δόγματα* et les *κηρύγματα* d'une part ; d'autre part, ce que l'on tient des Écritures et l'apport de la Tradition.

La *παράδοσις* est souvent qualifiée comme étant l'enseignement non écrit des « Pères » ou de « nos Pères ». Que faut-il mettre sous ce mot ? Il est sûr que, dans la langue des évêques du IV^e siècle, le terme de « Pères », au pluriel, désigne déjà, comme il le fera plus tard couramment à l'époque des luttes nestoriennes, les « trois cent dix-huit Pères » de Nicée, ou les « cent cinquante Pères » de Constantinople. Le mot est alors presque infailliblement précédé du qualificatif de « saints » : les Pères de Nicée, en particulier, sont les « saints Pères » ou les « bienheureux saints Pères ». Sans exclure complètement cette détermination, dont il n'est pas sûr qu'on la retrouve une seule fois dans le livre sur le Saint-Esprit, il est évident que Basile prend le mot dans un sens beaucoup plus large et plus proche de ce que nous lui faisons dire aujourd'hui¹. Il a donné sur ce point toutes les précisions désirables : « Pour moi, donc, s'il me faut produire mon (témoignage) personnel, je conserve ce mot-là (la préposition *σύν* appliquée au Saint-Esprit en doxologie trinitaire) comme une sorte

1. Se reporter à l'étude de H. DU MANOIR, « L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne », dans *RSR*, 1935, p. 441-445, où se trouve précisée la notion de « paternité » dans la foi avant la controverse nestorienne. Il est assez surprenant que, dans une analyse par ailleurs fouillée, l'auteur n'ait mentionné ni Basile ni le livre sur le Saint-Esprit qui lui eussent apporté des précisions de premier ordre.

d'héritage *paternel*, l'ayant reçu d'un homme *qui a vécu longtemps dans le service de Dieu*, par qui j'ai été baptisé et poussé aux fonctions ecclésiastiques (Dianée, le vieil évêque de Césarée). Et quand je cherche, pour ma part, si, *parmi les vieux saints*¹, il n'y en aurait pas qui eussent employé ces mots présentement controversés, *j'en trouve encore beaucoup que leur ancienneté rend dignes de foi* et qui, *par la précision de leur science*, ne sont pas comme les gens d'aujourd'hui². » Suit une liste de noms et de citations qui ne laisse aucun doute sur le sens à donner, dans le livre sur le Saint-Esprit, au mot « Pères ».

Basile constitue à l'appui de l'expression : « avec l'Esprit », le premier florilège de citations patristiques³, en évitant avec soin d'apporter en témoignage la moindre citation suspecte de falsification⁴. Les voici dans l'ordre : Denys d'Alexandrie, *Réfutation et Apologie* (3 citations accompagnées d'une discussion critique, qui correspondent aux fragments 15 et 16 qui nous sont parvenus). Clément de Rome, *Lettre aux Corinthiens*, 57, 2. Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies* (2 citations : V, 8, 2 et V, 9, 3). Eusèbe de Palestine, dans un ouvrage dont Basile est ici le seul témoin : *Difficultés posées par la polygamie des anciens*.

1. τῶν παλαιῶν καὶ μακαρίων ἀνδρῶν.

2. XXIX; 71, 28-36.

3. Même lacune, pour ce qui concerne saint Basile, dans l'article de H. DU MANOIR, *op. cit.*, p. 447-448 et p. 557, où l'on ne trouve aucune allusion à cette liste de citations patristiques rassemblées au ch. XXIX du livre *Sur le Saint-Esprit*. C'est sans doute la première en date, à l'origine d'un genre littéraire qui sera très exploité au cours des deux siècles suivants, tant du côté de l'orthodoxie que de ses adversaires, dès le concile d'Éphèse de 431 (1^{re} et 6^e sessions).

4. « Les autres témoignages on peut s'en défier, sans doute, et, s'ils ont été falsifiés, il ne serait pas facile de déceler la fraude, puisque la différence réside en une seule syllabe. Mais ceux que nous avons cités, en raison de la longueur des expressions, échappent à toute machination et se trouvent attestés, sans contredit, par les documents eux-mêmes » (XXIX, 73, 28-33).

Origène, 3 citations empruntées aux *Entretiens sur les Psaumes*, au *Commentaire sur l'Évangile de Jean* et au *Commentaire sur la Lettre aux Romains*. Julius Africanus, *Abrégé des Temps* (une citation : *Chronographies V*). A ces témoignages, Basile ajoute, en raison de leur ancienneté, un passage de l'*Eucharistie lucernaire* et une mention d'une *hymne d'Athénogène* (Athénagore?). Puis il nomme, mais sans les citer, Grégoire le Thaumaturge, Firmilien de Césarée, Méléce du Pont. En tout, dix citations d'auteurs anciens et une citation liturgique, dans l'esprit qui sera celui de l'argumentation patristique du siècle suivant. Au chapitre vingt-neuvième de son livre, Basile serait donc, presque à coup sûr, l'initiateur de l'argument. Mais comment l'utilise-t-il? Il n'est pas interdit à l'histoire de la méthode théologique de chercher à s'en faire quelque idée.

Il n'est pas possible d'esquisser les grandes lignes d'organisation du livre sur le Saint-Esprit sans être persuadé que cette organisation obéit à des principes simples dont Basile avait conscience et qu'il a mis en œuvre avec souplesse. D'où la forte impression d'équilibre laissée par la lecture de ses pages. Dès le premier chapitre, il est dit qu'on ne fait pas de la théologie pour le seul motif d'en parler ni d'en faire. La fin de la vie humaine consistant, en effet, à ressembler à Dieu autant qu'il est possible à l'homme¹, tout ce qui mène à la connaissance de Dieu, principe de cette ressemblance, doit donc être examiné soigneusement. On ne peut parler de Dieu — qui est l'objet de la « théologie », au sens que les premiers Pères donnent à ce mot, par opposition à l'« économie », qui vise l'Incarnation du

1. Rien n'oblige à noter là une influence origénienne manifeste. Basile se fait tout simplement le témoin du thème de la déification du chrétien, très vivant au iv^e siècle dans la foi des fidèles. S'il y a un appel à Origène, il se fait, en tout cas, au travers de toute une tradition.

Fils et la rédemption de l'homme — qu'à la condition de se mettre soi-même dans la perspective du but : la « théologie » est orientée vers l'assimilation à Celui dont elle parle, et cette orientation en est l'âme.

Une des premières tâches qui incombent ainsi à qui veut parler de Dieu, c'est de recueillir les mots du langage humain dont on use pour en parler. Aucun n'est si petit qu'il ne jette quelque lueur sur l'objet de la recherche. Et justement, la controverse qui a provoqué la composition du livre sur le Saint-Esprit est née de l'usage d'une préposition : *σύν*, dont on dénie l'attribution au Saint-Esprit. Par-delà ce tout petit mot, c'est la foi en la communauté divine de l'Esprit avec le Père et le Fils qui se trouve menacée.

Les Pneumatomaques n'admettent pas qu'on puisse glorifier le Père et le Fils *avec* le Saint-Esprit. A les en croire, la préposition *σύν* indiquerait une communauté de nature qu'ils refusent à l'Esprit. Justifiant leur attitude par un texte de saint Paul¹, ils décrètent qu'une préposition particulière est réservée au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint, sans qu'on puisse en faire l'échange d'aucune manière. Ces prépositions n'ayant pas le même sens, la nature des êtres auxquels on les attribue doit bien être différente aussi. Les natures signifiées par les mots, ne sont-elles pas, au dire d'Aèce, dans le même rapport que les mots entre eux? Les prépositions réservées au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint n'étant point semblables, l'Esprit n'est pas de même nature que le Fils ni le Père. On ne peut donc glorifier *avec* lui ni le Père, ni le Fils, mais seulement *en* (*ἐν*) lui.

Pure « technologie », déclare Basile : elle tire origine d'un sophisme dû à l'imagination d'Aèce. Les Pneumatomaques déniaient le droit de glorifier le Père et le Fils

1. *I Cor.* 8, 6 : « Un Dieu unique et Père de qui (*ἐξ οὗ*) tout vient ; un unique Seigneur, Jésus Christ, par qui (*δι' οὗ*) tout est » (II, 4, 13-15).

avec le Saint-Esprit, sous prétexte qu'il n'y a pas de communauté de nature entre eux. Cette communion de nature divine, ne devraient-ils pas, au contraire, en reconnaître d'abord la vérité, puis la proclamer par ce petit mot : σύν ?

Impossible, disent-ils, parce que le Père, le Fils et l'Esprit ont leurs particules propres, expressives de natures différentes. Eh bien, qu'on ouvre les Écritures. La technologie des disciples d'Eunome n'y trouve aucun fondement. Les particules qu'ils réservent au Père, au Fils ou à l'Esprit, sont appliquées indifféremment à l'un ou à l'autre par les auteurs sacrés, les textes le prouvent. Tel saint Paul, dont ils invoquent le témoignage. A la question posée : peut-on employer σύν au lieu de ἐν pour glorifier le Saint-Esprit, l'Écriture répond sur la base d'une égale dignité des prépositions utilisées en doxologie trinitaire. C'est un fait. Si l'on juge alors ce que livre l'Écriture à la lumière du principe d'Aèce, *l'a priori* de la position pneumatomaque se manifeste bientôt. La disparité des prépositions devait indiquer une disparité de nature entre le Père, le Fils et l'Esprit ; leur parité d'honneur, suggérée par l'Écriture, doit donc signifier l'homotimie des trois. Elle insinue que l'Esprit a même honneur que le Père et le Fils. Argument *ad hominem*, qui démontre la faiblesse du sophisme dont il tire profit. Basile n'en est nullement dupe. L'ὁμότιμος doit pouvoir s'appuyer sur des bases plus solides. Mais l'argument révèle le tour basilien de la discussion théologique et la valeur de source qu'elle reconnaît aux Écritures.

Dans la logique de la théorie des prépositions réservées en propre au Père ou au Fils ou à l'Esprit-Saint, les Pneumatomaques proclament qu'on ne peut dire le Fils *avec* le Père, mais *après* lui ; qu'il ne faut pas *connumérer* l'Esprit avec le Père et le Fils, mais le *subnumérer*, c'est-à-dire non pas le compter *avec* eux, mais *à la suite*¹. Pourquoi

1. VI, 13, 14.

décider *a priori* que le Fils est *après* le Père? Qu'en dit l'Écriture? Car «leur contradiction, leur abominable désaccord avec les Écritures¹» est évident. Les textes indiquent assez que le Fils Monogène n'est en rien inférieur au Père. Ils ont tous deux «même honneur» et rien n'empêche de les glorifier ensemble, le Fils *avec* le Père. Et encore, Basile n'a fait «qu'effleurer les témoignages»! Mais il est permis de «rassembler les preuves à loisir pour se faire quelque idée de la gloire éminente du Monogène²». Il n'est que de prendre conscience de ce que dit l'Écriture, et les textes appelés en témoignage ont déjà, par eux-mêmes, valeur de preuve. Ils permettent d'accéder à quelques notions simples, pas forcément claires encore. En vue de les clarifier, Basile fait alors appel à ce qu'il nomme : la «coutume des Églises» et la «tradition non écrite des Pères». Les adversaires de l'Esprit, parce qu'ils ne tiennent pas compte de la tradition venue des Apôtres et font peu de cas des coutumes ecclésiastiques, ruinent la foi des fidèles par une interprétation fantaisiste du texte des Écritures. Basile est donc amené à préciser le rôle que joue dans la foi la tradition ainsi méconnue : «ce que disaient nos Pères, nous le disons nous aussi³.»

Les Pneumatomaques nient que l'Esprit soit Dieu, en refusant systématiquement tout ce qui pourrait suggérer sa communion de nature avec le Père et le Fils, son égalité de gloire. On ne peut glorifier le Père et le Fils *avec* (σύν) l'Esprit, parce qu'ils ne sont pas en société avec lui. Le précepte baptismal de *Matthieu* 28, 19, où l'Esprit est coordonné au Père et au Fils, forme un témoignage précieux contre des gens qui se réclament uniquement des Écritures. Mais ils refusent d'y voir l'indication d'une communauté de nature. C'est là, à leur sens, une invention de la tradition,

1. VI, 15, 13-14.

2. VI, 15, 43-45.

3. VII, 16, 29.

un abus de la coutume ecclésiastique s'autorisant d'une liturgie baptismale à forme trinitaire. Elle n'est point exclusive de toute autre, témoin la mention faite par saint Paul d'un baptême conféré au seul nom du Christ. Aussi s'efforcent-ils de dissocier sur ce point Écriture et Tradition, pour écarter celle-ci et ne s'en tenir qu'à celle-là. « Voilà le but commun à tous les adversaires de l'Esprit, ennemis de la saine doctrine : ébranler le fondement de la foi au Christ en supprimant la tradition apostolique, ruinée de fond en comble. Aussi, à l'instar de débiteurs qui se disent de bonne foi, invoquent-ils les preuves tirées des Écritures et rejettent-ils, comme ne valant rien, le témoignage non écrit des Pères¹. »

Le texte de Matthieu coordonne l'Esprit-Saint au Père et au Fils. C'est un fait. Par ailleurs, la tradition baptismale unanime a toujours interprété cette coordination dans le sens d'une communauté de nature divine entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. C'est également un fait, irrécusable comme le premier. Le baptême, principe de la vie nouvelle en Dieu, est toujours conféré en liaison étroite avec la profession de foi trinitaire qui l'accompagne. Dès lors, « si le Seigneur n'a pas mis en continuité l'Esprit avec lui et le Père, au baptême, qu'ils ne nous reprochent pas non plus de le faire. Car nous ne pensons ni n'exprimons rien d'autre. Mais s'il est mis, là, en continuité avec le Père et le Fils, et s'il n'est personne d'assez osé pour affirmer le contraire, alors qu'ils ne nous reprochent pas de suivre ce qui est écrit² ». Non point comme ils prétendent, eux, suivre les Écritures, mais comme la tradition les a comprises et les « Pères » dans la foi interprétées.

Écarter l'interprétation traditionnelle de la coordination du précepte baptismal, c'est renier le baptême que l'on a reçu, transgresser les engagements pris avec Dieu et

1. X, 25, 13-15.

2. X, 24, 15 s.

faire naufrage dans la foi. Coordonnés au baptême, coordonnés dans la profession de foi baptismale, coordonnés dans le précepte du Seigneur, le Père et le Fils et le Saint-Esprit le sont aussi dans la foi et dans l'adoration qu'on leur rend. Il s'agit donc de « garder jalousement l'enseignement sur le baptême et dans la confession de la foi et dans l'acquiescement de la gloire¹ ». Cette « tradition reçue dans la grâce vivifiante, il faut qu'elle demeure toujours inviolable... ajouter ou retrancher quelque chose, c'est, à n'en point douter, s'exiler de la vie éternelle² ». Tel est le sens de la préposition *σύν* : elle marque la dignité de l'Esprit, lorsqu'on rend gloire au Père et au Fils *avec* l'Esprit. « Rien en cela qui vienne de nous. Nous empruntons le mot à l'enseignement du Seigneur, que nous prenons pour règle, pour l'attribuer à des réalités étroitement liées entre elles et qui, dans les mystères, se trouvent nécessairement unies. Car ce qui est connuméré au baptême, nous estimons nécessaire aussi de le joindre dans la foi. Quant à la profession de foi, nous en avons fait comme une source, et la mère de la doxologie... Que maintenant ils nous apprennent à ne pas baptiser comme on nous l'a enseigné, ou bien à ne pas croire comme on nous a baptisés, ou à ne pas glorifier comme nous avons cru ! Qu'on nous montre, en effet, ou qu'il n'y a point là enchaînement nécessaire, impossible à rompre, ou qu'innover en la matière n'est point tout dissoudre³ ! »

Comment pourrait-on se faire traiter de novateur, d'artisan de vocables nouveaux, quand on produit « comme auteurs et défenseurs de ce mot *avec* (*σύν*) l'Esprit, des peuples entiers et des cités, une coutume qui remonte plus haut que toute mémoire humaine et des hommes, colonnes de l'Église, éminents en toute science, magnifiques dans

1. X, 26, 27 s.

2. XII, 28, 26-27.

3. XXVII, 68, 11 s.

la force de l'Esprit¹? » Car c'est là « un mot très aimé des saints et qui leur est familier, un mot qu'une longue coutume vient d'ailleurs appuyer. Aussi bien depuis le début de la prédication évangélique jusqu'à nos jours a-t-il eu droit de cité dans les églises et, ce qui est plus important, il a un sens (plein) de piété et de sainteté² ».

L'Écriture interprétée selon la tradition des Pères et la coutume des églises apprend que le Seigneur « a livré comme une doctrine salutaire et nécessaire la coordination du Saint-Esprit avec le Père » et qu'on ne peut « diviser l'Esprit, le séparer et le faire émigrer jusqu'en la nature servile », sans accorder « plus de considération à son propre blasphème qu'au précepte du Maître³ ». C'est pourquoi Basile est décidé à défendre contre les Pneumatomaques l'inséparabilité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils comme une vérité de foi découlant immédiatement de la « doctrine du baptême⁴ » : « Laissant tout le reste, je demande de quels écrits nous tenons la profession de foi au Père et au Fils et au Saint-Esprit? Alors, si nous puisons dans la tradition baptismale, selon la logique de la piété — puisque nous devons croire exactement comme nous sommes baptisés — pour déposer une profession de foi essentielle au baptême, qu'on nous accorde aussi, par la même logique, de rendre gloire conformément à notre foi. Mais si l'on refuse, comme absente des Écritures, notre façon de glorifier, qu'on nous donne les preuves écrites de la profession de foi et de tout le reste, dont nous avons fait l'énumération. Alors qu'il y a tant de choses qui ne sont pas écrites, et de si grande importance pour le mystère de la piété, vont-ils nous refuser cet unique mot venu des Pères jusqu'à nous et que nous-mêmes avons

1. XXIX, 75, 56 s.
2. XXIX, 75, 18 s.
3. X, 25, 17 s.
4. X, 26, 25 s.

trouvé persistant dans les églises qui ne sont pas perverties, au su d'une coutume qu'on ne peut suspecter d'artifices ; un mot dont la raison n'est point petite et qui n'apporte pas une mince contribution à la force du mystère¹? »

Possesseur de cette vérité, livrée par la coordination de l'invocation baptismale, en exécution d'une injonction formelle du Seigneur, Basile s'efforce alors de manifester tout ce qui est impliqué dans les « notions courantes » rassemblées sur l'Esprit. Sa communauté de nature avec le Père et le Fils fonde une égalité de gloire : il a même honneur que le Père et le Fils, ce que l'on exprime en le glorifiant *avec* eux. Cette partie du livre, qui compte une quinzaine de chapitres, met en valeur une seconde fonction de la tradition dans le progrès de la pensée « théologique ». Il ne s'agit plus de celle où, avec l'Écriture, elle tient lieu de source. Mais, dans le mouvement même où se déroule son rôle d'interprète autorisée de l'Écriture, de celle où l'on s'en sert pour ouvrir et préciser les « notions courantes » que l'on a de la vérité de foi qu'on cherche à comprendre.

Le thème utilisé dans ce but, traditionnel s'il en fut, est celui de la déification du chrétien, cher à l'Orient chrétien du IV^e siècle². Ce choix démontre à lui seul l'habileté de l'évêque de Césarée devant des adversaires décidés à se passer de la tradition. Il a l'avantage de faire intervenir une théologie de la grâce baptismale conçue comme une divinisation de l'âme. L'évêque de Césarée peut dès lors justifier sur une deuxième base³ son hypothèse d'une équivalence entre consubstantialité et homotimie de l'Esprit-Saint : la coordination trinitaire de la formule

1. XXVII, 67, 14 s.

2. Voir B. PRUCHE, « L'expérience chrétienne de la sanctification aux premiers siècles de l'Église », dans : *Cahiers de la Vie Spirituelle, le Saint-Esprit*, p. 34-51.

3. La première étant constituée par l'homotimie des prépositions employées dans les doxologies trinitaires. Basile l'a signalée au cours des chapitres II à VIII. Il y revient dans les chapitres XXIII à XXIX.

baptismale exprime l'inséparabilité de l'Esprit avec le Père et le Fils, en raison de sa communauté de nature avec eux. Nul ne prétend mettre en doute, en effet, quelles que soient par ailleurs ses opinions sur le Fils ou l'Esprit, qu'une assimilation à Dieu est inaugurée au baptême ; nul n'entend renoncer « au comble du désirable : devenir Dieu¹ », du fait qu'il est proposé à l'homme « de ressembler à Dieu autant qu'il est possible à la nature humaine² ». Basile, afin de donner toute sa force à l'argumentation, passe rapidement sur le rôle réservé au Fils, attribuant au Saint-Esprit le processus entier de la déification. Comment pourrait-il défier, s'il n'était Dieu ? « Passer de la condition d'esclave à la liberté, être appelé fils de Dieu, revivre de la mort, ne peut venir d'aucun autre que de celui qui jouit de la parenté de nature (avec Dieu), hors de la condition servile. Et comment ferait-il entrer dans l'intimité de Dieu, celui qui lui est étranger ? Comment libérerait-il, celui qui est lui-même tenu sous le joug de la servitude³ ? « Témoin la tradition livrée au baptême, dans le don de la grâce vivifiante, dont « il faut qu'elle demeure toujours inviolable : Celui qui a racheté notre vie de la corruption nous a en effet donné un pouvoir de renouvellement qui a une cause indicible, cachée dans le mystère, mais qui apporte aux âmes un magnifique salut. Si bien qu'ajouter ou retrancher quelque chose, c'est, à n'en point douter, s'exiler de la vie éternelle. Si donc, au baptême, séparer l'Esprit du Père et du Fils est dangereux pour qui donne le baptême et inefficace pour qui le reçoit, comment serait-il prudent de notre part d'arracher l'Esprit au Père et au Fils ? Or, la foi et le baptême, deux modes du salut, sont liés l'une à l'autre et indivisibles. Si la foi reçoit du baptême sa perfection,

1. IX, 23, 24-25.

2. I, 2, 11-12.

3. XIII, 29, 13 s.

le baptême se fonde sur la foi, et c'est des mêmes Noms que l'une et l'autre tiennent leur perfection : comme on croit dans le Père et le Fils et le Saint-Esprit, ainsi est-on baptisé aussi dans le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Vient d'abord la profession de foi qui mène au salut ; mais le baptême suit de près, comme sceau de notre assentiment¹. »

Écriture et Tradition vont de pair et toutes deux ensemble ont valeur de source dans la foi. Appuyée sur l'Écriture, qu'elle aide à comprendre dans le droit sens de la foi, la Tradition livre des « mystères de l'Église que l'Écriture ne livre point² ». Elle ouvre, par ce qu'elle met en œuvre, les notions courantes cueillies dans l'Écriture³, toutes enveloppées encore, mais « apprises des enseignements mêmes de l'Esprit⁴ ».

Agacé par l'audace des Pneumatomaques, décidés à traiter l'enseignement traditionnel en quantité négligeable, l'évêque de Césarée use en maître de l'argument de tradition. Mais il ne l'isole pas de l'Écriture : « Eh bien donc, à ceux qui disent que la doxologie *avec* l'Esprit n'est pas attestée et ne se trouve pas dans l'Écriture, nous dirons ceci : si l'on ne reçoit rien qui ne soit dans les Écritures, qu'on ne la reçoive pas. Mais si la plupart des rites dont s'enveloppent les mystères, sans être dans l'Écriture, reçoivent chez nous droit de cité, avec beaucoup d'autres choses, admettons-la aussi. Il est d'ailleurs apostolique, ce me semble, de s'attacher aussi aux traditions non écrites : Je vous félicite, dit l'Apôtre, de ce qu'en toutes choses vous vous souvenez de moi et gardez les traditions telles que je vous les ai transmises (*I Cor.* 11,2), et : Gardez fermement les traditions que vous

1. XII, 28, 21 s.

2. XXVII, 67, 96 s.

3. IX, 22, 2-3.

4. IX, 23, 21.

avez apprises de vive voix ou par lettre (*II Thess.* 2, 15), traditions dont fait aussi partie la présente doxologie. Ceux qui l'instituèrent à l'origine la transmirent à leurs successeurs et l'usage s'en étant toujours répandu avec le temps, ils l'enracinèrent par une longue habitude dans les églises. Si donc, comme au tribunal quand on n'a pas de preuves écrites, nous vous produisions une foule de témoins, n'obtiendrions-nous pas de vous une sentence d'acquiescement? Moi, je le crois, car tout doit être établi sur la parole de deux ou trois témoins (*Deut.* 19, 15). Et si nous vous démontrons clairement que nous avons pour nous la longue durée du temps, ne vous semblera-t-il pas naturel que nous disions : il ne nous est pas imputable, ce procès-là¹ ! »

3. L'argument philosophique

On décèle çà et là, dès la première lecture du livre sur le Saint-Esprit, les fils directeurs d'une progression soutenue. Raisonnements serrés, soit à propos d'une explication de textes, soit au sujet d'une assertion doctrinale ; dilemmes à l'adresse des adversaires ; arguments *ad hominem*, contribuent à donner à certaines pages du livre une allure nettement dialectique, sans être systématique. Des emprunts aux philosophes « du dehors » sont discernables. Le mythe de la Caverne transparait dans la finale du chapitre quatorzième², tandis qu'au chapitre trois il est fait mention de la théorie stoïcienne des causes³, reprise au

1. XXIX, 71, 1 s.

2. XIV, 33, 17-49.

3. « D'après ces philosophes, en effet, *de quoi* indiquerait la matière, *par quoi* suggérerait l'instrument ou, plus généralement, l'aide. Ou mieux — car qui nous empêche, après avoir résumé la doctrine de ces derniers, de convaincre nos hommes, en bref, et de rupture avec la vérité et de *désaccord avec ces philosophes* — ceux qui se

chapitre seizième qui en fait application aux trois hypostases divines¹. Le chapitre six fait appel au sens aristotélien du temps², le dix-septième invoque la substance divisée en essence abstraite et en sujet concret³, le vingt-sixième mentionne l'acte et la puissance⁴, la matière et la forme, l'ἔξις, disposition permanente, et la διάθεσις, disposition passagère⁵. L'argumentation du chapitre vingt-deuxième se réfère à la θεωρία platonicienne, celle du chapitre huit à l'ἀπάθεια des Stoïciens⁶. Le chapitre vingt-six fait allusion au λόγος ἐνδιάθετος ou προφορικὸς

sont adonnés à la vaine philosophie expliquent diversement la nature de la cause dont ils distinguent des sens particuliers. Ils disent les unes *principielles*, d'autres *concourantes* ou *coopérantes*, d'autres enfin *sans lesquelles rien n'existerait...* » (III, 5, 4 s.). Cf. aussi IV, 6, 16 s.

1. « Dans l'acte qui les a créées, saisis-moi la cause *principielle* de tout ce qui est fait : le Père ; la cause *démiurgique* : le Fils ; la cause *perfectionnante* : l'Esprit. Il s'ensuit que c'est par la volonté du Père que les esprits serviteurs subsistent, par l'acte du Fils, qu'ils arrivent à l'être, par la présence de l'Esprit qu'ils reçoivent leur perfection... » (XVI, 38, 13 s.).

2. « En vérité nul n'est assez fou pour dire postérieur celui qui a fait les siècles, car aucun intervalle ne vient rompre la continuité naturelle du Fils au Père... Parce qu'on dit postérieur dans le temps tout ce qui est plus rapproché du présent et, par contre, *antérieur* ce qui est plus loin... Mesurer l'existence vivante qui dépasse le temps et tous les siècles par la distance qui la séparerait du présent, comment ne serait-ce pas, outre une impiété, le comble de la folie, même si Dieu le Père... pouvait l'emporter... à la manière dont on dit *antérieurs* les uns par rapport aux autres les êtres soumis à la génération et la corruption ? » (VI, 14, 3 s.).

3. « Je ne puis croire qu'ils en viennent à ce point de démence : affirmer que le Dieu de l'univers, *comme une vague généralité purement notionnelle*, n'aurait l'être dans aucune hypostase et se répartirait en des *sujets concrets*... Cela, des gens d'humeur noire ne le diraient pas... ce qui est subdivisé étant *de même essence* que ce dont il se trouve divisé » (XVII, 41, 17 s.).

4. XXVI, 61, 19 s.

5. XXVI, 61, 6, 25.

6. VIII, 18, 19.

stoïcien¹. Le chapitre neuvième cite plusieurs fois les Ennéades et le dix-huitième fait état de concepts plotiniens sur l'Un et le Nombre. Le chapitre seizième s'en prend au traité des « hypostases-principes » (*Enn.* V, 1)². Au chapitre dix-septième, les termes dont se sert Basile pour caractériser la position des partisans de la subnumération de l'Esprit au Père et au Fils sont empruntés à la théorie de la contraction du genre, telle qu'on la trouve formulée en Porphyre... Érasme soupçonne d'inauthenticité la « seconde partie de l'ouvrage », sans doute à partir du chapitre seizième ou dix-septième, du fait que Basile, après les déclarations méprisantes des premiers chapitres sur la « vaine philosophie », n'a pu se dédire ensuite par cet étalage intempérant de science philosophique. Il a très bien vu que l'auteur adopte au chapitre dix-septième la théorie des prédicables de Porphyre et, plus loin, des vues plotiniennes sur l'Un ou aristotéliennes sur l'Acte et la Puissance (ch. XVIII et XXVI)³.

Il convient de ne pas se laisser impressionner par les apostrophes de l'évêque de Césarée à l'adresse des philosophes : « ceux du dehors⁴ », les « forts en vanité⁵ », ces hommes qui ont cultivé la « vaine philosophie », sagesse profane qui n'est que « vanité et creuse tromperie⁶ ». Dédain affecté, qui n'est point du tout le signe d'un rejet délibéré de toute spéculation philosophique, mais qui dit

1. XXVI, 61, 31 : « La parole est dans l'âme, soit comme pensée du cœur, soit comme verbe proféré par la langue... »

2. XVI, 38, 20 : « Ne me faites pas dire qu'il y a trois hypostases-principes... »

3. *Lettre dédicatoire à l'évêque Jean de Culm*, en préface à l'édition des Froben, en 1532. Cf. *Lettre* 2611, dans l'éd. H. M. Allen et H. W. Garrod, t. IX, Oxford 1938.

4. III, 5, 2 et 6, 19. Basile, d'ailleurs, n'a point inventé ce langage. Il vient de saint Paul. Cf. *Col.* 2, 8 et *Éphés.* 5, 6.

5. XVII, 41, 6.

6. III, 5, 9, 33.

la volonté de maintenir à sa place la pensée profane, de ne pas lui donner le pas sur la Sagesse divine. Basile a combattu l'anoméisme dans ses livres *Contre Eunôme*. Il en a dénoncé le rationalisme radical. Il croit sans doute en percevoir une résurgence dans la poussée pneumatomaque. Il se défie de la spéculation pure en « théologie », dès là qu'elle a recours à un système organisé d'idées, comme ce fut le cas pour Aèce et ses disciples. S'il utilise l'argument proprement rationnel, et c'est un redoutable dialecticien, c'est sans référence à une École de pensée. Il ne sera jamais de ces « philosophes » qui restent, malgré tout, pour lui, des gens du « dehors ». Les circonstances et peut-être son époque l'ont ainsi voulu. Il se soucie bien de faire de la « doctrine toute simple et sans artifices de l'Esprit¹ » une pure « technologie » ! Veut-on rabaisser, au nom de la philosophie, la dignité de l'Esprit-Saint ? Ce n'est là que vaine entreprise, et la science qui prétend s'arroger un tel pouvoir perd ce qui faisait sa force et tombe, du coup, au niveau des « creuses tromperies ».

Basile maintient la primauté de l'Écriture sur toute pensée humaine, mais il veut qu'on l'interprète dans le sens traditionnel. Que si l'on appelle les philosophes en témoignage, ce ne peut être qu'en second, comme des gens « du dehors ». Il peut être bon d'utiliser leurs doctrines, mais ce sera dans la foi, comme gens qui sont, eux, à l'intérieur, et à condition de ne jamais perdre le sens de cette hiérarchie des valeurs. Toutefois, à côté de l'enseignement des Écritures, le produit des spéculations humaines ne fera jamais figure que de « petit argument² ». Mais il n'est pas permis de manquer de raisons devant les sophismes adverses : il faut pouvoir au besoin « frapper d'un vigoureux argument ceux qui, de toute évidence, dérai-

1. III, 5, 34-35.

2. XXI, 52, 1.

sonnent¹. » Basile ne s'en prive pas : il utilise « ceux du dehors » et sa pensée sait prendre le tour rigoureux des constructions rationnelles. En philosophie, il a même des préférences ; il n'est pas sans intérêt, avant d'ajouter quelques pièces, sorties du livre sur le Saint-Esprit, au dossier plotinien et stoïcien des Pères, de surprendre l'évêque de Césarée sur le vif d'une vigoureuse argumentation philosophique. Rien de mieux que de recourir au chapitre dix-septième, l'un des plus éclairants sur les intentions sous-jacentes de l'auteur, et l'un des plus dialectiques. C'est le type du genre, mais ce n'est pas le seul.

Basile admettait, à la rigueur, dans sa communion, ceux qui, au lieu du « consubstantiel » de Nicée, professaient le « semblable en essence sans différence aucune² ». Afin de rétablir l'unité et de ramener à la vérité les timides et les égarés, il préfère, plutôt que d'étendre l'*ὁμοούσιος* à la Personne du Saint-Esprit, une identité de glorification fondée sur la coordination de la formule baptismale de *Matthieu* 28, 19, source de la foi. Dire : « de même honneur » ou : « de même substance », c'est donc dire une seule et même chose : l'*ὁμότιμος* n'est qu'un équivalent de l'*ὁμοούσιος*³. Mais les Pneumatomaques ne veulent à aucun prix d'une « homotimie » de l'Esprit avec le Père et le Fils. L'évocation suffit à les mettre en fureur. Ils attaquent donc Basile sur le terrain où ils cherchaient depuis longtemps à engager la discussion : celui du consubstantiel,

1. XVII, 41, 31-32.

2. Cf. *Lettre* 9 ; *PG* 32, 272 A. Voir *supra*, ch. III, 4. — *Économie pastorale*, p. 103.

3. Dans l'éloge funèbre de son ami, Grégoire de Nazianze souligne le fait : Basile consentait à être retranché de la communion du Saint-Esprit « s'il ne l'honorait pas avec le Père et le Fils comme consubstantiel et de même honneur ». *Disc.* 43, 69 ; *PG* 36, 589 A. Éd. F. Boulenger, p. 206.

l'accusant de nouveauté pour oser *connumérer* l'Esprit dans l'honneur du Père et du Fils. Cette idée de *connumération* et la doctrine qu'elle recouvre, l'évêque de Césarée va s'en emparer¹ pour confondre ceux-là même qui prétendaient l'employer contre le Saint-Esprit. Ce qui l'autorise à établir, sur bases rationnelles², l'équivalence de *l'égal en gloire* ou du *même en honneur* avec le *consubstantiel*.

Les Pneumatomaques déniaient que l'on puisse glorifier l'Esprit *avec* le Père et le Fils. L'Esprit, disent-ils, ne vient qu'en troisième dans l'invocation baptismale. Il est par suite inférieur au Père et au Fils et l'on ne peut lui attribuer l'honneur qu'on leur rend. Or les êtres de *même honneur*, on les *connumère* (συναριθμεῖσθαι), tandis que l'on *subnumère* (ὑπαριθμεῖσθαι) ceux dont la dignité est moindre. On doit donc subnumérer l'Esprit au Fils et au Père, le glorifier *après* eux, et non *avec* eux. Notons, en passant, que les termes en question sont empruntés à la philosophie d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre A, chapitres 7 et 8. Basile montre que la théorie de la subnumération ne peut s'appliquer à l'Esprit, alors même qu'elle se justifierait au plan des objets matériels, ce dont il doute³. Elle passe, à la rigueur, dans l'ordre logique, pour rendre compte de la diffusion du genre en espèces ou de l'espèce en individus ; mais elle demeure inapplicable à Dieu, car l'ordre impliqué par la formule baptismale entre le Père, le Fils et l'Esprit n'est le signe d'aucune infériorité, les trois noms étant coordonnés. Ils sont, par le fait même,

1. XVII, 41, 42. Cf. XVIII, 44, 1 s. et 47, 24 s.

2. Après l'avoir déjà établie sur des textes de l'Écriture démontrant l'homotimie des prépositions employées dans les doxologies trinitaires (ch. II-V), et sur la coordination de la formule baptismale de Matthieu telle que la tradition et l'usage des églises l'a toujours comprise : livrant une communauté de nature de l'Esprit et donc une égalité de gloire avec le Père et le Fils (ch. X-XVI).

3. XVII, 42, 4 s.

placés sur pied d'égalité. Si cet ordre est tel qu'on ne doive pas subnumérer l'Esprit, c'est donc, suivant le principe invoqué par les adversaires, qu'il convient de le connumérer : il a donc *même honneur* que le Père et le Fils et l'on se doit de le glorifier *avec* eux et non *après*.

L'homotimie de l'Esprit est du coup mise en relief. C'est vers elle que le livre entier progresse. Et si Basile est « économe » du mot, il est impossible de ne point voir que l'ouvrage perdrait son sens s'il ne devait aboutir à l'identité d'honneur du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. Aussi bien ce qui retient l'attention au chapitre dix-septième, ce n'est pas tant qu'il y soit question du *même en honneur*, mais que l'ὁμότιμος y soit rapproché, par le tour même de l'argumentation, plus que partout ailleurs, de l'ὁμοούσιος sous-jacent à toute la discussion. Basile procède en deux étapes, dont la première, qui s'ouvre sur l'exposé détaillé de la théorie pneumatomaque, conduit, au bout d'un raisonnement dialectique de grande classe, à reconnaître que l'ὁμότιμος est au moins l'équivalent de l'ὁμοιούσιος semi-arien. La seconde, qu'il équivaut en fait à l'ὁμοούσιος nicéen.

Le genre se contracte en espèces qui se répartissent des plus hautes aux plus infimes. En chacune se retrouve la même notion générique, mais douée d'une extension décroissante à mesure que l'on descend la hiérarchie des espèces. Pierre, Paul, Jean communiquent dans la même nature humaine qu'ils réalisent tous trois. Mais il ne viendra à l'idée de personne de les identifier l'un à l'autre, ni de leur rendre *même honneur*. Ainsi doit-il en être, au dire des Pneumatomaques, du Père, du Fils et de l'Esprit. Ils sont *semblables* parce qu'ils communiquent dans la même nature divine, ce qui ne veut pas dire qu'ils aient le même rang, car ils la réalisent diversement, comme individus différents en qui se subdivise la même nature, le Fils à la suite du Père et l'Esprit après le Fils. Il faut

donc compter le Fils *après* le Père et l'Esprit *après* le Fils, c'est-à-dire *subnumérer* l'un à l'autre.

La nature divine serait ainsi une abstraction analogue au genre, « une vague généralité » dira Basile. Elle n'existerait pas d'elle-même. Il lui faudrait, pour être, se réaliser en quelque sujet concret, individuel. Le Père, le Fils, et le Saint-Esprit seraient précisément ces sujets individuels en qui existerait concrètement la nature divine. A la manière où Paul, Pierre et Jean, et tous les hommes, réalisent concrètement la nature humaine qui, hors deux, n'existe pas. Unis dans la communion de la même nature divine, le Père, le Fils et l'Esprit ne seraient que « semblables » entre eux. Il n'y aurait aucune difficulté à admettre que chacun fût Dieu, sans être contraint, pour autant, de les déclarer égaux. Car la nature divine, comme telle, n'existe pas plus que la nature humaine. Ce n'est qu'une notion abstraite, universelle, au même titre que la nature humaine. Mais il existe trois hypostases où elle se réalise, bien que d'une manière différente en chacune, suivant une hiérarchie livrée par la formule baptismale et qui autorise à parler en Dieu d'un « premier », d'un « deuxième » et d'un « troisième ». Le troisième venant nécessairement *après* les deux autres, et le deuxième à la suite du premier, le Père est plus digne d'honneur que le Fils et le Fils que l'Esprit. Il serait donc insensé de compter l'Esprit *avec* le Père et le Fils. Il ne peut être compté qu'à *la suite*, à son rang. Il leur est « semblable », pour autant qu'il réalise la même nature divine, à la manière où l'on retrouve dans l'espèce la notion du genre et dans l'individu celle de l'espèce, mais il n'est pas digne d'un *même honneur*.

C'est bien la question du semblable en essence (*ὁμοιούσιος*) et du consubstantiel (*ὁμοούσιος*) qui transparait ainsi. Basile prend acte de l'aveu implicite des Pneumatomaques : ils subnumèrent l'Esprit au Père et au Fils. Soit ! Pour ce faire, ils font appel à la doctrine philosophique

de la subdivision du genre, sur laquelle ils fondent, de façon d'ailleurs philosophiquement contestable, leurs élucubrations sur la subnumération. Passe encore ! Mais ils admettent donc une identité de nature au moins abstraite — générique — entre chacune des hypostases en qui se réalise l'essence divine : « Ce qui est subdivisé étant de même essence que ce dont il se trouve divisé¹. » Comment pourrait-on, autrement, parler encore de subdivision ? Leur théorie s'écroulerait d'elle-même. Or, si la doctrine de la subnumération postule une identité de nature au moins abstraite — générique — entre les individus subnumérés, elle ne peut plus jouer, hors du plan de réalisation de cette nature même, le rôle qu'on lui prête. On pourrait donc, sans inconvénient, *connumérer* dans l'abstrait des êtres qui seraient concrètement subnumérés. Du moment qu'ils réaliseraient plus ou moins bien la notion de genre, il serait possible de les dire de *même* espèce ou de *même* genre. Et comme toute connumération promet une homotimie, il y aurait entre le Père, le Fils et l'Esprit une homotimie possible correspondant à leur identité abstraite — générique — de nature divine².

Ce faisant, n'oblige-t-on pas les Pneumatomaques à reconnaître, au nom même de leurs principes, beaucoup plus qu'ils n'en voulaient dire ? Par cet argument *ad hominem*, délicat à saisir et plein de sous-entendus, Basile est descendu sur le terrain de l'adversaire, pour le contraindre à reconnaître dans l'*ὁμότιμος* l'aveu implicite d'une identité d'ordre générique entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, une « similitude d'essence » (*ὁμοιούσιος*). L'*ὁμότιμος*, que la théorie pneumatomaque de la subnumération

1. XVII, 41, 19-20.

2. Sur cette question, voir : A. GRANDSIRE, « Nature et hypostases divines dans saint Basile », dans *RSR*, 1923, p. 130-153. R. ARNOU, « Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée », dans *Gregorianum* XV (1934), p. 242-254. M. RICHARD, « L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'Incarnation », dans *MSR*, 1945, p. 18-19.

prétendait éliminer et qu'une voie détournée permet ainsi de remettre en scène au nom de la théorie même, serait donc, au strict minimum, l'équivalent approximatif de ὁμοιούσιος, et c'est un point marqué sur les Pneumatomaques. Aristote n'est pas loin, et Basile a construit son chapitre en référence à la doctrine aristotélicienne de la répartition de l'essence (οὐσία) sur deux plans : celui du τὸ τί ἐστὶ, ce qu'un être est, son essence abstraite, universelle¹, objet de définition (τὸ τί ἦν εἶναι)², distinct du τὸδε τί³ qui est le plan du sujet individuel⁴ et de l'essence concrète. L'un des plans est purement abstrait : celui du genre, qui n'a pas d'existence propre. L'autre, existentiel s'il en fut, est celui de l'individu concret. Au niveau de celui-là, l'identité, qui est celle du genre, joue entre notions seulement : elle est également abstraite. Au niveau de celui-ci, elle s'établit entre individus concrets numériquement distincts⁵.

Tel est bien le point à débattre : l'unité de nature du Père, du Fils et du Saint-Esprit doit-elle être considérée, comme semblent l'insinuer les Pneumatomaques, à la manière d'un genre, ou bien, comme le suggèrent les précédents chapitres du livre, faut-il reconnaître entre les trois hypostases une identité concrète de nature divine,

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, livre Z. 1, 1028 a 14 (éd. Bekker). Cf. *Méta.* A. 8, 988 b 28 ; E. 1, 1025 b 14 ; K. 7, 1064 a 22.

2. ARISTOTE, *Métaphysique*, livre Z. 6, 1031 a 18. Cf. *Méta.* A. 3, 983 a 27 ; A. 7, 988 a 35 ; A. 10, 983 a 18 ; G. 4, 1007 a 21 ; D. 7, 1022 a 8.

3. *Id.*, D. 8, 1017 b 24 ; Z. 4, 1030 a 19.

4. Ὑποκείμενον. ARISTOTE, *Métaphysique*, livre D. 8, 1017 b 24. Cf. *Id.*, D. 8, 1017 b 12 ; Z. 13, 1038 b 15.

5. Il est facile de noter la préférence marquée de l'évêque de Césarée pour φύσις (à la place de οὐσία) lorsqu'il veut désigner la nature divine. Φύσις a l'avantage d'éviter l'équivoque qu'il dénonce ici sur les deux sens possibles de οὐσία : l'un abstrait et l'autre concret. Car φύσις signifie toujours la nature immanente à l'individu concret : celle qu'il fait exister et qui est en lui principe essentiel d'élan vital.

du type de celle qui existe entre individus concrets numériquement distincts? Nouveau dilemme qui contraint à professer que l'ὁμότημος fait bien plus que d'exprimer une similitude d'essence (ὁμοιούσιος) : une identité concrète de nature divine (ὁμοούσιος) entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. C'est là que réside le mystère de la « théologie » pour l'évêque de Césarée. Aristote identifiait οὐσία et ὑπόστασις au niveau du τὸδε τί. Aristote n'a jamais envisagé que l'identité numérique de l'οὐσία comme substance concrète (τὸδε τί) puisse se concevoir de trois hypostases dont chacune serait la même οὐσία comme τὸδε τί. Tel est pourtant le mystère de la foi professée au baptême, à laquelle Basile finalement fait appel.

Ils prétendent, ces ariens mitigés, sauver au moins une similitude d'οὐσία (ὁμοιούσιος) entre le Père, le Fils et l'Esprit. Mais ont-ils vu que, d'après la logique de leur système, penser l'οὐσία divine comme essence abstraite (τό τί ἐστι), c'est professer une radicale dissimilitude d'essence concrète entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, c'est-à-dire revenir à l'anoméisme dont ils pensaient s'écarter. Voilà où aboutit la prétention d'établir entre le Père, le Fils et l'Esprit une hiérarchie fondée sur une différence d'honneur, due à la réalisation différente en chacun de la notion abstraite — générique — de nature divine. S'aventurer dans les lacets subtils de la subnumération, ou bien c'est déclarer tôt ou tard que le Père est seul Dieu : l'οὐσία divine, en lui, comme substance concrète, s'identifiant pleinement à l'ὑπόστασις, et le Fils et le Saint-Esprit ne sont plus que deux êtres privilégiés sans doute, mais le Fils avant l'Esprit, ce qui est dans la ligne de l'arianisme le plus pur ; ou bien s'attacher à l'ὁμοιούσιος, sans précisions, et définir l'οὐσία divine comme une notion abstraite exprimant le genre commun des trois hypostases, et se cantonner dans le vague trithéisme qui en est la conséquence inévitable.

Seule la foi professée au baptême dans « l'invocation

des saints Noms » peut rendre raison de l'unité concrète de la nature divine et de la trinité des hypostases, sans sacrifier l'une à l'autre. Elle livre l'unité trinitaire du Père et du Fils et du Saint-Esprit, « ordonnés dans une unique et identique similitude de rang », c'est-à-dire : et l'ordre des trois entre eux, par quoi l'un n'est pas l'autre ; et l'identité concrète des hypostases numériquement distinctes, par quoi chacune est consubstantielle (ὁμοούσιος) aux autres. Le mot n'y est pas. Mais il n'est pas possible de n'y point penser. C'est la seule échappatoire que Basile laisse ouverte au dilemme imposé par la subnumération : ou l'anoméisme radical des disciples d'Aèce, ou le polythéisme des païens. Il est donc légitime de *connumérer* l'Esprit avec le Père et le Fils, parce qu'ils communiquent concrètement dans la seule et identique nature divine. C'est parce qu'il y a entre eux une identité substantielle qu'ils sont sur le même rang et qu'il convient de leur rendre *même honneur*.

L'ὁμότιμος, plus profondément que sur l'ὁμοιούσιος, s'appuie donc sur l'ὁμοούσιος dont il est l'expression. L'évêque de Césarée n'a pas mis dès le début de sa carrière ce signe d'équivalence entre les deux vocables. Mais, très tôt, il l'a pressenti. Témoin ce passage de la *Lettre aux évêques d'Occident*, où se retrouvent, dès 372, les deux termes qui supportent l'argumentation du chapitre dix-septième : « Qu'elle soit proférée aussi chez vous en toute assurance, cette bonne proclamation (ἀγαθὸν κήρυγμα) des Pères, elle qui abat l'odieuse hérésie d'Arius, elle qui bâtit les églises dans la santé d'un enseignement où, le Fils, on le confesse *consubstantiel* (ὁμοούσιος) au Père, et l'Esprit-Saint, *avec même honneur* (ὁμοτίμως), se trouve *connuméré* (συναριθμεῖται) et adoré avec eux¹. »

Le chapitre seizième fournit encore un beau développement spéculatif. Basile cherche à y déterminer comment

1. *Lettre 90 ; PG 32, 473 C.*

le Saint-Esprit, uni au Père et au Fils en chaque intervention de Dieu dans l'Histoire, depuis la Création jusqu'au retour du Seigneur, agit en fait *avec* eux dans l'acte créateur des anges, pour les sanctifier¹. Il s'agit d'éviter, ici, de penser comme unique l'action faite simultanément par trois hypostases-principes égales en toutes choses mais indépendantes, ce qui reviendrait à méconnaître la communauté concrète de la nature — la consubstantialité — du Père, du Fils et de l'Esprit, et ne vaudrait pas plus qu'une profession de polythéisme. Mais il faut se garder également d'accepter une action triple exercée par un principe unique, ce qui sentirait le sabellianisme. Basile parvient, grâce à la doctrine stoïcienne des causes, à déceler, en un premier temps, au sein de l'action unique de l'unique Principe qu'est Dieu, trois modalités d'attribution suivant qu'on pense cette action comme venant du Père, ou du Fils, ou du Saint-Esprit. Ce dernier a pour modalité particulière de « parfaire » tout ce que le Père fait par le Fils. En un second temps, il fixe, par une analyse de la nature et de l'activité de l'ange, le moment précis de leur sanctification, qu'il conçoit comme un « affermissement » dans le bien, à l'instant même où ils sont créés. Car l'Esprit est là, à titre de sanctificateur, pour donner à leur substance son plein achèvement en leur infusant aussitôt sa grâce. Et de conclure à la présence simultanée du Saint-Esprit, du Père et du Fils « aux êtres dont la perfection ne vient pas d'un progrès, mais qui, dès leur création, sont aussitôt parfaits ».

Le chapitre vingtième, en référence à l'idéal grec de la liberté, tel qu'Aristote le définit dans sa *Politique*², analyse la condition libre et le concept d'esclave au profit d'un rigoureux dilemme : ou l'Esprit est créé et alors manifestement esclave, comme toutes les créatures dont

1. XVI, 38.

2. ARISTOTE, *Politique*, livre Z. 2, 1317 b 2 (Bekker).

c'est la condition essentielle vis-à-vis du Créateur ; ou bien il est au-dessus de la Création et participe à la royauté. Impossible d'en sortir : le prétendre créé, mais de condition libre, mène à une impasse : c'est contradictoire à la notion même de créature : « Qui donc proclames-tu libre ? Qui n'a point de roi ? Qui n'a pas la force d'en gouverner d'autres et n'accepte pas d'être gouverné ? Mais il n'est aucune nature de ce genre dans le monde des existants et se l'imaginer de l'Esprit serait une impiété manifeste¹ ! »

Peut-être pourrait-on signaler encore l'exégèse du délicat passage *II Cor.* 3, 15-18, au chapitre vingt et unième, qui aboutit, par des voies plutôt rationnelles, aux conclusions de la plus récente critique sur l'interprétation de ce texte en fonction du thème paulinien de la lettre opposée à l'esprit².

Dans quel esprit Basile a-t-il manié, dans le livre sur le Saint-Esprit, l'argument de raison raisonnante ? Une petite locution, de saveur déjà augustinienne, au chapitre vingt-cinquième³, nous le dit. Il s'agit de justifier la préférence marquée pour la préposition *avec* aux dépens de la conjonction *et*, malgré l'équivalence approximative des deux particules. Basile n'a point l'intention de discuter sur des mots, mais de dire ce que les mots signifient. Il va *rendre compte* de l'usage que les Pères ont fait de la préposition *avec*,

1. XX, 51, 43 s.

2. XXI, 52, 33-50.

3. Τὸν λόγον παρέχεσθαι « rendre compte », ch. XXV, 59, 26 (mot-à-mot : produire la raison pour laquelle). Le sens est le même que celui de l'expression εὐθύνας ὑπέχειν (rendre des comptes) que l'on rencontre quelques lignes plus haut (ch. XXV, 59, 26). ou de κατασκευὰς ἐπάγειν (produire des preuves) de ch. XXIV, 55, 40. Également οὕτω πανταχόθεν ὁ λόγος ἀληθοῦς ἐπιδείκνυται (ainsi de toute manière la parole de vérité se trouve manifestée) du ch. VIII, 21, 19, à propos de l'unité du vouloir entre le Père et le Fils dans l'acte créateur.

par analyse comparative de l'une et l'autre particules. Dire *et*, c'est indiquer une communauté d'action, mais dire *avec*, c'est signifier, de plus, qu'on agit simultanément. De la sorte, si, pour réfuter l'hérésie sabellienne, *avec* a la même force que *et*, cette préposition atteste en outre, contre l'arianisme, de façon exceptionnelle, l'éternelle société et l'union sans fin du Saint-Esprit avec le Père et le Fils¹. La conjonction et la préposition ont finalement même sens, mais la préposition y ajoute une idée de renforcement. Ainsi Basile a-t-il *rendu compte* d'un usage traditionnel où il n'est pas éloigné de voir l'expression d'une précision de la foi, susceptible d'une inclusion formelle au symbole de Nicée². Il l'a fait non seulement par recours à l'Écriture dont la Tradition est la clef, mais en usant de l'analyse rationnelle. Quel que soit l'argument utilisé : l'appel à l'enseignement écrit et non écrit, les emprunts à la philosophie, le livre sur le Saint-Esprit veut *rendre compte* de la foi en la communauté concrète de la nature divine du Saint-Esprit *avec* le Père et le Fils, en justifiant son identité d'honneur et de gloire *avec* eux. Ce que la particule *avec*, dans les doxologies, exprime au mieux.

Telle est la mentalité de l'ouvrage. Mais, si rigoureux qu'y soit l'enchaînement des idées, il ne faut pas vouloir y retrouver ce qui fera plus tard la précision de l'appareil scolastique, ni même la confiance mise par un Augustin en la *cogitation* de sa foi. Tout cela est enveloppé encore. Basile semble en avoir conscience, assez pour ne point mêler les valeurs. Mais, après l'Écriture, ce qu'il préfère à tout autre, dès qu'il est possible, c'est l'argument de tradition. Sans négliger l'argumentation rationnelle, ni refuser d'emprunter à « ceux du dehors » au profit de ceux qui travaillent au-dedans de la foi.

1. XXV, 59, 38.

2. Cf. *supra*, Ch. III, *L'Économie et ses étapes* : 5, « Variations dans l'économie », p. 108.

4. Le Stoïcisme de saint Basile

Érasme notait jadis les emprunts plotiniens du livre sur le Saint-Esprit¹. Il n'y a, semble-t-il, rien de neuf à ajouter aux excellentes études qui ont paru depuis sur ce point². Quant aux références à Aristote, elles sont aisément discernables. Dans la traduction du texte de saint Basile, on a signalé les uns et souligné les autres, sans méconnaître pour autant l'intérêt que présenterait encore une étude d'ensemble sur l'aristotélisme de Basile, étude qu'il serait hors de propos de vouloir instaurer ici.

Qu'il soit permis d'aborder dans le même esprit le problème d'un stoïcisme de saint Basile. Il n'est pas interdit, toutefois, en se bornant à interroger le livre sur le Saint-Esprit, d'esquisser quelques développements, dans l'intime persuasion, d'une part, qu'il manque quelque chose aux divers dossiers stoïciens ouverts sur les Pères des premiers siècles³, et, d'autre part, que Basile, amené

1. Dans la Préface dédicatoire de son édition latine à l'évêque Jean de Culm.

2. Voir A. JAHN, *Basilii Magnus Plotinizans* et P. HENRY, *Les états du texte de Plotin*, Louvain, Museum Lessianum, ch. V, « saint Basile », p. 159-197. Cf. H. DEHNHARD, *Das Problem der abhängigkeît des Basilii von Plotin*, Berlin, Walter de Gruyter, 1964. Ces deux derniers ouvrages étudient à fond la petite composition : *Sur le Saint-Esprit* (PG 29, 768 C s.) et le chapitre neuvième du livre *Sur le Saint-Esprit*.

3. Dont le principal est sans conteste celui de G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, DDB 1945. Il manque à cet excellent travail un chapitre sur saint Basile. E. AMAND DE MENDIETA, *L'ascèse monastique de saint Basile*, éd. de Maredsous (1949), a insisté sur le fait que, en domaine de perfection, « l'intransigeance de Basile, qui répond sans doute à un très haut idéal de perfection, ne peut pas pour autant se comprendre en dehors de la perspective stoïcienne » (Th. Camelot, dans *RSPT* 34 (1950) p. 367.)

par les circonstances à réfléchir sur le Saint-Esprit, pouvait être un témoin valable de la transmission des idées stoïciennes du Πνεῦμα. Il est vrai que l'évêque de Césarée n'est pas tendre pour les tenants de la philosophie du Portique¹ : s'ils sont, avec les autres philosophes, rangés parmi « ceux du dehors² » et, comme eux, déclarés vains dans leurs pensées³, ils sont en outre explicitement nommés et tombent, avec les Épicuriens, sous le même écrasant mépris⁴.

Les expressions abondent qui reflètent, semble-t-il, dans le livre sur le Saint-Esprit, les thèmes majeurs de la doctrine stoïcienne. Διακόσμησις par exemple y est préféré pour traduire l'ordre du monde, l'harmonie de l'Univers⁵. Il est vrai que Basile s'en sert aussi pour signifier l'ordre intelligible⁶ et l'organisation de l'Église⁷. Le mot est proprement stoïcien⁸, bien postérieur au verbe διακοσμεῖν, disposer, mettre en ordre, que l'on découvre déjà chez Anaxagore⁹ et dans Homère¹⁰. On le trouve également chez Platon¹¹. Liddell and Scott l'attribuent aux Pythagoriciens, selon le dire d'Aristote¹², mais l'attribution est probablement fautive, car Aristote emploie le mot pour dire que tout ce que les Pythagoriciens

1. Cf. *Sur le Saint-Esprit*, ch. III, qui fait étalage de la doctrine stoïcienne des causes : le qualificatif de « remarques vaines et creuse tromperie » est décerné à cette théorie III, 5, 19.

2. Ch. III, 5, 2, 6, 4.

3. III, 5, 9.

4. XVII, 42, 14.

5. V, 7, 36 et VIII, 18, 15.

6. XVI, 38, 85.

7. *Id.* 39, 26.

8. V. ARNIM, *Veterum Stoïcorum fragmenta*, I, 98, 102, 103, 107. Cf. PLUTARQUE, *Morales*, 946 E et DIOGÈNE LAËRCE, *Prooemium*, 4.

9. Πάντα διεκόσμησε νοῦς, DIELS, *Die Fragm.* 8, 12.

10. *Iliade* II, 476, où il désigne l'ordre d'une armée.

11. *Lois*, 853 A ; *Timée*, 23 C (joint à σύνταξις) et 24 C.

12. *Métaphysique* A. 5, 986 a. 5 (éd. Bekker).

trouvaient dans les nombres de concordant avec les phénomènes célestes (καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν), ils l'utilisaient dans leur système.

Le chapitre troisième mentionne la doctrine stoïcienne des causes¹, dont Basile donne là un excellent résumé². Dans le chapitre seizième, il en fait application aux Personnes divines pour caractériser la manière d'agir propre à chacune d'elles : le Père est identifié à la cause principielle, le Fils à la cause démiurgique, l'ἄγιον Πνεῦμα à la cause perfectionnante³. Au chapitre neuvième, il recherche les κοινὰ ἔννοιαι sur le Saint-Esprit⁴, qui fournit à toute δυνάμει λογικῇ⁵, pour la découverte de la Vérité, « comme une sorte de clarté » : termes qui pourraient venir de la logique ou de la psychologie stoïciennes. Dans le même ordre d'idées, la compréhension (κατάληψις) des choses cachées est un don de l'illumination de l'Esprit⁶. Quant à la liberté, il arrive que Basile la désigne par son expression stoïcienne privilégiée : τὸ ἐφ' ἡμῶν⁷. Quant aux expressions du chapitre seizième : « la maîtrise du choix⁸ », « τὸ αὐτεξουσίους εἶναι », en parlant des puissances célestes, ou « αὐτεξουσίως⁹ » appliqué au Saint-Esprit, il ne serait pas malaisé de leur trouver une saveur stoïcienne. En écrivant que le nom même de Πνεῦμα ἄγιον est « mieux que tout autre un nom de l'être incorporel, purement immatériel et simple¹⁰ », puis, un peu

1. SEXTUS EMPIRICUS, *Questions Pyrrhoniennes* 8, 15 s. Cf. ALEXANDRE D'APHRODISE, *Sur le Destin*, 22 et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VIII, 9.

2. III, 5, 1 s.

3. XVI, 38, 14-15. Cf. VIII, 21, 19 et XVI, 38, 99 s.

4. IX, 22, 1.

5. *Id.* 22, 27.

6. *Id.* 23, 22.

7. Ch. VIII, 18, 27.

8. Ἐν προαιρέσει τὸ αὐτεξουσίον, XVI, 38, 55.

9. *Id.* 37, 23.

10. Ch. IX, 22, 11-12.

plus loin, « que l'Incorporel est incirconscriptible¹ », Basile avait-il en tête la théorie de Chrysippe sur les incorporels ? Faudrait-il voir, dans la distinction du λόγος dans l'âme, instituée au chapitre vingt-sixième, entre ἐγκάρδιον νόημα et προφερόμενος διὰ γλώσσης², une réminiscence du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός des stoïciens ?

C'est le terme stoïcien signifiant la cohésion des parties de l'Univers : συμπάθεια³, que Basile choisit pour exprimer l'unité corporelle formée par les membres d'un même corps, image de la communion spirituelle des membres du Corps du Christ. La doctrine de l'ἀπάθεια lui est familière : le mot est appliqué à l'homme, au Verbe incarné⁴ et à l'Esprit-Saint⁵. Il n'est jusqu'au terme de κατόρθωμα que l'on ne retrouve sous sa plume pour désigner l'action bonne en tous points, en conformité avec les exigences permanentes de la vertu⁶.

C'est évidemment la manière de concevoir l'ἄγιον Πνεῦμα qui pourrait fournir les meilleures références stoïciennes chez l'auteur du livre sur le Saint-Esprit. Au chapitre sixième⁷, on trouve un « διήκειν διὰ πάντων » qui est la marque même du πνεῦμα stoïcien⁸. L'expression est empruntée au livre *Sur le Monde*, 5⁹, faussement attri-

1. *Id.*, 22, 13-14. Au chapitre sixième (VI, 15, 12), Basile qualifiait de stupidité la prétention semi-arienne d'assigner un lieu aux incorporels (ἀσώματα).

2. Ch. XXVI, 61, 31-32.

3. *Id.*, 61, 49.

4. Ch. VIII, 18, 11.

5. Ch. IX, 22, 26 s.

6. Ch. XXX, 78, 20. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1953, p. 155.

7. Ch. VI, 15, 6.

8. Τὸ διήκον διὰ πάντων πνεῦμα V. ARNIM II, 137, 30.

9. Τὴν δὲ δύναμιν διὰ τοῦ συμπάντος κοσμοῦ διήκουσαν 398 b 6. Cf. 401 a 16.

bué à Aristote et qui est bel et bien un apocryphe stoïcien de l'époque de Posidonius¹. Mais, dans le contexte basilien, elle est appliquée au Père, non à l'Esprit. Par πνεῦμα, qu'il oppose à πνοή, Basile entend « une essence vivante, maîtresse de sanctification² », qui « possède la sainteté par plénitude de nature. Aussi n'est-il pas sanctifié, mais sanctifiant... Il a la bonté pour essence. Sans détour... du fait qu'il est lui-même vérité et justice et ne saurait ni dévier ni fléchir, en raison de l'immutabilité de son essence... On le nomme encore hégémonique³ ». Le rôle de l'ἡγεμονικόν⁴, principe stoïcien directeur, comme partie principale de l'âme, se trouve ainsi dévolu par Basile à τὸ ἅγιον Πνεῦμα, dont c'est un nom propre⁵. Quant à la façon dont s'exerce cette action hégémonique de l'Esprit, le chapitre seizième⁶ en donne quelque idée, du moins dans le monde des anges, et précise son rôle complémentaire dans le perfectionnement de leur nature. Celle-ci, dans sa substance même, est « un souffle d'air (ἀέριον πνεῦμα), peut-être, ou un feu immatériel (πῦρ ἄϋλον)⁷ », ce qui permet de situer « les puissances supra-cosmiques, intelligentes et pures⁸ », dans l'espace (ἐν τόπῳ)⁹ et les rend visibles « sous l'aspect de leurs propres corps, lorsqu'elles se montrent à ceux qui en sont dignes¹⁰ ». Leur sainteté, qui reste « extrinsèque à leur essence, leur apporte

1. Cf. GALIEN, XIV, 698 K. Le *De mundo* serait à la fois stoïcien et aristotélicien, mais avec prépondérance d'Aristote : cf. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Louvain 1945, p. 141.

2. XVIII, 46, 6-7.

3. XIX, 48, 14 s.

4. *Id.* 48, 27.

5. IX, 22, 9-10.

6. XVI, 38, 42 s.

7. *Id.* ; 38, 49.

8. *Id.* 38, 38 s.

9. *Id.*, 38, 51.

10. *Id.* 38, 51-52.

la perfection » ; elles la reçoivent « par communication du Πνεῦμα¹ », et « se maintiennent, d'ailleurs, dans leur dignité en persévérant dans le bien, parce que, gardant elles-mêmes la maîtrise de leurs choix, elles ne s'écartent jamais de la préoccupation du vrai bien². » « Elles jouissent du libre arbitre, ce qui les tient en équilibre entre la vertu et le vice », et c'est pourquoi « elles ont besoin du secours du Πνεῦμα³ ». Car il est « impossible, sans le Πνεῦμα, de mener jusqu'au bout une vie conforme à la loi, pas plus, en vérité, qu'il n'est possible de garder le bon ordre dans l'armée en l'absence du commandant, ou l'accord du chœur sans la direction du coryphée⁴ ». « Supprime donc l'Esprit par la pensée et les chœurs des anges se dissolvent, les hiérarchies d'archanges s'évanouissent, tout est mêlé, voilà leur vie sans lois, sans ordre, sans détermination⁵. » « Toute cette harmonie supra-céleste, indicible, dans le service de Dieu et l'accord mutuel des substances supra-cosmiques ne saurait donc se concevoir hors de la direction (ἐπιστασία) de l'Esprit⁶. »

Le thème de l'action vivifiante et unificatrice du πνεῦμα dans l'Univers est nettement stoïcien. Il peut paraître évident que Basile pense sur ce mode l'action de l'ἄγιον Πνεῦμα, à l'intérieur du dogme chrétien. Le chapitre quinzième renferme à l'état diffus cette idée que l'Esprit est une force vivifiante⁷, éthérée, qui s'identifie à la nature de Dieu et des πνεύματα créés, en écho, peut-être de *II Cor.* 15, 44, mais peut-être aussi de la doctrine stoïcienne du πνεῦμα.

1. *Id.* 38, 54.

2. *Id.*, 38, 54-57.

3. *Id.*, 38, 57-58.

4. *Id.*, 38, 87-88.

5. *Id.*, 38, 57-60.

6. *Id.*, 38, 99.

7. *Ch. XV*, 35, 51-52 : « Τὸ δὲ Πνεῦμα τῆν ζωοποιὸν ἐνίησι δύναμιν ».

Quant à la distinction stoïcienne entre ψυχή et πνεῦμα, ψυχικός et πνευματικός, elle revient fréquemment tout au long du livre sur le Saint-Esprit. L'âme, de psychique, devient pneumatique par communication du Πνεῦμα divin¹, ce qui doit s'entendre d'une illumination de la puissance de connaître². Il n'est pas jusqu'aux thèmes stoïciens de l'eau comme force qui unit tout et du feu purificateur lors de l'embrasement final du monde, que l'on ne retrouve aussi sous la plume de saint Basile³.

Que conclure ? Les emprunts à la terminologie stoïcienne paraissent indéniables et nombreux. Mais dénoncent-ils des emprunts à la pensée elle-même ?

Il n'est possible d'éclaircir ce problème qu'à la condition d'avoir présentes à l'esprit deux considérations. L'une, que l'histoire du Stoïcisme, étalée sur cinq siècles, reste, eu égard au petit nombre de textes fournis par le temps, l'histoire d'un ensemble doctrinal dont on ne peut saisir, au travers des personnalités, que les arêtes vives et dont on ne peut reconnaître que certaines constantes. L'autre, que le Stoïcisme, dans ces perspectives, forcément réduites, apparaît comme un système, et le « plus synthétique sans doute qui ait jamais existé⁴ ». Aucune thèse, apparemment empruntée au système, ne peut donc, dans l'état actuel de nos connaissances, se définir comme authentiquement stoïcienne, à moins de se trouver en intime cohésion doctrinale avec toutes les autres, qu'elle appelle ou entraîne, et avec lesquelles elle ne forme qu'un seul tout cohérent. Une troisième considération s'impose : à l'époque de saint Basile, le Stoïcisme avait déjà cessé d'avoir le visage bien défini d'une doctrine d'École. Son passé était un bien-

1. Ch. IX, 23, 18-19.

2. *Id.*, 23, 9 s. Cf. les développements du ch. XXVI, 26, où Basile s'explique sur la manière de cette illumination intérieure.

3. XV, 35, 42-44 et 36, 12 s.

4. E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris 1951, p. 3.

fonds de l'humanité cultivée du temps, ses thèmes alimentaient le bon-sens courant et constituaient pour une part difficilement appréciable la base implicite de la sagesse populaire. Son vocabulaire surtout était passé dans le langage de tous les jours qui renvoyait ainsi de façon latente, et probablement inconsciente, aux grandes idées du système.

Ce n'est donc point parce qu'il se trouverait dans le livre sur le Saint-Esprit des termes aisément reconnaissables, que l'on pourrait à coup sûr parler d'influences stoïciennes. Les références à Platon, Plotin ou Aristote seraient, elles, beaucoup plus caractéristiques d'influences consciemment reçues. La provenance stoïcienne de certains termes ne prouve donc pas, à elle seule, que Basile eût accepté les idées qu'ils promeuvent. L'*ἀπάθεια*, pour ne prendre qu'un exemple, est un terme d'origine certainement stoïcienne. Mais, dans le livre sur le Saint-Esprit¹, Basile prend le mot dans un contexte qui fait appel à la doctrine de la déification chrétienne et qui, du coup, l'éloigne de sa source. Sous le couvert d'un vocable apparemment identique, l'orientation des doctrines diverge et la ressemblance n'est que purement verbale. Il existe en réalité, entre l'*ἀπάθεια* stoïcienne et l'*ἀπάθεια* telle que la conçoit Basile, la même différence qu'il y a entre l'ascète qui, à la force du poignet, finit par émerger, seul entre mille, du corps et du monde corporel où il s'enlisait, et le chrétien qui, par la grâce du Christ et sur l'initiative divine, grandit en perfection avec tous ses frères jusqu'à porter la marque du parfait gnostique².

1. VIII, 18, 17.

2. C'est aussi ce que pense A. DIRKING, « Die Bedeutung des Wortes Apathie beim heiligen Basilius dem Grossen », dans : *Theol. Quartalschr.* 134 (1954)¹, p. 202-212 : Basile n'ignore pas le sens philosophique du mot. Il l'applique très librement à Dieu et, quand il l'attribue à l'homme, c'est plutôt pour signifier la continence et la maîtrise de soi que l'impassibilité au sens strict et stoïcien du terme.

Il en va de même du qualificatif d'ἄσώματον attribué à l'Esprit-Saint¹. Basile n'a jamais pensé l'Esprit à la lumière de la théorie des Incorporels stoïciens, les textes en font foi. A l'entendre, l'Esprit est une substance intelligente, personnelle, qui a l'existence d'un être plénier, et non l'être falot du vide et du temps, ni la vague consistance du genre suprême des stoïciens. Il est de plus totalement immatériel et simple. Ainsi le contexte du chapitre neuvième vient-il interdire, malgré certains qualificatifs qui paraissent donner le change, de se laisser prendre au mot. D'autres cas d'attribution présumée ne résistent pas plus à l'analyse. Quant à la doctrine basilienne du Πνεῦμα, elle supporte que l'on mette en doute ses ascendances stoïciennes. C'est pourtant là, plus que nulle part ailleurs, que Basile paraît le plus proche des théories du Portique. Il voit dans l'ἡγεμονικόν l'apanage du Πνεῦμα, et la façon dont il décrit ce rôle hégémonique de l'Esprit rappelle sur plus d'un point la conception stoïcienne. Mais pas au point d'identifier l'Esprit-Saint et la partie principale de l'âme. L'attribution de l'ἡγεμονικόν n'est d'ailleurs pas faite à l'homme, ni à quelque chose de l'homme, fût-ce le πνεῦμα humain, mais à τὸ ἄγιον Πνεῦμα qui est Dieu. C'est à Dieu que se trouve ainsi référé, en l'âme humaine, ce que les stoïciens de toute école attribuaient au πνεῦμα de l'homme. Sans que l'on puisse arguer que, justement, dans le livre sur le Saint-Esprit, Basile n'a jamais prétendu que τὸ ἄγιον Πνεῦμα fût Dieu. Pareille affirmation ne se peut soutenir. Il faut donc, ici encore, que les perspectives soient autres : ce n'est pas la doctrine du πνεῦμα stoïcien, alors même qu'il y ferait de substantiels emprunts, qui inspire avant tout l'auteur du livre sur le Saint-Esprit, mais les affirmations de l'Écriture et certains dires de Paul en particulier. Il n'est que de relire les chapitres dix-neuf et vingt-six pour s'en convaincre.

1. IX, 22, 11.

A supposer qu'il fût démontré que la doctrine basilienne du $\Piνεϋμα$ doive beaucoup à celle des Stoïciens, sur plus d'un point important Basile n'en adopterait pas les idées : sa conception du temps, par exemple, vient tout entière d'Aristote. C'est pourtant l'une des idées-clés du stoïcisme, dont on peut dire que la rejeter équivaut à rejeter tout le système¹, tant « l'unité de la doctrine stoïcienne se manifeste dans les directions générales de la pensée² ».

La doctrine basilienne de l'Esprit doit certes quelque chose aux conceptions stoïciennes. En particulier dans son effort pour comprendre le rôle du Saint-Esprit dans la conduite de la vie, ou le perfectionnement de l'ange, et dans le développement de toute l'histoire du salut. Il n'y a parfois qu'emprunt de vocabulaire, mais significatif; bien qu'il reste, le plus souvent, purement verbal. C'est donc que les mêmes mots recouvrent des idées différentes. En fait, le problème d'un stoïcisme de Basile, à propos de l'Esprit divin, ne se pose pas différemment de celui du platonisme des Pères. Sous des vocables d'apparence semblable, les idées sont dissemblables et diverse l'orientation générale de la pensée. Les emprunts de Basile au système stoïcien se réduisent à une appropriation de vocabulaire. Basile parlait forcément la langue de son époque : il s'est trouvé que c'était une langue colorée de stoïcisme. S'il a pensé consciemment certains aspects de la doctrine de l'Esprit en référence à la théorie stoïcienne du $\piνεϋμα$, l'attribution en reste faite, dans la Personne du Saint-Esprit, à Dieu même, sans que l'on puisse percevoir d'autres liens avec les points capitaux du système. Plutôt que d'influences, c'est donc d'emprunts qu'il conviendrait alors de parler.

1. Tel est du moins l'avis de V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1953.

2. *Id.*, p. 7, qui cite E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris 1951, p. 1.

CHAPITRE V

THÈMES DOCTRINAUX

1. Vocabulaire théologique

Par « théologie », au sens que la patristique grecque des premiers siècles a donné à ce mot, il faut entendre la langue dont on use pour parler du mystère de Dieu. Les termes qui retiendront ici l'attention sont ceux qui furent employés pour désigner soit l'unique nature divine, soit la singularité des Personnes, soit leurs caractéristiques particulières. Les autres vocables font l'objet de notes au cours de la traduction ou d'une courte monographie dans l'index des mots grecs, à la fin du volume. D'autre part l'analyse du vocabulaire sera limitée au livre sur le Saint-Esprit et à une lecture d'un passage de la *Lettre* 236, à Amphiloque, qui, étant datée de l'année 376, peut être considérée, du point de vue qui nous occupe, comme ne formant qu'un seul tout avec le livre sur le Saint-Esprit.

Les mots-clés sont évidemment οὐσία et ὑπόστασις, ainsi que les synonymes φύσις et πρόσωπον que l'on rencontre également sous la plume de saint Basile. A ces termes il convient d'ajouter celui de ὑπαρξίς qui n'est pas sans rapport avec les deux premiers, témoin ce texte d'Athanasie : « L'hypostase (ὑπόστασις) est la substance (οὐσία) et ne signifie rien d'autre que l'être même (αὐτὸ τὸ ὄν), ce que Jérémie appelle existence (ὑπαρξίς). Car l'hypostase et la substance, c'est l'existence (Ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξίς ἐστίν) : elle est, en effet, et existe (ἔστι

γὰρ καὶ ὑπάρχει)¹. » Ces vocables, dont plusieurs sont empruntés à l'aristotélisme, ne sont, bien entendu, pas forcément pris par les auteurs de ce temps dans leur sens philosophique. Basile s'efforce toutefois de les maintenir dans la tradition de leur source primitive, du moins dans les deux textes à l'étude.

**Le livre
sur le Saint-Esprit.** Le terme οὐσία est considéré comme un nom commun qui se dit pareillement des êtres animés et des inanimés². Il désigne, en ce qui est divisé, quelque chose d'identique avec ce dont il est divisé³, c'est-à-dire l'essence (abstraite) des êtres en général⁴. A ce titre, οὐσία est un κοινόν⁵, une notion (ἔννοια), et peut se traduire simplement par : essence. Mais il signifie aussi la substance, au sens concret, par exemple la substance des puissances célestes, qui est peut-être un souffle d'air⁶, et la substance intelligente qui constitue la nature (φύσιν) du Saint-Esprit⁷.

1. ATHANASE, *Ep. ad Afros ep. pos*, 4 ; PG 26, 1036, trad. J. LEBON, *La christologie du Monophysisme syrien* dans A. GRILLMEIER und H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1951, p. 455. Ce texte et ceux de saint Basile seront souvent cités au cours de la querelle monophysite, en particulier par Sévère d'Antioche. Voir, pour le détail, la très belle étude de Mgr J. LEBON, *op. cit.*, p. 425-580, et les notes des pages 454 s. On consultera aussi A. GRANDSIRE, « Nature et hypostases divines en saint Basile », dans *RSR*, 13 (1923), p. 130-153. Également M. RICHARD, « L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'Incarnation », dans *Mél. de Sc. Rel.* II (1945), p. 5-31. Le terme de ὑπόστασις aurait été admis définitivement en théologie trinitaire grâce aux efforts de saint Basile. Voir aussi L. ORTIZ DE URBINA, « L'homousios peniceno », dans *Orient. christ. period.* 1942, p. 194-209.

2. XVII, 41, 10.

3. XVII, 41, 24-25.

4. XVII, 43, 39.

5. XVII, 41, 9.

6. XVI, 38, 47-49.

7. IX, 22, 17.

Il est donc aisé de reconnaître que Basile est averti des deux sens aristotéliens du mot : la substance comme essence, objet de définition, et qui n'a d'autre existence que notionnelle, ce qu'Aristote dénommait τὸ τί ἦν εἶναι¹ ou τὸ τί ἐστὶ² ; et la substance comme sujet concret ou essence qui existe à titre individuel (τὸ καθ' ἕκαστον), comme τὸδε τί³, ce qu'il appelait : ὑποκείμενον⁴, ou même ὑπόστασις (rare)⁵.

D'où l'embarras de l'évêque de Césarée lorsqu'il s'agit d'employer le mot pour exprimer le mystère de la nature divine. L'οὐσία en Dieu ne peut que signifier une essence-existante. Ce qui implique qu'entre les deux sens du mot on écarte délibérément le premier. Et Basile qualifie de « déments » ceux qui oseraient soutenir que, à l'instar de la « division du genre (κοινόν) dans les êtres où il se contracte (ὑπεσταλμένα)... le Dieu de l'univers, comme une vague généralité (ὡσπερ κοινότητά τινα) purement notionnelle (λόγῳ μόνῳ θεωρητήν) n'aurait l'être (τὸ εἶναι) dans aucune hypostase (ὑποστάσει) et se répartirait en des sujets concrets (ὑποκείμενα)...⁶ ». Le mot servira donc à désigner l'essence concrète en Dieu, telle qu'elle existe⁷ et telle qu'elle ne souffre aucune disparité entre le Père et le Fils⁸ : l'οὐσία du Verbe divin qui est sans différence aucune avec celle du Père⁹ ou celle du Saint-Esprit, comme

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, A. 7, 988 a 34. Cf. *Id.*, D. 17, 1022 a 8 et Z. 4, 1029 b 11 s.

2. *Id.*, E. 1, 1025 b 14. Cf. *Id.*, A. 8, 988 b 29 et K. 6, 1064 a 19.

3. *Id.*, D. 8, 1017 b 25. Cf. *Id.*, Z. 4, 1030 a 2-4.

4. *Id.*, Z. 3, 1028 b 33-36. Cf. *Id.*, Th. 6, 1049 a 27-36.

5. ARISTOTE, *Météor.* B. 1, 353 b 23. Cf. *Id.*, B. 8, 368 b 12.

6. XVII, 41, 20-22.

7. VIII, 21, 4.

8. XVIII, 43, 4.

9. VIII, 19, 59-60.

Souffle de Dieu, qui est essence vivante¹, immuable, identifiée à la bonté même².

En ce sens, οὐσία s'identifie à ὑπόστασις qui n'en est que l'expression concrète, existante. Trop insister sur la distinction des deux termes, οὐσία et ὑπόστασις, c'est encourir le risque d'entendre l'οὐσία de Dieu dans le sens « dément » d'une notion générique sans consistance réelle, à concevoir sur le mode d'un genre qui se répartirait en trois ὑποκείμενα : le Père, le Fils et l'Esprit. Gêné par le caractère équivoque du mot, Basile lui a préféré le terme φύσις pour désigner à coup sûr comme une réalité concrète la nature de Dieu. En particulier lorsqu'il s'agit de l'Esprit-Saint : « On ne peut pas, lorsqu'on entend dire : Esprit, se représenter une nature (φύσις) bornée... Mais, au contraire... on a forcément dans l'idée une substance (οὐσίαν) intelligente³ » ; « l'Esprit possède la sainteté par plénitude de nature (φύσις)... il a la bonté pour essence (οὐσία)⁴. » Qui donc, « à l'audition des noms de l'Esprit... n'est emporté dans sa pensée vers la nature (φύσις) la plus haute⁵ ? »

La synonymie de φύσις et de οὐσία, en Dieu, est solidement établie. Les Pneumatomaques prétendaient qu'une différence dans la manière de s'exprimer indiquait aussi une différence essentielle chez les êtres que l'on exprime. Or, à leur avis, on exprime différemment, avec des prépositions différentes, chacune des Personnes divines. C'est donc qu'elles seraient d'essence différente. Basile répond : « Si, en effet, une différence d'expression indiquait un changement de nature (φύσις)... que l'identité des termes les fasse céder à la confusion d'avoir à reconnaître que

1. XVIII, 46, 7.

2. XIX, 48, 18.

3. IX, 22, 18.

4. XIX, 48, 18-19.

5. IX, 22, 6-7.

l'essence (οὐσία) ne diffère pas¹. » Commentant le texte : « Qui me voit voit aussi le Père » (Jn 14, 9), Basile explique : « Non point la figure ni la forme (du Père), car la nature divine (θεία φύσις) est pure de toute composition, mais la bonté du vouloir qui, parce qu'il coïncide avec l'essence (οὐσία) est vu comme semblable et égal, mieux : identique, dans le Père et le Fils². »

En ce sens, φύσις, d'un emploi très fréquent dans le livre sur le Saint-Esprit, contrairement à οὐσία, qui est rare, désigne : la nature des êtres en général³, les natures signifiées par les mots⁴, la communauté de nature de l'enfant avec sa mère⁵, la nature de la cause, dont on distingue plusieurs sens particuliers⁶, celle de l'instrument, de l'espace et du temps⁷. Si le Fils doit être assimilé — d'après les semi-ariens — à un instrument et l'Esprit à l'espace-temps, « autre est la nature (φύσις) de la cause et autre celle de l'instrument, autre celle de l'espace : c'est donc que le Fils est différent du Père par nature (κατὰ τὴν φύσιν), puisque l'instrument l'est de l'artisan. L'Esprit aussi est différent, car l'espace et le temps se distinguent par nature (φύσις) et des instruments et de ceux qui les manient⁸ ». Dans le même sens d'essence qui existe, le mot signifie : la nature⁹ du Christ¹⁰, la nature la plus haute, celle de Dieu¹¹, par opposition à la nature bornée des êtres

1. V, 11, 18-20.

2. VIII, 21, 4-5.

3. II, 4, 12.

4. V, 7, 14.

5. V, 12, 22-24.

6. III, 5, 1 s.

7. IV, 6, 29 s.

8. *Ibid.*

9. Au singulier. Le contexte indique à n'en point douter qu'il s'agit de la nature divine par opposition à sa manifestation chez les hommes.

10. VIII, 17, 30.

11. IX, 22, 6.

créés, sujette à variations¹ ; la nature divine qui unit le Fils au Père² et ne supporte aucune altérité, malgré la distinction des hypostases du Père, du Fils et de l'Esprit³ ; la nature de l'Esprit, qui est inaccessible⁴. Il dit la nature divine — *θεία φύσις*⁵ — pure de toute composition⁶, indicible⁷, simple⁸, et la communauté de nature divine entre l'Esprit et Dieu⁹ ; entre l'Esprit, le Père et le Fils¹⁰ ; entre le Fils et le Père et qui, malgré le caractère distinctif des Personnes (*τὴν ιδιότητα τῶν προσώπων*) des deux ne fait qu'un¹¹. Le mot revient souvent, dans l'expression *κατὰ τὴν φύσιν*, pour désigner la nature du Père et du Fils¹² ; du Père, du Fils et du Saint-Esprit¹³. Il est parfois rapproché de *μορφή*. « De même que, en art, la ressemblance se prend sur la forme (*κατὰ τὴν μορφήν*), ainsi, dans la nature divine (*θεία φύσις*) qui est simple, est-ce dans la communion de la déité que réside le principe d'unité¹⁴. » Dans le même sens, Basile ne voit « qu'une seule forme (*μία μορφή*) pour le Père et le Fils, qui se réfléchit comme en un miroir dans la déité qui ne connaît pas de différences¹⁵ ». En composition, la *φυσικὴ συνάφεια* désignera la continuité naturelle du Fils au Père¹⁶.

1. IX, 22, 16.
2. VI, 15, 61.
3. V, 7, 9 s.
4. IX, 22, 29.
5. XVIII, 44, 11.
6. VIII, 21, 2.
7. XX, 51, 7.
8. XVIII, 45, 22.
9. XIII, 30, 30.
10. XVIII, 46, 1 s.
11. XVIII, 45, 13.
12. IV, 6, 29.
13. II, 4, 5 s.
14. XVIII, 45, 21 s.
15. XVIII, 45, 9 s.
16. VI, 14, 6.

Basile, malgré le vocabulaire promu par Nicée, s'est montré défiant, dans le livre sur le Saint-Esprit, au sujet de l'emploi du terme οὐσία. Il en va comme de δημοῦσιος auquel il paraît préférer sans hésiter ὁμοῦσιος. Pris au concret, et au sens aristotélicien, dont on ne pouvait tout de même se débarrasser complètement, le mot οὐσία risquait en effet de s'identifier avec ἡπόστασις. Or, en Dieu, son seul sens admissible ne pouvait être que le sens concret d'une substance qui existe. Mais on pouvait craindre alors qu'il n'incite à confondre, d'une part, l'essence ou nature et les hypostases ou Personnes divines et, d'autre part, les hypostases entre elles, faisant ainsi le jeu du sabellianisme. Comment Basile a-t-il donc pensé le lien qui unit φύσις à ἡπόστασις ?

Et d'abord, comment conçoit-il ἡπόστασις ? A la suite d'Aristote, ici encore, comme essence-qui-existe par opposition à la « vague généralité » de l'essence abstraite, objet de définition : « Je ne puis croire qu'ils en viennent à ce point de démesure : affirmer que le Dieu de l'univers, comme une vague généralité purement notionnelle, n'aurait l'être dans aucune hypostase (ἐν οὐδεμιᾷ ἡποστάσει)...¹. » Au singulier, ἡπόστασις est probablement pour Basile, comme pour Aristote, peut-être, l'équivalent de οὐσία, au sens de substance concrète, soit qu'il signifie la substance des anges², soit même la substance divine³.

Au pluriel, les ἡποστάσεις désignent le Père et le Fils : « Un seul Dieu et Père, de qui tout vient, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe (I Cor. 8,6). Ce n'est point là langage de quelqu'un qui légifère, mais de qui distingue soigneusement les hypostases (τὰς ἡποστάσεις)⁴. » Ce mot désigne aussi, avec le Père et le Fils Monogène, le Saint-

1. XVII, 41, 20.

2. XVI, 38, 102.

3. XVII, 41, 20.

4. V, 7, 8 s.

Esprit¹. Il y a trois hypostases, mais Basile refuse absolument d'y voir, à la manière de Plotin, des « Hypostases-Principes² », le Père seul étant Principe selon la doctrine de la Monarchie divine. La foi en trois hypostases ne peut nuire à cette doctrine³, car il y a un certain ordre entre elles : « Le chemin de la connaissance de Dieu va donc de l'Esprit, qui est un, par le Fils, qui est un, jusqu'au Père, qui est un ; et, en sens inverse, la bonté naturelle, la sainteté de nature et la dignité royale s'écoulent du Père, par le Monogène, jusqu'à l'Esprit. Ainsi confesse-t-on les hypostases (αἱ ὑποστάσεις) sans battre en brèche la pieuse doctrine de la Monarchie⁴. » Chacune d'elles est propre (ἴδιον) et possède une propriété (τὴν ιδιότητα) particulière⁵ qui permet de la distinguer des deux autres. Basile dispose de trois mots pour exprimer cette personnalité des hypostases : l'ἴδιον τῶν ὑποστάσεων désigne leur propriété⁶. L'ιδιάζον τῶν ὑποστάσεων correspond au caractère propre de chaque hypostase : deux d'entre elles sont « Dieu de Dieu » (θεὸς ἐκ θεοῦ), l'une l'est par voie de génération, comme Fils Monogène, et l'autre d'une manière qui reste indicible, comme Souffle de la bouche de Dieu ; une seule est Dieu qui n'est d'aucun autre, comme Père⁷. L'ιδιότης τῶν ὑποστάσεων signifie également la propriété, ou mieux, le caractère particulier des hypostases, c'est-à-dire le fait d'être Père et Fils Monogène et Esprit-Saint⁸. Une équivalence de l'ιδιάζον se trouve fournie par l'expression : τὰ τῆς φύσεως χαρακτηριστικά, les notes caractéristiques de la nature —

1. XVIII, 44, 21.

2. XVI, 38, 20 s.

3. XVIII Tit.

4. XVIII, 47, 15 s.

5. XXV, 59, 41 s.

6. *Ibid.*

7. XVIII, 45, 1 s.

8. XVIII, 45, 8 s. et XXV, 59, 40 s.

ici il s'agit du Seigneur — pour désigner les propriétés personnelles de l'hypostase du Fils¹. La nature (φύσις), douée des notes caractéristiques, constituerait, à proprement parler, l'ὑπόστασις divine dans sa particularité. La doctrine du livre sur le Saint-Esprit s'avère ainsi fort proche de celle de la *Lettre* 236, on le verra plus loin, et rejoint celle des livres *Contre Eunome* : II, 4 et 5 ; *PG* 29, 577 C - 580 C ; II, 28 ; *PG* 29, 637 B - 640 A.

Ceci permet de répondre à la question : comment concevoir les rapports entre φύσις et ὑπόστασις ? Il n'y a pas d'altérité de nature entre les hypostases. La nature divine est identique en chacune. Et comme φύσις désigne l'essence concrète, telle qu'elle existe, il s'agit forcément d'une identité numérique, l'hypothèse d'une identité générique ayant d'ailleurs été formellement exclue par Basile². Si les hypostases sont distinctes, leur nature est la même ; c'est l'unique nature divine : « Un seul Dieu et Père, de qui tout vient et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe. Ce n'est point là langage de quelqu'un qui légifère, mais de qui distingue soigneusement les hypostases. Car ce n'est point pour accuser une altérité de nature (τὸ ἀλλότριον τῆς φύσεως), mais pour établir le caractère sans mélange de la notion de Père et de Fils que l'Apôtre fait une telle proclamation³. » Ce souci de sauver à tout prix le caractère « sans mélange » de la notion de Père et de Fils et d'Esprit-Saint se retrouvera également dans la *Lettre* 236.

Quant au πρόσωπον, terme dont Basile use fort peu, du moins dans le livre sur le Saint-Esprit, il désigne la face de Moïse, l'aspect de son visage, qu'un voile dissimulait aux regards d'Israël⁴. Il qualifie l'Esprit-Saint comme étant

1. VIII, 17, 20.

2. XVII, 41, 16 s.

3. V, 7, 10 s.

4. XXI, 52, 56.

« cet autre πρόσωπον digne d'être honoré du titre de Seigneur¹ ». Il pourrait passer pour un équivalent de ὑπόστασις, comme en témoignent les expressions parallèles : τὴν ἰδιότητα τῶν προσώπων² et τὴν τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητα³, par lesquelles Basile signale le caractère distinctif, ou propriété, qui fait « un et un » le Père et le Fils. Le mot se dit du Père et du Fils⁴ et aussi de l'Esprit-Saint⁵. Mais Basile, c'est manifeste, ne lui donne pas une importance particulière, ne précisant guère davantage, dans le livre sur le Saint-Esprit, ce qui distinguerait le πρόσωπον de l'ὑπόστασις. C'est la *Lettre* 236 qui apportera cette précision.

Dans le livre sur le Saint-Esprit, le terme ὑπαρξίς ne connaît pas non plus une grande fortune. Il y exprime « l'existence qui a précédé les siècles », en parlant de l'Esprit-Saint qui la partage avec le Fils et le Père⁶. Il signifie aussi la manière d'exister (τρόπον τῆς ὑπάρξεως) du Saint-Esprit, en tant qu'il sort de Dieu comme souffle de sa bouche, ce qui demeure indicible⁷. Le verbe ὑπάρχειν a, en général, son sens classique de « subsister », par exemple lorsqu'on parle des anges⁸.

Basile, dans le livre sur le Saint-Esprit, utilise, pour exprimer le mystère de Dieu, un langage des plus précis. Il ne dissimule pas une certaine réticence à user du terme οὐσία, auquel il préfère celui de φύσις, ainsi que le peu d'intérêt qu'il paraît accorder au mot πρόσωπον, qu'il considère, semble-t-il, comme un synonyme de ὑπόστασις,

1. XXI, 52, 19.
2. XVIII, 45, 13.
3. XXV, 59, 42.
4. V, 8, 20.
5. XXI, 52, 19.
6. XXVI, 63, 6.
7. XVIII, 46, 8.
8. XVI, 38, 16.

dont il fait grand cas, au contraire, pour désigner dans leur singularité le Père, le Fils et l'Esprit. « Un, Dieu le Père ; un, le Fils Monogène ; un, le Saint-Esprit. On énonce isolément chacune des hypostases et, s'il faut les connommer, on ne se laisse pas aller, par une numération inintelligente, à une conception polythéiste. Car on n'additionne pas... on ne dit pas : un et deux et trois, ni : premier, second et troisième... De fait, lorsqu'on adore un Dieu de Dieu (θεὸν ἐκ θεοῦ), on confesse la caractéristique des hypostases (τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων) et l'on reste fidèle à la doctrine de la Monarchie divine sans éparpiller pour autant la mystère de Dieu (θεολογίαν) en plusieurs morceaux, parce qu'en Dieu le Père et en Dieu le Monogène on ne contemple pour ainsi dire qu'une seule forme (μίαν τὴν οἰονεὶ μορφήν), qui se réfléchit comme en un miroir dans la déité qui ne connaît pas de différences (τῷ ἀπαρἀλλάκτῳ τῆς θεότητος). Le Fils est en effet dans le Père, et le Père dans le Fils, puisque tel est celui-ci tel est celui-là, et celui-là celui-ci et qu'en cela ils ne font qu'un (ἐν τούτῳ τὸ ἓν). En conséquence, selon le caractère distinctif (κατὰ μὲν τὴν ἰδιότητα) des προσώπων, ils sont un et un ; selon leur nature commune (κατὰ δὲ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως) les deux ne sont qu'un... Et de même que, en art, la ressemblance se prend sur la forme (κατὰ τὴν μορφήν), ainsi, pour la nature divine, qui est simple, c'est dans la communion de la déité (ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητος) que réside le principe d'unité (ἔνωσις)¹. »

« Les preuves de la communauté de nature (κατὰ τὴν φύσιν κοινωνίας) de l'Esprit avec le Père et le Fils découlent aussi du fait qu'on le dit : de Dieu (ἐκ τοῦ θεοῦ). Non point à la manière dont toutes choses viennent de Dieu, mais en tant qu'il sort de Dieu (ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν) ; non point par mode de génération ; comme le Fils, mais comme Souffle de la bouche de Dieu... Souffle qui est

1. XVIII, 45, 1 s.

une substance vivante, maîtresse de sanctification. Cela manifeste ainsi la parenté, mais la manière d'exister (τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως) demeure indicible¹. » Quant à la préposition *avec* (σύν), introduite dans la doxologie, elle manifeste l'ἰσοτιμία du Père et du Fils (ch. VI, 13, 16) et « conjure le fléau sabellien aussi bien que la conjonction *et*, et elle la vaut pour suggérer la singularité des hypostases (τὸ τῶν ὑποστάσεων ἴδιον)... Elle atteste en outre, de façon spéciale, leur éternelle société (κοινωνία) et leur union (συνάφεια) sans fin. De fait, celui qui dit que le Fils est *avec* le Père, indique à la fois la propriété des hypostases (τὴν τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητα) et le caractère indissociable de leur société (τὸ ἀχώριστον τῆς κοινωνίας)... Ainsi, tout en mettant fin au fléau sabellien, comme aucun autre mot ne saurait le faire, la préposition *avec* (σύν) ruine, de surcroît, l'impiété diamétralement opposée : je veux dire celle qui sépare, par intervalles de temps, le Fils du Père et le Saint-Esprit du Fils². »

**La lettre 236
à Amphiloque.**

La *Lettre* 236, à Amphiloque, est datée de 376, c'est-à-dire de quelques mois, un an tout au plus, après la composition du livre sur le Saint-Esprit. Elle contient des précisions de vocabulaire qui en justifient l'étude, du moins pour la portion du texte³ de cet important document qui nous intéresse ici.

« Entre οὐσία et ὑπόστασις, il y a la même différence que celle qui est impliquée par ce qui est commun (τὸ κοινόν) par rapport à ce qui est individuel (τὸ καθ' ἕκαστον) : par exemple, l'animal par rapport à tel homme. Pour cette raison, à propos de la déité (ἐπὶ τῆς θεότητος), on confesse, d'une part, une οὐσίαν unique (μίαν) : ainsi ne rend-on pas compte différemment de l'essence (τὸν τοῦ

1. XVIII, 46, 7 s.

2. XXV, 59, 37 s.

3. *Lettre* 236 ; PG 32, 884 AC.

εἶναι λόγον) ; et, d'autre part, une ὑπόστασις particularisée (ιδιάζουσαν), dans le but de rendre sans mélange pour nous et tout à fait limpide la notion (ἐννοία) de Père et Fils et Saint-Esprit. Car si l'on ne considérerait point les caractéristiques distinctives (τοὺς ἀφωρισμένους χαρακτῆρας) de chacun d'eux, telles que paternité et filiation et sanctification, mais qu'à partir de la notion commune de l'essence (ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας τοῦ εἶναι) on confessait Dieu, on se rendrait incapable de rendre compte sainement de la foi. »

L'inspiration est perceptible : la distinction entre τὸ κοινόν et τὸ καθ' ἕκαστον vient d'Aristote ; le τὸ εἶναι, ici comme chez Aristote, désigne l'essence. Il n'est jusqu'à l'expression : τὸν τοῦ εἶναι λόγον qui ne rappelle le τὸ τί ᾗν εἶναι aristotélicien comme expression de l'aspect abstrait, purement notionnel, de l'οὐσία. Et pourtant Basile est déjà loin d'Aristote : étant donné l'anathème proféré, dans le livre sur le Saint-Esprit, contre les « déments » qui penseraient l'οὐσία divine à la manière d'un genre¹, réalité notionnelle dépourvue de toute existence particulière, il n'est pas possible de traduire le κοινόν du début du texte, comme il faudrait le faire en mentalité aristotélicienne, par le « genre », en l'opposant à l'individu » (καθ' ἕκαστον). Κοινόν désigne ici ce qu'il y a de commun au Père, au Fils et à l'Esprit, et l'ὑπόστασις ce qu'il y a d'individuel : le Père, le Fils et l'Esprit. Le contexte est d'ailleurs très voisin de celui du chapitre dix-septième du livre sur le Saint-Esprit : l'exemple donné est le même. En Dieu, il n'y a qu'une seule οὐσία. Basile avertit que si le mot est pris en son sens abstrait d'essence (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), qui n'existe en aucun sujet concret et reste indifférenciée en son identité notionnelle, et si le mystère de Dieu devait être pensé uniquement à partir de cette notion abstraite, il serait alors impossible de rendre compte

1. XVII, 41, 16 s.

sainement de la foi. Il est nécessaire d'introduire l'ὑπόστασις, avec ses caractéristiques distinctives, son ἰδιάζων (ἰδιάζουσιν ὑπόστασιν), pour se faire une idée (ἐννοία) plus exacte du Père, du Fils et de l'Esprit, dans leur singularité, en fonction des propriétés (χαρακτῆρας) qui les distinguent et que Basile énumère : paternité, filiation et sanctification.

Basile professe donc ici la même méfiance que dans le livre sur le Saint-Esprit vis-à-vis de l'οὐσία. Il accepte le terme comme expression valable de la communauté de la déité, mais il entend mettre en garde contre le sens abstrait qui est bien, en effet, son premier sens aristotélicien. En Dieu, l'οὐσία ne peut que désigner l'essence divine telle qu'elle existe en fait, c'est-à-dire la substance concrète qui n'existe pas autrement qu'à titre d'hypostases dont la particularité s'exprime en des caractéristiques discernables.

« Il faut donc (χρῆ οὖν) que, joignant l'ἰδιάζων à ce qui est commun (τῷ κοινῷ), on confesse ainsi la foi : commune (κοινόν) la déité (θεότης), propre (ἴδιον) la paternité. Alors, les réunissant, qu'on dise : je crois en Dieu Père. De nouveau, dans la confession du Fils, que l'on fasse de même, au commun (τῷ κοινῷ) joignant le propre (τὸ ἴδιον), et qu'on dise : en Dieu Fils. Et pareillement pour l'Esprit-Saint, en donnant à l'énoncé une forme qui respecte l'ordre de l'expression, qu'on dise : je crois aussi dans le divin Esprit-Saint (τὸ θεῖον Πνεῦμα τὸ ἅγιον). Ainsi sauvera-t-on totalement l'unité (τὴν ἐνότητά) dans la confession de l'unique déité, et l'on confessera le caractère propre (ἰδιάζων) des προσώπων dans la distinction des propriétés (τῶν ἰδιωμάτων) reconnues pour chacun. »

Joindre l'ἰδιάζων à ce qui est commun, c'est prendre l'οὐσία divine comme substance existante, seul sens que Basile entend retenir lorsqu'il s'agit de Dieu. C'est aussi

la prendre avec les caractéristiques qui la font Père, Fils et Esprit-Saint. Elle est, du coup, constituée en hypostases distinctes. L'οὐσία commune, la substance divine existante, à laquelle on réunit (littéralement, on ajoute : προστιθέντας) ce qu'elle a de singulier : la paternité, constitue une ὑπόστασις particulière, Dieu Père. L'οὐσία commune, la même substance divine existante, à laquelle on joint ce qu'elle a de singulier : la filiation, constitue une autre ὑπόστασις particulière, Dieu Fils. L'οὐσία commune, la même substance divine existante, à laquelle on unit ce qu'elle a de singulier : la sanctification, constitue encore une autre ὑπόστασις particulière, le divin Esprit-Saint. Ainsi, en chaque hypostase, sauve-t-on et l'unité de substance divine concrète (οὐσία) et la caractéristique des προσώπων, c'est-à-dire des aspects sous lesquels se présente chaque hypostase, en raison des ιδιώματα ou propriétés de chacune d'elles.

Dans cette obligation reconnue, pour parler correctement du mystère de Dieu, de joindre le particulier au commun, les notes caractéristiques de Père, Fils et Esprit-Saint à la substance divine, Basile voit une nécessité : χρή, et non une simple convenance : δεῖ. Autrement dit, l'οὐσία de Dieu existe nécessairement comme ὑπόστασις, ou plutôt comme trois ὑποστάσεις. Quant au πρόσωπον, il est strictement particulier. La déité, comme οὐσία, est commune. L'ὑπόστασις est la somme des notes caractéristiques qui font le πρόσωπον et de l'unique substance divine qui en est l'οὐσία. La déité, jointe aux caractéristiques de chaque πρόσωπον constitue ainsi l'ὑπόστασις du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint.

Mais alors, l'équivocité de sens du terme οὐσία s'affirme à nouveau. Le premier de ses deux sens étant inacceptable, puisque la déité n'est pas une essence abstraite qui se répartirait en trois sujets concrets, le second, qui désigne la substance concrète, mènerait-il à l'identification pure et

simple de οὐσία et de ὑπόστασις ? Basile qui, dans sa réponse aux questions d'Amphiloque, s'efforce visiblement de rendre compte du mystère de Dieu en s'en tenant strictement aux termes nicéens, ne pourrait accepter pareille brèche au dogme de Nicée. Le « consubstantiel », en effet, exige qu'on reconnaisse en Dieu une identité d'οὐσία, comme substance concrète, entre trois hypostases par ailleurs distinctes :

« Quant à ceux qui disent que οὐσία et ὑπόστασις c'est la même chose, ils se voient dans l'obligation de ne confesser que les πρόσωπα seulement, et dans leur refus de dire trois ὑποστάσεις, ils passent pour ne point éviter l'erreur de Sabellios. Ce dernier, lui aussi, tout en brouillant la notion (τὴν ἔννοιαν) entreprend de distinguer les πρόσωπα. Il disait que la même ὑπόστασις change d'aspect (μετασχηματίζεσθαι) suivant les besoins de la nécessité¹. »

Ne voir dans l'ὑπόστασις qu'une expression valable de l'οὐσία au sens de substance existante, c'est en fait, puisque cette substance est unique, identifier entre elles les hypostases. Seuls les πρόσωπα, en raison des notes caractéristiques propres à chacun d'eux, continueraient à différer en Dieu. Car le πρόσωπον n'est que l'aspect caractéristique que prend l'ὑπόστασις et qui est différent pour le Père, le Fils ou l'Esprit. Le verbe employé en dernière ligne du texte pour caractériser l'erreur de Sabellios, μετασχηματίζεσθαι ne peut donner le change, car σχῆμα n'est pas μορφή et il n'est pas possible de traduire sans contresens : changer de forme. C'est changer d'aspect dont il s'agit. Le πρόσωπον n'avait donc pas, pour Basile, la consistance qu'il aura dans la théologie postérieure, celle de personne. Il n'est encore que l'aspect sous lequel apparaît l'ὑπόστασις : le visage du Père, du Fils ou de l'Esprit, et, comme tel, ne peut suffire à les distinguer. Il y faut l'ὑπόστασις, qui unit l'οὐσία et les χαρακτῆρας

1. *Lettre 236 ; PG 32, 884 C.*

constituant l'ἰδιάζον ou propriétés particulières de la nature divine comme Père (paternité), Fils (filiation) et Esprit-Saint (sanctification). Refuser la trinité d'hypostases serait méconnaître la réalité des χαρακτῆρας ou des ιδιώματα. Du coup, la distinction des πρόσωπα n'éviterait pas le sabellianisme, car elle pourrait s'expliquer, en effet, du fait qu'une seule et même hypostase changerait tout simplement d'aspects.

L'analyse des textes permet de conclure à l'identité du vocabulaire dans la *Lettre* 236 et le livre sur le Saint-Esprit. Toutefois, la précision qui manquait en celui-ci sur le πρόσωπον, la *Lettre* l'apporte. Dans l'un et l'autre documents, l'ambiguïté de l'οὐσία est une gêne pour Basile, et il se défend de l'identifier à l'ὑπόστασις, lorsque le mot est pris dans son sens de substance concrète, le seul qui soit accessible en Dieu. Alors que dans la *Lettre* 236, il essaie d'éclairer le dogme trinitaire à la lumière des concepts élaborés par Nicée, dans le livre sur le Saint-Esprit, pour couper court à ce qui constitue, à ses yeux, une équivoque redoutable, il préfère délibérément φύσις à οὐσία lorsqu'il importe de parler de l'unique substance divine, de la « nature » de Dieu. L'ἰδιάζον ou ιδιότης des hypostases joue le même rôle dans les deux documents, celui de les distinguer par des notes caractéristiques (χαρακτῆρας) ou des propriétés distinctives dans leur singularité (ἴδιον). Basile professe aussi une certaine méfiance à l'endroit du mot πρόσωπον, qu'il emploie peu, parce que sans doute à ses yeux il n'est pas complètement dépourvu de saveur sabellienne. Seule l'ὑπόστασις distingue assez pour éviter le sabellianisme. Elle est constituée par la déité (θεότης), substance concrète (οὐσία) ou nature (φύσις) de Dieu, douée des caractéristiques (χαρακτῆρας) ou propriétés (ιδιώματα) de paternité, filiation et sanctification. Elle répond au fait d'être de Dieu (ἐκ θεοῦ) soit par mode de génération, soit d'une manière qui reste

indicible, comme Souffle sorti de la bouche de Dieu ou, comme le signale le livre sur le Saint-Esprit, au fait d'être Principe, Dieu qui n'est d'aucun autre. Il y a trois hypostases : le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, qui ont un aspect distinctif — un πρόσωπον — lié à leurs caractères particuliers. Ce qui porte également à trois le nombre des πρόσωπα. Mais ceux-ci, si l'on ne maintient la trinité d'hypostases, n'offrent que peu d'intérêt.

Tel est le vocabulaire théologique de l'évêque de Césarée à l'époque du livre sur le Saint-Esprit. Il est construit de manière à éviter le double danger : « du Judaïsme qui confond les πρόσωπα », « du Paganisme, qui oppose les natures (φύσεις)¹ ».

2. L'Esprit, Lumière intelligible

Il y a, au quatrième siècle, en Orient chrétien, une conception déjà traditionnelle de la vie chrétienne à laquelle se réfèrent, comme à un argument de foi vivante, les plus grands théologiens du temps. Le salut apporté par le Christ consiste en une assimilation à Dieu qui aboutit à une véritable déification. L'activité de la foi, connaissance supérieure et véritable gnose de Dieu, y joue un rôle de premier plan.

L'homme, dans sa nature d'être spirituel, porte l'image de Dieu. Mais il a perdu, par son péché, la ressemblance, qui consistait en une certaine participation du Verbe et de l'Esprit. Créé pour être déifié, mais réduit à la condition d'une image qui ne ressemble plus, il recouvre, dans le baptême, le germe de la ressemblance perdue, grâce au Verbe incarné venu dans la chair pour le déifier à nouveau. L'Esprit, lui, joue dans le processus de la déification un rôle essentiel d'introducteur, de guide, de sanctificateur.

Car c'est dans l'Esprit que grandit et s'épanouit, sous la

1. XXX, 77, 47.

poussée de la gnose, la ressemblance recouvrée au baptême. Dans le livre sur le Saint-Esprit, Basile laisse à dessein dans l'ombre l'action rédemptrice du Verbe incarné, pour centrer l'attention sur l'opération propre de l'Esprit. C'est dire que la doctrine de la sanctification y tient une place privilégiée. Plus encore qu'Irénée ou Athanase, il est porté à voir dans cette sanctification une caractéristique personnelle de l'Esprit-Saint¹. Mais le mode nettement intellectuel sur lequel il conçoit l'action déifiante de l'Esprit en l'âme baptisée confère à sa doctrine une note très particulière : c'est par une illumination progressive que l'Esprit déifie, en fournissant « par lui-même, à toute puissance rationnelle, pour la découverte de la Vérité, comme une sorte de clarté² ». Cette illumination, comment la concevoir ?

L'action du Saint-Esprit en l'âme se compare à celle des rayons solaires. L'Esprit diffuse partout, sans en être diminué, sa propre lumière, « à l'image d'un rayon solaire dont la grâce, présente à celui qui en jouit comme s'il était seul à en jouir, brille sur terre et sur mer et s'est mêlée à l'air. Ainsi l'Esprit, présent à chacun des sujets capables de le recevoir, comme s'il était seul, émet, suffisamment pour tous, la grâce en plénitude³. » Ne le reçoit pas qui veut. Pour qu'en la partie haute de l'âme brille la clarté spirituelle et qu'elle jouisse ainsi de la présence de l'Esprit, il faut qu'elle en soit capable. Se trouver totale-

1. Cf. *Homélie 15, Sur la foi*; PG 31, 469 A : « De même qu'on ne peut séparer le feu de l'action de chauffer, ni l'éclat de la lumière, de même ne peut-on séparer du Saint-Esprit la sanctification, la vivification, la bonté, la rectitude. » Cf. XIX, 48, 14 s. : « La créature, elle, reçoit sa sanctification d'ailleurs ; l'Esprit, lui, possède la sainteté par plénitude de nature. Aussi n'est-il pas sanctifié, mais sanctifiant. »

2. IX, 22, 26 s.

3. IX, 22, 35 s.

ment purifié « de la laideur pétrie par le vice¹ » est chose nécessaire pour fixer sur l'Esprit un regard limpide. Alors, étincelant dans la lumière qui la frappe, l'âme envahie par la clarté de l'Esprit resplendit à l'entour l'éclat de sa propre gloire. Elle porte en vérité l'Esprit et entre en communion avec lui, devenue spirituelle comme lui². L'un répand sa clarté et l'autre s'irradie, le but étant de ressembler à Dieu, la règle de le regarder toujours et la condition de se purifier sans cesse. Ce qui définit les éléments de l'action déificatrice selon le livre *Sur le Saint-Esprit*: l'illumination de l'Esprit, le regard contemplatif de l'âme, l'ascèse purificatrice indispensable.

L'ascèse, car « l'homme charnel, en effet, qui n'a pas exercé à la contemplation la partie haute de son âme, laquelle se trouve plutôt enfouie tout entière, comme en un borbier, dans les pensées de la chair, n'arrive pas à lever les yeux vers la lumière spirituelle de la vérité. C'est pourquoi le monde, c'est-à-dire la vie esclave des passions charnelles, ne reçoit pas plus la grâce de l'Esprit qu'un œil malade la lumière d'un rayon solaire³. » Exclure « les passions qui, par suite de son amour pour la chair, finissent par assaillir l'âme et la séparent de sa parenté avec Dieu⁴ » est donc nécessaire. C'est à ce prix seulement que l'on « s'approche du Paraclét ».

Le regard contemplatif : « Celui qui dirige nos affaires », « dans l'abîme de richesse de sa sagesse », et « par ménagement pour notre faiblesse », nous amène, « comme des yeux élevés dans les ténèbres, à la pleine lumière de la Vérité en nous y accoutumant peu à peu... Il nous donne cette douce et harmonieuse éducation : nous habituer d'abord à voir les ombres des corps et dans l'eau à regarder le soleil,

1. IX, 23, 14 s.

2. IX, 23, 20 s.

3. XXII, 53, 20 s.

4. IX, 23, 3 s.

de peur qu'en nous appliquant tout de suite à contempler la pure lumière, nous ne soyons aveuglés¹. »

L'action illuminatrice de l'Esprit : car, au terme de « cette douce et harmonieuse éducation », il en va de celui qui « fixe sur l'Esprit des yeux clairs » comme de ces êtres « placés près de vives couleurs et qui en prennent la tonalité sous l'éclat qui s'en échappe. De même... se trouve-t-il transformé d'une certaine manière par la gloire de l'Esprit en quelque chose de plus radieux, son cœur étant illuminé d'en-haut, comme par une lumière, par la vérité qui vient de l'Esprit². »

Lumière intelligible, c'est par lui-même que l'Esprit donne « à toute puissance rationnelle » comme « une sorte de clarté », pour « la découverte de la Vérité », c'est-à-dire pour « l'intelligence de Dieu³ ». C'est un don que l'Esprit fait à l'âme, et qui l'habilité à saisir Dieu. Il est reçu dans l'intelligence comme une sorte de renforcement de la puissance de connaître, qui accroît sa force de pénétration. « Lumière intelligible », comme la qualifie Basile, elle fait participer à la science que Dieu a de lui-même, car l'Esprit « sait les profondeurs de Dieu ; la créature, elle, c'est par l'Esprit qu'elle reçoit la révélation des mystères⁴ ». De là « viennent : la prévision de l'avenir, l'intelligence des mystères, la compréhension des choses cachées⁵ », ce que Basile n'hésite pas à appeler une gnose, « accordée par l'Esprit à ceux qui en sont dignes⁶ ». Mais elle n'est pas, comme la gnose païenne, l'apanage d'un petit nombre d'initiés ; elle est livrée en fait à tous les baptisés, de par leur baptême dans l'Esprit et l'eau :

1. XIV, 33, 34 s.

2. XXI, 52, 63 s.

3. *Homélie* 15, *Sur la foi* ; PG 31, 470 B.

4. XXIV, 56, 3 s.

5. IX, 23, 21 s.

6. XXX, 79, 27.

« La mort, on la trouve dans l'eau, pour ainsi dire ; la vie nous est fournie par l'Esprit. C'est donc en trois immersions et autant d'invocations que s'accomplit le grand mystère du baptême, afin que le type de la mort soit représenté et que la tradition de la science de Dieu illumine l'âme des baptisés¹. » En regard de cette lumière spirituelle, on comprend que Basile compare l'esprit créé à un aveugle auquel le Saint-Esprit « enseigne à choisir ce qui est profitable² » et qu'il « guide », donnant « de voir en un miroir, comme s'ils étaient déjà présents, la grâce des biens que nous réservent les promesses et dont, par la foi, nous attendons la jouissance. Que si les arrhes sont telles, de combien sera le total ? Et si les prémices sont si belles, qu'en sera-t-il de la plénitude du tout³ ? »

Pour mener jusqu'au bout une vie conforme à la vérité, il faut voir la Vérité. Celui qui donne de pouvoir la découvrir, c'est l'Esprit : « Si la nuit tu enlevais de chez toi la lumière, tes yeux resteraient aveugles, les puissances inertes, les valeurs indistinctes, et l'or, comme le fer, serait foulé dans l'ignorance. De même, dans l'ordre intellectuel, il est impossible, sans l'Esprit, de mener jusqu'au bout une vie conforme à la loi⁴. » Les yeux de l'âme doivent être fixés sur Dieu. C'est dans l'Esprit qu'on regarde Dieu. « Lui, comme un soleil s'emparant d'un œil très pur, te montrera en lui-même l'Image de l'Invisible. Et dans la bienheureuse contemplation de l'Image, tu verras l'indicible beauté de l'Archétype⁵. » Alors, la « partie haute de l'âme, illuminée par l'Esprit, regarde vers le Fils ; et en celui-ci, comme une Image, contemple le Père⁶ ». Ainsi,

1. XV, 35, 55 s.

2. XIX, 50, 6 s.

3. XV, 35, 8 s.

4. XVI, 38, 81 s.

5. IX, 23, 9 s.

6. *Lettre* 226 ; *PG* 32, 849 A.

« à l'action de se détourner vers le Seigneur, répond la contemplation spirituelle¹ ».

Basile s'est expliqué sur la façon dont s'exerce, dans la lumière de l'Esprit, cet acte contemplatif. « Quand sous l'influence d'une force illuminatrice, on fixe les yeux sur la beauté de l'Image du Dieu invisible et que, par elle, on s'élève jusqu'au spectacle ravissant de l'Archétype, l'Esprit de connaissance en est inséparable, donnant en lui-même la force de voir l'Image à ceux qui aiment regarder la Vérité ; il ne la fait pas découvrir de l'extérieur : c'est en lui qu'il amène à la reconnaître... Dans ta lumière nous verrons la lumière², c'est-à-dire : dans l'illumination de l'Esprit nous verrons la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde³. Ainsi est-ce en lui qu'il montre la gloire du Monogène et en lui qu'aux vrais adorateurs il donne la science de Dieu⁴. » Cette force illuminatrice n'est donc pas une lumière projetée par l'Esprit, de l'extérieur pour ainsi dire, sur le Fils, afin de le manifester. « C'est en lui-même, comme Esprit de la Vérité, qu'il fait resplendir la Vérité. Et comme Esprit de Sagesse, il révèle, dans sa propre grandeur, le Christ, Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu... Dans sa propre dignité, il manifeste la majesté de celui dont il est sorti⁵. »

Ce n'est pas en l'indiquant du dehors qu'il fait connaître le Fils : c'est en lui-même qu'il dévoile la gloire du Monogène. Alors, fixant les yeux sur l'inexprimable beauté de l'Image, l'âme s'élève dans la Vérité jusqu'à la contemplation de celui qui en est l'Archétype : le Père.

C'est pourquoi, au dire de saint Basile, « L'Esprit est souvent désigné comme le lieu des êtres sanctifiés » et

1. XXI, 52, 58 s.

2. Ps. 35, 10.

3. Jn 1, 9.

4. XVIII, 47, 1 s.

5. XVIII, 46, 15 s.

l'âme des saints, par contre, est pour l'Esprit un lieu propre : « Sur l'Esprit, il est dit : Il y a une place près de moi, installe-toi sur le rocher¹. Par cette place, que désignait-elle d'autre, l'Écriture, sinon la contemplation dans l'Esprit ? Moïse, en y parvenant, a pu distinctement voir Dieu lui apparaître. C'est là le lieu propre de l'adoration véritable : Garde-toi, dit l'Écriture, d'offrir tes holocaustes en tout lieu, sinon dans le lieu que le Seigneur ton Dieu aura choisi². Quel est donc l'holocauste spirituel ? Le sacrifice de louange. En quel lieu l'offre-t-on ? Dans l'Esprit-Saint. De qui le tenons-nous ? Du Seigneur en personne, lui qui a dit : les vrais adorateurs adoreront le Père dans l'Esprit et la Vérité... Ainsi l'Esprit est-il vraiment le lieu des saints ; et le saint est pour l'Esprit un lieu propre, puisqu'il s'offre à habiter avec Dieu et se nomme son temple³. » Et « de même qu'on voit le Père dans le Fils, ainsi voit-on le Fils dans l'Esprit. Adorer dans l'Esprit voudrait donc dire que notre activité mentale se déroulerait dans la lumière, comme on peut le déduire de ce qui fut dit à la Samaritaine... On parle d'une adoration dans le Fils comme dans une Image de Dieu le Père, ainsi parle-t-on d'une adoration dans l'Esprit comme dans celui qui montre en lui-même la déité du Seigneur... Hors de lui on n'adore pas du tout, mais si l'on est en lui on ne le sépare pas de Dieu en aucune manière : pas plus, à la vérité, qu'on ne sépare la lumière de ce qu'on voit. De fait, il est impossible de voir l'Image du Dieu invisible, sinon dans l'éclairement de l'Esprit. Et celui qui fixe les yeux sur l'Image est incapable d'en séparer la lumière, car ce qui cause la vision est nécessairement vu avec ce qu'on voit. Ainsi, à vrai dire, la conclusion s'impose-t-elle : par l'illumination de l'Esprit on discerne

1. *Ex.* 33, 21.

2. *Deut.* 12, 13.

3. *XXVI*, 62, 8 s.

le rayonnement de la gloire de Dieu ; par l’empreinte, on est amené à la gloire de celui à qui appartiennent l’empreinte et le sceau de même forme¹. » Il va donc, « le chemin de la connaissance de Dieu, de l’Esprit, qui est un, par le Fils, qui est un, jusqu’au Père, qui est un² » ; il se déroule sous la clarté de l’Esprit, dans la gloire de sa propre lumière.

L’action illuminatrice de l’Esprit a pour but de rendre l’âme spirituelle comme lui, par communion avec lui. Cette spiritualisation se fait par communication progressive de la science divine. Elle ne requiert qu’une chose de la part de celui qui la reçoit : qu’il soit totalement pur de toute souillure charnelle, dégagé des passions corporelles. Alors, fixant ses yeux clairs sur l’Esprit, il pourra contempler Dieu et ressembler à celui qu’il contemple.

Une question se pose : quelle conception Basile se fait-il de la lumière spirituelle ainsi communiquée à l’âme et qui la spiritualise : est-elle le Saint-Esprit en personne, ou bien un intermédiaire fourni à l’intelligence pour la rendre capable de connaître Dieu ? Don de l’Esprit, il serait dans l’âme quelque chose d’elle-même, un accroissement de sa lumière propre ?

Il est des textes du livre sur le Saint-Esprit qui semblent favoriser plutôt la première hypothèse : « On dit que la forme est dans la matière... Eh bien ! en tant que le Saint-Esprit perfectionne les êtres raisonnables en parachevant leur excellence, il a raison de forme. De fait, celui qui ne vit plus selon la chair mais sous la conduite de l’Esprit de Dieu, celui qui est appelé enfant de Dieu et devient conforme à l’image du Fils de Dieu, on lui donne le nom de spirituel. De même que la puissance de voir

1. XXVI, 64.

2. XVIII, 47, 17 s.

se trouve dans l'œil sain, ainsi l'acte de l'Esprit dans l'âme purifiée¹. » Le Saint-Esprit, en l'âme qu'il spiritualise, aurait donc « raison de forme » ? Si « l'on songe, en effet, à la grâce produite en ses participants, on dit que l'Esprit est en nous². »

Basile ne distingue pas tellement la « grâce produite en nous » et la « participation de l'Esprit ». L'une ne diffère de l'autre qu'à la manière, indique-t-il, dont l'acte diffère de la puissance : « Comme l'art en qui en a fait l'acquisition, ainsi la grâce de l'Esprit en celui qui l'a reçue, toujours présente, mais non pas toujours agissante... Ainsi en va-t-il de l'Esprit : il est toujours présent à ceux qui en sont dignes, mais il n'agit que dans le besoin, soit par prophétie, ou par guérison, ou quelque autre action miraculeuse³. » Grâce produite et participation à l'Esprit seraient dans la même ligne ; si l'une est une grâce, l'autre doit l'être aussi. Les textes du livre sur le Saint-Esprit paraissent insinuer cette interprétation : « Là où la grâce de l'Esprit est susceptible d'aller et de venir, on dit en toute vérité et propriété de termes qu'il (l'Esprit) existe *dans*. Alors même que, en raison de la stabilité de leur disposition au bien, sa grâce se maintiendrait de façon durable en ceux qui l'ont reçue⁴. » Ainsi, « pour les êtres créés, on dit que l'Esprit est en eux... La grâce qui vient de celui qui habite en ceux qui en sont dignes et en qui il accomplit son œuvre, on peut bien dire, en effet, qu'elle existe dans les êtres capables de le recevoir⁵. »

Quoi qu'il en soit, le but de la vie parfaite consiste à devenir conforme à l'Esprit. En cela, « il a raison de forme », puisque les êtres raisonnables en qui réside le Pneuma divin deviennent « pneumatiques » comme lui. Et

1. XXVI, 61, 5 s.

2. XXVI, 63, 21 s.

3. XXVI, 61, 17 s.

4. XXVI, 63, 15 s.

5. XXVI, 63, 1 s.

sans vouloir préciser ces linéaments d'une théologie de la grâce qui n'a point encore pris conscience d'elle-même, il est sûr que sourd ici, entre l'âme et l'Esprit-Saint, la notion confuse d'un intermédiaire créé, conçu comme une lumière participée de celle de Dieu et proprement sanctifiante. Saint Irénée parlait déjà d'une « qualité » de l'Esprit-Saint qu'il s'agissait d'assumer, de s'approprier, pour devenir spirituel et être déifié¹. Basile discerne la nature de cette qualité : elle est lumière, qui donne la force de voir la Vérité, Image du Dieu invisible, et celle-ci mène à l'Archétype : le Père.

3. L'Esprit, Souffle de Dieu

Le chapitre dix-septième du livre sur le Saint-Esprit, tout en affirmant une distinction réelle entre le Saint-Esprit, le Père et le Fils, reconnaît leur *ὁμοτιμία* en raison de l'identité de leur nature divine. Il y a là en fait, sous le couvert de l'*ὁμοτιμος*, un aveu de l'*ὁμοούσιος*². Le chapitre dix-huitième précise, d'une part, que ce n'est pas rompre l'unité, en multipliant la nature divine, que de confesser trois hypostases qui sont Dieu³, et, d'autre part, qu'on ne s'oppose pas pour autant à « la pieuse doctrine de la Monarchie divine⁴ ». Car si l'une n'est point l'autre, chacune possédant en propre une caractéristique particulière qui suffit à la distinguer des deux autres, chacune se trouve aussi, par rapport aux deux autres, en un certain ordre, le Père seul étant principe et source de toute la déité, de qui découlent et le Fils et l'Esprit :

1. *Contre les Hérésies*, V, 9, 2 et 3 ; PG 7, 1144 C - 1146 A. Cf. *Id.*, 1141 s.

2. Cf. *supra*, ch. III, 5. — *Variations de l'Économie*.

3. XVIII, 44, 20 s.

4. XVIII, 47, 22.

« La bonté naturelle, la sainteté de nature, et la dignité royale s'écoulent du Père, par le Monogène, jusqu'à l'Esprit¹. »

Les caractéristiques ou propriétés des hypostases doivent s'entendre en ceci que le Père est Dieu, le Fils et l'Esprit « Dieu de Dieu ». Mais s'il y a deux « Dieu de Dieu », comment l'hypostase du Saint-Esprit se distingue-t-elle de celle du Fils ? Il y a deux manières d'être « de Dieu » : l'une propre au Fils et l'autre à l'Esprit. A la suite d'Irénée, Origène et Athanase, Basile en voit l'indication dans un verset de psaume dont l'importance n'est pas mince en théologie patristique : « Par la Parole du Seigneur les cieux furent affermis et par le Souffle de sa bouche toute leur puissance » (*Psaume* 32,6). Il ne s'agit pas là « d'une parole, air modulé qui veut dire quelque chose, telle qu'on la profère par l'organe de la voix ; ni d'un souffle, haleine de bouche, qui sort des voies respiratoires. Il s'agit d'une Parole qui était avec Dieu au commencement et qui est Dieu. Et du souffle de la bouche de Dieu, le Souffle de la Vérité qui procède du Père². » Le Fils et l'Esprit, « Dieu de Dieu » l'un et l'autre en ce sens qu'ils proviennent tous deux de Dieu, c'est-à-dire du Père, se distinguent entre eux parce que l'un en provient comme Fils, par voie de génération, et l'autre « sort de Dieu... comme Souffle de la bouche de Dieu³ », suivant « une manière d'exister qui demeure indicible⁴ ».

De fait, « en adorant un Dieu de Dieu, on confesse la caractéristique des hypostases et on reste fidèle à la doctrine de la Monarchie divine sans éparpiller pour autant le mystère de Dieu en plusieurs morceaux ». Car « en Dieu le Père et en Dieu le Monogène, on ne contemple pour

1. XVIII, 47, 19 s.

2. XVI, 38, 29 s.

3. XVIII, 46, 4.

4. *Ibid.*

ainsi dire qu'une seule forme, qui se réfléchit comme en un miroir dans la déité sans différences¹ ». L'évêque de Césarée veut dire par là que le Père se réfléchit dans sa propre nature divine et se donne ainsi de lui-même, en cette nature divine, une parfaite Image, inséparable de lui, identique à tout ce qu'il est. Le Père et le Monogène, qui ne sont qu'un seul Dieu, demeurent distincts, comme l'Image est distincte de celui dont c'est l'image². Ainsi « le Fils est-il dans le Père et le Père dans le Fils ; puisque tel est celui-ci, tel est celui-là et celui-là celui-ci et qu'en cela ils ne font qu'un. En conséquence, selon le caractère distinctif des *πρόσωπα*, ils sont un et un ; mais, selon leur nature commune, les deux ne sont qu'un³. » Autre le *πρόσωπον* du Père, autre celui du Fils, en raison de la propriété de leur hypostase : l'une est Père et Archétype, l'autre Image de l'Archétype et Fils du Père. Mais ils ne sont pas autre chose, car il n'y a qu'un seul Dieu, tout comme le roi et l'image du roi ne sont pas deux rois, mais le seul et même roi : « Ce que l'image est là, par imitation, le Fils l'est ici, par nature. Et de même que, en art, la ressemblance se prend sur la forme, ainsi pour la nature divine, qui est simple, c'est dans la communion de la déité que réside le principe d'unité⁴. » Parfaite Image du Père, le Fils est « de Dieu » par génération.

L'Esprit aussi est un et « par le Fils, qui est un, il se

1. XVIII, 45, 8 s.

2. Cf., dans le même sens : *Contre Eunome* I (PG 29, 552 AB) et *Contre Eunome* II (PG 29, 604 C - 605 A), où Basile développe l'idée que le Fils est Image du Père non point par imitation de l'Archétype, mais comme existant et subsistant avec l'Archétype qui l'a produite : toute la nature du Père, comme dans un sceau, s'exprime dans le Fils. Ainsi, dans l'impression du sceau, examine-t-on le caractère de celui qui a imprimé et, de la connaissance de l'Image, passe-t-on à celle de l'Archétype.

3. XVIII, 45, 10.

4. *Ibid.*, 20.

rattache au Père, qui est un, et complète par lui-même la bienheureuse Trinité digne de toute louange¹. Il est énoncé dans sa singularité, comme le Père et le Fils. « Car son unité n'est pas l'unité de plusieurs choses, elle est l'unité de l'un² », purement et simplement. On peut le nommer à part : c'est lui reconnaître la même singularité d'hypostase qu'au Père et au Fils. Il a donc, comme le Père et le Fils, une caractéristique particulière. « On le dit de Dieu. Non point à la manière dont toutes choses viennent de Dieu, mais en tant qu'il sort de Dieu ; non point par mode de génération, comme le Fils, mais comme Souffle de la bouche de Dieu. Bouche qui n'a rien d'un membre corporel, ni Souffle, haleine qui se dissout. Cette bouche est à entendre d'une façon digne de Dieu et le Souffle est une substance vivante, maîtresse de sanctification. Cela manifeste ainsi la parenté, mais la manière d'exister demeure indicible³. »

Ce que Basile a dit précédemment du Fils vaut ici pour l'Esprit : comme le Fils, il est « Dieu de Dieu » ; il reçoit donc de Dieu, c'est-à-dire du Père, tout ce qu'il est. Mais il ne le reçoit pas comme Image du Père, car il ne se distinguerait plus du Fils, dont c'est le propre. C'est comme « Souffle », et suivant « un mode d'exister qui demeure indicible », qu'il tient tout du Père. Il y a là un mystère impénétrable, impossible à scruter ici-bas, celui de la procession du Saint-Esprit. Basile, pourtant, essaie d'en dire quelque chose.

L'Esprit, de qui vient-il ? De quel Dieu dit-on qu'il sort comme le Souffle de sa bouche ? Est-ce du Père, ou du Fils ? Bien des pages du livre sur le Saint-Esprit suggèrent un rôle privilégié du Fils vis-à-vis de l'Esprit. D'autre part, le contexte immédiat du chapitre dix-huitième n'est

1. *Ibid.*, 24.

2. *Ibid.*

3. XVIII, 46, 2 s.

pas si clair. Le Père et le Fils sont tous deux mentionnés, et la sortie de l'Esprit de la bouche de Dieu indique sa communauté de nature avec eux¹. Tout dépend de l'interprétation donnée au mot Dieu, dans l'affirmation : l'Esprit sort de Dieu. Or, sous peine de rendre incompréhensible toute la dialectique touchant le Saint-Esprit et visant à dégager les caractéristiques de son hypostase, il est sûr qu'il faut entendre le mot dans le sens employé pour caractériser le Fils comme « Dieu de Dieu », alors que « Dieu » désigne le Père. L'argumentation qui établit l'unité d'hypostase du Saint-Esprit est manifestement calquée sur celle qui conclut à la singularité du Fils et à son unité de nature avec le Père. C'est d'ailleurs une habitude de Basile de comparer l'Esprit au Fils. Au cours du chapitre dix-huitième, il indique en termes fort clairs qu'il passe à l'examen des rapports de l'Esprit avec le Fils : « On le dit encore Esprit du Christ, parce qu'il lui est intimement uni par nature². » Il convient donc d'entendre du Père ce que Basile a dit avant. Le sens du chapitre étant de montrer qu'on n'ébranle aucunement la Monarchie divine en confessant trois hypostases distinctes par les propriétés qui les caractérisent et pourtant réellement Dieu en raison de leur unique nature divine, il faut que le Père apparaisse comme source et Principe des deux autres *προσώπων*. A moins de rendre vain le titre du chapitre. L'Esprit sort de Dieu, c'est-à-dire procède du Père ; mais il « se rattache, par le Fils, qui est un, au Père, qui est un³ ». Qu'est-ce à dire ?

Le chapitre dix-septième énonce en principe que « l'Esprit se trouve nommé avec le Seigneur de la même façon que le Fils l'est avec le Père... Ainsi l'Esprit se trouve-t-il par rapport au Fils comme le Fils par rapport au

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, 10.

3. XVIII, 45, 25.

Père¹ ». A qui veut pénétrer le sens du chapitre suivant, il importe de le considérer dans la ligne de ce principe et de l'éclairer à sa lumière : « On le dit encore Esprit du Christ, parce qu'il lui est intimement uni par nature. Aussi, qui n'a pas l'Esprit du Christ, n'est pas du Christ. De ce fait, il est seul à glorifier dignement le Seigneur. Car celui-là me glorifiera, dit le Christ, non point comme la création, mais comme Esprit de la Vérité qui fait resplendir en lui-même la Vérité² », c'est-à-dire le Christ, Image du Père. Esprit de Sagesse, « il révèle, en sa propre grandeur, le Christ, Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu ». Esprit Paraclet, « il porte en lui l'empreinte de la bonté du Paraclet qui l'a envoyé et dans sa propre dignité, il manifeste la majesté de celui dont il est sorti³. » De qui sort-il et de qui s'agit-il ici ?

C'est la Vérité que le Saint-Esprit fait resplendir en lui, c'est-à-dire le Fils. C'est la Puissance et la Sagesse de Dieu qu'il révèle en sa propre grandeur, c'est-à-dire le Fils. C'est le Paraclet qui l'a envoyé dont il exprime en lui la bonté et dont il porte l'empreinte, c'est-à-dire le Fils. Le parallélisme des incisives n'autorise-t-il pas à comprendre aussi du Fils celui dont l'Esprit, en sa propre dignité, manifeste la majesté et dont il est sorti ? Le Saint-Esprit sortirait-il du Fils, tout comme il sort du Père⁴ ? La question n'est point claire et peut laisser perplexe. On ne peut déclarer à la légère que Basile enseignerait ici la procession de l'Esprit « a Patre Filioque » ; mais ce texte, bien appuyé par la tradition manuscrite, pose un problème d'interprétation qui n'est pas facile à résoudre. A tout prendre, la pensée de saint Basile est sûrement

1. XVII, 43, 13 s.

2. XVIII, 46, 10 s.

3. *Ibid.*, 17 s.

4. Le verbe employé dans les deux cas est le même : ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν (152 B) et τὴν μεγαλωσύνην τοῦ ὄθεν προῆλθεν (152 C).

plus nuancée qu'il ne peut paraître. Il pouvait être tentant, soit pour faire de Basile un témoin de la procession « a Patre et Filio », soit pour déclarer qu'il n'en est rien, de se réclamer de passages aussi difficiles que celui-ci, d'un ouvrage comptant parmi les plus célèbres de la patristique grecque.

Quoi qu'il en soit, Basile voit dans l'Esprit une sorte d'image du Fils, un peu comme il voit dans le Fils l'Image du Père. Les expressions, pourtant, ne sont pas si nettes. Le sens du verbe employé pour signifier l'acte par lequel le Père engendre son Fils, lorsqu'il se réfléchit en sa déité sans différences pour se donner de lui-même une parfaite Image, ne fait aucun doute à la voix moyenne où Basile l'emploie. Les verbes appliqués à l'Esprit, par contre, tous de sens actifs, indiquent plus l'acte de l'Esprit manifestant le Fils qu'un acte du Fils se donnant de lui-même une image qui serait l'Esprit-Saint. Sans doute est-ce en lui-même que l'Esprit fait resplendir la Vérité ; dans sa propre grandeur qu'il dévoile le Christ ; c'est en lui qu'il porte l'empreinte de la bonté du Paraclét qui l'a envoyé et dans sa propre dignité qu'il manifeste la majesté de celui dont il est sorti. Mais faire resplendir, dévoiler, exprimer, faire voir ou manifester sont verbes qui suggèrent une activité bien différente de la réflexion du Père en sa nature divine : une sorte d'initiative pour manifester le Fils, image du Père. L'Esprit-Saint serait comme une image qui se projette en avant, au sens où le Souffle pourrait être dit représenter celui dont il sort. Ne voit-on pas le Seigneur donner l'Esprit à ses disciples en soufflant sur eux ? Basile le rappelle, précisément, au chapitre seizième : « Quand, pour renouveler l'homme et lui rendre la grâce du souffle de Dieu, qu'il avait perdue, le Seigneur souffla sur la face des disciples, qu'a-t-il dit ? Recevez l'Esprit-Saint². »

1. XVI, 39, 21 s.

Basile déclare que l'Esprit sort de Dieu comme Souffle de sa bouche, d'une manière qui demeure indicible. Aussi, plutôt que d'analyser l'acte de Dieu qui est la procession du Saint-Esprit, comme il avait analysé l'acte du Père engendrant sa parfaite Image, le Fils, il s'attarde à préciser l'acte de l'Esprit par lequel il « glorifie dignement le Seigneur » comme le Fils glorifie le Père. C'est en le faisant connaître que l'Esprit glorifie le Fils. Souffle qui sort de la bouche de Dieu, il manifeste en sa propre dignité la majesté de celui dont il est sorti. C'est un Souffle, mais qui fait connaître. Il glorifie le Fils comme force de connaissance, lumière éclairant l'intelligence pour lui donner de percevoir quelque chose du Dieu invisible. Ainsi rejoint-on le thème de l'Esprit, Lumière intelligible, donnant à toute puissance rationnelle, « pour la découverte de la Vérité », comme « une sorte de clarté¹ ».

De là apparaissent et le caractère propre de l'hypostase du Saint-Esprit : Dieu de Dieu, Esprit et Souffle ; et son union intime avec le Père et le Fils, aussi forte, dans l'unité de la nature divine, que celle du Fils avec le Père. Reste à préciser un point : Basile est-il ici original ? S'il l'est, en quoi l'est-il ?

4. Originalité de saint Basile

S'il faut chercher les influences subies par l'auteur du livre sur le Saint-Esprit, c'est d'Alexandrie qu'elles viennent et du côté d'Athanase qu'il importe de regarder. Basile a fait de l'argument essentiel des *Lettres à Sérapion* le nerf de son livre : celui qui sanctifie n'a pas la même nature que ceux qu'il sanctifie ; il est saint par lui-même²

1. IX, 22, 27.

2. *Lettre I à Sérapion*, 23 ; PG 26, 584 B.

et non par participation. « S'il divinise, il n'est pas douteux que sa nature est la nature de Dieu¹. » De même l'argument qui fait état du fait qu'étant parfaitement un, l'Esprit-Saint ne peut faire partie des créatures, pourrait n'être qu'une réminiscence des raisonnements d'Athanase lorsqu'il établit la divinité du Saint-Esprit². Quant à l'analyse des relations de l'Esprit avec le Fils, elle est sûrement inspirée par la théologie athanasienne, où l'Esprit est décrit comme « activité sanctificatrice et illuminatrice du Fils, sa donation que l'on déclare venir du Père parce qu'elle resplendit en venant du Verbe que l'on sait être du Père³ ». L'affirmation que « l'Esprit se trouve par rapport au Fils comme le Fils par rapport au Père », vient directement d'Athanase⁴.

Il n'est pas difficile de reconnaître, au cours du chapitre dix-huitième, dans l'appel à la doctrine de la « Monarchie », le schème trinitaire alexandrin, suivant lequel la nature divine vient du Père et se répand par le Fils dans le Saint-Esprit, comme l'eau d'une source, par le fleuve, se répand dans la mer⁵. L'exemple apporté là pour faire saisir l'unité naturelle du Père et du Fils : celui du roi et de son image, vient lui-même d'Alexandrie⁶. L'attribution au Fils, dans l'acte créateur de Dieu, d'une causalité créatrice, pourrait n'être qu'une reprise des dires d'Athanase sur le rôle joué par le Verbe dans la création⁷. Les thèmes de la lumière, du Fils : image, réflexion et splendeur du Père,

1. *Id.*, 24 ; 588 A.

2. *Id.*, 2 ; 532 C - 533 C et 17 ; 569 C - 572 B.

3. *Id.*, 20 ; 580 AB.

4. *Id.*, 21 ; 580 B. Cf. *Lettre III à Sérapion*, 1 ; PG 26, 625 B.

5. *Id.*, 19 et 20 ; 573 B - 580 B, etc...

6. *Contre les Ariens III*, 5 ; PG 26, 332 AB. Cf. BASILE, *Homélie* 24 ; PG 32, 608 AB.

7. *Contre les Ariens II*, 24-25 ; PG 26, 197 A - 201 A et 31 ; 212 A - 213 B.

Dieu de Dieu, sont chers à l'École d'Alexandrie¹. Ainsi croit-on parfois entendre, dans les paroles de l'évêque de Césarée, la voix du patriarche d'Alexandrie.

Il est indéniable que, tout en s'inspirant de la doctrine trinitaire alexandrine, Basile est allé plus loin. Il voit dans les propriétés des hypostases ce qui caractérise les *πρόσωπα*, puis il compare l'Esprit au Père et au Fils et déclare, en l'affirmant « de Dieu », qu'il tient du Père, comme le Fils, la communication de la nature divine. Athanase a tendance à faire venir du Fils l'être du Saint-Esprit². Basile, lui, est porté à dire que l'Esprit reçoit tout ce qu'il est du Père, au même titre que le Fils.

L'affirmation que l'Esprit sort de Dieu se trouve cependant dans les écrits de l'évêque d'Alexandrie, le mot Dieu, ne pouvant s'entendre que du Père. Au problème que soulève la distinction des deux processions, celle du Fils et celle de l'Esprit³, Athanase n'entrevoit point de solution. Chaque fois qu'il s'y arrête, c'est pour remarquer : « Si l'Esprit-Saint n'est pas une créature ni l'un des anges, mais sort du Père, il est donc Fils, lui aussi, et l'on aurait deux frères, lui et le Verbe ? Mais, s'il est frère, comment le Verbe est-il unique ? Et comment ne sont-ils pas égaux, alors que l'un est nommé après le Père et l'autre après le Fils ? Comment, s'il est du Père, ne dit-on pas de lui aussi qu'il est engendré ou qu'il est Fils, mais l'appelle-t-on

1. *Contre les Ariens* I, 14 ; *PG* 26, 40-41 et 25 ; 61 C - 64. Cf. 27 ; 68 et *Contre les Ariens* III, 66 ; 461 C - 464 C. Voir aussi : *Sur les Décrets* 12, 15 ; *PG* 25, 436 B - 441 C.

2. L'Esprit-Saint est dans son être intime l'Esprit du Fils, son souffle, en dépendance étroite de lui, n'unissant pas le Verbe au Père, mais bien au contraire recevant du Verbe, car « de même que le Fils dit : tout ce qui est au Père est à moi, ainsi trouvera-t-on que tout cela est dans l'Esprit par le Fils » *Lettre* III à *Sérapion*, 1 ; *PG* 26, 625 B. Cf. *Id.*, 3 ; 628 BC et 1, 625 A. Cf. encore *Contre les Ariens* III, 24 ; *PG* 26, 373 B.

3. *Lettre* I à *Sérap.* ; *PG* 26, 565 C - 580 B et *Lettre* IV à *Sérap.* ; *PG* 26, 637 A - 648 B.

simplement : Esprit-Saint¹? » Il y a là un mystère inscrutable, qu'il ne faut pas essayer de percer : « Il suffit de savoir que l'Esprit-Saint n'est pas une créature et n'est point au nombre des œuvres, car rien d'étranger ne se mêle à la Trinité ; elle est indivisible et semblable à elle-même. Cela suffit aux fidèles ; c'est à cela que s'étend la connaissance humaine ; c'est jusque-là seulement que les Chérubins se voilent la face de leurs ailes. Qui cherche au-delà et veut scruter méconnaît l'avertissement : Ne sois pas trop sage si tu ne veux point être stupide ! Ce qui est transmis dans la foi, ce n'est pas dans l'humaine sagesse, mais dans l'entendement de la foi, qu'il convient de l'examiner. Quel discours pourra dignement interpréter ce qui est au-dessus de la nature créée²? »

Le mystère de la distinction des deux processions reste impénétrable ; ce serait folie, aux yeux d'Athanase, de vouloir le scruter : « Il faut croire que Dieu est ; savoir comment il est n'est pas requis... Que l'on ne se pose point de pareilles questions, que l'on se contente d'apprendre ce qu'il y a dans les Écritures. Les exemples qui s'y trouvent sont suffisants et convenables³. » Mais Basile ne partage pas tout à fait le sentiment d'Athanase. Il avoue bien que « la manière d'exister du Saint-Esprit demeure indicible », mais il essaie tout de même d'en dire quelque chose, pressentant que la manière de procéder de l'Esprit le distingue du Fils comme « Souffle sorti de la bouche de Dieu ». Il se rend compte à quel point de pareils termes ont besoin d'être purifiés, et il le dit. Mais, ces précautions prises, il développe son idée : le Verbe est engendré comme Image, et, à ce titre, il est Fils, et lui seul, car lui seul procède du Père par voie de génération. L'Esprit

1. *Lettre I à Sérap.*, 15 ; 565 C - 568 A (trad. Cavallera, *Saint Athanase*, p. 192-193). Cf. *Lettre IV à Sérap.*, 1-8 ; 637 A - 648 B.

2. *Id.*, 17 ; 569 C - 572 A (trad. Cavallera, p. 193-194).

3. *Id.*, 18 et 19 ; 572 C - 573 D (trad. Cavallera, p. 194-195).

est expiré comme Souffle, et, à ce titre, lui seul est Πνεῦμα, car lui seul procède de cette manière. Il n'y a donc qu'un Fils et non deux Fils ; un seul Saint-Esprit, et non deux. C'est la réponse que cherchait Athanase à la question lancinante qu'il ne savait résoudre.

Basile voit dans le nom de l'Esprit, Πνεῦμα, un moyen de distinguer les deux processions qui soit accessible, un peu, à la raison¹. Si peu pourtant, qu'on peut bien dire « indicible » la manière d'exister de l'Esprit. Peut-être vaut-il mieux n'en rien dire, ce qui est une concession à Athanase. De fait, Basile n'a pas exploité sa trouvaille autant qu'elle peut paraître exploitable. Car s'il nous dit que l'Esprit sort du Père comme Souffle, et si les expressions employées pour le décrire comme Esprit du Christ suggèrent quelque chose qui se projette en avant, c'est plutôt comme force illuminatrice, sceau et lumière, images chères à Athanase, qu'il conçoit le Saint-Esprit. Peut-être aussi souligne-t-il plus fortement qu'Athanase ne l'eût fait l'auto-activité de cette force qui illumine, de ce sceau qui marque en lui l'empreinte, de cette lumière qui, en

1. Est-il possible de trouver, avant saint Basile, quelques indications en ce sens ? S. IRÉNÉE (*Contre les Hérésies*, V, 12, 2 ; PG 7, 1152 s.) distingue entre le souffle de vie qui fait l'homme animal et le Souffle vivifiant qui le fait spirituel. L'un est temporel ; l'autre éternel. L'un est fait ; l'autre fait. L'un est créé, l'autre Créateur et vrai Dieu. Le Souffle vivifiant est en Dieu et il est Dieu. ORIGÈNE (*Sur les Principes*, Préface, 4 ; PG 11, 117 C - 118 A) nous apprend que le Saint-Esprit est associé au Père et au Fils en honneur et en dignité. Mais on ne peut plus ici discerner avec autant de clarté que pour le Fils s'il est né ou non, si on doit le tenir pour Fils de Dieu lui aussi ou non. C'est à l'Écriture qu'il faut aller chercher de la lumière sur ce point. Cf. *Sur les Principes*, 1, 3, 7 ; PG 11, 153 CD : « Dans la Trinité, on ne doit rien dire plus grand ou plus petit, puisque la Source de l'unique divinité par son Verbe et sa Raison tient l'Univers, par le Souffle de sa bouche sanctifie ceux qui en sont dignes, comme il est écrit dans le psaume : Par le Verbe du Seigneur les cieux ont été affermis et par le Souffle de sa bouche toute leur puissance. »

elle-même, fait voir et révèle la vraie lumière, le Verbe.

Sur ce point important, Basile paraît original, mais non sans timidité, ce qui s'explique du fait de la position adoptée, en face des mêmes adversaires, par un homme de la trempe d'Athanase.

Sur un autre point, celui de la déification, il n'est pas moins original. La pensée d'Athanase lui est familière¹, car il se représente la déification comme réalisée dans l'Esprit qui unit au Verbe, et par le Verbe au Père, et considère comme nécessaire la présence de l'Esprit en l'âme baptisée. Mais il décrit l'action de l'Esprit sur un mode plus intellectuel. Sa conception de l'Esprit : « lumière intelligible », est sans doute inspirée de celle d'Athanase : l'Esprit, puissance illuminatrice du Fils, mais elle la précise. Obligé, par le but qu'il poursuivait dans le livre sur le Saint-Esprit, d'insister beaucoup sur le rôle déifiant de l'Esprit, il se trouve que, là encore, il a débordé la pensée d'Athanase. Guidé par la théologie d'Alexandrie, il a précisé le rôle de l'Esprit pour la sanctification du chrétien et la déification de l'ange ; il a magnifiquement écrit sur son action

1. On pourrait disserter sur les influences philosophiques, voire les emprunts purs et simples qui se font sentir ou se font jour dans la doctrine de la déification. Une formule comme *θεὸν γενέσθαι* vient de PLOTIN (*Enn.*, VI, 9, 9, éd. É. Bréhier, 58). La doctrine de l'*ἀπάθεια* ascétique est un démarquage des idées stoïciennes. L'*ὁμολοῦσις θεῶν*, l'*ὁμοιοῦσθαι θεῶν* sont thèmes platoniciens (PLATON, *Théétète*, 176 B ; *Républ.*, 613. Cf. PLOTIN, *Enn.*, I, 2, 3, éd. É. Bréhier, 15-22). La gnose et les théories gnostiques y ont aussi laissé leurs empreintes. En ce domaine, déceler des influences peut paraître aléatoire. Les ressemblances verbales sont évidentes, certes, mais l'adoption de notions païennes par la théologie chrétienne les a transfigurées, transformées, voire complètement renouvelées. Leur sens à la longue s'est parfois considérablement modifié ; tel l'*ὁμοούσιος*, par exemple. De tout cela il faudrait tenir compte et ne pas se contenter de dire : ici Platon, là Plotin ; ceci est stoïcien, cela gnostique. La vérité est que cela est chrétien.

illuminatrice dans l'âme ; il a défini son mode de causalité particulier dans le processus de la divinisation.

Basile attribue à l'Esprit, à titre de caractéristique propre à son hypostase, une causalité perfectionnante¹ : idée dont on trouverait les germes chez Athanase, ici encore. L'évêque d'Alexandrie ne voyait-il pas en l'Esprit, à qui il revient en propre de sanctifier, celui qui complète et achève la Trinité²? L'identification entre parfaire et sanctifier, au point de voir dans l'acte de parfaire une caractéristique de l'Esprit, tout comme dans l'acte de créer et d'ordonner la création une caractéristique du Verbe, nul ne saurait la trouver avec une telle force dans la doctrine d'Athanase.

Basile paraît donc nourri de la doctrine athanasienne, de celle, en particulier, des *Lettres à Sérapion*, de la première surtout. Assimilée, méditée, cette doctrine a été pour lui un point de départ. Elle lui a ouvert les voies vers une théologie plus développée de la procession du Saint-Esprit et l'a autorisé à percevoir le rôle sanctificateur de l'Esprit en des perspectives vraiment nouvelles, telles que les notions de perfection, de sanctification, de déification se retrouvent unifiées à un plan supérieur : là où les opérations de l'Esprit-Saint prennent origine, en un mode de causalité à lui réservé. Que Basile se soit inspiré de l'image alexandrine de l'Esprit, puissance illuminatrice du Fils, cela n'enlève rien au fait qu'il a construit sur elle une théorie de l'Esprit illuminateur pénétrante et probablement neuve,

1. Cette notion du Saint-Esprit, « parfaissant tout ce que le Père fait par le Fils » se retrouve dans ORIGÈNE, *Sur les Principes*, I, 3, 8 ; PG 11, 155 AB.

2. Déjà pour ORIGÈNE (*Sur les Principes*, I, 3, 5-7 ; PG 11, 150 B - 154 B) l'opération spéciale du Saint-Esprit est de sanctifier, d'être dans les saints, à la différence du Verbe et du Père qui opèrent aussi dans les pécheurs. Cf. *Id.*, I, 3, 8 ; 154 BC : « Les êtres qui ne sont pas saints substantiellement le deviennent par participation de l'Esprit-Saint. »

apportant ainsi à la doctrine de la déification une valeur et un enrichissement nouveaux.

Si l'on veut situer le livre sur le Saint-Esprit dans le développement homogène du Dogme, l'intérêt de l'ouvrage ne vient pas seulement de l'originalité de son auteur. Il est mesuré aussi par l'importance de source qu'il a pris dans les siècles suivants. Laissant dans l'ombre sa valeur documentaire hors de doute au moment de la dispute monophysite — témoins les florilèges patristiques qui le citent en bonne place¹ — et que Sévère d'Antioche déjà lui reconnaissait², on peut dire que le livre de Basile marque une étape décisive, entre les deux conciles de Nicée et de Constantinople, sur la voie de la définition d'une consubstantialité du Saint-Esprit, par le biais d'une identité d'honneur avec le Père et le Fils. Par ailleurs, l'Histoire de la transmission des doctrines situe l'ouvrage de l'évêque de Césarée au carrefour des voies grecques et latines en théologie du Saint-Esprit³.

Il est certain que l'on trouve plusieurs fois cité par saint Augustin, bien que dans des œuvres tardives, mais de façon explicite, le nom de saint Basile. Les livres *Contre Julien* donnent quelques extraits d'un livre *Contre les Manichéens*⁴ dont on ne connaît l'existence et l'attribution à Basile que par ces seules citations. Deux passages d'une *Homélie sur le jeûne* viennent s'y adjoindre, qui indiquent qu'en 421 Augustin avait sous la main non seulement des traductions latines, mais le texte original de saint Basile : « Écoutez ce que dit saint Basile, sans

1. Voir *supra*, ch. I, 1, *Tradition indirecte*, p. 15.

2. *Id.*, cf. le paragraphe traitant des témoins de la première moitié du VI^e siècle, où se trouvent recueillis huit témoignages de Sévère d'Antioche.

3. Pour plus de détails, voir B. PRUCHE, « L'originalité du traité de saint Basile sur le Saint-Esprit », dans *RSPT* 1948, p. 207-222.

4. *Contre Julien* I, 5, 16 ; *PL* 44, 650 B.

ambiguïté aucune, touchant le péché du premier homme, qui a passé jusqu'à nous. Quoique j'aie trouvé ce passage traduit, j'ai cependant préféré, pour plus d'exactitude et de vérité, le traduire moi-même mot à mot du grec¹. » Dom Garnier, dans la préface générale aux œuvres de saint Basile, signale que saint Augustin donne du texte de la *Genèse* 1, 2, une interprétation qui est à rapprocher de celle de saint Basile plutôt que de celle de saint Ambroise, bien que ce dernier s'inspire en ce passage de l'Homélie correspondante de saint Basile. Tout porte à croire qu'ici encore, Augustin avait sous les yeux la copie d'un texte original et qu'il « a puisé directement à la source même, non au ruisseau² ».

Augustin se préoccupe du même problème qui retenait naguère l'attention d'Athanase et que Basile se posait également, à peu près dans les mêmes termes : celui de la procession du Saint-Esprit. Puisque le Saint-Esprit n'est pas Fils, qu'il procède, mais n'est pas engendré, « quelle différence y a-t-il entre naître et procéder³? » A cette question, posée en toute son ampleur dans les livres *Sur la Trinité*⁴, Augustin s'efforce de répondre dans les livres IX et XV c'est-à-dire entre 416 et 419⁵. La réponse est connue : L'Esprit procède de Dieu comme Amour du Père et du Fils. Le Fils procède de l'intelli-

1. *Id.*, I, 5, 18 ; *PL* 44, 652 A (trad. Salaville, « Saint Augustin et l'Orient », dans *Angelicum* 1931, p. 11).

2. Dom GARNIER, *Préface aux œuvres de saint Basile* ; *PG* 29, p. CLXXXVI. Cf. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, I, 36 ; *PL* 34, 260 AB. BASILE, *Hexaemeron*, 2, 6 ; *PG* 29, 41 C - 44 C. AMBROISE, *Hexaemeron*, I, 29 ; *PL* 14, 138 CD. Saint Basile lui-même se réclamait de saint Éphrem, dont il adopte l'interprétation : cf. K. SMORONSKI, « Et Spiritus Dei ferebatur super aquas », dans *Biblica* VI (1925), p. 275 s.

3. *Sur la Foi et le Symbole*, 9 ; *PL* 40, 190-191. *Traité sur Jean*, 99, 4 (in fine) ; *PL* 35, 1888 B. *Contre Maxim.*, 2, 14 ; *PL* 42, 770 D.

4. *Sur la Trinité*, V, 14 ; *PL* 42, 921 A.

5. Pour la chronologie des livres *Sur la Trinité*, voir ZARB, dans *Angelicum* 1933, p. 487-489.

gence du Père comme Parole intérieure, par voie de génération intellectuelle ; l'Esprit procède de sa volonté, comme Amour, et par mode de procession volitive.

Quoi qu'il en soit de l'existence possible de témoins grecs antérieurs au sujet d'une procession d'Amour en Dieu, le cheminement de la pensée grecque vers saint Augustin est heureusement discernable en ce qui concerne sa théologie du Saint-Esprit. En 419, précisément, Augustin se réfère au livre sur le Saint-Esprit de Didyme l'Aveugle, d'Alexandrie, comme à une œuvre dont il a déjà pris connaissance et qu'il apprécie¹. Une lettre à saint Jérôme, datée de 405, dévoile qu'à cette époque Augustin s'intéressait déjà à Didyme, dont il avoue n'avoir pas encore lu les œuvres². Or Jérôme, qui avait reçu du pape Damase l'ordre d'écrire quelque chose sur le Saint-Esprit³, s'était contenté, après lecture du *De Spiritu Sancto* de saint Ambroise, de traduire, purement et simplement, le livre de Didyme. C'est que le traité d'Ambroise, par des emprunts parfois considérables à la pensée et même au texte de Didyme, parut à Jérôme n'être qu'une paraphrase du livre de l'Aveugle d'Alexandrie. Scandalisé par cette manière de faire et afin de dévoiler à tous les « larcins latins », comme il le dit dans sa Préface⁴, Jérôme entreprit la transcription intégrale, en latin, du traité alexandrin. L'original ayant été perdu,

1. « ... Et quod verum est, summi philosophi gentium, quantum in eorum litteris indagatur, sine Spiritu Sancto philosophati sunt, quamvis de Patre et Filio non tacuerint : quod etiam Didymus in libro suo meminit, quem scripsit de Spiritu Sancto » *Questions sur l'Heptat.*, 2, 25 ; *PL* 34, 604.

2. *Lettre* 82, 23 ; *PL* 33, 286. Cf. *Lettre* 75, 4 ; *PL* 33, 253.

3. *Sur les hommes illustres*, 109 et 135 ; *PL* 23, 706 A et 716 C - 720 A. *Lettre* 71, 5 ; *PL* 22, 671. *Contre Ruf.*, 2, 16 ; *PL* 23, 438. *Livre de Didyme sur le Saint-Esprit*, Préface ; *PL* 23, 103 A. Cf. *Lettre* 36, 1 ; *PL* 22, 453.

4. *Livre de Didyme sur le Saint-Esprit*, Préface ; *PL* 23, 102-103 ; *PG* 39, 1031-1033.

c'est par elle, aujourd'hui encore, que l'on sait quelque chose de la pensée de Didyme sur le Saint-Esprit. Il serait surprenant que Jérôme, certainement au courant des liens qui unissaient Augustin à Ambroise, n'eût pas envoyé sa traduction à l'évêque d'Hippone. Celui-ci pouvait lui paraître désireux de connaître Didyme, qu'il admirait lui-même, et l'on peut dater l'achèvement de la traduction, commencée en 384, de l'année 389¹.

D'un autre côté, saint Augustin, par le traité de saint Ambroise, a pu être mis très tôt, dès 381, et peut-être à son insu car Ambroise ne cite pas souvent ses sources, au contact de la pensée didymienne et basilienne sur le Saint-Esprit. Ambroise, en effet, s'est à ce point inspiré de Didyme et de Basile, que Jérôme ne lui a point pardonné ce qu'il considère comme un plagiat.

Les deux voies sont convergentes et aboutissent toutes deux à l'ouvrage de Didyme. Soit par Ambroise — dont le *De Spiritu Sancto*, nourri de sève grecque, apporta à Hippone, sans le dire, les idées du dernier maître du Didascalée et celles de saint Basile sur le Saint-Esprit —, soit directement, par la traduction de saint Jérôme — fidèle, sinon toujours littérale² —, la théologie grecque du Saint-Esprit parvient jusqu'au monastère d'Hippone.

Mais, quelle que soit l'admiration que professait pour lui un saint Jérôme, Didyme aussi est un compilateur. Situé au point de convergence des grands courants théologiques de la pensée grecque du iv^e siècle, il offrait à Augustin, sur la personne du Saint-Esprit, ce que l'Égypte et la Cappadoce avaient produit de meilleur. Sans doute passait-il pour un origéniste et fut-il condamné pour tel. En théologie trinitaire, cependant, c'est l'influence des Pères cappadociens, en particulier de saint Basile, qui

1. Cf. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, II, p. 27 et BARDY, *Didyme l'Aveugle*, p. 19-29. Voir *Sur les hommes illustres*, 135 ; *PL* 23, 716-719.

2. CAVALLERA, *op. cit.*, I, p. 134-135.

s'est exercée sur lui. Il est significatif que les livres IV et V de l'ouvrage basilien *Contre Eunome* aient eu Didyme pour auteur¹ présumé. Ce doit être également lui l'auteur inconnu des deux dialogues pseudo-athanasiens *Contre les Macédoniens pneumatomaques*², qui marquent une reprise intéressante de la doctrine de l'ὁμότιμος forgée par saint Basile et dont on sait que le livre sur le Saint-Esprit représente le moment très conscient de développement.

Il y a là plus que des coïncidences : la théologie didymienne du Saint-Esprit doit beaucoup à celle de saint Basile, dont on ne peut la séparer. Ainsi l'histoire du cheminement des voies grecques vers saint Augustin qui, par le traité d'Ambroise et la traduction de saint Jérôme, vient des livres de Didyme et de Basile sur le Saint-Esprit, confirme-t-elle la valeur de source de ce dernier. On peut y joindre le fait que l'évêque d'Hippone a dû vraisemblablement entrer en contact direct avec les grands textes de l'évêque de Césarée : les livres *Contre Eunome* et l'ouvrage *Sur le Saint-Esprit*.

Si, dans le livre sur le Saint-Esprit, il n'y a pas trace, chez saint Basile, d'une procession en Dieu d'un amour personnel qui serait le Saint-Esprit — ce qui laisse à saint Augustin le bénéfice de sa trouvaille —, cela ne veut pas dire que, d'une certaine façon, le Saint-Esprit n'y soit pas assimilé à l'amour, bien que les perspectives soient autres, très différentes de celles d'Augustin. L'Esprit-Saint, dans la mentalité de saint Basile, remplit bien le

1. J. LEBON, « Le pseudo-Basile (Adv. Eunom. 4 et 5) est bien Didyme l'Aveugle d'Alexandrie », dans *Le Muséon* L (1937), p. 61-83. DIETSCHÉ, « L'Héritage littéraire de Didyme l'Aveugle », dans *RSPT* 1941-42, vol. II, p. 382-383.

2. *PG* 28, 1291-1338. Cf. A. GÜNTHER, *Die sieben pseudo-athanasienschen Dialoge, Ein Werk Didymus des Blinden von Alexandrien*, Rome 1941.

rôle de l'amour platonicien, ce ressort de la connaissance qui ouvre les ailes de l'âme et l'emporte, au-delà et comme au travers des beautés visibles, vers la béatifiante contemplation de la Beauté invisible. L'Esprit nous amène, en effet, par le Verbe qu'il révèle en lui, jusqu'à la ravissante contemplation du Père¹. Mais ce n'est là qu'une opération créée du Saint-Esprit en l'âme baptisée, qui la déifie², ce n'est pas le rôle du Saint-Esprit en Dieu même, que Basile conçoit sur un mode nettement intellectuel.

Si le Saint-Esprit est Souffle, et Souffle de Dieu, et s'il est communiqué comme Souffle du Christ, c'est donc qu'il procède comme un souffle, de la bouche même de Dieu³. Le principe de distinction des processions est désormais trouvé ; il est sûr, car il repose sur le nom même des Personnes procédantes : l'une est Fils et l'autre est Souffle et procède d'une façon qu'il faut bien comprendre, malgré son caractère indicible, un peu comme une expiration. L'un est « engendré », et l'autre « soufflé ».

En proposant pour la première fois dans l'Église de Dieu un moyen de distinguer les deux processions, le livre sur le Saint-Esprit manifeste une belle audace. Les théologiens grecs postérieurs ne le suivront guère sur ce point et Jean Damascène, résumant au VIII^e siècle le plus pur de la tradition grecque, s'en tiendra aux déclarations de Grégoire de Nazianze, écho des objurgations d'Athanase : le mode de procession du Saint-Esprit reste un mystère qu'on ne peut comprendre qu'au ciel⁴. Basile, et peut-être est-ce en cela que son influence s'est fait sentir sur saint Augustin, s'est efforcé de rendre compte de sa

1. IX, 22 ; XVIII, 47 ; XXVI, 64 et *Lettre* 226 ; PG 32, 849 A. Voir encore : XIV, 33, 36 s. ; XV, 36, 1 s...

2. XV, 35, 55 s.

3. XVIII, 46, 4.

4. JEAN DAMASCÈNE, *De la Foi orthodoxe*, I, 8 ; PG 94, 816, 820, 824. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 31 ; PG 36, 141 AB.

foi¹, et le court passage où se trouve à jamais consigné cet effort suffirait, à lui seul, à rendre immortel le livre.

Telle est la situation, par rapport à la tradition postérieure, du livre sur le Saint-Esprit. Par le traité de Didyme l'Aveugle, dans la traduction latine de saint Jérôme, par le traité de saint Ambroise, ou bien directement, saint Augustin a pu y puiser. Au point crucial du développement de la doctrine sur le Saint-Esprit, l'ouvrage de Basile s'offre comme une source en matière de théologie trinitaire, et un document de valeur.

1. XXV, 59, 28 s. Cf. 59, 20 s.

CHAPITRE VI

LE TEXTE

Le texte du livre *Sur le Saint-Esprit* reproduit ici est celui de la réimpression par De Sinner et Jahn, Paris 1839, tome III, première partie, p. 1-96, de la grande édition des Bénédictins de la Congrégation de Saint Maur : *Opera omnia sancti patris nostri Basilii*, commencée en 1721. Le texte de l'édition originale du livre *Sur le Saint-Esprit* se trouve, en cette édition, au tome III, p. 1-67. Dom Garnier († 1725) en avait préparé l'édition, après la parution des deux premiers tomes. Il fut publié par Dom Maran, en 1730.

Il existe d'autre part du livre *Sur le Saint-Esprit* une bonne édition fournie par C. F. H. Johnston, *The book of saint Basil the Great, Bishop of Caesarea in Cappadocia, on the Holy Spirit. A revised text with notes and introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1892, LXIV et 180 p., accompagnée d'un apparat critique faisant état de manuscrits inconnus des Mauristes — il est vrai en partie lacunaires — et de versions syriaques datant du v^e et du vi^e siècles, relevées par Johnston lui-même au British Museum de Londres.

L'excellence du texte établi par les Bénédictins pour le livre *Sur le Saint-Esprit* est universellement admise et d'ailleurs reconnue par Johnston lui-même¹ ; c'est

1. • The present revision of the text of St. Basil's liber de Spiritu Sancto contains but few important modifications of the text of the Benedictine edition issued in 1726: but many readings of earlier

pourquoi nous avons adopté ce texte, quitte à l'enrichir, ici ou là, de corrections mineures, suggérées par Johnston : il s'agit de variantes de détail, qui relèvent en grande partie d'erreurs de lecture ou de fautes de copistes. De façon générale, la leçon des Bénédictins prévaut partout où elle paraît mieux appuyée. Nous l'avons accompagnée, au besoin, d'une justification. En tous les cas, la leçon du texte bénédictin qui n'est pas retenue figure dans l'apparat critique, ainsi que la leçon de Johnston que l'on ne retient pas.

L'histoire des autres éditions du livre *Sur le Saint-Esprit* a été retracée grâce aux études de D. Amand de Mendieta, « Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée », dans : *Revue Bénédictine*, 1942-43-44. Le catalogue détaillé donné par P. Henry, *Les États du texte de Plotin*, Museum Lessianum, Louvain 1938, p. 169-170, est également d'un très grand secours. En voici les étapes les plus importantes, telles que permettent de les préciser certaines indications que m'a fournies L. Doutreleau, en plus de celles qu'il donne dans son article : « Le *De Spiritu Sancto* de Didyme et ses éditeurs », dans *RSR* 51 (1963), p. 383-406.

En 1532, à Bâle, chez Froben Frères, édition grecque de saint Basile. Elle est due à Érasme, dédiée par lui à Jacques Sadolet, évêque de Carpentras. Elle paraît en in-folio, sans traduction, en mars. La traduction latine du livre *Sur le Saint-Esprit*, par Érasme, précédée d'une lettre-préface de ce dernier à Jean Dantzig (Dantiscus), évêque de Culm, paraît en un in-octavo de 130 pages, en mai

editors, which were unsupported by the six manuscripts then in Paris, have been found in the manuscripts collated for this edition ; and the general trustworthiness of the text and the integrity of the book have been placed on a firmer basis by the references to the Syriac paraphrases » p. vii. En fait, les trois tomes de l'édition bénédictine s'échelonnèrent entre 1721 et 1730. Le troisième, qui contient le livre *Sur le Saint-Esprit*, date de 1730.

seulement. Le texte de la lettre se trouve dans l'édition des Lettres d'Érasme par H. M. Allen et H. W. Garrod, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Oxford, Clarendon Press 1941, t. X, p. 13-16, sous le chiffre 2643, avec la souscription : Freiburg, 30 April 1532.

En 1540, à Bâle, chez Froben Frères, édition latine des œuvres de Basile par Janus Cornarius (traduction d'Érasme pour le *De Spiritu Sancto*).

En 1547, à Paris, chez et par Michel Guillard, édition gréco-latine des œuvres de Basile, qui, pour le livre *Sur le Saint-Esprit*, emprunte à Érasme et le texte grec et la traduction latine. Réédition en 1550, suivie d'une autre en 1566, où le livre *Sur le Saint-Esprit* se trouve aux pages 300-329.

En 1548, à Venise, réédition latine (traduction d'Érasme, ff. 257 v à 284 v), et chez les Froben, à Bâle, réédition en 1551 par J. Cornarius, d'abord du texte grec (texte d'Érasme pour le livre *Sur le Saint-Esprit*, p. 246-279) puis, en 1552, du texte latin (traduction d'Érasme).

En 1613, chez Lucius, à Helmstadt, Jean de Fuchte édite à part pour la première fois le livre *Sur le Saint-Esprit* en un in-8° qui porte le titre : « Ομιλία περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, De Spiritu Sancto sermo seorsim ed. J. a Fuchte »¹.

En 1618, à Paris, édition gréco-latine de Cramoisy², rééditée par Sonnius. Puis, en 1679, le dominicain F. Combefis publie son : *Basilii Magnus ex integro recensitus*³.

1. Ce Jean de Fuchte s'est spécialisé dans la collation des écrits sur le Saint-Esprit. Il a aussi édité à part le livre de Didyme *Sur le Saint-Esprit* et d'autres encore. Cf. L. DOUTRELEAU, « Le 'De Spiritu Sancto' de Didyme et ses éditeurs », dans *RSR* 51 (1963), p. 383-406.

2. Cf. D. AMAND DE MENDIETA, « Essai d'une histoire critique des éditions générales... », dans *Revue Bénédictine*.

3. *Id.*, 1943-44, p. 124-144.

A partir de 1721, Dom Garnier, puis Dom Maran, éditent les *Opera omnia sancti patris nostri Basilii*, texte grec et traduction latine¹. Le livre *Sur le Saint-Esprit*, préparé par Dom Garnier et édité par Dom Maran en 1730, y occupe les p. 1-67 du tome III. En 1839, réimpression à Paris, chez Gaume Frères, par De Sinner et Jahn, de l'œuvre bénédictine, avec *Préfaces* et *Notes critiques* de Dom Garnier et Dom Maran, et une *Vie de saint Basile* de Dom Maran. Le livre *Sur le Saint-Esprit* se trouve aux pages 1-96 du tome III, première partie. C'est là que nous l'avons lu. La typographie en est impeccable. Le texte et la traduction des Bénédictins ont été repris par Migne, *Patrologie grecque*, tome 32, non sans fautes de typographie.

En 1892, à Oxford, paraît à la Clarendon Press l'édition de C. F. H. Johnston du livre *Sur le Saint-Esprit*, texte révisé sur de nouveaux manuscrits et deux anciennes versions syriaques du British Museum.

Parmi les traductions récentes du texte *Sur le Saint-Esprit*, outre les traductions latines déjà signalées, il existe une excellente version de langue anglaise, par G. Lewis, *Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia, on the Holy Spirit*, Religious tract Society, Londres 1888. Elle est précédée d'une courte Introduction et suivie de Notes.

1. Style

Le livre *Sur le Saint-Esprit* n'est point des plus faciles. Le style en est austère, lapidaire, parfois hâché, et même un peu abrutt. Il s'adapte aux exigences d'une dialectique impitoyable et toujours très directe, qui prend à partie des adversaires faisant figure, au long des trente chapitres

1. A Paris, chez Jean- Baptiste Coignard.

du livre, d'interlocuteurs réels. Le genre littéraire est celui de la diatribe ; la dominante est oratoire¹.

Les beaux passages ne manquent point. Mais Basile ne s'y complaît pas. Si la Rhétorique et les souvenirs de la Seconde Sophistique affleurent ici ou là, en certaines oppositions d'images et développements de thèmes identifiables, comme celui du combat naval, au dernier chapitre, cela reste discret et délasse à peine de l'aridité ordinaire du discours, qui demeure très tendu.

La phrase, de caractère classique encore, est souvent dépouillée, voire difficile, en raison du tour elliptique que lui impose une pensée forte en voie d'évolution rapide. Quant aux changements de style — encore qu'il ne faille pas attacher trop d'importance aux appréciations d'Érasme —, ils sont incontestables. Mais ils n'ont rien de surprenant, si l'on tient compte des circonstances de composition que l'on sait². C'est à partir du chapitre vingt-septième, mis à part le trentième et dernier chapitre, que la phrase s'accélère et que la fréquence des élisions augmente, donnant une impression insolite d'à peu près, de décousu, qui correspond aux nécessités d'un homme talonné par le temps, s'efforçant d'achever au plus vite une œuvre commencée depuis quelque temps, abandonnée sous la pression des événements et le coup de la fatigue, puis reprise et décidée dans son achèvement.

Le vocabulaire, les verbes en particulier, témoigne à sa façon de la décadence où sombre la langue grecque, en Asie Mineure, à la fin du iv^e siècle. Un préfixe au verbe est monnaie courante. Deux préfixes ne sont pas rares.

1. Mais cela n'impose pas, peut-être, la thèse soutenue par H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto*, suivant laquelle les chapitres centraux du livre ne seraient que la reprise fidèle de ce qu'il nomme le « protocole » de Sébaste, c'est-à-dire le procès-verbal de la discussion de deux jours qui eut effectivement lieu, en 372, à Sébaste, entre saint Basile et Eustathe, et dont ils refléteraient le style.

2. Voir *supra*, chapitre I, paragr. 1, et chapitre II, paragr. 1.

Là où un grec de l'époque classique aurait su trouver d'élégantes tournures pour exprimer une nuance ou marquer un léger fléchissement de sens, Basile, la plupart du temps, se contente de remplacer un substantif par le verbe correspondant dont il modifie la signification à son gré par adjonction de quelque préfixe.

Il lui arrive de forger des mots qui ne sont qu'à lui, malgré sa réprobation pour l'emploi d'une terminologie théologique qui ne serait pas courante¹. Par exemple : ὑπαρίθμησις désigne une certaine subordination de l'Esprit-Saint, au dire des Pneumatomaques, vis-à-vis du Père et du Fils. Il est vrai que le verbe ὑπαριθμεῖν se trouve dans le livre *Apologétique d'Eunome* (PG 30, 861 CD) et que le substantif avait peut-être cours chez les adversaires de l'Esprit. Les verbes προαπεσήμηνεν du chapitre XIV, 31, 15, προῦπεσήμαινε, *ibid.* 40, προεξεπλήρου, προαπετύπου, *id.* 32, 11, 33, 8, sont termes proprement basiliens. Également : ἀπαρεξόδευτος du chapitre VIII, 18, 45, ἐπηρέμησις du chapitre XV, 35, 22, ἐνδιαστροφῶν au chapitre XXVII, 65, 12, et le sens très particulier que le chapitre vingt-septième donne au couple : δόγμα et κήρυγμα, etc...

Le livre *Sur le Saint-Esprit* fourmille de mille exemples classiques empruntés à Platon, Aristote, Plotin, aux Stoïciens, aux rhéteurs qui furent les maîtres de l'évêque de Césarée à Athènes ou à Antioche. Il est surtout littéralement constellé de citations de l'Écriture, dont Basile manifeste une connaissance prodigieuse. La plupart sont textuelles et aisément identifiables. Beaucoup restent implicites ou se trouvent simplement évoquées par un mot ou une

1. Cf. *Contre Eunome I* ; PG 29, 549 A. Voir G. J. M. BARTELINK, « Observations de saint Basile sur la langue biblique et théologique », dans *Vigiliae Christianae* 17 (1963), 2. Voir encore *Contre Eunome I* ; PG 29, 517 A (réfutation du terme ἀγέννητος employé par Eunome pour désigner exclusivement Dieu, le Père) et *Contre Eunome II* ; PG 29, 584 B (réfutation de γέννημα appliqué au Fils).

image. H. Weiss¹, découvrait, par déduction de certains termes, que Basile avait une certaine connaissance de l'hébreu et faisait preuve d'un grand intérêt pour le texte original. D'habitude, pourtant, il cite l'Ancien Testament d'après les Septante, sauf pour quelques textes dont les divergences avec les LXX sont signalées dans l'apparat scripturaire. G. J. H. Bartelink² observe que « Basile cite parfois des versions divergentes dans les écrits de l'Ancien Testament (des traducteurs juifs : Aquila, Théodotion et Symmaque), ou encore certains ajoutés explicatifs qui ont été intégrés dans le texte par ces auteurs ». Sa version du Nouveau Testament, en particulier pour les Lettres de saint Paul, ne ressemble parfois à rien de connu. Sans doute, dans l'ensemble, est-elle nettement alexandrine. Mais peut-être aussi s'inspire-t-elle d'autres sources, probablement syriennes. Il semble acquis qu'elle a des rapport avec le texte de saint Ephrem et peut-être est-elle le témoin d'un canon pré-byzantin ? Il importe également de tenir compte de ce que, plus souvent qu'on ne le pense, Basile cite de mémoire, ce qui expliquerait bien des divergences. L'apparat scripturaire s'est efforcé de rendre sensible ce visage particulier du texte néo-testamentaire de l'évêque de Césarée.

2. Variantes et leçons

Dans sa préface à son édition du livre *Sur le Saint-Esprit*, C. F. H. Johnston note que la plupart des variantes relevées par lui au texte des Bénédictins sont insignifiantes et pourraient passer pour simples erreurs de lecture ou

1. *Die grossen Kappadokier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten*, Braunsberg 1872, p. 29-33.

2. « Observations de saint Basile sur la langue biblique et théologique », dans *Vigiliae Christianae* 17 (1963), n° 2, p. 95.

fautes de copistes. Un simple coup d'œil à l'apparat critique permet de s'en convaincre. La présente édition a pourtant maintenu, contre la recension de Johnston, un certain nombre de leçons propres aux Mauristes. En petit nombre, ces leçons sont toutes leçons de détail, sauf une seule dont l'importance rend ici la justification nécessaire.

Il s'agit d'un passage du chapitre XVIII, 45, 9-10. Basile vient de montrer que le caractère propre de l'hypostase du Fils, qui la distingue de celle du Père, est d'être non pas Dieu, comme le Père, mais Dieu de Dieu. Il essaie d'établir qu'en adorant ainsi un Dieu et un Dieu de Dieu, on ne multiplie pas la nature divine. Il n'y a qu'un seul et unique Dieu, pour la bonne raison que, nous dit-il : « En Dieu le Père et en Dieu le Monogène, on ne contemple pour ainsi dire qu'une seule forme *se réfléchissant comme en un miroir* dans la déité qui ne connaît pas de différence » : τῷ ἀπαράλλακτῳ τῆς θεότητος ἐνεικονιζομένην. Le verbe : ἐνεικονιζομένην, à la voix moyenne : *se réfléchissant comme en un miroir*, par où Basile exprime l'acte du Père qui est la génération du Fils par manière d'Image parfaite de ce qu'il est lui-même, est la leçon du texte bénédictin qui se trouve maintenue dans notre édition. Elle est attestée par de bons mss : B¹CDEFG^{mg} K, contre la leçon de la révision de C. F. H. Johnston, qui porte : ἐνιζομένην appuyée seulement par les mss : AB²G¹M. L porte ἐνιζομένην ; les Syriaques omettent le mot. H est déficient. Johnston n'a pas relevé la leçon de NOPR.

Cette lecture est d'ailleurs appuyée sur un texte parallèle, emprunté au chapitre VIII, 20, 12-13 : « Concevons d'une façon digne de Dieu une transmission de volonté qui se fait de toute éternité du Père au Fils, à la façon d'une forme se réfléchissant en un miroir : οἷόν τινος μορφῆς ἔμφασιν ἐν κατόπτρῳ. » Les perspectives doctrinales sont sensiblement les mêmes qu'en XVIII, 45, 9-10 : il s'agit d'expliquer comment le Père donne un ordre au Fils et

comment celui-ci est obéissant sans qu'il n'y ait aucune différence de nature entre eux. Ce qu'il faut entendre d'une communication de la nature divine, comme l'indique clairement la suite du texte, au chapitre huitième. C'est une idée tout à fait semblable que développe le passage controversé du chapitre dix-huitième.

La leçon *ἐνεικονιζομένην* est donc à maintenir comme plus difficile, mieux attestée, et par ailleurs conforme à la pensée doctrinale de l'évêque de Césarée sur la génération du Fils comme Image du Père.

3. Manuscrits et sigles

La description des mss qui ont servi à établir le texte de l'édition bénédictine est donnée par Omont, dans *l'Inventaire Sommaire des mss grecs de la Bibliothèque Nationale de Paris*. C. F. H. Johnston, dans l'Introduction à sa propre révision, p. LXII-LXIV, décrit, d'autre part, les mss qu'il utilise dans son édition. Les sigles employés par l'un et l'autre, n'ayant plus cours aujourd'hui, ont été remplacés, dans l'apparat critique de la présente édition par les lettres suivantes :

- A *Parisinus graecus 506*, ff. 189-217 ; *Mazarinus Regius 2293*, s. X, membranaceus. C'est le R² des Bénédictins.
- B *Parisinus graecus 965*, ff. 143-215 ; *Colbertinus 4529*, s. XI, membranaceus. C'est le C des Bénédictins.
- C *Parisinus graecus 966*, ff. 219-355 ; *Medic. Regius 2893*, s. XI, membranaceus. C'est le R³ des Bénédictins.
- D *Parisinus graecus 503*, ff. 51-85 ; *Fonteblandensis Regius 2286*, s. XIV, chartaceus. C'est le R¹ des Bénédictins.
- E *Parisinus graecus 956*, ff. 221-262 ; *Medic. Regius 2896*, s. XIV, bombycinus. C'est le R⁴ des Bénédictins.

- F *Parisinus graecus 969*, ff. 11-60 ; *Mazarinus Regius 3430*, s. XIV, bombycinus. C'est le R² des Bénédictins. Il semble que les Bénédictins, sauf pour quelques variantes — en très petit nombre — ont pris le ms. A pour manuscrit de base. La leçon de ce ms., même peu appuyée par ailleurs, emporte presque toujours leur adhésion.
- G *Bodleian Library Oxford xxxvii*, ff. 167-211, s. XI, membranaceus. C'est le *Codex anglicanus* cité deux fois par les Bénédictins (38 B et 46 E ; PG 32, 149 B et 168 A). C'est aussi le : o de Johnston. Ce manuscrit manque du chapitre XXVIII, **69**, 46 τῷ κυρίῳ à XXIX, **71**, 30 λειτουργίᾳ, et de XXIX, **75**, 50 καὶ à XXX, **78**, 27 μικροί.
- H *British Museum 22509*, ff. 52-72, s. X, vellum cursive. C'est le : m de Johnston. Ce manuscrit manque du chapitre VI, **14**, 10, καὶ au chapitre VI, **15**, 28 τὴν, et de VIII, **20**, 27 καὶ à IX, **22**, 11 καθαρῶς. A partir de XIV, **32**, 13 καὶ, tout le reste manque jusqu'à la fin.
- K *Moscou, Bibliothèque du Saint-Synode xxiii, Ex Monasterio Iberorum*, ff. 83-158, s. XI, membranaceus. C'est le : μ de Johnston.
- L *Vienne, Bibliothèque Nationale, Théol. 142 (LXXV)*, ff. 193-223, s. XII, membranaceus. C'est le : V de Johnston. Ce manuscrit manque (un folio perdu) de XXIII, **54**, 11 προσώπου à XXIV, **57**, 11 καὶ ἐτέ-, et de XXIX, **71**, 17 -μυτος γὰρ à la fin (4 folios perdus). De plus, les six folios qui devraient être les derniers ont été malencontreusement intervertis avec les huit qui auraient dû les précéder, si bien que le f. 209 se termine par κοσμο- (XVI, **38**, 8) et le f. 210 commence par -ρωθι ἔνα (XXIV, **57**, 11), puis le f. 215 se termine par ἐπὶ στο- (XXIX, **71**, 17) et le f. 216 commence par -ποιίαν (-γονίαν dans notre texte, XVI, **38**, 8),

enfin le f. 223, dont la fin se raccordait avec le folio perdu, se termine par σου καὶ ἀπὸ τοῦ (XXIII, 54, 10). Ce ms. s'accorde souvent avec A G H.

- M *Vienne, Bibliothèque Nationale, Théol.* XVIII (LXXXVIII), s. XIV, bombycinus. C'est le : v de Johnston. Ce ms. s'accorde souvent avec K.
- N *Parisinus graecus 500; Regius 1824*, s. XI, membranaceus. C'est le : 500 de Johnston (cité 7 fois seulement).
- O *Venise, Bibliothèque de Saint-Marc* LVIII, circa s. X, membranaceus. C'est le : M¹ de Johnston (cité 5 fois au chapitre I et 3 fois au chapitre XIX).
- P *Venise, Bibliothèque de Saint-Marc* LXVI, circa s. XII, membranaceus. C'est le : M² de Johnston (cité 5 fois seulement au chapitre XIX).
- R *Rome, Bibliothèque Vaticane; Regin. Suaecor. 35*, s. XIV, bombycinus *bina scriptus manu*. C'est le : *vat.* de Johnston (cité 3 fois au chapitre XXVII et une fois au chapitre XXIX).
- V *British Museum* DXLVI *add. 17143*, probab. s. V, vellum. C'est le : DXLVI de Johnston (version syriaque) (cité 3 fois seulement au chapitre XXVII et une fois ensemble avec le suivant au chapitre XVII).
- W *British Museum* DXLVII *add. 14542*, s. VI (509), vellum. C'est le : S de Johnston (version syriaque), fréquemment cité.

4. Apparat critique

Dans l'état actuel de la recherche sur la tradition littéraire de saint Basile, il est impossible de présenter une édition critique du livre *Sur le Saint-Esprit*. Cet ouvrage, qui dès la fin du iv^e siècle, a été apprécié et très lu, s'est répandu vite et tout indique qu'il fut également

tôt traduit en syriaque : la plus ancienne version du British Museum reconnue par Johnston remonte au ^v^e siècle. C'est dire que l'histoire manuscrite du texte n'est pas simple ; il faudrait la suivre dans sa double tradition : grecque et syriaque. Pour l'une et l'autre, la deuxième surtout, à peu près tout reste à faire. Certains mss grecs sont aujourd'hui inaccessibles. D'autres, peut-être nombreux, ne sont pas recensés. La liste de 30 manuscrits que Dom Gribomont a dressée en 1961 en appendice au t. 32 de la *Patrologie grecque* est encore incomplète. On attend toujours la recension exhaustive qu'un chercheur patient voudra bien faire. Dans ces conditions, nous n'avons pas entrepris d'établir un nouveau texte critique. Le nôtre s'inspire à la fois de ceux de Maran et de Johnston.

L'apparat critique est donc fort réduit. Puisqu'il accompagne un texte qui reproduit, dans l'ensemble, le texte bénédictin, légèrement amélioré par l'introduction de quelques leçons jugées préférables, il était seulement nécessaire d'indiquer l'appartenance de ces leçons et de marquer les différences avec le texte de Johnston. Pour les titres des chapitres insérés dans le texte nous avons repris toutes les indications de Johnston. Ici ou là, très rarement, nous avons fait apparaître une leçon rejetée de quelque manuscrit.

Le texte des Bénédictins du reste, on l'a dit plus haut, paraît excellent. Les variantes apportées par Johnston, en provenance de mss ignorés de Dom Garnier et Dom Maran, ne font que confirmer ce fait. La plupart des leçons, pour ne pas dire presque toutes, sont des leçons de détail : omissions ou additions de particules ; interversions de termes ; modifications du genre ou de la conjugaison ; fautes d'inattention ou erreurs manifestes de copistes.

Dans l'apparat, l'abréviation : Ben. désigne une leçon de l'édition bénédictine. Mais : (Ben.), après une indication de critique textuelle, désigne toujours une note de l'apparat

critique de l'édition bénédictine. La mention : Joh., désigne une leçon de l'édition de Johnston.

Dans l'apparat scripturaire, le sigle : LXX désigne la révision des Septante et l'abréviation : t.r., le texte de l'Écriture ordinairement reçu.

Les sigles couramment employés dans l'apparat critique seront donc les suivants :

Ben. = leçon de l'édition bénédictine.

(Ben.) = indication critique de l'édition bénédictine.

Joh. = leçon de l'édition de Johnston.

LXX = texte de la révision des Septante.

t.r. = texte généralement reçu pour les livres de la Bible.

Titul. = titre du chapitre.

^{mg} = in margine.

i. ras. = in rasura.

Dans l'apparat scripturaire, le chiffre renvoie à la ligne du paragraphe grec et la minuscule entre parenthèses à l'appel de citation dans le texte de la traduction française.

5. Sigles de références

De façon générale, les sigles retenus sont ceux dont on se sert le plus souvent dans les publications de langue française. Voici la liste des plus usuels :

ACO = E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin et Leipzig.

CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.

JThS = *Journal of Theological Studies*, Oxford.

PG = MIGNE, *Patrologie grecque*.

PL = MIGNE, Patrologie latine.

PO = Patrologie orientale, Paris.

RHE = Revue d'Histoire ecclésiastique, Louvain.

RSPT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Paris.

RSR = Recherches de Science religieuse, Paris.

SC = Collection Sources chrétiennes, Paris.

TU = Texte und Untersuchungen, Berlin.

Les Pères sont toujours cités d'après : MIGNE, *Patrologie grecque* et *Patrologie latine*, sauf indication contraire.

BIBLIOGRAPHIE

Cette Bibliographie n'a pas l'intention d'être complète. Il n'y est fait mention que des ouvrages ou études qui ont servi de base à ce travail ou lui ont été particulièrement utiles.

1. Texte

BÉNÉDICTINS DE SAINT-MAUR, *Opera omnia Sancti Patris nostri Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi*, t. III (Dom Maran), p. 1-68, Paris 1730.

Édition reprise par :

DE SINNER ET JAHN, t. III, 1^{re} partie, p. 1-96, Gaume Frères, Paris 1839.

MIGNE, *Patrologie grecque*, t. 32, 68 A-217 C. Paris 1857.

C. F. H. JOHNSTON, *The book of saint Basil the Great, Bishop of Caesarea in Cappadocia, on the Holy Spirit. A revised Text with notes and introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1892.

2. Traductions

Anglaise :

G. LEWIS, *The treatise of Basil the Great on the Holy Spirit, with analysis and notes*, Christian classics series, Religious Tract Society, Londres 1888.

Fragments traduits en français dans :

- E. AMANN, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église*, Paris 1922.
- J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938.
- S. GIET, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris 1941.

3. Sources et Travaux

Pour ce qui concerne saint Basile et son temps :

- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oraison funèbre de saint Basile*, Disc. 43 ; PG 36, 493 s. Texte et traduction de F. Boulenger, coll. Hemmer-Lejay, Paris 1908.
- Les *Histoires ecclésiastiques* de SOCRATE, SOZOMÈNE, THÉODORET, PG 67 et 82,

et les anciennes études de :

- LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IX, Paris 1703.
- DOM CEILLIER, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris 1737.
- DOM GARNIER, Préfaces aux tomes I et III des *Opera omnia sancti Patris nostri Basilii*, Paris 1721 et 1730.
- DOM MARAN, *Vita sancti Basilii*, reproduite par Migne, PG 29, p. v-CLXVII.

Grandes collections :

- FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. 3, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, Paris 1936.
- HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Paris 1907.

E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin et Leipzig 1927.

Travaux divers :

K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingue 1904.

A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e éd., Tübingue 1909.

F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4 éd., Halle 1906.

J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, 11^e éd., Paris 1928-1931.

A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, Paris 1930.

Y. COURTONNE, *Saint Basile et l'hellénisme*, Paris 1934.

S. GIET, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris 1941.

S. GIET, *Sasimes, une méprise de saint Basile*, Paris 1941.

E. M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Émèse, Discours conservés en latin*, Louvain 1953 et 1957 (pour reconstituer la mentalité des milieux semi-ariens au iv^e siècle).

H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Abhandlungen der Akad. d. Wiss. in Göttingen. Philo-Hist. Kl. 3. Folge, Nr. 39), Göttingen 1956.

H. DÖRRIES, *Basilius und das Dogmas vom Heiligen Geist*, Lutherische Rundschau, Hamburg, 6 (1956-57), p. 247-262.

J. GRIBOMONT, « Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée », dans *RHE* 54 (1959), p. 115-125.

J. GRIBOMONT, *Eustathe de Sébaste*, dans *Dict. de Spiritualité*, col. 1708-1712, Paris 1961.

- B. PRUCHE, « Autour du Traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée » dans *RSR* LII (1964), p. 204-232.
- A. HEISING, « Der heilige Geist und die heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilius von Caesarea », dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Band 87 (1965), Heft 3, p. 257-308.

Ajouter les ouvrages désormais classiques de :

- E. FIALON, *Étude littéraire sur saint Basile*, Paris 1861.
- P. ALLARD, *Saint Basile* (coll. « Les Saints »), Paris 1920,
- J. RIVIÈRE, *Saint Basile* (coll. « Moralistes chrétiens »), Paris 1925.

Les problèmes soulevés par la doctrine trinitaire de saint Basile sont abordés dans :

- T. SCHERMANN, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griech. Vätern des vierten Jahrh.*, Freiburg 1901, ch. IV, p. 89-145.
- A. GRANDSIRE, « Nature et Hyspostases divines en saint Basile » dans *RSR* XIII (1923), p. 130-153.
- M. RICHARD, « L'introduction du mot Hypostase dans la théologie de l'Incarnation », dans *Mél. Sc. Rel.* 2 (1945), p. 5-32 et 243-270.
- M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927.
- I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque ; les relations trinitaires*, Fribourg-en-Suisse 1940.
- I. ORTIZ DE URBINA, « L'homoousios preniceno », dans *Orient. christ. period.* VIII (1942), p. 194-209.
- G.-L. PRESTIGE, *God in patristic thought*, London 1952 (traduction française, Paris 1955).
- J. LEBON, « Le sort du consubstantiel nicéen. II : Saint

Basile et le consubstantiel nicéen », dans *RHE* 48 (1953), p. 632-683.

- B. CAPELLE, « La procession du Saint-Esprit d'après la liturgie grecque de saint Basile », dans *Or. Syr.* 7 (1962), p. 69-76.
- R. ARNOU, « Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le concile de Nicée », dans *Gregorianum* XV (1934), p. 242-254.

Pour l'étude du vocabulaire philosophique et théologique et son évolution au moment de la crise monophysite :

- J. LEBON, « La christologie du monophysisme syrien, dans A. GRILLMEIER UND H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, Echter-Verlag, Würzburg, 1954, p. 425-580.
- J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, p. 235-298.
- J. LEBON, « La christologie de Timothée Élure », dans *RHE*, 1908.
- M. RICHARD, « Les florilèges diphysites, du v^e et du vi^e siècles », dans A. GRILLMEIER UND H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1951, p. 721-748.

Sur le thème de la déification chrétienne au iv^e siècle et de ses implications dans la théologie trinitaire de saint Basile :

- M. LOT-BORODINE, « La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au xi^e siècle », dans *Rev. de l'Hist. des Religions*, 1932, p. 1-43 et 525-574 ; 1933, p. 8-55.
- Y. CONGAR, « La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient », dans *Vie Spirituelle* 43 (1935), p. 91-107, au supplément.

- J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs, contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938.
- H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, coll. « Théologie », 34, Paris.
- H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Louvain 1961.

L'ascétisme basilien :

- D. AMAND DE MENDIETA, *L'ascèse monastique de saint Basile, essai historique*, Maredsous 1949.
- J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain 1953.
- J. GRIBOMONT, « Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament », comm. au Congrès de Patrologie d'Oxford 1955, dans *TU, Stud. Patrist.*, Berlin 1957, p. 416-426.
- J. GRIBOMONT, « Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile », dans *Irénikon* 31 (1958), p. 282-307 et p. 460-475.
- J. GRIBOMONT, « Basile », dans *Théologie de la vie monastique*, coll. « Théologie » 49 (1961), p. 99-113.
- B. PRUCHE, « Originalité du Traité de saint Basile sur le Saint-Esprit », dans *RSPT* 1948, p. 207-222.
- B. PRUCHE, « L'expérience chrétienne de la sanctification aux premiers siècles de l'Église », dans *Cahiers de la Vie Spirituelle*, 1944, p. 34-52.

Sur les rapports de Basile et des Pères du IV^e siècle avec les hérétiques, on trouvera des indications dans :

- F. CAVALLERA, *Saint Athanase*, coll. « La Pensée chrétienne », Paris 1908.
- F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, Louvain 1922.
- G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, Paris 1910.

- G. BARDY, *Paul de Samosate*, Louvain 1929.
- G. BARDY, *Macédoniens*, dans *Dict. de Théol. cath.*
- S. SALAVILLE, « Saint Augustin et l'Orient », dans *Angelicum* 1931, p. 1-25.
- H. B. SWETE, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Londres 1912.
- G.-L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics*, SPCK, London 1948.

Pour aider à définir les influences philosophiques subies par saint Basile :

- J. GRIBOMONT, « L'origénisme de saint Basile » dans *L'homme devant Dieu*, coll. « Théologie » 56, Paris 1964, p. 281-294.
- H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, coll. « Théologie » 52, Paris 1962.
- M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, « Patristica Sorbonensia », Paris 1957.
- G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris 1945.
- Th. CAMELOT, *Foi et Gnose, Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945.
- A. JAHN, *Basiliius Magnus plotinizans*, Berne 1838.
- P. HENRY, *Les états du texte de Plotin*, Louvain 1938, p. 159-197 (l'auteur a établi sur de bons arguments, p. 162-170, l'authenticité contestée du petit écrit *Sur le Saint-Esprit*; PG 29, 768-773).
- H. DEHNHARD, *Das Problem des Abhängigkeit des Basiliius von Plotin*, Berlin 1964.

Travaux de l'Université catholique de Washington :

LEO V. JACKS, *St. Basil and greek literature*, t. 1, 1922.

J.-M. CAMPBELL, *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great*, t. 2, 1922.

A.-C. WAY, *The language and style of the letters of St. Basil*, t. 13, 1927.

M.-C. MURPHY, *St. Basil and Monasticism*, t. 25, 1930.

Problèmes d'authenticité :

D. AMAND DE MENDIETA, « Critique d'authenticité des œuvres basiliennes », dans *Revue Bénédictine*, 1943-44, p. 145-150.

TEXTE ET TRADUCTION

ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ
ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ

PG 32

Ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ

πρὸς τὸν ἐν ἀγίοις Ἀμφιλόχιον ἐπίσκοπον Ἰκονίου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Α΄

68 A Προοίμιον ἐν ᾧ ὅτι ἀναγκαῖαι αἱ περὶ τῶν μικροτάτων μερῶν τῆς θεολογίας ἔρευναι.

1. Ἐπήνεσα τὸ φιλομαθές σου καὶ φιλόπονον τοῦ τρόπου, καὶ ἤσθην γε ὑπερφυῶς τῷ ἐπιστατικῷ καὶ νηφαλίῳ τῆς διανοίας, δι' ἣν οὐδεμίαν ἀδιερεύνητον οἶει χρῆναι καταλιμπάνειν φωνήν, τῶν ὅσαι περὶ Θεοῦ κατὰ πᾶσαν χρείαν τοῦ

5 λόγου προφέρονται, ᾧ φίλη κεφαλή καὶ τιμιωτάτη μοι πασῶν, ἀδελφὲ Ἀμφιλόχιε. Καλῶς γὰρ ἀκούσας τῆς παραινέσεως τοῦ Κυρίου, ὅτι « Πᾶς ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὐρίσκει », τῇ περὶ τὸ αἰτεῖν ἐμμελεία, καὶ τὸν ὀκνηρότατόν μοι δοκεῖς ἂν διαναστῆσαι πρὸς τὴν μετάδοσιν.

10 Ἐκεῖνο δέ σου καὶ πλέον ἄγαμαι, ὅτι οὐ πείρας ἔνεκεν κατὰ

B τοὺς πολλοὺς τῶν νῦν τὰς ἐρωτήσεις προτείνῃ, ἀλλὰ τοῦθ'

I. **Titul.** περὶ — πνεύματος : περὶ θεολογίας τῆς ἁγίας τριάδος G || Ἰκονίου] + προσφωνητικῶς προσερωτήσαντος BC προσφωνητικῶς ἐπερωτήσαντ (ος ? α ?) K κατ' εὐνομίου F

1, 2 νηφαλέφ Joh. || 3 ἦν Joh. : ἦς Ben. ὦν GM || 11 τουθ' Joh. : τοῦ Ben.

BASILE

PG 32

Archevêque de Césarée en Cappadoce

SUR LE SAINT-ESPRIT**A** Amphiloque, évêque sur les saints d'Iconium

CHAPITRE PREMIER

Avant-Propos, où l'on montre que c'est chose nécessaire de 68 A
s'enquérir des plus minimes parties de la théologie ¹.

1. Je loue ton amour de la science, le tour studieuxⁿ de ton caractère, et ce m'est un charme infini de constater la sobre hauteur de pensée qui te fait juger nécessaire de ne laisser passer sans l'examiner attentivement aucun des mots dont il faut bien qu'on use pour parler de Dieu, chère tête, pour moi plus précieuse que tout, frère Amphiloque. Tu as bien écouté l'avertissement du Seigneur : « Quiconque demande reçoit, et qui cherche trouve^a. » Par la justesse de ta demande, tu pourrais donc, ce me semble, décider à communiquer même le plus hésitant. Mais ce qu'en toi j'admire le plus, c'est que ce n'est pas pour tendre un piège, comme la plupart des gens d'aujourd'hui, que tu poses des ques-

B

1. Dans la langue des Pères du iv^e siècle, θεολογία désigne le mystère de Dieu, Trinité, par opposition à οικονομία qui désigne le mystère de l'Incarnation rédemptrice. Il s'agit donc de s'informer très exactement de la façon dont on parle de Dieu. D'autre part le livre tout entier tire son origine d'une discussion de mots : faut-il employer ἐν ou σύν, pour le Saint-Esprit, en doxologie trinitaire ?

ὄπερ ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἀληθὲς ἐξευρεῖν. Τῶν μὲν γὰρ ὠτακουσ-
 τούντων νῦν καὶ διερωτώντων ἡμᾶς εὐθηνία πολλή. Φιλο-
69 A μαθεῖ δὲ ψυχῇ, καὶ πρὸς ἀγνοίας ἴασιν τὴν ἀλήθειαν ἐκζη-
 15 τούση χαλεπώτατον ἐντυχεῖν. Ὡς γὰρ παγίς θηρατῶν, καὶ
 πολεμούντων ἐνέδρα, κεκρυμμένον τὸν δόλον καὶ ἐγκατά-
 σκευον ἔχει τὰ τῶν πολλῶν ἐρωτήματα, οἳ προβάλλουσι
 λόγους, οὐχ ἵνα τι χρήσιμον λάβωσιν ἐξ αὐτῶν, ἀλλ' ὅπως,
 ἐὰν μὴ συμβαινούσας τῇ ἑαυτῶν ἐπιθυμίᾳ τὰς ἀποκρίσεις
 20 εὕρωσι, ταύτην ἀφορμὴν δικαίαν ἔχειν δόξωσι τοῦ πολέμου.

2. Εἰ δὲ τῷ « ἀνοήτῳ ἐπερωτήσαντι σοφία λογισθή-
 σεται », τὸν συνετὸν ἀκροατὴν, τὸν ὑπὸ τοῦ προφήτου
 « τῷ θαυμαστῷ συμβούλῳ » παραζευχθέντα, πόσου ἄξιον
 λογισόμεθα ; Ἡ που δίκαιον, πάσης μὲν ἀποδοχῆς ἄξιον,
B 5 προάγειν δὲ εἰς τὸ πρόσω, συνεφαπτομένους αὐτῷ τῆς
 σπουδῆς, καὶ πάντα συνεκπονοῦντας, ἐπειγομένῳ πρὸς τὴν
 τελειώσιν. Τὸ γὰρ μὴ παρέργως ἀκούειν τῶν θεολογικῶν
 φωνῶν, ἀλλὰ πειρᾶσθαι τὸν ἐν ἐκάστη λέξει καὶ ἐν ἐκάστη
 συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν ἐξιχνεύειν, οὐκ ἀργῶν εἰς εὐσέ-
 10 βειαν, ἀλλὰ γνωριζόντων τὸν σκοπὸν τῆς κλήσεως ἡμῶν ·
 ὅτι πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ, κατὰ τὸ δυνατόν
 ἀνθρώπου φύσει. Ὁμοίωσις δέ, οὐκ ἄνευ γνώσεως · ἡ δὲ
 γνῶσις, ἐκ διδαγμάτων. Λόγος δέ, διδασκαλίᾳ ἀρχή · λόγος

1, 20 ἔχειν δικαίαν Joh.

2, 1 ἐπερωτήσαντι] + σοφίαν Joh. || 13 ἐκ Joh. : οὐκ ἐκτὸς Ben.

2, 1 a. Prov. 17, 28 3 b. Is. 3, 3

1. Lire ἀλλὰ τοῦθ' avec Johnston et non ἀλλὰ τοῦ comme les Bén.

2. Ce début soutient la comparaison avec l'exorde de certaines lettres de Basile à Amphiloque. Par exemple : *Lettre* 188 et 199 ; PG 32, 664 BC et 716 C.

3. Εὐσέβεια désigne l'orthodoxie par opposition à l'hérésie, ἀσέβεια. Cf. Index des mots grecs à la fin du volume.

4. On se trouve ici en présence de termes techniques au sens bien

tions, mais pour ceci¹ : trouver le vrai². Ils sont légion, en effet, ceux qui tendent l'oreille pour espionner, nous interrogeant sans répit ; tandis qu'une âme éprise de science et qui, pour se guérir de son ignorance, recherche la vérité, que **69 A** c'est difficile à trouver ! Comme un filet de chasseurs, une embuscade de guerre, voici le piège secret disposé avec art : ces questions d'un grand nombre qui ne se proposent pas d'en tirer profit, mais, si la réponse n'est pas de leur goût, de trouver là le prétexte d'un juste motif de guerre !

2. Si « le sot qui interroge, il convient d'estimer qu'il est sage^a », le disciple pénétrant, que le prophète a joint au « conseiller admirable^b », à quel prix l'apprécier ? Il est **B** juste, oui, qu'on l'approuve et qu'on aille de l'avant, partageant son zèle, et qu'on supporte tout alors qu'il nous presse vers le but. Ne point entendre à la légère, en effet, la langue théologique, mais s'efforcer en chaque mot, en chaque syllabe, d'atteindre le sens caché, n'est pas d'hommes lents à la piété³ mais de gens qui perçoivent le sens de notre vocation : car il nous est proposé de ressembler à Dieu autant qu'il est possible à la nature humaine⁴. Mais de ressemblance, il n'en est pas sans connaissance. Quant à la connaissance, on la tient de ce qu'on apprend. Or la parole est à la source de l'enseignement et ses compo-

défini : ὁμοιοῦσθαι θεῷ, ὁμοίωσις, γνῶσις, qui font appel à la théorie grecque du salut chrétien. Si l'on a pu remarquer que « dans l'emploi de la terminologie qui est spéciale à ce thème, saint Basile semble faire preuve d'une certaine réserve, ce qui s'explique peut-être par ce fait qu'il s'agit d'un vocabulaire non-scripturaire », il n'en est pas moins vrai « qu'il n'hésite pas à faire sienne l'idée déjà traditionnelle d'une divinisation du chrétien. Plaçant la fin de l'homme dans une assimilation à Dieu, il est d'accord avec saint Athanase et saint Grégoire de Nysse, Origène, Clément d'Alexandrie, Irénée, pour voir dans la divinisation la fleur du salut chrétien ». Cf., sur ce point, J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938, p. 239. Voir aussi PLATON, *Rép.*, 613 B : le κατὰ τὸ δυνατόν étant aussi platonicien.

δὲ μέρος, συλλαβαὶ καὶ λέξεις. "Ὡστε οὐκ ἔξω σκοποῦ γέγονε

15 τῶν συλλαβῶν ἢ ἐξέτασις.

Οὐ μὴν ὅτι μικρά, ὡς ἂν τῷ δόξαι, τὰ ἐρωτήματα, διὰ τοῦτο καὶ παροφθῆναι ἄξια · ἀλλ' ἐπειδὴ δυσθήρατος ἢ ἀλήθεια, πανταχόθεν ἡμῖν ἐξιχνευτέα. Εἰ γὰρ ὡσπερ αἱ

C τέχναι, οὕτω καὶ ἡ τῆς εὐσεβείας ἀνάληψις ταῖς κατὰ μικρὸν
20 προσθήκαις αὐξεται, οὐδενὸς ὑπεροπτεῖον τοῖς εἰς τὴν γνῶσιν εἰσαγομένοις · ὡς εἴ τις τῶν πρώτων στοιχείων ὡς σμικρῶν ὑπερίδοι, οὐδέποτε τῶν τελείων τῆς σοφίας ἐφάψεται.

Τὸ ναὶ καὶ τὸ οὐ, συλλαβαὶ δύο · ἀλλ' ὅμως τὸ κράτιστον

25 τῶν ἀγαθῶν, ἢ ἀλήθεια, καὶ ὁ ἔσχατος ὄρος τῆς πονηρίας, τὸ ψεῦδος, τοῖς μικροῖς τούτοις ῥήμασι πολλάκις ἐμπεριέχεται. Καὶ τί ταῦτα λέγω ; "Ἢδη τις καὶ μόνον κατανεύσας τῇ κεφαλῇ ἐν τοῖς ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρίοις, πάσης πληρωτῆς εὐσεβείας ἐκρίθη. Εἰ δὲ ταῦτα οὕτως ἔχει, τί τῶν θεολογικῶν

30 ῥημάτων οὕτω μικρὸν, ὡς ἡ καλῶς ἢ ἐναντίως ἔχον, μὴ μεγάλην παρέχειν τὴν ῥοπήν ἐφ' ἐκάτερα ; Εἰ γὰρ ἐκ τοῦ νόμου ἴωτα ἐν ἡ μία κεραία οὐ παρελεύσεται, πῶς ἂν ἡμῖν ἀσφαλὲς ὑπερβαίνειν καὶ τὰ σμικρότατα ;

72 A "Α γε μὴν αὐτὸς διευκρινηθῆναι παρ' ἡμῶν ἐπεζήτησας,

35 καὶ βραχέα ἐστὶ ταῦτα καὶ μεγάλα · τῷ μὲν συντόμῳ τῆς προφορᾶς βραχέα, καὶ διὰ τοῦτο ἴσως εὐκαταφρόνητα · τῇ δὲ δυνάμει τῶν σημαινομένων μεγάλα, κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ σινάπεως, ὃ μικρότατον ὄν τῶν φρυγανικῶν σπερμάτων, τῆς προσηκούσης ἐπιμελείας ἀξιωθέν, εἰς ὕψος αὐταρκες

40 διανίσταται, τῆς συνεσπαρμένης ἐν αὐτῷ δυνάμεως ἀπλωθείσης.

2, 35 ταῦτα Joh. : τὰ αὐτὰ Ben.

1. Ces particules du langage comme σύν et ἐν, à propos desquelles les Pneumatomaques engagent une lutte sans merci.

2. Cf. PLATON, *Phédon*, 66 A ; *Phèdre*, 262 C ; *Théétète*, 200 A. Cf. *Soph.* 218 D et 261 A. Basile adopte la notion platonicienne de

santes sont des syllabes et des mots. De sorte que scruter les syllabes¹ n'est pas hors de propos.

Petites questions, semblera-t-il. Mais non pas pour autant indignes d'attention. Bien au contraire, puisque la chasse de la vérité est difficile², c'est de tous côtés qu'il nous en faut suivre les pistes. Car s'il en est de l'acquisition de la piété comme des arts — elle grandirait à petits coups —, il n'y a rien de négligeable pour ceux qui font leur entrée³ dans la connaissance : quiconque mépriserait comme infimes les premières lettres⁴ n'atteindrait jamais au faite de la sagesse.

Oui et Non, voilà deux syllabes. Le meilleur des biens, pourtant, la vérité, ou la pire malice, le mensonge, s'enveloppent souvent dans ces petits mots. Mais, que dis-je, il y a des martyrs du Christ qui, sur un simple signe de tête, ont été tenus pour quitte de tout leur devoir de piété ! S'il en est ainsi, qu'y a-t-il donc de si court en langage théologique qui ne puisse jouer, ou pour ou contre, un rôle décisif ? Que si un seul iota de la Loi, un seul trait⁵ ne peuvent passer, comment serait-il sûr pour nous de négliger même les plus petites choses ?

Eh bien ! Ces particules sur lesquelles tu cherches à **72 A** obtenir de nous un éclaircissement, elles sont à la fois minimales et importantes : par la concision de l'énoncé, minimales sans doute et, de ce point de vue, méprisables peut-être ; mais importantes par la force de ce qu'elles signifient, à l'image du sénevé, la plus petite graine à broussailles qui, si on l'entoure de soins appropriés, lève d'une hauteur appréciable en déployant la force qu'elle recélait.

la recherche scientifique. La forme *δυσθήρατος* est d'Aristote ; ne se trouve pas chez Platon. Cf. *Hist. des Anim.*, 615 a 23.

3. Dans la langue de l'Église, les *εἰσαγόμενοι* sont les catéchumènes. Il y a sûrement ici plus qu'une allusion.

4. *Στοιχεῖα*, les lettres par opposition aux syllabes. Basile se souvient sans doute de *Théétète*, 202 s.

5. Cf. *Matth.* 5,18.

- Εἰ δέ τις γελᾷ, βλέπων τὴν περὶ τὰς συλλαβὰς ἡμῶν, ψαλμικῶς εἰπεῖν, ἀδολεσχίαν, αὐτὸς μὲν ἴστω ἀνωφελῆ καρπὸν τοῦ γελοίου δρεπόμενος · ἡμεῖς δὲ μὴ τοῖς ὀνειδέσει
- 45 τῶν ἀνθρώπων ἐνδόντες, μηδὲ τῷ φαυλισμῷ αὐτῶν ἡττηθέντες, τὴν ἔρευναν καταλίπωμεν. Τοσοῦτον γὰρ ἀπέχω τούτοις ὡς μικροῖς ἐπαισχύνεσθαι, ὥστε εἰ καὶ πολλοστοῦ μέρους τῆς ἀξίας αὐτῶν ἐφικοίμην, ἐμαυτῷ τε ἂν συνησθείην
- B** ὡς μεγάλων ἀξιωθέντι, τῷ τε συνδιερευῶντι ἡμῖν ἀδελφῷ
- 50 οὐ μικρὸν ἂν φαίην ἐντεῦθεν ἀπνητηκέσαι τὸ κέρδος. Μέγιστον οὖν ὄρων ἐν μικροῖς ῥήμασι τὸ ἀγώνισμα, ἐλπίδι τῶν μισθῶν, τὸν πόνον οὐκ ἀναδύομαι, ἐμαυτῷ τε ἡγούμενος ἔγκαρπον τὸν λόγον ἔσεσθαι, τοῖς τε ἀκούουσι διαρκῆ τὴν ὠφέλειαν ὑπάρξειν.
- 55 Διόπερ ἤδη σὺν αὐτῷ γε φάναι τῷ ἁγίῳ Πνεύματι βαδιοῦμαι πρὸς τὴν ἐξήγησιν. Καὶ εἰ βούλει ὥστε με εἰς ὁδὸν καταστῆναι τοῦ λόγου, μικρὸν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ προβλήματος ὑποστρέψω.
- C** 3. Προσευχομένῳ μοί πρόην μετὰ τοῦ λαοῦ, καὶ ἀμφοτέρως τὴν δοξολογίαν ἀποπληροῦντι τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, νῦν μὲν μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ, νῦν δὲ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, ἐπέσκηψάν τινες τῶν

2, 44 γελοίου Joh. : γέλωτος Ben. || 45 μηδὲ Joh. : μήτε Ben.

1. Cf. Ps. 118, 85 (LXX).

2. Lire τοῦ γελοίου et non τοῦ γέλωτος (Bén.). Basile avait dans l'oreille une phrase de PLATON, *Rép.*, 457 B, qui lui-même pensait à PINDARE, *frag.* 209 (Schroeder). Platon avait déjà substitué τοῦ γελοίου au σοφίας pindarique, ajouté à tort par les mss : la correction est donc assurée. Mais Basile remplace l'ἀτελῆ de Pindare par ἀνωφελῆ.

3. Remarquer le γε. Érasme : « ut ita dicam ». SÉVÈRE d'ANTIOCHE, *Liber contra impium Grammaticum*, disc. III, 25, éd. J. Lebon CSCO Syri IV, 6, p. 39, introduit ainsi une citation du chapitre V du livre sur le Saint-Esprit : « Nam magnus quoque Basilius... in diligenti opere elaborato circa theologiam de Spiritu

Et si quelqu'un se gausse, au su de notre bavardage sur les syllabes, pour parler comme le psaume¹, qu'il sache ceci : il recueillera de son rire² un fruit inutile ; quant à nous, sans fléchir sous le blâme des hommes, sans nous laisser abattre par leur mépris, nous ne cesserons de chercher. Car la petitesse de ces particules me fait si peu rougir que, si je ne saisissais qu'une faible partie de leur valeur, je m'en féliciterais néanmoins comme ayant grandement mérité, et au frère qui cherche avec nous je dirais qu'il n'aurait point retiré mince avantage. Comme je vois qu'il s'agit d'un très grand combat à propos de petits mots, je ne récusé pas le labeur, avec l'espoir d'en être récompensé, convaincu que, pour moi-même le débat sera profitable et, pour les auditeurs, d'une durable utilité.

B

C'est pourquoi, avec le Saint-Esprit lui-même, cela va sans dire, j'en viendrai maintenant à l'explication³. S'il te plaît que je me mette en route, je retourne un peu en arrière, à l'origine du débat.

3. Tout récemment, comme je priais avec le peuple, et que je finissais de cette double façon la doxologie à Dieu le Père, tantôt : *avec le Fils, avec le Saint-Esprit*⁴ ; tantôt : *par le Fils, dans le Saint-Esprit*, quelques-uns de ceux qui

C

sancto, quod iam magis proprie diceremus ab ipso Spiritu exaratum... »

4. PHILOSTORGE, *Hist. ecclés.*, 3 (PG 65, 501 B), ne mentionne pas la forme de doxologie trinitaire en *μετά, σύν*. A l'en croire, ce serait Flavien d'Antioche qui aurait institué la forme *καὶ... καὶ...* Auparavant l'on disait : *διὰ... ἐν... ou ἐν... ἐν...* C'est inexact. IGNACE d'ANTIOCHE, *Magn.*, 13, 1 et 2, connaît la formule en *καὶ... καὶ...* Toutefois, comme l'affirme Philostorge, la forme en *διὰ... ἐν...* semble avoir été plus usuelle. C'est aussi ce que dit BASILE, XXIX, 72, 13-14. Les ariens préféraient cette dernière forme dont ils se servaient pour marquer une différence de nature entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Cf. SOZOMÈNE, *Hist. ecclés.*, 3, 20. Le français : « avec » exprime les deux nuances du grec : *μετά* et *σύν*.

- 5 παρόντων, ξενιζούσαις ἡμᾶς φωναῖς κεχρηῆσθαι λέγοντες, καὶ ἅμα πρὸς ἀλλήλας ὑπεναντίως ἐχούσαις. Σὺ δὲ μάλιστα μὲν τῆς αὐτῶν ἐκείνων ἕνεκεν ὠφελείας, εἰ δὲ ἀνιάτως ἔχουσι παντελῶς, διὰ τὸ τῶν ἐντυγχανόντων αὐτοῖς ἀσφαλές, ἠξιώσας τινα εὐκρινῆ περὶ τῆς ἐν ταῖς συλλαβαῖς ταύταις
- 10 δυνάμεως διδασκαλίαν ἐκφωνηθῆναι. Λεκτέον δὴ οὖν ἡμῖν διὰ βραχέων, ὡς οἶόν τε ἀρχὴν τινα ὁμολογουμένην τῷ λόγῳ δόντας.

3, 12 δόντας Joh. : διδόντας Ben.

étaient là nous accusèrent, disant que nous avions employé des expressions étranges, contradictoires. Mais toi, d'une part et surtout en vue d'être utile à ces gens-là, d'autre part, si leur mal est sans remède, afin de prémunir ceux qui les fréquentent, tu nous as réclamé une instruction spéciale sur la valeur de ces syllabes. Nous serons donc brefs, dans la mesure où le peuvent des gens qui ont donné¹ à leurs propos une origine convenue.

1. Quand on est d'accord sur l'origine d'une controverse, la discussion peut gagner en brièveté.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β΄

73 A Ποίαν ἔσχεν ἀρχὴν ἢ περὶ τὰς συλλαβὰς τῶν αἵρετικῶν παρατήρησις.

4. Ἡ περὶ τὰς συλλαβὰς καὶ τὰς λέξεις τῶν ἀνδρῶν τούτων μικρολογία οὐχ ἀπλῆ τις ἐστίν, ὡς ἂν τῷ δόξαι, οὐδὲ εἰς μικρὸν τοῦ κακοῦ φέρουσα, ἀλλὰ βαθεῖαν ἔχει καὶ συνεσκιασμένην βουλήν κατὰ τῆς εὐσεβείας. Φιλονεικοῦσι
5 γὰρ ἀνομοίαν Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος ἐπιδεικνύναι τὴν προφοράν, ὡς ἐκ τούτου ῥαδίαν ἔξοντες καὶ τῆς κατὰ τὴν φύσιν παραλλαγῆς τὴν ἀπόδειξιν.

Ἔστι γὰρ τι αὐτοῖς παλαιὸν σόφισμα, ὑπὸ Ἀετίου τοῦ προστάτου τῆς αἱρέσεως ταύτης ἐξευρεθέν, ὃς ἔγραψέ που
10 τῶν ἑαυτοῦ ἐπιστολῶν, λέγων · τὰ ἀνόμοια κατὰ τὴν φύσιν, ἀνομοίως προφέρεσθαι · καὶ ἀνάπαλιν · τὰ ἀνομοίως
B προφερόμενα, ἀνόμοια εἶναι κατὰ τὴν φύσιν. Καὶ εἰς μαρτυρίαν τοῦ λόγου τὸν ἀπόστολον ἐπεσπάσατο λέγοντα · « Εἰς Θεὸς καὶ Πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα · καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς
15 Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα. » Ὡς οὖν ἔχουσιν αἰ φωναὶ πρὸς ἀλλήλας, οὕτως ἔξουσι, φησί, καὶ αἱ δι' αὐτῶν σημαινόμεναι φύσεις · ἀνόμοιον δὲ τῷ ἐξ οὗ τὸ δι' οὗ · ἀνόμοιος ἄρα καὶ τῷ Πατρὶ ὁ Υἱός.

4, 13 a. I Cor. 8, 6

1. Voir *supra*, p. 252, n. 3.

2. Cf. THÉODORE, *Hist. ecclés.*, 2, 27. Il s'agit de la secte anoméenne. Elle tenait le Fils pour tout à fait dissemblable du Père

CHAPITRE II

D'où vient l'intérêt porté par les hérétiques aux particules. 73 A

4. L'étroitesse d'esprit de ces gens-là à propos des syllabes et des mots n'est pas si candide qu'on pourrait le croire. Et ce n'est pas au moindre mal qu'elle entraîne ; au contraire : elle nourrit d'obscurs et noirs desseins contre la piété¹. Car ils sont jaloux de souligner une dissemblance dans la façon de parler du Père et du Fils et du Saint-Esprit, afin d'en tirer aisément la preuve aussi de leur différence de nature.

Ils ont pour eux un vieux sophisme formulé par Aèce le chef de cette secte², qui a dit quelque part dans une de ses lettres : « Les êtres de nature dissemblable, on en parle de façon dissemblable » et, inversement, « les êtres dont on parle de façon dissemblable sont de nature dissemblable ». Et, pour appuyer ce dire, il tirait à lui la parole de l'Apôtre : « Un seul Dieu le Père, *de qui* tout vient ; et un seul Seigneur, Jésus-Christ, *par qui* tout existe^a. » En conséquence, dans le même rapport où se trouvent les mots entre eux, se trouveront aussi, d'après lui, les natures signifiées par les mots. Or il y a dissemblance de *par qui* à *de qui*. C'est donc que le Fils est dissemblable du Père³.

B

(ἀνόμοτος). Basile en connaissait à fond la doctrine, qu'il avait réfutée en trois livres *Contre Eunome*, PG 29, 497 A - 669 D (les deux derniers livres, IV et V, passent aujourd'hui pour être apocryphes et on les a attribués à Didyme l'Aveugle, V. *Introd.* p. 223).

3. Le raisonnement met nettement en lumière le rôle de prémisses joué par le dire d'Aèce.

Ταύτης τοίνυν τῆς νόσου καὶ ἡ περὶ τὰς προκειμένας
 20 λέξεις ἀδολεσχία τῶν ἀνδρῶν τούτων ἤρτηται. Ὅθεν τῷ μὲν
 Θεῷ καὶ Πατρὶ, ὡσπερ τινὰ κληρον ἐξαίρετον, προσνέμουσι
 τὸ ἐξ οὗ · τῷ δε Υἱῷ καὶ Θεῷ ἀφώρισαν τὸ δι' οὗ · τῷ δὲ
 ἀγίῳ Πνεύματι, τὸ ἐν ᾧ · καὶ φασι μηδέποτε τὴν χρῆσιν
C ταύτην τῶν συλλαβῶν ἐπαμείβεσθαι · ἵνα, ὅπερ ἔφην, τῷ
 25 παρηλλαγμαμένῳ τῆς ἐκφωνήσεως καὶ ἡ τῆς φύσεως παραλλαγή
 συνεχφαίνεται. Ἄλλὰ γὰρ οὐ λελήθασιν, ἐν τῇ περὶ τὰς
 λέξεις λεπτολογίᾳ, τῷ ἀσεβεῖ λόγῳ τὴν ἰσχὺν διασφύζοντες.
 Τὸ μὲν γὰρ ἐξ οὗ, τὸν δημιουργὸν σημαίνει βούλονται ·
 τὸ δὲ δι' οὗ, τὸν ὑπουργὸν ἢ τὸ ὄργανον · τὸ δὲ ἐν ᾧ, τὸν
 30 χρόνον δηλοῦν ἢ τὸν τόπον · ἵνα μηδὲν μὲν ὄργανου σεμνό-
 τερος ὁ δημιουργὸς τῶν ὄλων νοῆται, μηδὲν δὲ τῆς ἀπὸ
 τύπου ἢ χρόνου συνεισφορᾶς εἰς τὰ ὄντα, πλεῖον φαίνεται
 τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον παρεχόμενον.

1. Cf. EUNOME, *Apologétique*, 18 ; PG 30, 853 AB.

2. Il s'agit ici de l'impiété (hérésie) arienne, qui rejetait l'identité de nature divine entre le Père et le Fils, *a fortiori* entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

3. Eunome appelle le Fils : ὑπουργὸν τελειότατον (*Apologétique*, 27 ; PG 30, 864 C). PHILON, *Sur les Chérubins*, 35, parle de : ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη (ὁ κόσμος).

Voilà de quel égarement dépend également le bavardage de ces gens sur les expressions proposées. Partant de là, à Dieu le Père, comme un privilège réservé, ils attribuent *de qui* ; à Dieu le Fils, ils assignent *par qui* ; au Saint-Esprit *en qui*. Et ils prétendent que jamais ne varie cet emploi des particules. Afin que, comme je l'ai dit, par ce qu'il y a de différent dans la forme de l'expression¹ soit manifestée aussi la différence de nature. Mais en fait, il ne peut échapper que, dans leurs creux discours sur les manières de s'exprimer, ils gardent en toute sa force la doctrine impie². Par *de qui*, en effet, ils veulent désigner l'artisan ; *par qui*, l'aide ou l'instrument³ ; *en qui* indique le moment ou le lieu. C'est pour que l'on ne pense pas l'Artisan de l'Univers⁴ plus honorable qu'un instrument et que, d'autre part, il soit bien clair que le Saint-Esprit n'évoque rien de plus que l'apport simultané, aux existants, de l'espace et du temps.

C

4. Il s'agit maintenant du Fils. On sait que Basile a toujours vu dans l'activité « démiurgique » une note caractéristique (ιδιόζον) de l'hypostase du Fils (cf. XVI, XVIII. Voir aussi III, 5, 37-42). Les anoméens, eux, voulaient réserver le titre de δημιουργός au Père. D'où l'allure un peu ambiguë de la phrase. Il est nécessaire de rétablir les sous-entendus pour ne pas tomber dans le contresens : le premier δημιουργός s'entend du Père ; le second, du Fils.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Γ'

76 A Ὅτι ἐκ τῆς ἕξωθεν σοφίας ἡ περὶ τῶν συλλαβῶν τεχνολογία.

5. Ὑπηγάγετο μέντοι αὐτοὺς πρὸς τὴν ἀπάτην ταύτην καὶ ἡ τῶν ἕξωθεν παρατήρησις, οἱ τὸ ἐξ οὗ καὶ τὸ δι' οὗ κεχωρισμένοις κατὰ τὴν φύσιν πράγμασι προσδιένειμαν. Ἐκεῖνοι γὰρ οἴονται, τὸ μὲν ἐξ οὗ τὴν ὕλην δηλοῦν · τὸ δὲ
 5 δι' οὗ τὸ ὄργανον παριστᾶν ἢ ὅλως τὴν ὑπουργίαν. Μᾶλλον δὲ — τί γὰρ κωλύει πάντα τὸν ἐκείνων λόγον ἀναλαβόντας, τό τε πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀσυνάρτητον καὶ τὸ πρὸς ἐκείνους αὐτοὺς ἀσύμφωνον τῶν ἀνδρῶν τούτων ἐν βραχεῖ διελέγξαι ;
 — οἱ περὶ τὴν ματαίαν φιλοσοφίαν ἐσχολακότες, τοῦ αἰτίου
 10 τὴν φύσιν πολλαχῶς ἐξηγοῦμενοι, καὶ τοῦτο εἰς τὰ οἰκεῖα
B σημαίνόμενα διαιροῦντες, τὰ μὲν προκαταρκτικὰ λέγουσι τῶν αἰτίων, τὰ δὲ συνεργὰ ἢ συναίτια, τὰ δὲ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ λόγον ἐπέχειν.

III. **Titul.** τεχνολογία : θεολογία CG³M.

5, 12 αἰτίων] + εἶναι Ben.

1. Cf. BASILE, *Lettre* 40 ; PG 32, 473 B. GRÉG. DE NYSSE, *Contre Eunome* ; PG 45, 297 C, 337 A, etc... Le mot est employé par THÉODORE, *Haer. fab.*, 4, 3 (PG 83, 420 B), pour caractériser la manière d'Eunome. Peut-être l'a-t-il emprunté à saint Basile. Cf. E. VANDENBUSSCHEN, « La part de la dialectique dans la théologie d'Eunome le technologue », dans *RHE*, 40 (1944-45), p. 47-73. Le mot se trouve dans ARISTOTE, *Rhét.* A, 1 ; 1354 b 17, 1355 b 19, avec le sens de prescrire comme règle d'art, et chez PHILODÈME et JAMBLIQUE (*Comm. math.* 7).

2. L'expression : οἱ ἕξωθεν, et celle que l'on trouvera plus bas : τὴν ματαίαν φιλοσοφίαν (textuelle chez PLATON, *Soph.* 231 B) est habituellement employée par les Cappadociens et par Jean Chrysostome pour désigner la sagesse profane — les philosophes grecs — par opposition à la sagesse divine — celle des chrétiens — à laquelle on réserve le nom de vraie philosophie ou simplement de

CHAPITRE III

La technologie ¹ sur les particules s'inspire de la sagesse du 76 A
dehors.

5. Ce qui toutefois les a menés à une telle duperie, c'est aussi la remarque de « ceux du dehors² » qui distribuèrent *de qui* et *par qui* à des choses séparées par nature. D'après ces philosophes en effet, *de quoi* indiquerait la matière, *par quoi* suggérerait l'instrument ou, plus généralement, l'aide. Ou mieux — car qui nous empêche, après avoir résumé la doctrine de ces derniers, de convaincre nos hommes, en bref, et de rupture avec la vérité et de désaccord avec ces philosophes — ceux qui se sont adonnés à la vaine philosophie expliquent diversement la nature de la cause dont ils distinguent des sens particuliers. Ils disent les unes principielles, d'autres concourantes ou coopérantes, d'autres enfin sans lesquelles rien n'existerait³.

B

philosophie. Cf. GRÉG. DE NYSSE ; *PG* 44, 1336 A. Voir aussi : BASILE, *Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, éd. F. Boulenger, Paris 1935, 2, 44, p. 43 et note correspondante. L'expression vient du Nouveau Testament. On la retrouve en *Col.* 2, 8 et *I Tim.* 3, 7. Cf. *Mc* 4, 11. *I Cor.* 5, 12-13. *Col.* 4, 5. *I Thess.* 4, 12. Il s'agirait d'une expression d'origine juive, d'après STRACK et BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, 1926, p. 362.

3. La doctrine stoïcienne des causes est familière à l'auteur du livre *Sur le Saint-Esprit*, on le voit. Cf. ALEXANDRE D'APHRODISE, *Sur le Destin*, 22. SEXTUS EMPIRICUS, *Questions Pyrrhoniennes*, 8, 15 s. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VIII, 9. On notera que, pour saint Basile, le Père est cause principielle ; le Fils cause démiurgique ; l'Esprit, cause perfectionnante, XVI, 38, 13-15. Cf. IX, 21, 19-25 et XXVI, 61, 5-11.

Ἐκάστῳ μέντοι τούτων ἰδιάζουσιν καὶ τὴν ἐκφώνησιν
 15 ἀφορίζουσιν· ὥστε ἄλλως τὸν δημιουργὸν σημαίνεσθαι καὶ τὸ
 ὄργανον ἄλλως. Τῷ μὲν γὰρ δημιουργῷ πρέπει οἶονται τὸ ὑφ'
 οὐ· κυρίως γὰρ φασὶ λέγεσθαι ὑπὸ τοῦ τέκτονος γεγενῆσθαι τὸ
 βάθρον· τῷ δὲ ὄργανῳ, τὸ δι' οὐ· διὰ γὰρ σκεπάρνου φασὶ
 καὶ τερέτρου καὶ τῶν λοιπῶν. Ὅμοίως δὲ καὶ τὸ ἐξ οὐ, τῆς
 20 ὕλης ἴδιον τίθενται ἐκεῖνοι· ἐκ ξύλου γὰρ εἶναι τὸ δημιούρ-
 γημα· τὸ δὲ καθ' ὃ τὸ ἐνθύμιον δηλοῦν ἢ τὸ ἐκκείμενον
 ὑπόδειγμα τῷ τεχνίτῃ. Ἡ γὰρ προαναζωγραφήσας τῆ
 διανοίᾳ τὸ κατασκευασμα, οὕτως εἰς ἔργον τὴν φαντασίαν
 ἤγαγεν· ἢ πρὸς ἤδη ἐκκείμενον παράδειγμα ἀποβλέπων,
 25 καθ' ὁμοίωσιν ἐκείνου τὴν ἐνέργειαν κατευθύνει. Τὸ δὲ
 δι' ὃ τῷ τέλει προσήκειν βούλονται· διὰ γὰρ τὴν χρῆσιν
 τὴν τῶν ἀνθρώπων γεγόνει τὸ βάθρον. Τὸ δὲ ἐν ᾧ τὸν
 χρόνον παριστᾶν ἢ τὸν τόπον. Πότε γὰρ γέγονεν; Ἐν τῷδε
 τῷ χρόνῳ. Καὶ ποῦ; Ἐν τῷδε τῷ τόπῳ. Ταῦτα δὲ εἰ καὶ
 30 μὴδὲν τῷ γινομένῳ συμβάλλεται, ἀλλ' οὖν οὐκ ἄνευ τούτων
 δυνατὸν τι γενέσθαι. Χρεία γὰρ καὶ τόπου καὶ χρόνου τοῖς
 ἐνεργοῦσι.

Ταῦτα μαθόντες καὶ θαυμάσαντες οὗτοι τὰ ἐκ τῆς ματαιό-
 τητος καὶ κενῆς ἀπάτης παρατηρήματα, καὶ ἐπὶ τὴν ἀπλήν
 35 καὶ ἀτεχνολόγητον τοῦ Πνεύματος διδασκαλίαν μετακομί-
 ζουσιν, εἰς ἐλάττωσιν μὲν τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἀθέτησιν δὲ τοῦ
 ἀγίου Πνεύματος· οἳ γε τὴν ἐπὶ ἀψύχων ὀργάνων, ἢ τῆς
 ὑποχειρίου καὶ ταπεινῆς παντελῶς ὑπηρεσίας φωνὴν ἀφωρισ-
 μένην παρὰ τῶν ἕξωθεν, τὴν δι' οὐ λέγω, ταύτην ἐπὶ τὸν
 40 Δεσπότην τῶν ὄλων οὐκ ὤκησαν μεταθεῖναι, καὶ οὐκ
 αἰσχύνονται οἱ Χριστιανοὶ πρίνοος ἢ σφύρας τῷ δημιουργῷ
 τῆς κτίσεως φωνὴν ἀφορίζοντες.

5, 37 ἄγιου Ben. W : θείου Joh.

-
1. Cf. ARISTOTE, *Physique*, B. 3 ; 194 b 23, et B. 9 ; 200 a s.
 2. Basile est dur pour la philosophie du Portique !
 3. EUSÈBE, *Hist. ecclès.*, V, 28.

Pour chacune d'elles, bien entendu, on définit aussi une forme d'expression caractéristique. Ainsi en va-t-il de l'instrument et de l'artisan que l'on désigne différemment. A l'artisan, pensent-ils, convient *par qui*. Car il est correct, à les entendre, de dire que c'est *par* le menuisier que le banc a été fait. Quant à l'instrument, c'est ce *au moyen de quoi*, car, disent-ils, c'est *au moyen de* la hache, de la tarière, et des autres outils. Pareillement, ces gens-là font de *dé quoi* une caractéristique de la matière : c'est un produit *de bois*¹. *Selon quoi* désigne le plan ou le modèle soumis à l'ouvrier. Car, ou bien il s'est mentalement représenté son objet, incarnant cette représentation dans l'œuvre ; ou bien il regarde un modèle présentement exposé et conduit son action *selon* sa ressemblance. *Pour quoi*, ils veulent que ce soit rapporté à la fin, car c'est *pour* l'utilité des gens que le banc se trouve fait. *En quoi* suggère l'idée d'espace ou de temps : quand a-t-il été fait ? *En* ce temps-là, et où ? *En* ce lieu-ci. Sans doute sont-ce là données qui n'ajoutent rien à ce qu'on fait ; sans elles, pourtant, rien ne peut se faire : il faut bien un espace et un temps pour agir.

Voilà ce que nos hommes ont retenu et admiré, remarques de vanité et creuse tromperie², qu'ils transportent à la doctrine toute simple et sans apprêts de l'Esprit³, afin, d'une part, de rabaisser Dieu le Verbe et de rejeter, d'autre part, le Saint-Esprit⁴ ! Ainsi donc, le vocable réservé aux instruments sans âme, le mot réservé par ceux du dehors pour désigner l'emploi le plus humble et le plus soumis, je veux dire : *par quoi*, ces gens-là n'hésitent pas à en faire application au Maître de l'Univers et ne rougissent pas, eux chrétiens, d'assigner à l'Artisan de la Création⁵ un terme de scie ou de marteau.

4. Contre Johnston, on maintient la leçon des Bénédictins, appuyée par W (ancienne version syriaque du British Museum).

5. Le « démiurge » dont il est ici question ne peut être que le Fils, à qui l'on réserve l'expression : *par qui*.

C

D

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Δ'

77 A Ὅτι ἀπαρατήρητος τῇ Γραφῇ τῶν συλλαβῶν τούτων ἡ
χρήσις.

6. Ἡμεῖς δὲ κεχρηῆσθαι μὲν πολλαχοῦ ταῖς φωναῖς ταύταις καὶ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὁμολογοῦμεν · οὐ μὴν τὴν γε τοῦ Πνεύματος ἐλευθερίαν δουλεύειν πάντως φαμὲν τῇ σμικροπρεπείᾳ τῶν ἔξωθεν, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀεὶ προστυγχάνον, οἰκείως ταῖς χρείαις ὑπαλλάττειν τὰς ἐκφωνήσεις. Οὐ γὰρ πάντως τὸ ἐξ οὗ τὴν ὕλην σημαίνει, καθὼς ἐκείνοις δοκεῖ · ἀλλὰ συνηθέστερον τῇ Γραφῇ ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω αἰτίας τὴν φωνὴν ταύτην παραλαμβάνειν. Ὡς ἐπὶ τοῦ · « Εἰς Θεός, ἐξ οὗ τὰ πάντα. » Καὶ πάλιν · « Τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ. » Κέχρηται μέντοι καὶ ὁ τῆς ἀληθείας λόγος τῇ λέξει ταύτῃ καὶ ἐπὶ τῆς ὕλης πολλάκις, ὡς ὅταν λέγῃ · **B** « Ποιήσεις τὴν κιβωτὸν ἐκ ξύλων ἀσήπτων. » Καὶ · « Ποιήσεις τὴν λυχνίαν ἐκ χρυσοῦ καθαροῦ. » Καὶ · « Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός. » Καὶ · « Ἐκ πηλοῦ διήρτισαι σὺ **15** ὡς καὶ ἐγώ. »

Ἄλλ' οὗτοι ἴνα, ὡς ἔφαμεν, τῆς φύσεως τὸ διάφορον παραστήσωσι, τῷ Πατρὶ μόνῳ προσήκειν τὴν λέξιν ταύτην

6, 9 a. I Cor. 8, 6 **9 b.** I Cor. 11, 12 **12 c.** Gen. 6, 14
12 d. Ex. 25, 31 (om. τὴν LXX) **13 e.** I Cor. 15, 47 **14 f.**
Job 33, 6

1. Le mot est d'ARISTOTE, *Rhét.*, 1366 b 19. Cf. *Éth. Nic.*, 1123 a 27. Voir aussi *Éth. Nic.*, 1122 b 8, où le mot a le sens de : ladre, chiche, regardant.

2. Les pneumatomaques par opposition à ceux du dehors, ces

CHAPITRE IV

Qu'il n'y a rien à remarquer de spécial dans l'usage que l'Écriture fait de ces particules. 77 A

6. Nous, nous reconnaissons le fréquent usage que fait aussi de ces mots la parole de vérité. Ce n'est certes pas que la liberté de l'Esprit, nous allions la dire esclave en quelque façon de l'étroitesse mentale¹ de ceux du dehors, mais, au gré des rencontres, elle change de formes d'expression en fonction des besoins. Il n'est pas vrai, par exemple, que, dans tous les cas, *de qui* désigne la matière, comme il le semble à ces philosophes ; il est plus habituel à l'Écriture d'entendre ce mot-là de la cause suprême. Ainsi dans le passage : « Un seul Dieu, *de qui* tout vient^a. » Et ailleurs : « Tout vient *de* Dieu^b. » La parole de vérité, pourtant, se sert aussi du mot pour désigner souvent la matière, ainsi quand elle dit : « Tu feras l'arche *de* bois imputrescible^c » ; « tu feras le candélabre *d'*or pur^d », et : « Le premier homme, *issu du sol*, est terrestre^e », « *de* glaise tu es fait, comme moi^f ».

B

Ces gens-là², afin, comme nous le disions, d'établir la différence des natures³, ont décrété que cette expression

philosophes dont ils se réclament pourtant et dont Basile vient de rappeler la doctrine. Le chapitre 4, comme le précédent d'ailleurs, fait état d'une subtile contradiction entre les dres des pneumatomaques et ceux des philosophes, ceux-ci réservant la préposition ἐξ à la matière et ceux-là l'appliquant à la personne du Père au nom des Écritures. Ce qui souligne l'incohérence interne de la théorie pneumatomaque des prépositions.

3. Entre le Père et le Fils, à plus forte raison entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

- ἐνομοθέτησαν. Τὰς μὲν ἀρχὰς τῆς παρατηρήσεως λαβόντες
 παρὰ τῶν ἔξωθεν, οὐ πάντα δὲ ἐκείνοις δι' ἀκριβείας δουλεύ-
 20 σαντες · ἀλλὰ τῷ μὲν Υἱῷ, κατὰ τὴν ἐκείνων νομοθεσίαν,
 τὴν τοῦ ὄργανου προσηγορίαν ἐπέθηκαν, τῷ δὲ Πνεύματι
 τὴν τοῦ τόπου. Ἐν Πνεύματι γὰρ λέγουσι · καὶ διὰ Υἱοῦ
 λέγουσι. Τῷ δὲ Θεῷ τὴν ἐξ οὗ, οὐκέτι ἐνταῦθα κατακολου-
 θοῦντες τοῖς ἀλλοτρίοις, ἀλλ' ἐπὶ τὰς ἀποστολικὰς, ὡς φασι,
 C 25 μεταβαίνοντες χρήσεις, καθὰ εἴρηται · « Ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς
 ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. » Καί · « Τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ. »
- Τί οὖν ἐκ τῆς τεχνολογίας ταύτης τὸ συναγόμενον ; Ἄλλη
 φύσις αἰτίου, καὶ ἄλλη ὄργανου, καὶ ἄλλη τόπου · ἀλλότριος
 ἄρα κατὰ τὴν φύσιν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρί, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄργανον
 30 τῷ τεχνίτῃ · ἀλλότριον δὲ καὶ τὸ Πνεῦμα, καθόσον κεχώ-
 ρισται τόπος ἢ χρόνος τῆς τῶν ὀργάνων φύσεως ἢ τῆς τῶν
 μεταχειριζομένων αὐτά.

convenait au Père seul. Empruntant à ceux du dehors les principes de leur remarque, ils ne s'en font pas les esclaves au point de les suivre à la lettre : mais, au Fils, suivant le code de ces philosophes, ils imposent la dénomination d'instrument, à l'Esprit, celle de lieu : *dans* l'Esprit, disent-ils ; et *par* le Fils. Pour Dieu, par contre, avec l'expression *de qui*, ils ne sont plus d'accord avec les étrangers¹, mais se rangent — à ce qu'ils disent — aux usages apostoliques, selon ce qui est dit : « C'est *de lui* que vous êtes dans le Christ Jésus » , et : « Tout vient *de Dieu* » .

C

Quelle conclusion tirer de cette technologie ? Autre la nature de la cause et autre celle de l'instrument, autre celle de l'espace : c'est donc que le Fils est différent du Père par nature, puisque l'instrument l'est de l'artisan ; l'Esprit aussi est différent, l'espace et le temps se distinguant par nature et des instruments et de ceux qui les manient.

1. Les philosophes qui réservent à la matière la particule *de*.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ε΄

Ἔστι καὶ ἐπὶ Πατρὸς λέγεται τὸ δι' οὐ, καὶ ἐπὶ Υἱοῦ
τὸ ἐξ οὐ, καὶ ἐπὶ Πνεύματος.

7. Τὰ μὲν δὴ ἐκείνων, τοιαῦτα · ἡμεῖς δὲ δεῖξομεν ὁ
προεθέμεθα, ὅτι οὔτε ὁ Πατὴρ τὸ ἐξ οὐ λαθὼν τῷ Υἱῷ
D προσέρριψε τὸ δι' οὐ, οὔτε ὁ Υἱὸς πάλιν τὸ Πνεῦμα τὸ
ἅγιον, κατὰ τὴν τούτων νομοθεσίαν, εἰς τὴν τοῦ ἐξ οὐ, ἢ τὴν
5 δι' οὐ κοινωνίαν οὐ παραδέχεται · ὅπερ ἡ καινὴ τούτων
κληροδοσία διώρισεν.
- 80 A « Εἷς Θεὸς καὶ Πατὴρ, ἐξ οὐ τὰ πάντα · καὶ εἷς Κύριος
'Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὐ τὰ πάντα. » Αὗται οὐκ εἰσὶ νομο-
θετοῦντος φωναί, ἀλλὰ διευκρινουμένου τὰς ὑποστάσεις.
10 Οὐ γὰρ ἓνα τὸ ἀλλότριον τῆς φύσεως εἰσαγάγη, ἀλλ' ἓνα
ἀσύγχυτον Πατὴρ καὶ Υἱοῦ τὴν ἔννοιαν παραστήση, οὕτω
προήνεγκεν ὁ ἀπόστολος. Ἐπεὶ ὅτι γε αἱ φωναὶ ἀλλήλαις
οὐκ ἀντιτάσσονται, οὐδ' ὥσπερ ἐν πολέμῳ πρὸς ἀντίπαλον
τάξιν ἀποκριθεῖσαι συνεκπολεμοῦσι τὰς φύσεις αἷς προσεχώ-
15 ρησαν, ἐκεῖθεν δῆλον. Συνήγαγεν ἀμφοτέρας ἐπὶ ἑνὸς καὶ
τοῦ αὐτοῦ ὑποκειμένου ὁ μακάριος Παῦλος εἰπὼν · « Ἔστι
ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. » Τοῦτο δὲ
B προδήλως εἰς τὸν Κύριον φέρειν πᾶς τις ἂν εἴποι ὁ καὶ
μικρὸν τῷ βουλήματι τῆς λέξεως ἐπιστήσας. Προτάξας

V. Titul. τὸ¹ — πνεύματος : τὸ δι' οὐ καὶ ἐξ οὐ καὶ ἐπὶ υἱοῦ καὶ
πνεύματος L || τὸ ἐξ οὐ om. KM || ἐπὶ τοῦ πνεύματος G.

7, 7 καὶ¹ Ben. Joh. : ὁ KE

CHAPITRE V

Par qui se dit aussi du Père, et de qui du Fils. Également de l'Esprit.

7. Voilà leur théorie. Nous, nous allons démontrer ce que nous venons d'avancer, savoir : Il n'est pas vrai que le Père, se réservant *de qui*, ait lancé au Fils *par qui*, ni que le Fils à son tour, d'après leur code, n'ait pas admis l'Esprit-Saint dans la communion des *de qui* ou *par qui*, comme le définit la nouvelle répartition qu'ils en font.

D

« Un seul Dieu et Père, *de qui* tout vient et un seul Seigneur, Jésus-Christ, *par qui* tout existe^a. » Ce n'est point là langage de quelqu'un qui légifère, mais de qui distingue soigneusement les hypostases¹. Car ce n'est point pour accuser une altérité de nature, mais pour établir le caractère sans mélange de la notion de Père et de Fils que l'apôtre fait une telle proclamation. Eh bien donc, que les particules ne s'opposent pas les unes aux autres, qu'elles ne soient pas, comme à la guerre, détachées contre le front adverse pour mettre aux prises² les natures avec lesquelles elles sont en rapport, en voici la preuve. Le bienheureux Paul les a toutes deux réunies en un seul et même sujet lorsqu'il a dit « que tout est *de lui* et *par lui* et *pour lui*^b ». Ce texte s'applique manifestement au Seigneur, comme le dira quiconque fait tant soit peu

80 A

B

1. Ici, sans aucun doute le terme désigne les personnes divines par opposition à la nature de Dieu.

2. Ἀποκρίνω se retrouve chez HOMÈRE, *Iliade*, avec ce sens : détacher en avant du front de combat. Συνεκπολεμῶ : mettre aux prises.

- 20 γὰρ ὁ ἀπόστολος ἐκ τῆς προφητείας τοῦ Ἡσαίου τό · « Τίς ἔγνω νοῦν Κυρίου ; καὶ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο ; » ἐπήγαγεν · « Ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ». Ἄπερ ὅτι περὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου τοῦ δημιουργοῦ πάσης κτίσεως εἴρηται τῷ προφήτῃ, ἐκ τῶν κατόπιν ἀν
- 25 μάθοις. « Τίς ἐμέτρησε τῇ χειρὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸν οὐρανὸν σπιθαμῇ, καὶ πᾶσαν τὴν γῆν δρακί ; Τίς ἔστησε τὰ ὄρη ἐν σταθμῷ καὶ τὰς νάπας ἐν ζυγῷ ; Τίς ἔγνω νοῦν Κυρίου, καὶ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο ; » Τὸ γὰρ τίς ἐνταῦθα οὐχὶ τὸ ἄπορον παντελῶς, ἀλλὰ τὸ σπάνιον δηλοῖ, ὡς ἐπὶ τοῦ ·
- 30 « Τίς ἀναστήσεται μοι ἐπὶ πονηρευομένους ; » Καὶ · « Τίς ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωὴν ; » Καὶ · « Τίς ἀναθήσεται εἰς τὸ ὄρος τοῦ Κυρίου ; » Οὕτω δὴ οὖν καὶ ἐνταῦθά ἐστι ·
- C** « Τίς ὁ εἰδὼς τὸν νοῦν τοῦ Κυρίου, καὶ τῆς βουλῆς αὐτοῦ κοινωνός ; » « Ὁ γὰρ Πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν Υἱὸν καὶ πάντα
- 35 δείκνυσιν αὐτῷ. » Οὗτός ἐστιν ὁ συνέχων τὴν γῆν καὶ περιδεδραγμένος αὐτῆς · ὁ εἰς τάξιν πάντα καὶ διακόσμησιν ἀγαγὼν · ὁ καὶ ὄρεσιν ἰσοροπίαν, καὶ ὕδασι μέτρα, καὶ πᾶσι τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ τὴν οἰκείαν τάξιν ἀποπληρώσας · ὁ τὸν οὐρανὸν ὄλον μικρῷ μέρει τῆς ὄλης ἑαυτοῦ δυνάμεως
- 40 περιέχων, ἣν σπιθαμὴν τροπικῶς ὁ προφητικὸς ὀνόμασε λόγος. Ὅθεν οἰκειῶς ἐπήγαγεν ὁ ἀπόστολος τό · « Ἐξ αὐτοῦ
- 81 A** καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. » Ἐξ αὐτοῦ γὰρ τοῖς οὖσιν ἡ αἰτία τοῦ εἶναι κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς γίνεται. Δι' αὐτοῦ τοῖς πᾶσιν ἡ διαμονὴ καὶ ἡ σύστασις ·
- 45 τοῦ κτίσαντος τὰ πάντα καὶ τὰ πρὸς σωτηρίαν ἐκάστω τῶν γενομένων ἐπιμετροῦντος. Διὸ δὴ καὶ εἰς αὐτὸν ἐπέστραπται

7, 38 ἀποπληρώσας Joh. : ἀποκληρώσας Ben. (e solo B^a).

7, 20 c. Rom. 11, 34 (cf. Is. 40, 13) 22 d. Rom. 11, 36
 25 e. Is. 40, 13 30 f. Ps. 93, 16 30 g. Ps. 33, 13 31 h.
 Ps. 23, 3 33 i. Is. 40, 13 34 j. Jn 5, 20 41 k. Rom. 11, 36

1. Διακόσμησις est terme technique, utilisé par les stoïciens pour

attention au sens de la phrase. En effet, c'est après avoir allégué le passage de la prophétie d'Isaïe : « Qui a jamais connu la pensée du Seigneur et qui en fut jamais le conseiller^e », que l'apôtre ajoute que « tout est *de lui* et *par lui* et *pour lui*^a ». Le prophète s'adresse à Dieu le Verbe, Démiurge de toute la création, la suite nous l'apprend : « Qui a jamais mesuré l'eau dans sa main, le ciel à l'empan et toute la terre à poignées ? Qui a jamais pesé les montagnes et mis dans la balance les vallons boisés ? Qui a jamais connu la pensée du Seigneur et qui en fut jamais le conseiller^e ? » Ce « qui ? » en effet, n'indique pas alors le comble de l'infranchissable, mais ce qui est rare, comme ici : « Qui se dressera avec moi contre ceux qui font le mal^t ? » et là : « Qui est l'homme qui veut vivre^s ? » et : « Qui montera sur la montagne du Seigneur^h ? » Ainsi en est-il ici : « Qui sait la pensée du Seigneur et participe à son conseil^l ? » « Le Père aime le Fils, en effet, et lui montre tout^j ». C'est le Fils qui soutient la terre et l'enferme dans sa main ; c'est lui qui met tout en ordre et en harmonie^l ; c'est lui qui a comblé d'équilibre les monts, de mesure les eaux, de son ordre propre tout ce qu'il y a dans le monde. C'est lui qui circonscrit le ciel entier de cette faible part de sa toute-puissance que le style imagé du prophète appelle un empan. **81 A** C'est donc à juste titre que l'apôtre en induit : « Tout est *de lui* et *par lui* et *pour lui*^k. » *De lui*, pour les êtres, la cause de l'être, selon la volonté de Dieu, le Père. *Par lui*, pour tous, la durée et la subsistance : *par lui* qui a tout créé, qui octroie à chacun large mesure de ce dont il a besoin pour sa conservation. Aussi est-ce *pour lui* encore qu'ils s'incli-

désigner l'ordre de l'Univers. Cf. V. ARNIM, *Veterum Stoicorum fragmenta*, I, 98 ; 102 ; 103 ; 107. Cf. PLUTARQUE, *Morales*, 946 E. On le trouve chez PLATON, *Timée*, 24 C ; *Lois* 853 A ; et ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 5, 986 a 5. Le terme *διακόσμησις* est bien postérieur à *διακοσμεῖν*. ANAXAGORE ne l'emploie même pas, mais emploie *διακοσμεῖν* qui se trouve déjà chez HOMÈRE, *Iliade*, II, 476, au sujet d'une armée. Cf. ANAXAGORE, DIELS, *Die fragm.*, 8, 12.

τὰ σύμπαντα, ἀσχέτω τινὶ πόθῳ καὶ ἀρρήτῳ στοργῇ πρὸς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς καὶ χορηγὸν ἀποδλέποντα, κατὰ τὸ γεγραμμένον · « Οἱ ὀφθαλμοὶ πάντων εἰς σέ ἐλπίζουσι. »

50 Καὶ πάλιν · « Πάντα πρὸς σέ προσδοκῶσι. » Καί · « Ἐνοίγεις σὺ τὴν χεῖρά σου, καὶ ἐμπιπλᾶς πᾶν ζῶον εὐδοκίας. »

B 8. Εἰ δὲ πρὸς ταύτην ἡμῶν τὴν ἐκδοχὴν ἐνίστανται, τίς αὐτοὺς ἐξαιρήσεται λόγος τοῦ μὴ οὐχὶ φανερῶς ἑαυτοῖς περιπίπτειν ; Εἰ γὰρ μὴ ἐπὶ τοῦ Κυρίου δώσουσι τὰς τρεῖς εἰρησθαί φωνάς, τὴν τε ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς

5 αὐτόν, ἀνάγκη πᾶσα προσοικειοῦν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ. Ἐκ δὲ τούτου προδήλως αὐτοῖς διαπεσεῖται τὸ παρατήρημα.

Εὐρίσκεται γὰρ οὐ μόνον τὸ ἐξ οὗ, ἀλλὰ καὶ τὸ δι' οὗ τῷ Πατρὶ προσαγόμενον. Ὅπερ εἰ μὲν οὐδὲν ταπεινὸν ἐμφαίνει, τί δήποτε ὡς ὑποδεέστερον ἀφορίζουσι τῷ Ἰῴῳ ; Εἰ δὲ

10 πάντως ἐστὶ διακονίας δηλωτικὸν, ἀποκρινάσθωσαν ἡμῖν · ὁ Θεὸς τῆς δόξης καὶ Πατὴρ τοῦ Χριστοῦ, τίνας ἐστὶν ἄρχοντας ὑπηρέτης ; Ἐκεῖνοι μὲν οὖν οὕτως ὑφ' ἑαυτῶν περιτρέπονται, ἡμῖν δὲ ἐκατέρωθεν τὸ ἰσχυρὸν φυλαχθήσεται.

C 15 Ἐάν τε γὰρ νικήσῃ περὶ τοῦ Ἰοῦ εἶναι τὸν λόγον, εὐρεθήσεται τὸ ἐξ οὗ τῷ Ἰῴῳ προσαρμύζον · ἐάν τε τις φιλονεικῆ

ἐπὶ τὸν Θεὸν ἀναφέρειν τοῦ προφήτου τὴν λέξιν, πάλιν τὴν δι' οὗ φωνὴν τῷ Θεῷ πρέπειν δώσει, καὶ τὴν ἴσην ἔξει ἀξίαν ἐκατέρα, τῷ κατὰ τὸν ἴσον λόγον ἐπὶ Θεοῦ παρεληφθαι. Καὶ οὕτω γε κάκεινως ὁμότιμοι ἀλλήλαις ἀναφανήσονται,

7, 49 l. Ps. 144, 15 50 m. Ps. 103, 27 n. Ps. 144, 16

1. En raison de l'expression hébraïque dont le πρὸς σέ est ici le décalque, il y a idée de se tourner vers, en regardant dans la direction de ... comme dans la locution : κλαίειν πρὸς οὐρανόν. L'interprétation de Rom. 11, 36 est subtile. Car, d'après l'exégèse courante, il s'agit, dans le texte de Paul, de la personne du Père. Ce qui intéresse Basile c'est que, dans ce texte, les particules soient employées à propos de la même personne.

2. Expression remarquable par SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber contra impiam Grammaticum*, II, 5 (éd. J. Lebon, *CSCO Syri IV*, p. 64,

nent tous ensemble : un irrésistible désir, une tendresse inexprimable leur font tourner les yeux vers l'auteur de la vie, celui qui en équipe le chœur, selon ce qui est écrit : « Les yeux de tous espèrent en toi¹¹ », et ailleurs : « Tous ils espèrent de toi^m » et : « Toi, tu ouvres la main et tu rassasies tout vivant de bienveillanceⁿ. »

8. S'ils s'insurgent contre notre interprétation, quelle raison pourrait leur éviter de se mettre en contradiction flagrante avec eux-mêmes ? Car s'ils n'accordent point que les trois termes : *de lui* et *par lui* et *pour lui* s'entendent du Seigneur, il faudra bien, de toute nécessité, en faire l'appropriation à Dieu, le Père. De ce fait leur théorie s'effondrerait à coup sûr. Ne trouve-t-on pas, en effet, appliqués au Père, non seulement *de qui*, mais *par qui*. Si cette dernière particule ne désigne rien de vil, alors de quel droit l'assigner au Fils en signe d'infériorité ? Si, au contraire, elle caractérise vraiment un office servile, alors qu'ils nous répondent : Le Dieu de la gloire, Père du Christ², de quel archonte est-il ministre ? Voilà donc comment ces gens-là se culbutent eux-mêmes, tandis que nous, des deux bords, nous gardons notre force. S'il est avéré, en effet, que le passage doit s'entendre du Fils, il faudra reconnaître que *de qui* convient au Fils ; si l'on s'efforce d'attribuer à Dieu³ le mot du prophète, on accordera que le terme *par qui* puisse convenir à Dieu et chacune des deux particules aura même dignité du fait qu'on les entend pareillement de Dieu. Ainsi donc, de

B

C

l. 32, à p. 65, l. 5), qui, autour de 520, écrit : « Il n'y a rien d'étonnant à ce que Basile ait appelé Christ celui qui, avant de s'incarner, était simple et absolument pas composé : le synode des 318 Pères saints, enseigné par Dieu, a fait de même. »

3. Par Dieu, Basile, à la manière de Paul, entend ici le Père. Il s'agit de montrer que les deux prépositions ont même honneur, contrairement à ce que prétendent les pneumatomaques, parce que l'Écriture les emploie toutes deux pour désigner la même Personne divine.

20 ἐφ' ἑνὸς προσώπου καὶ τοῦ αὐτοῦ τεταγμένοι. Ἄλλ' ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν.

9. Γράφων ὁ ἀπόστολος πρὸς Ἐφεσίους, φησὶν · « Ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ, αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὃς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας, κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὐξῆσιν τοῦ σώματος ποιεῖται. » Καὶ πάλιν ἐν τῇ πρὸς Κολασσαεῖς πρὸς τοὺς οὐκ ἔχοντας τοῦ Μονογενοῦς τὴν γνῶσιν εἴρηται ὅτι · « Ὁ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, τουτέστι 84 A τὸν Χριστόν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα, διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον, αὖξει τὴν αὐξῆσιν τοῦ Θεοῦ. » 10 « Ὅτι γὰρ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας, ἐτέρωθι μεμαθήκαμεν, τοῦ ἀποστόλου λέγοντος · « Καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ Ἐκκλησίᾳ. » Καὶ · « Ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν. » Καὶ αὐτὸς ὁ Κύριος · « Ὅτι ἐκ 15 τοῦ ἐμοῦ λήψεται, καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. » Καὶ ὅλως, τῷ φιλοπόνῳ ἀναλεγόμενῳ πολύτροποι αἱ χρήσεις ἀναφανήσονται τοῦ ἐξ οὗ. Καὶ γὰρ καὶ ὁ Κύριος · « Ἐγνων, φησί, δύναμιν ἐξεληθοῦσαν ἐξ ἐμοῦ. »

Ἵμοίως δὲ καὶ περὶ τοῦ Πνεύματος τετηρήκαμεν πολλαχοῦ 20 τὸ ἐξ οὗ κείμενον. « Ὁ γὰρ σπείρων, φησὶν, εἰς τὸ Πνεῦμα, ἐκ τοῦ Πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον. » Καὶ ὁ Ἰωάννης · « Ἐκ τούτου γινώσκουμεν, ὅτι ἐν ἡμῖν ἐστὶν, ἐκ τοῦ Πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκε. » Καὶ ὁ ἄγγελος · « Τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ 8 B γεννηθὲν, ἐκ Πνεύματος ἐστὶν ἁγίου. » Καὶ ὁ Κύριός φησι ·

9, 1 a. Ephés. 4, 15-16 8 b. Col. 2, 19 12 c. Ephés. 1, 22
13 d. Jn 1, 16 14 e. Jn 16, 14 17 f. Lc 8, 46 (ἐξεληλυθυῖαν t. r.)
20 g. Gal. 6, 8 22 h, I Jn 3, 24 23 i. Matth. 1, 20

1. Ὁμότιμος. Homotimie des prépositions et donc homotimie des personnes auxquelles elles se trouvent liées. C'est une voie d'accès au consubstantiel nicéen dans l'esprit de saint Basile.

cette façon-là aussi, elles se montrent de même honneur¹ l'une et l'autre, puisqu'elles se rapportent à une seule et même personne². Mais revenons à notre sujet.

9. Dans sa lettre aux Éphésiens, l'apôtre dit : « Mais, vivant selon la vérité et dans la charité, nous grandirons de toutes manières vers celui qui est la tête, le Christ : *de lui* le corps tout entier reçoit concorde et cohésion, par toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent selon le rôle de chaque partie, opérant ainsi sa croissance^a. » Ailleurs, dans sa lettre aux Colossiens, il est dit à ceux qui ne possèdent pas la connaissance du Monogène : « Celui qui s'attache à la tête, c'est-à-dire au Christ, *de qui* le corps tout entier, par les jointures et ligaments, reçoit nourriture pour réaliser sa croissance en Dieu^b. » Que le Christ soit la tête de l'Église, nous le savons par ailleurs quand l'apôtre dit : « Il l'a constitué au sommet de tout, tête pour l'Église^c. » « *De sa plénitude nous avons tous reçu^d.* » Et le Seigneur en personne : « C'est *de mon bien* qu'il prendra pour vous en faire part^e. » En un mot, à qui se donnera la peine de les recueillir, les manières d'utiliser *de qui* se montreront très variées. Ainsi le Seigneur : « J'ai senti, dit-il, qu'une force sortait de moi^f. »

Pareillement, nous avons remarqué qu'en beaucoup d'endroits *de qui* se dit de l'Esprit aussi, car « celui qui sème dans l'Esprit, dit (l'apôtre), *de l'Esprit* récoltera la vie éternelle^g. » Et Jean : « Voilà de qui nous savons qu'il est en nous : *de l'Esprit* qu'il nous a donné^h3. » L'ange : « Ce qui a été engendré en elle, l'a été *de l'Esprit-Saint*ⁱ. »

2. Πρόσωπον. Il faut bien traduire, mais le sens de « personne », surtout tel que nous l'entendons aujourd'hui, est sûrement trop fort pour exprimer ce que Basile mettait sous ce vocable. Cf. *supra*, Introduction, p. 187 s.

3. Il faudrait normalement traduire : à l'Esprit qu'il nous a donné (cf. J. CHAINE, *Épîtres Catholiques*, p. 195). Mais cette traduction trahirait l'argumentation de saint Basile.

D

84 A

B

25 « Τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Πνεύματος, Πνεῦμά ἐστι. »
Τοῦτο μὲν δὴ τοιοῦτον.

10. "Ὅτι δὲ τὴν δι' οὗ φωνὴν ὁμοίως ἐπὶ τε Πατρὸς καὶ
Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος ἡ Γραφή παραδέχεται, ἤδη
δεικτέον. Ἐπὶ μὲν δὴ τοῦ Υἱοῦ παρέλκον ἂν εἶη μαρτυρίας
κομίζειν, διὰ τε τὸ γνώριμον καὶ διὰ τὸ παρὰ τῶν ἐναντίων
5 αὐτὸ τοῦτο κατασκευάζεσθαι. Ἡμεῖς δὲ δείκνυμεν ὅτι καὶ
ἐπὶ τοῦ Πατρὸς τὸ δι' οὗ τέτακται. « Πιστός, φησὶν, ὁ Θεός,
δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. » Καὶ ·
« Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος Θεοῦ ».
Καὶ πάλιν · « Ὡστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλὰ υἱός · εἰ δὲ
C 10 υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ Θεοῦ. » Καὶ τό · « Ὡσπερ ἠγέρθη
Χριστός ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς. » Καὶ ὁ
Ἡσαΐας · « Οὐαί, φησὶν, οἱ βαθέως βουλήν ποιοῦντες, καὶ
οὐ διὰ Κυρίου. » Πολλὰς δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ Πνεύματος τῆς
φωνῆς ταύτης μαρτυρίας ἔξεστι παραθέσθαι. « Ἡμῖν δέ,
15 φησὶν, ὁ Θεὸς ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ Πνεύματος. » Καὶ ἐτέρωθι ·
« Τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον διὰ Πνεύματος ἁγίου. »
Καὶ πάλιν · « Ὡ μὲν γὰρ διὰ τοῦ Πνεύματος δίδοται
λόγος σοφίας. »

11. Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ περὶ τῆς ἐν συλλαβῆς εἰπεῖν
ἔχομεν, ὅτι καὶ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὴν χρῆσιν αὐτῆς
ἡ Γραφή παραδέδεκται, ὡς ἐπὶ μὲν Παλαιᾶς · « Ἐν τῷ Θεῷ,
φησί, ποιήσωμεν δύναμιν. » Καὶ · « Ἐν σοὶ ἡ ὑμνησίς μου
5 διαπαντός. » Καὶ πάλιν · « Ἐν τῷ ὀνόματί σου ἀγαλλιά-
σομαι. » Παρὰ δὲ Παύλῳ · « Ἐν τῷ Θεῷ, φησί, τῷ τὰ
πάντα κτίσαντι. » Καὶ · « Παῦλος καὶ Σίλουανός καὶ Τιμό-
85 A θεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν Θεῷ Πατρί. » Καὶ · « Εἰ
δήποτε εὐοδωθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ Θεοῦ ἔλθεῖν πρὸς
10 ὑμᾶς. » Καὶ · « Καυχᾶσαι, φησὶν, ἐν Θεῷ. » Καὶ ὅσα οὐδὲ

10, 16 ἁγίου Joh. : τοῦ ἁγίου Ben.

9, 25 j. Jn 3, 6

10, 6 a. I Cor. 1, 9 8 b. II Cor. 1, 1 9 c. Gal. 4, 7 10 d.
Rom. 6, 4 12 e. Is. 29, 15 14 f. I Cor. 2, 10 16 g. II Tim.
1, 14 17 h. I Cor. 12, 8

Et le Seigneur dit : « Ce qui est né *de* l'Esprit est esprit¹. » Voilà donc ce qu'il en est.

10. Quant à l'expression *par qui*, l'Écriture l'admet pareillement et du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Il faut maintenant le montrer. Du Fils, il serait superflu, certes, d'en recueillir le témoignage, c'est bien connu, et l'on en fait état dans le camp adverse. Mais nous, nous prouvons que *par qui* se trouve appliqué aussi au Père : « Il est fidèle, Dieu, *par qui* vous avez été appelés dans la communion de son Fils^a » ; et Paul « apôtre de Jésus Christ *par* la volonté de Dieu^b ». Et encore : « Aussi n'es-tu plus esclave, mais fils ; fils, et donc héritier *par* Dieu^c. » Et ceci : « Comme le Christ est ressuscité des morts *par* la gloire du Père^d. » Isaïe également : « Malheur, dit-il, à ceux qui font une assemblée dans le noir et non pas *par* le Seigneur^e. » Quant à l'attribution de cette particule à l'Esprit, on peut en citer bien des témoignages : « C'est à nous, dit l'apôtre, que Dieu l'a révélé *par* l'Esprit^f. » Et ailleurs : « Garde le bon dépôt *par* l'Esprit-Saint^g. » Ailleurs encore : « A l'un c'est une parole de sagesse qui est donnée *par* l'Esprit^h. »

11. Il nous reste à dire la même chose de la syllabe *dans*, savoir : que l'Écriture l'admet aussi pour Dieu, le Père. Par exemple, dans l'Ancien Testament : « *En* Dieu, est-il dit, nous pouvons être valeureux^a » ; « *En* toi mon chant continuellement^b » ; « *En* ton nom j'exulterai d'allégresse^c. » Chez saint Paul, maintenant : « *En* Dieu, dit-il, le Créateur de toutes choses^d » et « Paul, Sylvain et Timothée à l'Église de Thessalonique qui est *en* Dieu le Père^e » ; « Si je peux avoir quelque jour une occasion favorable *dans* la volonté de Dieu d'aller jusqu'à vous^f » ; « Tu te glorifies, dit-il, *en* Dieu^g » ; et tant d'autres passages

11, 3 a. Ps. 107, 14 4 b. Ps. 70, 6 5 c. Ps. 88, 17 6 d.
Éphés. 3, 9 7 e. II Thess. 1, 1 8 f. Rom. 1, 10 10 g.
Rom. 2, 17

ἀριθμησαί ῥάδιον. Ἔστι δὲ ἡμῖν οὐ πλῆθους μαρτυριῶν ἐπίδειξις, ἀλλ' ἔλεγχος τοῦ μὴ ὑγιῶς αὐτοῖς τὰς παρατηρήσεις ἔχειν. Τὸ γὰρ περὶ τοῦ Κυρίου ἢ τοῦ ἁγίου Πνεύματος παρειλημμένην τὴν χρῆσιν ταύτην ἐπιδεικνύσαι, ὡς γνώριμον ὑπερβῆσομαι. Ἐκεῖνο δὲ ἀναγκαῖον εἰπεῖν, ὅτι συνετῶ ἀκροατῇ ἱκανὸς ἔλεγχος τῶν προταθέντων, ὁ ἀπὸ τοῦ ἐναντίου. Εἰ γὰρ τὸ διάφορον τῆς ἐκφωνήσεως παρηλλαγμένην ἐδείκνυ τὴν φύσιν κατὰ τὸν τούτων λόγον, ἢ τῶν φωνῶν ταυτότης ἀπαράλλακτον νῦν τὴν οὐσίαν αὐτοὺς ὁμολογεῖν
 15
 20 δυσωπεῖται.

12. Οὐ μόνον δὲ ἐπὶ τῆς θεολογίας αἱ χρήσεις τῶν φωνῶν ἐπαλλάττονται, ἀλλ' ἤδη καὶ πρὸς τὰ ὑπ' ἀλλήλων σημαίνόμενα πολλάκις ἀντιμεθίστανται, ὅταν ἑτέρα τὴν τῆς ἑτέρας σημασίαν ἀντιλαμβάνη. Οἶον · « Ἐκτησάμην ἄνθρωπον
 5 διὰ τοῦ Θεοῦ », φησὶν ὁ Ἀδάμ, ἴσον λέγων τῷ ἐκ τοῦ Θεοῦ. Καὶ ἑτέρωθι · « Ὅσα ἐνετείλατο Μωϋσῆς τῷ Ἰσραὴλ διὰ τοῦ προστάγματος Κυρίου. » Καὶ πάλιν · « Οὐχὶ διὰ τοῦ Θεοῦ ἢ διασάφησις αὐτῶν ἐστίν ; » ὁ Ἰωσήφ περὶ τῶν ἐνυπνίων τοῖς ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ διαλεγόμενος, σαφῶς καὶ
 10 αὐτὸς ἀντὶ τοῦ ἐκ Θεοῦ εἰπεῖν διὰ τοῦ Θεοῦ εἶρηκε. Καὶ ἀνάπαλιν τῇ ἐξ οὗ προθέσει, ἀντὶ τῆς δι' οὗ, κέχρηται Παῦλος · ὡς ὅταν λέγη · « Γενόμενος ἐκ γυναικός », ἀντὶ τοῦ διὰ γυναικός. Τοῦτο γὰρ ἡμῖν ἑτέρωθι σαφῶς διεστείλατο, γυναικὶ μὲν προσήκειν λέγων τὸ ἐκ τοῦ ἀνδρὸς γεγεννησθαι,
 C 15 ἀνδρὶ δὲ τὸ διὰ τῆς γυναικός, ἐν οἷς φησιν ὅτι « Ὡσπερ

12, 4 a. Gen. 4, 1 6 b. Lévi. 8, 21 7 c. Gen. 40, 8 12 d. Gal. 4, 4 15 e. I Cor. 11, 12

1. C'est-à-dire à propos du mystère de Dieu. On sait le sens que revêtait, au IV^e siècle, le mot *θεολογία*.

2. Basile est distrait ou cite de mémoire. L'exclamation est mise dans la bouche d'Ève par *Gen. 4, 1*. Cf. *Contre Eunome*, II, 20 ; *PG 29, 617 A*.

3. Tout ce passage, jusqu'à : « il ne se contredit nullement »,

dont il n'est pas facile de faire le compte. Notre intention n'est pas de faire étalage d'une foule de témoignages, mais de faire la preuve que les remarques de ces gens-là n'ont point de sens. Démontrer, en effet, que cet usage-là est reçu pour le Seigneur ou le Saint-Esprit ne me retiendra pas : tout le monde le sait. Il faut bien le dire : pour un auditeur intelligent, c'est un argument suffisant contre ce qu'ils avancent que de faire appel à la contradictoire : si, en effet, une différence d'expression indiquait un changement de nature, d'après leurs dires, que l'identité des termes maintenant les fasse céder à la confusion d'avoir à reconnaître que l'essence ne diffère pas.

12. Ce n'est pas seulement à propos de théologie¹ qu'il peut y avoir échange mutuel dans l'emploi de ces termes, mais encore, pour ce qu'ils désignent l'un et l'autre, ils prennent souvent la place l'un de l'autre, quand l'un peut recevoir la signification de l'autre. Par exemple : **B** « J'ai acquis un *homme par* Dieu^a », dit Adam², ce qui équivaut à : *de* Dieu. Ailleurs : « Toutes choses que Moïse ordonna à Israël *par* le Seigneur qui les commandait^b. » Ailleurs encore : « N'est-ce pas *par* Dieu qu'on explique ces choses^c ? » Dans son entretien sur les songes avec les prisonniers, Joseph a dit clairement, lui aussi : *par* Dieu au lieu de dire : *de* Dieu. Inversement, au lieu de : *par qui*, Paul emploie *de qui*, par exemple quand il dit : « Né *d'une* femme^{d3} », au lieu de : *par* une femme. Ce qu'il explique d'ailleurs clairement en disant qu'il appartient à la femme d'être née « *de* l'homme », à l'homme, par contre, de naître « *par* la femme », là où il dit que « si la femme a été tirée *de* l'homme, l'homme, à son tour, naît *par* la femme^e. »

se trouve cité par THÉODORE DE CYR, *Eranistès*, I, 61 ; PG 83, 93 BC, en 447. Également dans son attaque *Contre l'anathématisme* V, de Cyrille d'Alexandrie, où l'expression θεοφόρος σάρξ se trouve remplacée par θεοφόρος ἄνθρωπος. L'Eranistès, en 447, avait donc corrigé la leçon reçue en 431 (également dans l'*Homélie sur le psaume 59*).

- γυνή ἐξ ἀνδρός, οὕτως ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός ». Ἄλλ' ὅμως ἐνταῦθα, ὁμοῦ μὲν τὸ διάφορον τῆς χρήσεως ἐνδεικνύμενος, ὁμοῦ δὲ καὶ τὸ σφάλμα τινῶν ἐν παραδρομῇ διορθούμενος τῶν οἰομένων πνευματικὸν εἶναι τοῦ Κυρίου τὸ σῶμα, ἵνα δείξη
- 20 ὅτι ἐκ τοῦ ἀνθρωπέου φυράματος ἡ θεοφόρος σὰρξ συνεπάγη, τὴν ἐμφατικωτέραν φωνὴν προετίμησε — τὸ μὲν γὰρ διὰ γυναικὸς παροδικὴν ἔμελλε τὴν ἔννοιαν τῆς γεννήσεως ὑποφαίνειν · τὸ δὲ ἐκ τῆς γυναικὸς ἱκανῶς παραδηλοῦν τὴν κοινωνίαν τῆς φύσεως τοῦ τικτομένου πρὸς τὴν γεννήσασαν —,
- 25 οὐχ ἑαυτῷ που μαχόμενος, ἀλλὰ δεικνὺς ὅτι ῥαδίως ἀλλήλαις ἀντεπιχωριάζουσιν αἱ φωναί.
- Ἄρα οὕτως τοίνυν καὶ ἐφ' ὧν διωρίσθη τὸ δι' οὗ κυρίως λέγεσθαι, ἐπὶ τῶν αὐτῶν τούτων τὸ ἐξ οὗ μετελήφθη, τίνα λόγον ἔχει ἐπὶ συκοφαντίᾳ τῆς εὐσεβείας, πάντῃ ἀλλήλων
- 30 ἀφορίζειν τὰς λέξεις ;

12, 22 γεννήσεως Joh. (Sev. Antioch., cf. *Introd.*, p. 21) : γενέσεως Ben

1. Cité en témoignage par SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber contra impium Grammaticum*, III, 25, éd. J. Lebon, *CSCO*, Syri IV, 6, p. 39, jusqu'à : « Il ne se contredit nullement ». L'expression : *carnem deiferam* s'y trouve.

Ici¹, pourtant, Paul explique la différence d'emploi de cette particule, mais il redresse aussi, en même temps, au passage, l'erreur de ceux qui supposent que le corps du Seigneur est un corps spirituel. Pour montrer que c'est de la pâte humaine qu'a été formée la chair déifère, il préfère le terme le plus expressif — *par* une femme, en effet, pouvait sous-entendre l'idée d'une génération² transitoire ; *d'*une femme, au contraire, fait entendre suffisamment la communauté de nature de l'enfant avec la mère —. Il ne se contredit nullement, mais il montre avec quelle facilité les particules se substituent les unes aux autres.

Si donc, même devant les noms qui doivent normalement comporter *par qui*, on réclame à la place *de qui*, quelle raison a-t-on, pour falsifier la piété, de distinguer absolument l'un de l'autre ces mots-là ?

2. Les Bénédictins ont γενέσεως. C'est γενήσεως qu'il faut lire, leçon attestée par SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *op. cit.*, p. 39, l. 28 : *significare debebat generationem ipsam ut transitum mente petendi...*, et par THÉODORE DE CYR, *Eranistès*, I, 61 ; PG 83, 93 C. Basile vise ici la doctrine de ceux qui voulaient que le Christ, Fils de Dieu, n'eût fait que passer par le sein de la Vierge Marie, sans s'incarner vraiment, au sens de la foi catholique, qui atteste la vérité de la nature humaine dans le Christ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Σ'

88 A Ἀπάντησις πρὸς τοὺς ἀποφαινομένους, μὴ μετὰ Πατρός
εἶναι τὸν Υἱόν, ἀλλὰ μετὰ τὸν Πατέρα, ἐν ᾧ τὰ περὶ τῆς
ὁμοτίμου δόξης.

13. Καὶ μὴν οὐδὲ πρὸς τὴν ἐξ ἀγνοίας συγγνώμην δυνατὸν
αὐτοὺς καταφυγεῖν, οὕτω τεχνικῶς καὶ κακοήθως τὸν λόγον
ὑπολαμβάνοντας. Οἴγε προδήλως ἡμῖν χαλεπαίνουσιν, ὅτι
μετὰ Πατρός ἀποπληροῦμεν τῷ Μονογενεῖ τὴν δοξολογίαν,
5 καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα μὴ διστώμεν ἀπὸ τοῦ Υἱοῦ. "Ὅθεν
νεωτεροποιούς ἡμᾶς καὶ καινοτόμους καὶ ἐφευρετὰς ῥημάτων,
καὶ τί γὰρ οὐχὶ τῶν ἐπονειδίστων ἀποκαλοῦσιν ; Ὡν τοσοῦτον
ἀπέχω δυσχεραίνειν ταῖς λοιδορίαις, ὥστε εἰ μὴ λύπην ἡμῖν
ἐνεποιεῖ καὶ ἀδιάλειπτον ὀδύνην ἢ κατ' αὐτοὺς ζημία,
B 10 μικροῦ ἂν εἶπον καὶ χάριν αὐτοῖς τῆς βλάσφημίας ἔχειν
ὡς μακαρισμοῦ προξένους. « Μακάριοι γὰρ ἐστε, φησίν, ὅταν
ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς ἕνεκεν ἐμοῦ. »

"Ἔστι δὲ ἐφ' οἷς ἀγανακτοῦσι ταῦτα. Οὐ μετὰ Πατρός,
φασίν, Υἱός, ἀλλὰ μετὰ τὸν Πατέρα · διόπερ ἀκόλουθον,
15 δι' αὐτοῦ τὴν δόξαν προσάγειν τῷ Πατρί, ἀλλ' οὐχὶ
μετ' αὐτοῦ. Τὸ μὲν γὰρ μετ' αὐτοῦ τὴν ἰσοτιμίαν δηλοῖ ·
τὸ δὲ δι' οὗ τὴν ὑπουργίαν παρίστησιν. Οὔτε μὴν σὺν τῷ
Πατρί, φασί, καὶ τῷ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα τακτέον, ἀλλ' ὑπὸ τὸν
Υἱόν καὶ τὸν Πατέρα, οὐ συντεταγμένον, ἀλλ' ὑποτεταγμένον,

VI. **Titul.** ἀπάντησις : ἡ ἀντίστασις C || πατρός : τοῦ πατρός G ||
τὸν πατέρα : πατέρα K

CHAPITRE VI

On répond à ceux qui déclarent que le Fils n'est pas avec le Père, mais après le Père. Où l'on parle de la gloire de même honneur. 88 A

13. Assurément, ce n'est pas dans l'excuse de l'ignorance qu'ils peuvent se réfugier, eux qui soutiennent leur propos avec tant d'art et de malice. Au vrai, ils s'emporent avec éclat contre nous parce que nous complétons la doxologie par le Monogène avec le Père, et que le Saint-Esprit nous ne le séparons pas du Fils. Fabricants et tailleurs de nouveautés, inventeurs de mots, de quels noms déshonorants ne nous traitent-ils pas ? Injures dont je suis si loin d'être fâché que, pour un peu, n'étaient la tristesse et la douleur incessantes que nous cause le tort qu'ils se font à eux-mêmes, je leur rendrais grâces de leurs calomnies comme à des hôtes de bonheur : « Heureux êtes-vous, dit le Seigneur, si l'on vous insulte à cause de moi^a. » B

Or, voici ce qui excite leur colère : ce n'est pas avec le Père, disent-ils, qu'est le Fils, mais après le Père¹. Il en résulte que c'est par lui qu'on porte gloire au Père, et non avec lui. Avec lui, en effet, manifeste l'égalité d'honneur ; par lui, au contraire, suggère un office servile. On ne doit pas non plus, affirment-ils, ranger l'Esprit avec le Père et le Fils, mais sous le Fils et le Père ; il n'est pas coordonné,

1. Les Eusébiens le disaient : EUDOXE DE MILAN, *Macrostiche*, 9.

20 οὐδὲ συναριθμούμενον, ἀλλ' ὑπαριθμούμενον. Καὶ τοιαύταις
 C τισὶ τεχνολογίαις ῥημάτων τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀκατάσκειον τῆς
 πίστεως διαστρέφουσιν. Ὡστε τίνος ἂν δι' ἀπειρίαν συγγνώ-
 μης τύχοιεν οἱ μὴδὲ τοῖς ἄλλοις ἀπείρως ἔχειν ἐκ τῆς αὐτῶν
 φιλοπραγμοσύνης ἐπιτρέποντες ;

14. Ἡμεῖς δὲ ἐκεῖνο πρῶτον αὐτοὺς ἐρωτήσωμεν, τὸ μετὰ
 τὸν Πατέρα πῶς τὸν Υἱὸν λέγουσιν ; ὡς χρόνῳ νεώτερον,
 ἢ ὡς τάξει, ἢ ὡς ἀξίᾳ ; Ἀλλὰ χρόνῳ μὲν, οὐδεὶς οὕτως
 ἀνόητος ὡς δευτερεύειν λέγειν τὸν ποιητὴν τῶν αἰώνων,
 5 οὐδενὸς διαστήματος μεσιτεύοντος τῇ φυσικῇ πρὸς τὸν
 Πατέρα τοῦ Υἱοῦ συναφεία. Ἀλλὰ μὴν οὔτε τῇ ἐννοίᾳ τῶν
 ἀνθρωπίνων συμβαίνει νεώτερον λέγειν τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱόν,
 οὐ μόνον τῷ σὺν ἀλλήλοις νοεῖσθαι κατὰ τὴν σχέσιν, ἀλλ' ὅτι
 10 ἐκεῖνα λέγεται τῷ χρόνῳ δεύτερα, ὅσα τὴν πρὸς τὸ νῦν
 περισσώτερον ἀπέχει τοῦ νῦν. Οἷον πρότερα τῶν Σοδομιτῶν,

14, 7 ἀνθρωπίνων Joh. : ἀνθρώπων Ben. (contra ipsorum codd.)
 HK || 11 σοδομιτῶν Joh. : σοδομιτικῶν Ben.

1. Ὑποτεταγμένον : le mot est emprunté à *I Cor.* 15, 27-28. Dans le *Macrosthiche* et dans la première formule de Sirmium (351), il est appliqué au Fils. Les semi-ariens ne l'attribuaient qu'au Saint-Esprit. On le trouve cependant dit du Fils, dans la bouche des Macédoniens, dans : PSEUDO-ATHANASE, *Contre les Macédoniens*, I ; PG 28, 1321 A.

2. Συναριθμούμενον se trouve chez PLATON, *Philèbe*, 23 D, et ARISTOTE, *Éthic. Nic.*, A. 5, 1097 b 17. Ὑπαριθμούμενον ne se trouve ni chez l'un, ni chez l'autre. On ne le trouve pas dans LIDDELL and SCOTT, pas même en addenda. Il est dans le *Thesaurus*, citant Jean Chrysostome, Athanase, Grég. de Nazianze et Basile. BAILLY donne la forme ὑπαριθμησις comme propre à saint Basile, mais on trouve ὑπαριθμεῖν dans EUNOME, *Apologétique* ; PG 30, 861 CD. ATHANASE, *Contre les Ariens* II, 41 ; PG 26, 233 B. GRÉG. DE NAZIANZE, *Disc.* 31 ; PG 36, 152 B - 156 C, où l'on tourne en ridicule l'usage qu'en font les hérétiques. BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, XVII, 41-43. Pour la forme συναριθμεῖσθαι, voir PSEUDO-ATHANASE, *Contre les Macédoniens* I ; PG 28, 1297 CD et 1328 A.

mais subordonné¹, ni connuméré, mais subnuméré². C'est par une semblable technologie³ de vocabulaire qu'ils faussent la simplicité et la spontanéité de la foi. Dans ces conditions, comment jouiraient-ils de l'excuse de l'ignorance, eux qui, aux autres, dans leur indiscretion, ne permettent pas d'ignorer ?

14. Mais posons-leur d'abord cette question : *Après le Père, en quel sens le disent-ils du Fils ? Serait-ce dans le temps, ou par le rang, ou en dignité ? Dans le temps ? Mais en vérité nul n'est assez fou pour dire postérieur celui qui a fait les siècles, car aucun intervalle ne vient rompre la continuité naturelle du Fils au Père*⁴. Ce n'est certes pas le concept humain (de fils) qui oblige à dire le Fils postérieur au Père : non seulement pour ce motif qu'ils sont connus simultanément selon la relation⁵, mais parce qu'on dit postérieur dans le temps tout ce qui est plus rapproché du présent et, par contre, antérieur ce qui est plus loin. L'histoire de Noé, par exemple, est antérieure à

3. H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956, p. 48, a traduit très joliment : prestidigitation verbale, acrobatie verbale (*Wortkünstien*).

4. Les termes *διάστημα, μεσιτεύειν, συνάφεια*, font probablement appel aux théories du rythme et des médiétés du célèbre mathématicien pythagoricien Archytas de Tarente (400-365 av. J.-Christ). Il s'agit bien du rôle de rupture introduite par un intervalle temporel au sein d'une continuité. *Πρός* introduit aussi l'idée d'une relation dans l'unité de la *φυσική συνάφεια*. Ces termes se retrouvent également chez les *Musici scriptores graeci*. Cf. NICOMAQUE DE GÉRASA, *Traité d'introduction mathématique à la lecture de Platon*. *Σύναψις* se trouve chez Platon et Aristote ; *συναφή* chez Aristote.

5. *Σχέσις* désigne toute manière d'être par rapport à un autre. « Est-ce un pur rapport ou un absolu, accident ou substance, affecté d'un rapport ? Des philosophes en ont fait le signe verbal du relatif pur. En ce qui concerne la pensée de Basile, on ne saurait se prononcer, faute de témoin exprès » : I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque*, « les relations trinitaires », p. 137-138.

τὰ κατὰ Νῶε, ὅτι τοῦ νῦν ἐπὶ πλέον ἀπόκισται · καὶ ὕστερα ταῦτα ἐκείνων, ὅτι μᾶλλον πῶς δοκεῖ προσεγγίζειν τῷ νῦν.

- 89 A** Τῆς δὲ πάντα χρόνον καὶ πάντας αἰῶνας ὑπερεχούσης ζωῆς
 15 τῇ πρὸς τὸ νῦν ἀποστάσει τὸ εἶναι καταμετρεῖν, πῶς οὐχὶ πρὸς τῇ ἀσεβείᾳ ἔτι καὶ πᾶσαν ὑπερβολὴν ἀνοίας ἔχει · εἴπερ καθ' ὃν τρόπον τὰ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ πρότερα εἶναι ἀλλήλων λέγεται, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τῷ Υἱῷ καὶ Θεῷ τῷ ὑπάρχοντι πρὸ τῶν αἰῶνων παραμετρού-
 20 μενος ὑπερέχει ; Ἄλλὰ γὰρ ἢ πρὸς τὸ ἄνω ὑπεροχὴ τοῦ Πατρὸς ἀθεώρητος, τῷ ἀπαξιαπλῶς μήτε ἐνθύμησιν μήτε τινὰ ἔννοιαν τὴν τοῦ Κυρίου γέννησιν ὑπεραίρειν, καλῶς τοῦ Ἰωάννου διὰ δύο φωνῶν εἴσω περιγράφτων ὄρων τὴν διάνοιαν ἀποκλείσαντος, ἐν τῷ εἰπεῖν · « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ
 25 Λόγος. » Ἀνέκδοτον μὲν γὰρ διανοίαις τὸ ἦν · ἀνυπέρβατον δὲ φαντασίαις ἀρχή. Ὅσον γὰρ ἂν ἀναδράμῃς τῇ διανοίᾳ ἐπὶ τὸ ἄνω, οὐκ ἐκβαίνεις τὸ ἦν. Καὶ ὅσον ἂν διαταθῆς
B ἰδεῖν τοῦ Υἱοῦ τὰ ἐπέκεινα, ὑπεράνω γενέσθαι τῆς οὐ δυνήσῃ. Εὐσεβὲς οὖν κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ἅμα νοεῖν τὸν Υἱὸν
 30 τῷ Πατρί.

15. Εἰ δ' ὡς ἐν τόπῳ ὑποκειμένῳ ὑπόδοσιν τινα τοῦ Υἱοῦ νοοῦσι πρὸς τὸν Πατέρα, ὥστε ὑπεράνω μὲν τὸν Πατέρα καθῆσθαι, πρὸς δὲ τὸ ἐφεξῆς εἰς τὸ κάτω τὸν Υἱὸν ἀπεῶσθαι, ὁμολογεῖταισαν τοῦτο, καὶ ἡμεῖς σιωπήσομεν, τῆς ἐναργείας
 5 αὐτόθεν τὸ ἀπεμφαῖνον ἐχούσης. Οὐδὲ γὰρ τὸ ἐν τοῖς λογισμοῖς ἀκόλουθον διασφύζουσιν οἱ διὰ πάντων διήκειν τῷ

14, 24 a. Jn 1, 1

1. La phrase est textuelle chez ARISTOTE, *Métaphysique* D. 11, 1018 b 18.

2. A supposer une supériorité du Père, comparable à l'antériorité constatée dans notre monde, on ne pourrait cependant pas dire que

celle de Sodome, parce qu'elle est plus éloignée du présent et celle-ci est ultérieure à celle-là, parce qu'elle paraît plus rapprochée du présent¹. Or, la vie qui dépasse tout temps **89 A** et tous les siècles, la mesurer par la distance au présent, comment ne serait-ce pas, outre une impiété, le comble de la folie, si précisément à la façon dont on dit antérieurs les uns par rapport aux autres les êtres soumis à génération et corruption, de cette façon-là Dieu, le Père, proportionnellement à Dieu le Fils qui existe avant tous les siècles, pouvait l'emporter² ? Du moins la prééminence du Père dans le passé est-elle inconcevable du fait, en un mot, qu'il n'y a ni pensée ni aucun concept pour franchir la génération du Seigneur, saint Jean ayant borné l'intelligence, par deux mots, à l'intérieur de frontières limitées, lorsqu'il a dit : « Au commencement était le Verbe^a. » Ce « il était » est sans issue pour la pensée ; le « commencement » est infranchissable à l'imagination. Car, si haut que tu puisses remonter par la pensée, tu ne sortiras pas de cet « il était » ; et **B** quelles que soient tes dispositions pour voir les au-delà du Fils, tu ne saurais triompher du « commencement ». Il est donc conforme à la piété, de cette manière, de penser le Fils en même temps que le Père.

15. S'ils conçoivent, d'autre part, une sorte de descente du Fils, comme en un lieu sous-jacent, par rapport au Père : en haut le Père, siégeant, et, tout près, mais plus bas, à la suite, le Fils, qu'ils l'avouent donc et nous nous tairons devant l'évidence d'une telle absurdité. De fait, leur raisonnement est sans suite³, puisqu'ils ne donnent pas au

le Père est antérieur dans le temps, puisque l'existence du Fils, elle-même, dépasse le temps.

3. La construction en οὐδὲ γὰρ ... οὐδὲ ..., introduit, comme dans le paragraphe précédent, deux arguments : 1) raison ; 2) Écriture. L'argument de raison fait appel, cette fois, à la doctrine stoïcienne.

Πατρὶ μὴ διδόντες, τῆς τῶν ὑγιαίνοντων ἐννοίας τὰ πάντα
 τὸν Θεὸν πεπληρωκέσαι πιστευούσης · οὐδὲ μέμνηται τοῦ
C προφήτου λέγοντος · « Ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ
 10 ἐκεῖ εἶ · ἐὰν καταβῶ εἰς τὸν ἄδην, πάρει » · οἱ τὸ ἄνω καὶ
 κάτω εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν διαιροῦντες. Ἴνα δὲ τῆς ἀμαθείας
 τὸν ἔλεγχον σιωπήσω, τόπον ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων ἀφορι-
 ζόντων, τί τὴν πρὸς τὰς Γραφὰς μάχην καὶ ἐναντίωσιν
 αὐτῶν οὕτως ἀναίσχυντον οὔσαν παραμυθήσεται, τό · « Κάθου
 15 ἐκ δεξιῶν μου », καὶ τό · « Ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλο-
 σύνης τοῦ Θεοῦ » ; Τὸ γὰρ δεξιὸν οὐ τὴν κάτω χώραν δηλοῖ
 — ὡς ὁ τούτων λόγος —, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸ ἴσον σχέσιν · οὐ
 σωματικῶς τοῦ δεξιοῦ λαμβανομένου — οὕτω γὰρ ἂν τι καὶ
 20 σκαιὸν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ εἶη —, ἀλλ' ἐκ τῶν τιμίων τῆς προσε-
 δρείας ὀνομάτων τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς περὶ τὸν Υἱὸν τιμῆς
 παριστῶντος τοῦ λόγου.

92 A Λειπόμενον τοίνυν, αὐτοὺς τὸ τῆς ἀξίας ὑποδεῆς διὰ τῆς
 φωνῆς ταύτης δηλοῦσθαι λέγειν. Μανθανέτωσαν τοίνυν ὅτι
 Χριστὸς « Θεοῦ δύναμις, καὶ Θεοῦ σοφία », καὶ ὅτι « εἰκὼν τοῦ
 25 Θεοῦ τοῦ ἀοράτου », καὶ « ἀπαύγασμα τῆς δόξης », καὶ ὅτι
 τοῦτον ὁ Πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ Θεός, ὅλον αὐτῷ ἑαυτὸν
 ἐντυπώσας. Ταύτας τοίνυν, καὶ ὅσαι ταύταις συγγενεῖς κατὰ
 πᾶσάν εἰσι τὴν Γραφὴν μαρτυρίαι, πότερον ταπεινωτικὰς
 εἰναί φαμεν, ἢ ὡσπερ τινὰς ἀναρρήσεις, τὸ μεγαλοπρεπὲς
 30 τοῦ Μονογενοῦς καὶ τὸ πρὸς τὸν Πατέρα ἴσον τῆς δόξης
 ἀνακηρύττειν ; Ἀκουέτωσαν δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου
 σαφῶς ὁμότιμον ἑαυτοῦ τὴν δόξαν τῷ Πατρὶ παριστῶντος,

15, 24-25 τοῦ θεοῦ τοῦ Joh. : θεοῦ τοῦ Ben.

15, 9 a. Ps. 138, 8 14 b. Ps. 109, 1 15 c. Hébr. 1, 3 24 d.
I Cor. 1, 24 24 e. Col. 1, 15 25 f. Hébr. 1, 3

1. Διήκειν διὰ πάντων est la marque même du pneûma stoïcien. L'expression pourrait passer pour un emprunt direct à l'apocryphe stoïcien (fausement attribué à Aristote) *Sur le Monde*, 5, 6, 398 b 6 et 401 a 16 (Bekker), qui est de l'époque de Posidonius. Cf. V. ARNIM,

Père de se répandre partout¹, alors qu'au jugement des gens sains, Dieu remplit tout ; et ils ont oublié le dire du Prophète : « Si je monte au ciel, tu y es ; si je descends aux enfers, te voilà^a », eux qui répartissent l'en-haut et l'en-bas entre le Père et le Fils. Mais, pour passer sous silence la preuve de leur bêtise — assigner un lieu aux incorporels ! — comment apaiser la guerre qu'ils font aux Écritures et leur opposition si impudente quand ils allèguent les textes : « Siège à ma droite^b » et « Il siège à la droite de la majesté de Dieu^c » ? Car la « droite » n'indique pas la place d'en-bas — comme ils le disent — mais un rapport d'égalité ; il ne s'agit pas de la comprendre à l'instar d'une réalité corporelle — car alors il y aurait aussi une gauche en Dieu — : simplement la Parole, par des mots signifiant l'honneur d'être assis auprès de quelqu'un, fait voir le splendide caractère de l'honneur dû au Fils.

Reste donc, à les entendre, que ce mot-là² indiquerait une dignité d'ordre inférieur. Qu'ils apprennent donc que le Christ est « Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu^d », qu'il est « l'Image du Dieu invisible^e », « Resplendissement de sa gloire^f » ; que Dieu, le Père, l'a marqué de son sceau en se gravant tout entier en lui³. Ces témoignages, et tous ceux du même genre, semés d'un bout à l'autre de l'Écriture, faut-il dire qu'ils sont humiliants, ou au contraire qu'ils publient, comme des crieurs publics leur proclamation, la magnificence du Monogène, son égalité de gloire avec le Père ? Qu'ils écoutent encore le Seigneur en personne suggérer clairement son identité d'honneur en

II, 137, 30. Voir aussi G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, 1945, p. 141.

2. La particule *par*. Des trois hypothèses envisagées par Basile au début du chapitre, il ne subsiste plus que la troisième, suivant laquelle le Fils serait d'une dignité inférieure au Père.

3. Allusion à *Héb.* 1, 3. Cf. XXVI, 64, 21. On sait que pour ATHANASE, *A Sérapion* I, 23 ; *PG* 26, 585 A, le Saint-Esprit est à son tour onction et sceau du Christ, en qui le Verbe oint et scelle toutes choses. Sceau qui a la forme (μορφήν) du Christ qui scelle.

- ἐν τῷ λέγειν · « Ὁ ἐωρακῶς ἐμέ, ἐώρακε τὸν Πατέρα. »
 Καὶ πάλιν · « Ὅταν ἔλθῃ ὁ Υἱὸς ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρός. »
- B** 35 Καὶ τό · « Ἴνα τιμῶσι τὸν Υἱὸν, καθὼς τιμῶσι τὸν Πατέρα. »
 Καὶ τό · « Ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς Μονογενοῦς
 παρὰ Πατρός. » Καὶ τό · « Ὁ μονογενὴς Θεός, ὁ ὢν εἰς τὸν
 κόλπον τοῦ Πατρός. » Ὡν μηδὲν ὑπολογισάμενοι, τὴν τοῖς
 ἐχθροῖς ἀφωρισμένην χώραν προστιθέασι τῷ Υἱῷ. Κόλπος
 40 μὲν γὰρ πατρικός, Υἱῷ καθέδρα πρέπουσα · ἡ δὲ τοῦ
 ὑποποδίου χώρα, τοῖς ἐπιδεομένοις τῆς ὑποπτώσεως.
- Ἡμεῖς μὲν οὖν ἐφ' ἕτερα τὴν ὁρμὴν ἔχοντες, παρατρε-
 χόντως τῶν μαρτυριῶν ἐφηψάμεθα · ἔξεστι δέ σοι κατὰ
 σχολὴν συναγαγόντι τὰς ἀποδείξεις, τὸ τῆς δόξης ὕψος καὶ
 45 τὸ τῆς δυνάμεως ὑπερέχον τοῦ Μονογενοῦς κατιδεῖν. Καίτοι
 εὐγνώμονι ἀκροατῇ οὐδὲ ταῦτα μικρά · εἰ μὴ τις σαρκικῶς
 καὶ ταπεινῶς ἐξακούοι τοῦ δεξιοῦ καὶ τοῦ κόλπου, ὥστε
 τόπω τε τὸν Θεὸν περιγράφειν καὶ ἀναπλάττειν σχῆμα καὶ
C τύπον καὶ θέσιν σωματικὴν, ἀ παρὰ πολὺ τῆς ἐννοίας τοῦ
 50 ἀπλοῦ καὶ ἀπείρου καὶ ἀσωμάτου διώρισται · πλὴν γε δὴ
 ὅτι τὸ τῆς ἐννοίας αὐτοῦ ταπεινόν, ἐπὶ τε Πατρός καὶ Υἱοῦ
 παραπλήσιον. Ὡστε οὐ καθαιρεῖ τοῦ Υἱοῦ τὴν ἀξίαν, ἀλλὰ
 προσλαμβάνει τὸ κρῖμα τῆς εἰς τὸν Θεὸν βλασφημίας ὃ τὰ
 τοιαῦτα διεξιῶν. Ἐν οἷς γὰρ ἂν κατατολήσῃ τοῦ Υἱοῦ,
 55 ταῦτα ἀνάγκη αὐτῷ μετατιθέναι πρὸς τὸν Πατέρα. Ὁ γὰρ
 τῷ Πατρὶ τὴν ἄνω χώραν εἰς προεδρίαν ἀποδιδούς, τὸν δὲ
 μονογενῆ Υἱὸν ὑποκαθῆσθαι λέγων, πάντα ἀκολουθοῦντα
 ἔξει τὰ σωματικὰ συμπτώματα τῷ ἑαυτοῦ ἀναπλασμοῦ.
 Εἰ δὲ ταῦτα οἰνοπλήκτων καὶ ἐκ φρενίτιδος παραφόρων τὸν
 60 νοῦν τὰ φαντάσματα, πῶς εὐσεβὲς τὸν τῇ φύσει, τῇ δόξῃ,
D τῷ ἀξιώματι συνημμένον μὴ μετὰ Πατρός προσκυνεῖν καὶ
 δοξάζειν τοὺς παρ' αὐτοῦ διδαχθέντας ὅτι · « Ὁ μὴ τιμῶν
 τὸν Υἱὸν οὐ τιμᾷ τὸν Πατέρα » ;

15, 33 g. Jn 14, 9 34 h. Mc 8, 38 35 i. Jn 5, 23
 36 j. Jn 1, 14 37 k. Jn 1, 18 62 l. Jn 5, 23

1. Homotimie du Fils avec le Père.

2. Allusion au Ps. 110, 1. Le manuscrit K porte la glose marginale :

gloire avec le Père¹, quand il dit : « Celui qui m'a vu a vu le Père² » et ailleurs : « Lorsque le Fils viendra dans la gloire du Père³ », « afin qu'ils honorent le Fils comme ils honorent le Père¹ », et : « Nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Monogène¹ », « Le Dieu Monogène qui est dans le sein du Père² ». N'ayant égard à nul de ces textes, la place destinée aux ennemis ils l'imposent au Fils : car le sein paternel est une chaire digne du Fils, mais la place de l'escabeau est celle de ceux qu'il y a encore à soumettre².

Nous qui tendons à d'autres buts, nous n'avons fait qu'effleurer les témoignages, mais toi, tu pourras recueillir les preuves à loisir pour te faire une idée de la gloire éminente, de la surabondante puissance du Monogène. Pour un sage auditeur, certes, ce ne sont point là petites choses, à moins d'entendre de façon basse et charnelle la « droite » et le « sein », au point de borner Dieu à un lieu et d'en imaginer forme, figure et position corporelle, ce qui est fort loin de la notion d'un être simple, infini et incorporel. D'ailleurs la bassesse d'une telle pensée atteindrait le Père autant que le Fils. Si bien qu'il n'amoindrit pas la dignité du Fils, celui qui disserte ainsi, mais il s'attire une condamnation de blasphème contre Dieu. Ce que son audace a pu lui donner d'entreprendre contre le Fils, le voilà contraint de le transférer au Père, car celui qui adjuge au Père, en signe de préséance, la place d'en-haut, et qui dit le Fils Monogène assis plus bas, devra assumer toutes les conséquences d'ordre corporel qui découlent de sa fiction. Et si ce sont là rêveries d'ivrognes et de gens au bord de la démence, comment serait-il conforme à la piété de ne pas adorer et glorifier *avec* le Père celui qui lui est uni par nature, par gloire et dignité, quand on est averti, par lui-même, que « celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père¹ » ?

ἐν ἄλλοις ὑποστάσεως. L'image du sein paternel comme chaire d'où enseigne le Fils est traditionnelle ; elle est d'ailleurs passée dans l'Art.

- 93 A** Τί γάρ καὶ φήσομεν ; τίνα ἔξομεν δικαίαν ἀπολογίαὶν ἐπὶ
 65 τοῦ φοβεροῦ καὶ κοινοῦ τῆς κτίσεως πάσης δικαστηρίου, εἰ
 τοῦ Κυρίου σαφῶς ἐπαγγελλομένου ἦξειν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ
 Πατρὸς, καὶ Στεφάνου θεασαμένου « Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ
 δεξιῶν τοῦ Θεοῦ », καὶ Παύλου ἐν Πνεύματι διαμαρτυρομένου
 70 περὶ Χριστοῦ, ὅτι « ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ », καὶ τοῦ
 Πατρὸς λέγοντος · « Κάθου ἐκ δεξιῶν μου », καὶ τοῦ ἁγίου
 Πνεύματος μαρτυροῦντος ὅτι ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγα-
 λουσύνης τοῦ Θεοῦ · ἡμεῖς τὸν σύνθρονον καὶ ὁμότιμον ἀπὸ
 τῆς πρὸς τὸ ἴσον σχέσεως ἐπὶ τὸ κάτω καταβιβάζομεν ;
 Οἴμαι γάρ τὴν μὲν στάσιν καὶ τὴν καθίδρυσιν τὸ πάγιον
 75 τῆς φύσεως καὶ πάντῃ στάσιμον ὑποφαίνειν, καθὸ καὶ ὁ
 Βαροῦχ τὸ ἀκίνητον καὶ ἀμετάθετον τῆς τοῦ Θεοῦ διεξαγωγῆς
B ἐνδεικνύμενος, ἔφη τό · « Σὺ καθήμενος εἰς τὸν αἰῶνα,
 καὶ ἡμεῖς ἀπολλύμενοι εἰς τὸν αἰῶνα » · τὴν δεξιάν δὲ χῶραν
 80 δηλοῦν τὸ τῆς ἀξίας ὁμότιμον. Πῶς οὖν οὐ τολμηρὸν τῆς
 κατὰ τὴν δοξολογίαν κοινωνίας ἀποστερεῖν τὸν Υἱόν, ὡς ἐν
 ἐλάττονι χῶρᾳ τιμῆς τετάχθαι ἄξιον ;

15, 67 m. Act. 7, 55
 77 p. Bar. 3, 3

69 n. Rom. 8, 34

70 o. Ps. 109. 1

Que dire encore ? Quelle défense acceptable invoquer **93 A** devant le tribunal redoutable et public de toute la création si, alors que le Seigneur a clairement promis de venir dans la gloire du Père, qu'Étienne a vu « Jésus debout à la droite de Dieu^m » et que Paul, dans l'Esprit, a témoigné du Christ qu'il « est à la droite de Dieuⁿ » ; alors que le Père a dit : « Siège à ma droite^o » et le Saint-Esprit rendu témoignage qu'il siège à la droite de la majesté de Dieu¹, si nous pouvions faire descendre d'un rapport d'égalité à un rang inférieur celui qui a même trône et même honneur². Car, à mon avis, le fait d'être debout ou assis suggère la fixité, l'absolue stabilité de la nature, comme le dit Baruch pour souligner l'immobilité, l'immutabilité des conduites de Dieu : « Toi, tu es assis pour toujours et nous, nous périssons sans arrêt^p. » Quant à la droite, elle indique le même honneur en dignité³. Comment donc n'y aurait-il pas hardiesse à priver le Fils de la communauté de louange comme s'il ne méritait qu'une place de moindre honneur ? **B**

1. Allusion à *Act.* 2, 34, avec réminiscence libre de *Héb.* 1, 3.

2. L'ὁμότιμος est un équivalent de ὁμοούσιος. Voir *supra*, Introduction, p. 105.

3. Homotimie du Père et du Fils.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ζ'

[93] Πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ ἀρμόζειν ἐπὶ Υἱοῦ λέγεσθαι τὸ μεθ' οὗ, ἀλλὰ τὸ δι' οὗ.

16. Ἀλλὰ τὸ μετ' αὐτοῦ λέγειν, φασίν, ἀπεξενωμένον παντελῶς καὶ ἀσύνηθες · τὸ δὲ δι' αὐτοῦ, τῷ τε λόγῳ τῆς Γραφῆς οἰκειότατον, καὶ ἐν τῇ χρήσει τῆς ἀδελφότητος τετριμμένον.

- 5 Τί οὖν ἡμεῖς πρὸς ταῦτα ; "Οτι μακάρια τὰ ὄντα τὰ μὴ ἀκούσαντα ὑμῶν, καὶ καρδίαι ὅσαι ἄτρωτοι ἀπὸ τῶν ὑμετέρων
 C λόγων διεφυλάχθησαν. Ἀλλ' ὑμῖν λέγω τοῖς φιλοχρίστοις, ὅτι ἀμφοτέρως οἶδεν ἡ Ἐκκλησία τὰς χρήσεις, καὶ οὐδετέραν αὐτῶν παραιτεῖται ὡς ἀναιρετικὴν τῆς ἐτέρας. "Οταν μὲν
 10 γὰρ τὸ μεγαλεῖον τῆς φύσεως τοῦ Μονογενοῦς καὶ τὴν τῆς ἀξίας ὑπεροχὴν θεωρῶμεν, μετὰ Πατρὸς εἶναι αὐτῷ μαρτυροῦμεν τὴν δόξαν. "Οταν δὲ τὴν εἰς ἡμᾶς χορηγίαν τῶν ἀγαθῶν ἐνοήσωμεν, ἢ τὴν ἡμῶν αὐτῶν προσαγωγὴν καὶ οἰκείωσιν πρὸς τὸν Θεόν, δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖσθαι
 15 ὑμῖν τὴν χάριν ταύτην ὁμολογοῦμεν. "Ωστε ἡ μὲν ἰδία τῶν δοξολογούντων ἐστὶν ἡ μεθ' οὗ · ἡ δὲ δι' οὗ τῶν εὐχαριστούντων ἐξαιρέτος.

- Ψεῦδος δὲ κάκεινο, ὅτι ἡ μεθ' οὗ φωνὴ τῆς τῶν εὐλαδῶν χρήσεως ἀπεξένωται. "Οσοι γὰρ δι' εὐστάθειαν τρόπων τὸ
 D 20 τῆς ἀρχαιότητος σεμνὸν τοῦ καινοπρεποῦς προετίμησαν, καὶ ἀπαραπόλητον τῶν πατέρων διεφύλαξαν τὴν παράδοσιν, κατὰ

1. LIDDELL and SCOTT autorise ce sens : A making one's friend, a taking one's own, appropriation, adaptation.

2. Par son appel à la tradition des Pères, ce chapitre donne le

CHAPITRE VII

A ceux qui disent : il n'est pas juste d'attribuer au Fils avec qui, mais par qui.

16. Mais dire : *avec lui*, affirment-ils, est absolument banni et inusité. *Par lui*, au contraire, est très familier au langage de l'Écriture et bien reçu parmi les frères.

Que répondre ? Heureuses les oreilles qui ne vous ont point entendus et les cœurs qui se sont gardés soigneusement des traits de vos discours ! Quant à vous qui aimez le Christ, je vous déclare que l'Église connaît les deux usages et n'en refuse aucun comme s'il détruisait l'autre. Que si l'on regarde la grandeur de la nature du Monogène et son éminente dignité, on témoigne que c'est *avec* le Père que lui revient la gloire. Que si l'on songe aux biens dont il se met en frais pour nous les procurer, ou à notre accès personnel auprès de Dieu et à notre entrée dans sa familiarité¹, c'est *par* lui et *en* lui que l'on confesse avoir reçu cette grâce. Ainsi l'une (des deux locutions) est-elle propre à proclamer la doxologie : *avec qui* ; l'autre, *par qui*, mieux choisie pour rendre grâces.

Mensonge encore que ceci : l'expression *avec qui* est bannie de l'usage des bien-pensants. Tous ceux qui, en effet, par fermeté de caractère, préfèrent à la nouveauté la vénérable antiquité et gardent sans la déformer la tradition des Pères², qu'ils soient campagnards ou citadins, emploient

même son que le chapitre vingt-neuvième. Παράδοσις est terme technique, dans le vocabulaire basilien en particulier, pour désigner la transmission extra-scripturaire d'une doctrine ou d'une coutume, voire d'un rite de l'Église.

τε χώραν καὶ πόλιν ταύτη κέχρηται τῇ φωνῇ. Οἱ δὲ διακορεῖς τῶν συνήθων, καὶ τῶν παλαιῶν ὡς ἐώλων κατεπαιρόμενοι,

96 A οὗτοί εἰσιν οἱ τὰς νεωτεροποιίας παραδεχόμενοι, ὥσπερ ἐπὶ
 25 τῆς ἐσθῆτος οἱ φιλόκοσμοι τὴν ἐξηλλαγμένην αἰεὶ τῆς κοινῆς προτιμῶντες · Ἰδοὺς ἂν οὖν τῶν μὲν ἀγροίκων ἔτι καὶ νῦν ἀρχαιότροπον τὴν φωνήν. Τῶν δὲ ἐντέχνων τούτων καὶ ταῖς λογομαχίαις ἐντετριμμένων, ἐκ τῆς νέας σοφίας κεκαυτηριασμένα τὰ ῥήματα. Ὅπερ ἔλεγον τοίνυν οἱ πατέρες ἡμῶν, καὶ
 30 ἡμεῖς λέγομεν, ὅτι ἡ δόξα κοινὴ Πατρὶ καὶ Υἱῷ, διὸ μετὰ τοῦ Υἱοῦ τὴν δοξολογίαν προσάγομεν τῷ Πατρὶ.

Ἄλλ' οὐ τοῦτο ἡμῖν ἐξαρκεῖ, ὅτι τῶν πατέρων ἡ παράδοσις · κάκεῖνοι γὰρ τῷ βουλήματι τῆς Γραφῆς ἠκολούθησαν, ἐκ τῶν μαρτυριῶν, ἃς μικρῷ πρόσθεν ὑμῖν ἐκ τῆς Γραφῆς
 35 παρεθέμεθα, τὰς ἀρχὰς λαβόντες. Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα μετὰ τῆς δόξης νοεῖται · καὶ ἡ εἰκὼν μετὰ τοῦ ἀρχετύπου · καὶ
B ὁ Υἱὸς πάντως σὺν τῷ Πατρὶ · οὐδὲ τῆς τῶν ὀνομάτων ἀκολουθίας, μή τι γε τῆς τῶν πραγμάτων φύσεως, τὸν χωρισμὸν δεχομένης.

1. Les ἐντετριμμένοι sont ceux qui sont oints, frottés d'huile pour le combat.

2. La construction du chapitre souligne la méthode de Basile :

ce mot-là. Mais ceux qui en ont assez de la coutume, qui se soulèvent contre ce qui date comme devant chose fanée, ceux-là, oui, accueillent les innovations, tout comme, en matière d'habillement, ceux qui aiment la parure préfèrent toujours la dernière mode à la manière commune : tu pourras donc voir chez les rustres, même encore maintenant, le mot traditionnel. Mais pour nos artistes huilés¹ pour les joutes verbales, c'est au coin de la nouvelle sagesse que sont marqués les mots. Ce que disaient nos pères, nous le disons donc nous aussi : la gloire est commune au Père et au Fils, c'est donc *avec* le Fils que nous offrons la doxologie au Père.

Mais il ne nous suffit pas que ce soit une tradition des Pères, car eux-mêmes suivirent la volonté de l'Écriture², tirant leurs principes des témoignages scripturaires que nous avons produits tout à l'heure : le « resplendissement » on le conçoit *avec* la gloire, l'« Image » *avec* le modèle, le Fils, en tout cas, *avec* le Père³. Ni la suite des noms, ni encore moins la nature des choses, ne tolèrent séparation.

La pensée de l'Église ; la doctrine des pères dont l'usage s'est conservé chez les gens pieux ; l'Écriture, base de cette tradition.

3. Cf. ATHANASE, *A Sérapion* II, 2 ; *PG* 26, 609 C. Cf. *id.* ; 609 A. Aussi : *Contre les Ariens* II, 47 ; *PG* 26, 236 B.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Η'

[96] Ποσαχῶς τὸ δι' οὐ, καὶ ἐπὶ ποίας ἐννοίας ἀρμοδιώτερον
τὸ μεθ' οὐ · ἐν ᾧ καὶ ἐξήγησις, πῶς ἐντολὴν λαμβάνει
ὁ Υἱὸς καὶ πῶς ἀποστέλλεται.

17. Ὅταν οὖν ὁ ἀπόστολος εὐχαριστῇ « τῷ Θεῷ διὰ
Ἰησοῦ Χριστοῦ », καὶ πάλιν δι' αὐτοῦ λέγῃ τὴν χάριν
εἰληφέναι « καὶ τὴν ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν
πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν », ἣ καὶ δι' αὐτοῦ τὴν προσαγωγὴν
5 ἐσχηκέναι « εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ἣ ἑστήκαμεν καὶ
C καυχώμεθα », τὰς εἰς ἡμᾶς εὐεργεσίας αὐτοῦ παρίστησι, νῦν
μὲν ἀπὸ Πατρὸς εἰς ἡμᾶς τῶν ἀγαθῶν τὴν χάριν διαβιβά-
ζοντος, νῦν δὲ ἡμᾶς δι' ἑαυτοῦ προσάγοντος τῷ Πατρί.
Ἐν μὲν γὰρ τῷ λέγειν · « Δι' οὐ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποσ-
10 τολὴν », τὴν ἐκεῖθεν τῶν ἀγαθῶν χορηγίαν ἐμφαίνει · ἐν δὲ
τῷ λέγειν · « Δι' οὐ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν », τὴν
ἡμετέραν πρόσληψιν καὶ οἰκειώσιν διὰ Χριστοῦ πρὸς τὸν
Θεὸν γινομένην παρίστησιν.

Ἄρ' οὖν ἡ ὁμολογία τῆς ἐνεργουμένης παρ' αὐτοῦ πρὸς
15 ἡμᾶς χάριτος, ὑφαίρεσίς ἐστι τῆς δόξης ; ἢ μᾶλλον εἰπεῖν
ἀληθέστερον, ὅτι πρέπουσα δοξολογίας ὑπόθεσις ἢ τῶν
εὐεργετημάτων διήγησις ; Διὰ τοῦτο εὕρομεν τὴν Γραφὴν
οὐκ ἐξ ἑνὸς ὀνόματος τὸν Κύριον ἡμῖν παραδιδούσαν, οὐδὲ
ἐκ τῶν ὅσα τῆς θεότητός ἐστιν αὐτοῦ μόνον καὶ τοῦ μεγέθους

VIII. **Titul.** παραλαμβάνει KM || in H titulus dividitur, ποσαχῶς...
datur capiti θ', et capitis ι', a διὰ τοῦτο [17, 17] ... incipientis, titulus
est ἐξηγήσεις πῶς κ.τ.λ. (Johnston).

17, 17 διὰ τοῦτο hic incipit cap. octavum in BC

CHAPITRE VIII

De combien de manières dit-on par qui et en quels sens avec qui s'emploie de préférence. Où l'on explique aussi comment le Fils reçoit un ordre et comment il est envoyé.

17. Quand l'Apôtre rend grâces « à Dieu par Jésus Christ^a » et dit avoir reçu « *par lui* la grâce et la charge d'apôtre pour l'obéissance à la foi parmi tous les païens^b », ou encore lorsqu'il dit que nous avons eu accès *par* le Christ « à cette grâce dans laquelle nous sommes établis, pleins de fierté^c », il montre les bontés à notre égard de celui qui tantôt fait passer du Père en nous la grâce des biens et tantôt nous introduit *par lui* auprès du Père. Car quand il dit : « *Par qui* nous avons reçu grâce et charge d'apôtre^d », Paul montre d'où viennent les biens dont il est fait les frais ; et quand il dit : « *Par qui* nous avons eu accès^e », il suggère l'idée que notre fixation à Dieu et notre introduction dans son intimité se réalisent *par* le Christ.

Eh donc, reconnaître la grâce à l'œuvre, de lui en nous, serait-ce soustraire quelque chose à sa gloire ? N'est-il pas vrai plutôt de dire que toute énumération de bienfaits est un thème valable de doxologie. C'est pourquoi on découvre que l'Écriture ne nous livre pas le Seigneur sous un seul nom, ni sous ceux qui en font connaître uniquement la divinité et la grandeur, mais précisément

C

17, 1 a. Rom. 1, 8 3 b Rom. 1, 5 5 c. Rom. 5, 2 9 d.
Rom. 1, 5 11 e. Rom. 5, 2

- 20 δηλωτικά, ἀλλὰ νῦν μὲν τοῖς τῆς φύσεως χαρακτηριστικοῖς
D κεχρημένην · οἶδε γὰρ « τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα » τοῦ
 Υἱοῦ καὶ Υἱὸν ἀληθινὸν λέγειν, καὶ μονογενῆ Θεόν, καὶ δύναμιν
 Θεοῦ, καὶ σοφίαν, καὶ Λόγον. Καὶ πάλιν μέντοι διὰ τὸ πολυ-
 τροπον τῆς εἰς ἡμᾶς χάριτος, ἦν διὰ τὸν πλοῦτον τῆς ἀγαθό-
 25 τητος κατὰ τὴν πολυποίκιλον αὐτοῦ σοφίαν τοῖς δεομένοις
97 A παρέχεται, μυρίαὶς αὐτὸν ἑτέραις προσηγορίαις ἀποσημαίνει
 ποτὲ μὲν ποιμένα λέγουσα, ποτὲ δὲ βασιλέα, καὶ πάλιν
 ἰατρόν, καὶ τὸν αὐτὸν νυμφίον, καὶ ὄδόν, καὶ θύραν, καὶ
 πηγὴν, καὶ ἄρτον, καὶ ἀξίνην, καὶ πέτραν. Ταῦτα γὰρ οὐ
 30 τὴν φύσιν παρίστησιν, ἀλλὰ, ὅπερ ἔφη, τὸ τῆς ἐνεργείας
 παντοδαπόν, ἦν ἐκ τῆς περὶ τὸ ἴδιον πλάσμα εὐσπλαγχνίας
 κατὰ τὸ τῆς χρείας ἰδίωμα τοῖς δεομένοις παρέχεται. Τοὺς
 μὲν γὰρ προσπεφευγότας τῇ ἐπιστασίᾳ αὐτοῦ, καὶ τὸ
 εὐμετάδοτον δι' ἀνεξικακίας κατωρθωκότας, πρόβατα λέγει,
 35 καὶ ποιμῆν εἶναι τῶν τοιούτων ὁμολογεῖ, τῶν κατακουόντων

17, 34 εὐμετάδοτον : εὐμετάβολον AL (de cod. W, vide annotationem).

17, 21 f. Phil. 2, 9

1. Ce terme, au singulier, pourrait donner le change et laisser croire que Basile, ici comme au chapitre précédent, **16, 10**, ne pense qu'une seule nature dans le Christ. Quoiqu'il en soit de ce dernier texte et de **17, 30**, où Basile semble n'envisager que la nature divine dans le Christ — sans préjudice, pourtant, de l'affirmation nette du chapitre 5 (**12, 24**) sur la réalité humaine de la chair du Seigneur, — le mot φύσις désigne la nature concrète, désignée par les propriétés personnelles constituantes de l'hypostase du Fils. Les *χαρακτηριστικά* sont équivalentes à ἰδιάζον, ce qui suggère, évidemment, l'énumération de noms strictement personnels qui suivent immédiatement. Ce texte eût pu être versé au dossier constitué par M. RICHARD, « L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'Incarnation », dans : *MSR* 1945, p. 5-32, en faveur de l'unité d'hypostase dans le Christ aux iv^e et v^e siècles. Le mot n'y est pas,

qu'elle se sert des notes caractéristiques de la nature¹, car « le nom qui est au-dessus de tout nom^t », celui du Fils, elle sait le dire et vrai Fils et Dieu Monogène, Puissance de Dieu, Sagesse et Verbe. Ailleurs, toutefois, en raison des multiples formes de la grâce à notre égard, que, dans la richesse de sa bonté, il offre suivant l'infinie variété de sa sagesse² à ceux qui la demandent, l'Écriture désigne le Seigneur sous un grand nombre d'autres vocables : tantôt pasteur et tantôt roi ; et ailleurs : médecin, et même : époux, route et porte, source, pain, cognée, pierre³. Ces noms-là, en effet, n'évoquent point la nature, mais, comme je l'ai dit, le caractère multiforme de la force accordée par miséricorde pour son propre ouvrage, selon la particularité de chaque besoin, à ceux qui en font la demande. Ceux qui se sont réfugiés sous sa direction et ont fait valoir leur générosité⁴ dans la résignation, le Christ les appelle des brebis et s'en reconnaît le pasteur, car elles obéissent à sa voix sans prêter

mais la chose y est. Et ce n'est pas « exceptionnel ». Le pluriel, *χαρακτηριστικά*, déterminant le singulier de la nature (*φύσις*) est spécialement intéressant dans l'expression de Basile, en raison des deux avant-derniers noms personnels, dans la liste des noms qui suivent, explicitement attribués au Christ. Sur la valeur technique de ces termes, voir *supra*, Introduction, chap. V, § 1. *Vocabulaire théologique* p. 179.

2. Cf. *Éphés.* 3, 10. On est en plein contexte paulinien. Cf. *Contre Eunome* I ; *PG* 29, 524. — L'édition bénédictine et, par conséquent, celles de Gaume et de Migne ont omis le mot *πλοῦτον*.

3. Cf. ATHANASE, *Disc. contre les païens* ; *PG* 25, 93 C. On retrouve une énumération parallèle, de contexte semblable, dans *Actes de Pierre*, 20 et dans les *Actes de Verceil* : VOUAUX, *Les Actes de Pierre*, Letouzey, 1922. Voir : *Actes de Jean*, 109, éd. A. Lipsius et M. Bonnet, t. I, Leipzig 1891, et *Actes de Thomas*, 143 et 156.

4. *Εὐμετάδοτον*. Le ms. A porte : *εὐμετάβολον*. Les Bénédictins, III, 20, note e, proposent : *ἀμετάβολον*. Johnston, p. 39-40, relève une variante de W : « *Eos qui ad illum confugiunt, et illi consentiunt in iis quae jussi sunt observare, et perfectionem amoris sui erga veritatem illius ostendunt, oves suas appellavit.* »

αὐτοῦ τῆς φωνῆς καὶ μὴ προσεχόντων διδασκαλῶν ξενιζούσαις.

« Τὰ γὰρ ἐμὰ πρόβατα, φησί, τῆς ἐμῆς φωνῆς ἀκούει. »

- B** Βασιλεὺς δὲ τῶν ὑπερναβεθηκότων ἤδη, καὶ τῆς ἐννόμου
 40 δεομένων ἐπιστασίας. Καὶ θύρα δέ, τῷ ἐπὶ τὰς σπουδαίας
 πράξεις διὰ τῆς ὀρθότητος τῶν προσταγμάτων ἐξάγειν, καὶ
 πάλιν ἀσφαλῶς αὐλίζειν τοὺς ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως ἀγαθὸν
 διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως καταφεύγοντας. « Ὅθεν · « Δι' ἐμοῦ
 ἐάν τις εἰσέλθῃ, καὶ εἰσελεύσεται, καὶ ἐξελεύσεται, καὶ
 νομῆν εὐρήσει. » Πέτρα δὲ διὰ τὸ ἰσχυρὸν καὶ ἄσειστον καὶ
 45 παντὸς ἐρύματος ἀρραγέστερον εἶναι φυλακτῆριον τοῖς
 πιστοῖς.

Ἐν τούτοις τὸ δι' αὐτοῦ ἀρμοδιωτάτην τὴν χρῆσιν καὶ
 εὐσημον ἀποδίδωσιν, ὅταν ὡς θύρα καὶ ὡς ὁδὸς λέγῃται.

- 50 Ὡς μέντοι Θεὸς καὶ Υἱός, μετὰ Πατρός καὶ σὺν Πατρὶ τὴν
 δόξαν ἔχει, ὅτι « ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψει,
 ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα
 γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς
 δόξαν Θεοῦ Πατρὸς ». Διόπερ ἀμφοτέrais κεχρήμεθα ταῖς
 55 φωναῖς, τῇ μὲν τὴν οἰκείαν αὐτοῦ ἀξίαν, τῇ δὲ τὴν χάριν
 τὴν πρὸς ἡμᾶς διαγγέλλοντες.

- C** 18. Δι' αὐτοῦ γὰρ πᾶσα βοήθεια τῶν ψυχῶν, καὶ καθ'
 ἕκαστον εἶδος ἐπιμελείας ἰδιάζουσά τις προσηγορία ἐπινε-
 νόηται. « Ὅταν μὲν γὰρ τὴν ἁμωμον ψυχὴν, τὴν μὴ ἔχουσαν
 σπῆλον ἢ ῥυτίδα, ὡς ἀγνήν παρθένον ἑαυτῷ παραστήσῃται,
 5 νυμφίος προσαγορεύεται ὅταν δὲ κεκακωμένην ὑπὸ τῶν

17, 37 g. Jn 10, 27 43 h. Jn 10, 9 51 i. Phil. 2, 10-11 (ὅτι :
 ἵνα t. r. || κάμψει : κάμψη t. r. ἐξομολογήσεται : -σται t. r.)

1. Il s'agit de la connaissance supérieure des choses de Dieu que procure la foi. C'est un élément essentiel, — sous le nom de « gnose » — de l'assimilation progressive à Dieu. C'est par le Christ, encore, que l'âme, délivrée des liens de la chair par la purification de l'ascèse, atteint l'idéal de la vie vertueuse : l'impassibilité. Le vocabulaire est stoïcien, mais il n'est guère possible, à l'époque de saint Basile, d'y

attention aux doctrines étrangères. « Mes brebis, dit-il, écoutent ma voix^s. » Mais il est Roi de ceux qui sont déjà arrivés là-haut et qui ont besoin d'une autorité légitime. Il est une porte, aussi, parce qu'il entraîne à l'action vertueuse par la droiture de ses commandements et qu'en retour il parque en sécurité ceux qui se réfugient, par la foi en lui, dans le bien de la connaissance¹. C'est pourquoi : « Qui entrera par moi entrera et sortira, et trouvera sa pâtureⁿ. » Il est aussi un roc, parce qu'il est pour les croyants une puissante et inébranlable protection, plus forte que n'importe quel rempart.

B

En cela, *par qui* s'avère d'un emploi plus juste et significatif, quand on parle du Christ comme d'une porte ou d'une route. Mais, comme Dieu et Fils, il possède la gloire avec le Père et *en même temps* que lui, parce que « au nom de Jésus, tout s'agenouillera au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et toute langue proclamera de Jésus-Christ qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père^t. » C'est ainsi que l'on emploie les deux termes pour proclamer, par l'un, la propre dignité du Christ, par l'autre, sa grâce pour nous².

18. *Par lui*, en effet, tout secours vient à l'âme, et pour chaque forme de sollicitude on conçoit quelque appellation appropriée. Quand il s'unit l'âme irréprochable, qui n'a ni tache ni ride³, comme une vierge pure, on le nomme : époux. Mais chaque fois qu'il a pu recevoir l'âme meurtrie

C

voir un emprunt direct. Depuis CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 23 et VII 3 (PG 8, 1356 D et 9, 417 A), la spiritualité chrétienne, assumant la notion profane d'*ἀπάθεια*, comme tant d'autres, lui avait donné orientation et signification nouvelles. C'est, dans l'ordre moral, et conjointement à l'intelligence des choses de Dieu dans l'ordre intellectuel, l'assimilation à Dieu, l'Impassible par nature, pleinement réalisée, par quoi l'on atteint au but de la vie humaine : devenir Dieu.

2. Cf. XXVII, 68, 7-9.

3. Réminiscence de *Éphés.* 5, 27.

- πονηρῶν πληγῶν τοῦ διαβόλου λάβῃ, βαρέως ἐνασθενοῦσαν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτὴν ἐξιώμενος, ἰατρὸς ὀνομάζεται. Ἐὰρ οὖν αἱ τοιαῦται ἡμῶν ἐπιμέλειαι εἰς τὸ ταπεινὸν τοὺς λογισμοὺς
- 100A** κατάγουσιν ; ἢ τὸ ἐναντίον ἐκπληξιν τῆς μεγάλης δυνάμεως
- 10 ὁμοῦ καὶ φιλανθρωπίας τοῦ σφίζοντος ἐμποιοῦσιν, ὅτι καὶ ἠνέσχετο συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, καὶ ἐδυνήθη πρὸς τὸ ἡμέτερον ἀσθενὲς καταβῆναι ; Οὐ γὰρ τοσοῦτον οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ τὰ μεγέθη τῶν πελαγῶν, καὶ τὰ ἐν ὕδασι διαιτώμενα καὶ τὰ χερσαῖα τῶν ζώων, καὶ τὰ φυτὰ
- 15 καὶ ἀστέρες καὶ ἀήρ καὶ ὦραι καὶ ἡ ποικίλη τοῦ παντὸς διακόσμησις τὸ ὑπερέχον τῆς ἰσχύος συνίστησιν, ὅσον τὸ δυνηθῆναι τὸν Θεὸν τὸν ἀχώρητον, ἀπαθῶς διὰ σαρκὸς συμπλακῆναι τῷ θανάτῳ, ἵνα ἡμῖν τῷ ἰδίῳ πάθει τὴν ἀπάθειαν χαρίσῃται. Καὶ λέγει δὲ ὁ ἀπόστολος ὅτι « Ἐν
- 20 τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς », οὐχὶ ταπεινήν τινα ὑπηρεσίαν ἐκ τῆς τοιαύτης φωνῆς
- B** ὑποβάλλει, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος ἐνεργουμένην βοήθειαν. Αὐτὸς γὰρ δῆσας τὸν ἰσχυρόν, διήρπασεν αὐτοῦ τὰ σκεύη, ἡμᾶς, οἷς εἰς πᾶσαν ἐνέργειαν πονηρὰν κατεκέ-
- 25 χρητο · καὶ ἐποίησε σκεύη εὐχρησῆτα τῷ Δεσπότῃ, τοὺς κατηρτισμένους εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐκ τῆς ἐτοιμασίας τοῦ ἐφ' ἡμῖν. Οὕτω τὴν δι' αὐτοῦ προσαγωγὴν ἐσχῆκαμεν

18, 27 τοῦ ἐφ' ἡμῖν Joh. : τῆς ἐφ' ἡμῖν L (arbitrio suo W) τοῦ ἐφ' ὑμῖν Ben.

18, 19 a. Rom. 8, 37

1. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A. 5, 986 a 5 et Stoïcisme.

2. Cf. BASILE, *Homélie sur Ps.* 44, 5 ; PG 29, 400 A B. On peut voir là une transposition de la formule d'ATHANASE, *Sur l'Incarn.* 54 ; PG 25, 192 B : « Le Verbe de Dieu s'est fait homme afin que l'homme fût fait Dieu. »

3. Ce texte, depuis οὐ γὰρ τοσοῦτον, a été cité par le Concile d'Éphèse de 431 parmi les témoignages des Pères. Cf. E. SCHWARTZ, *ACO I, Concile d'Éphèse, Acta graeca*, vol. 1, 2^e partie, p. 44, l. 9-14.

par les coups méchants du diable pour la guérir de la grave faiblesse du péché, on lui donne le nom de médecin. De telles sollicitudes à notre égard invitent-elles donc à d'humbles pensées ? Ne provoquent-elles pas à l'étonnement devant la grande puissance en même temps que la tendresse du Sauveur pour les hommes, puisqu'il a supporté de compatir à nos faiblesses et a pu descendre jusqu'à notre misère ? Car ni le ciel, ni la terre, ni l'immensité des mers, les habitants des eaux, les hôtes de la terre, les plantes, les étoiles, l'air, les saisons, l'harmonie multi-forme¹ de l'Univers, rien ne prouve autant le comble de sa force que le fait d'avoir pu, lui Dieu, lui que l'espace ne peut contenir, impassiblement, par la chair, se laisser enlacer à la mort², afin de nous faire la faveur, par sa propre Passion, de l'impassibilité³. Si l'Apôtre a pu dire : « En tout cela nous triomphons *par* celui qui nous a aimés⁴ », ce n'est pas quelque bas service dont, par ce mot, il suggère l'idée, mais l'aide agissant dans la vigueur de la force. Car le Christ a lié le « fort⁴ » et pillé ses meubles, nous-mêmes, dont, pour toutes sortes d'œuvres mauvaises, le fort avait abusé, et il en a fait un mobilier utile au maître tout-puissant : des gens prêts à toute bonne œuvre de par la

100 A

B

Également en SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber contra impium Grammaticum*, Or. III, ch. 41, éd. J. Lebon, *CSCO*, Syri IV, 6, p. 221, l. 24-30. Cf. *Id.*, *Homélies cathédrales*, 65 ; *PO* 8, 329 l. 12 à 330 l. 1. PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Lettre aux moines de Sénoun*, éd. A. de Halleux, *CSCO*, Syri 99, p. 28, l. 13-20, avec la variante : « Le ciel et la terre... sont constitutionnellement incapables d'une puissance si extraordinaire que le Dieu insaisissable puisse impassiblement se mêler à la mort par la chair, afin de nous octroyer l'impassibilité par ses passions. » C'est-à-dire, commente Philoxène (*id.*, l. 20-24) : « Dieu ne s'est pas (tant) fait connaître comme puissant et capable en créant toutes les œuvres visibles et invisibles, (qu') en voulant (se laisser) saisir dans la chair, alors qu'il est insaisissable, et par celle-ci se mêler à la mort, afin de nous octroyer l'impassibilité par ses passions. »

4. Allusion à *Matth.* 12, 29.

πρὸς τὸν Πατέρα, μεταστάντες ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους
 « εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἀγίων ἐν τῷ φωτί ». Μὴ
 30 τοίνυν ἐκ δουλικῆς ταπεινότητος ἠναγκασμένην ὑπηρεσίαν
 νοῶμεν, τὴν διὰ Υἱοῦ οἰκονομίαν, ἀλλὰ τὴν ἐκούσιον ἐπιμέ-
 λειαν, ἀγαθότητι καὶ εὐσπλαγχνίᾳ, κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ
 καὶ Πατρός, περὶ τὸ ἴδιον πλάσμα ἐνεργουμένην. Οὕτω γὰρ
 C εὐσεβήσομεν, ἐν πᾶσι τοῖς ἐπιτελουμένοις καὶ τελείαν αὐτῷ
 35 μαρτυροῦντες τὴν δύναμιν, καὶ οὐδαμοῦ τοῦ βουλήματος τοῦ
 πατρικοῦ διστῶντες.

Ὡσπερ οὖν καὶ ὅταν ὁδὸς ὁ Κύριος λέγηται, πρὸς ὑψηλο-
 τέραν ἔννοιαν, ἀλλ' οὐχὶ πρὸς τὴν ἐκ τοῦ προχείρου λαμβαν-
 ομένην ὑποφερόμεθα. Τὴν γὰρ εἰρμῶ καὶ τάξει διὰ τῶν
 40 ἔργων τῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ φωτισμοῦ τῆς γνώσεως ἐπὶ
 τὸ τέλειον προκοπὴν ὁδὸν ἐξακούομεν, αἰεὶ τοῦ πρόσω
 ἐπορευόμενοι καὶ τοῖς λειπομένοις ἑαυτοὺς ἐπεκτείνοντες,
 ἕως ἂν φθάσωμεν ἐπὶ τὸ μακάριον τέλος, τὴν Θεοῦ κατα-
 νόησιν, ἣν ὁ Κύριος δι' ἑαυτοῦ τοῖς εἰς αὐτὸν πεπιστευκόσι
 45 χαρίζεται. Ἀγαθὴ γὰρ ὄντως ὁδὸς, ἀπαρεξόδευτος καὶ
 ἀπλανής, ὁ Κύριος ἡμῶν, πρὸς τὸ ὄντως ἀγαθόν, τὸν Πατέρα,
 φέρων. « Οὐδεὶς γὰρ ἔρχεται, φησί, πρὸς τὸν Πατέρα, εἰ μὴ
 δι' ἐμοῦ. » Τοιαύτη μὲν οὖν ἡ ἡμετέρα πρὸς Θεὸν ἄνοδος
 D διὰ τοῦ Υἱοῦ.

18, 29 b. Col. 1, 12 47 c. Jn 14, 6

1. τοῦ ἐφ' ἡμῖν, expression ultra-classique, ultra-grecque. Cf. PLATON, *Rép.* 398 B. C'est l'expression stoïcienne de la liberté. Voir aussi Aristote.

2. Dans la langue des Pères grecs du IV^e siècle, si la « théologie » désigne tout ce qui se rapporte au mystère de Dieu, l'« économie » se rapporte au mystère de l'Incarnation rédemptrice et à tout ce qui a trait au régime évangélique institué par le Christ.

3. Pour PLATON, *Lois*, 860 E, τὸ ἐκούσιον, c'est le libre arbitre. Τὰ ἐκούσια (par opposition à ἀκούσια), ce sont les actes volontaires pour ARISTOTE, *Éth. Nic.* 3,1.

4. Βούλημα : terme platonicien et aristotélicien, cf. PLATON, *Lois*, 769 D et 802 C. ARISTOTE, *Éth. Nic.* 2, 1.

disposition de « ce qui est en notre pouvoir¹ ». Ainsi est-ce *par lui* que nous avons accès auprès du Père lorsque nous sommes passés de la puissance des ténèbres dans « le partage du sort des saints dans la lumière^b. » Ne concevons donc pas comme une aide forcée, du type de celle que doit un esclave en raison de sa condition inférieure, l'économie² établie par le Fils, mais la sollicitude délibérée³ dont il entoure le propre ouvrage de ses mains, pensons-la comme une œuvre de bonté et de miséricorde, selon le vouloir de Dieu, le Père. Ainsi resterons-nous dans la piété en attestant en tout ce qu'il accomplit, la puissance parfaite du Fils, sans jamais le séparer du dessein⁴ du Père.

Et c'est pourquoi aussi, quand on dit que le Seigneur est une route, sommes-nous portés à une conception plus haute et non certes à celle qui jaillit de ce qui vient spontanément à l'esprit. De fait, c'est le progrès continu et ordonné vers la perfection, grâce aux œuvres de justice et à l'illumination de la connaissance que nous entendons par « route », puisque nous allons toujours de l'avant, tendus au-delà de ce que nous laissons derrière nous⁵, jusqu'à atteindre la fin bienheureuse, la compréhension de Dieu, dont le Seigneur, *par lui-même*, à ceux qui ont cru en lui, fait la grâce. En réalité, quelle bonne route, notre Seigneur, dont il n'y a pas à s'écarter⁶ et sur laquelle on ne risque pas de dévier : elle conduit, en fait, au bien : le Père. « Nul, en effet, ne va au Père, que par moi^c. » Ainsi donc notre montée vers Dieu se fait-elle *par* le Fils.

5. Cf. *Phil.* 3, 13. Ἐπεκτείνοντες. Sur l'« épectase », telle que l'a comprise le frère de Basile, GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Vie de Moïse*, voir J. DANIELOU, *SC* 1 bis (1955), *Introd.* p. XVIII-XXIV.

6. Ἀπαρξόδευτος : terme propre à saint Basile. Vient de : ἀ-παρξοδεύω. Παρξόδος dans le sens d'un chemin de traverse (chemin détourné) se retrouve en GRÉGOIRE DE NAZIANZE ; *PG* 37, 1107. On remarquera la conception platonicienne de ce passage : le Père est identifié à l'Idée de Bien !

19. Ὅποια δὲ πάλιν καὶ ἡ παρὰ τοῦ Πατρὸς εἰς ἡμᾶς δι' αὐτοῦ χορηγία τῶν ἀγαθῶν, ἐξῆς ἂν εἶη λέγειν. "Ὅτι πάσης τῆς φύσεως, τῆς ἐν τῇ κτίσει, τῇ τε ὀρωμένη ταύτῃ καὶ τῇ νοουμένη, ἐπιμελείας ἐκ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ συνέχεσθαι
- 5 δεομένης · ὁ δημιουργὸς Λόγος, ὁ μονογενὴς Θεός, κατὰ τὸ
- 101 A** μέτρον τῆς ἐκάστου χρείας, τὴν βοήθειαν ἐπινέμων, ποικίλας μὲν καὶ παντοδαπὰς διὰ τὸ τῶν εὐεργετουμένων πολυειδές, συμμέτρον γε μὴν ἐκάστῳ, κατὰ τὸ τῆς χρείας ἀναγκαῖον, τὰς χορηγίας ἐπιμετερεῖ. Τοὺς ἐν τῷ σκότῳ τῆς ἀγνοίας
- 10 κατεχομένους φωτίζει · διὰ τοῦτο, φῶς τὸ ἀληθινόν. Κρίνει, κατὰ τὴν τῶν ἔργων ἀξίαν ἀντιμετρῶν τὴν ἀντίδοσιν · διὰ τοῦτο, κριτὴς δίκαιος. « Ὁ γὰρ Πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ Υἱῷ. » Ἐπίστησιν ἐκ τοῦ πτώματος τοὺς ἀπὸ τοῦ ὕψους τῆς ζωῆς πρὸς ἁμαρτίαν
- 15 ὑπολισθήσαντας · διὰ τοῦτο, ἀνάστασις. Πάντα δὲ ποιεῖ τῇ ἐπαφῇ τῆς δυνάμεως, καὶ τῷ βουλήματι ἀγαθότητος ἐνεργῶν.
- B** Ποιμαίνει, φωτίζει, τρέφει, ὁδηγεῖ, ἰατρεύει, ἀπίστησιν. Οὐσιοῖ τὰ μὴ ὄντα, τὰ κτισθέντα συνέχει.
- Οὕτω τὰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀγαθὰ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρὸς ἡμᾶς
- 20 ἀφικνεῖται, πλείονι τάχει τὰ καθ' ἕκαστον ἐνεργούντος, ἢ ὡς ἂν λόγος ἐξίκοιτο. Οὔτε γὰρ ἀστραπαί, οὔτε φωτὸς ἐν ἀέρι οὕτω ταχεῖα διαδρομή · οὐκ ὀφθαλμῶν δξεῖται ῥοπαί · οὐκ αὐτοῦ τοῦ ἡμετέρου νοήματος αἰ κινήσεις · ἀλλὰ πλεον τούτων ἕκαστον τῆς θείας ἐνεργείας κατὰ τὸ τάχος λείπεται,
- 25 ἢ καθόσον τὰ νωθρότατα τῶν παρ' ἡμῶν ζώων, οὐκ ἂν εἴποιμι, πτηνῶν, οὐδὲ ἀνέμων, ἢ τῆς τῶν οὐρανίων φορᾶς, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ ἡμετέρου νοῦ, κατὰ τὴν κίνησιν ὑστερεῖ. Τίνος γὰρ ἂν καὶ παρατάσεως δέοιτο χρονικῆς « ὁ φέρων τὰ σύμπαντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ », καὶ μὴ σωμα-
- C** 30 τικῶς ἐνεργῶν, μηδὲ χειρουργίας εἰς τὴν δημιουργίαν

19, 22 ῥοπαί Joh. cum novem codd. gr. et W : ῥιπαί Ben. cum AL

19, 12 a. Jn 5, 22 28 b. Hébr. 1, 3 (σύμπαντα : πάντα t. r.)

19. Quels sont, dans l'autre sens, les biens dont il est fait la dépense et qui nous viennent du Père *par* le Fils, on va tout de suite le dire. Toute nature, dans la création, qu'elle appartienne au monde visible ou au monde intelligible, a besoin, pour durer, de la sollicitude divine ; c'est pourquoi le Verbe Démiurge, Dieu Monogène, octroie son aide à la mesure des nécessités de chacun, fournissant **101 A** par surcroît des ressources variées et de toutes sortes, suivant la diversité de ses obligés, en les proportionnant parfaitement à chacun suivant l'urgence de ses besoins. Ceux que les ténèbres de l'ignorance étreignent, il les illumine : c'est pourquoi il est une lumière véritable. Il juge, et donne rétribution suivant les mérites des œuvres, aussi est-il un juste juge. De fait, « le Père ne juge personne : tout le jugement, il l'a remis au Fils^a. » Il relève de leur chute ceux qui, du faite de la vie, sont tombés dans le péché : ainsi est-il résurrection. Tout cela, il le fait par application de puissance, agissant par dessein de bonté. Il paît, **B** il éclaire, il nourrit ; il guide, il guérit, il ressuscite. Il donne d'exister à ce qui n'est pas ; sa créature, il la maintient dans l'être.

Ainsi les biens nous viennent-ils *de* Dieu *par* le Fils, qui les produit un à un plus vite que la parole n'en serait capable. Car ni les éclairs, ni la lumière dans l'air ne sont à ce point rapides ; ni les clignements d'yeux si prompts, ni même les mouvements de notre pensée ; chacun d'eux le cède en vitesse à l'opération divine plus que les plus lents des animaux de chez nous ne retardent dans leur course, je ne dirais pas sur les oiseaux, ni sur les vents, ni sur le mouvement des cieux, mais sur notre esprit même ! De quel laps de temps pourrait-il donc avoir besoin « celui qui soutient l'Univers de sa parole puissante^b » et n'agit point à la manière des corps, lui qui n'a pas besoin, pour **C** créer, de se servir de ses mains, mais qui, par son vouloir

ἐπιδεδόμενος, ἀλλὰ βουλήματι ἀδιάστω, ἀκολουθοῦσαν ἔχων τὴν φύσιν τῶν γινομένων ; Ὡς ἡ Ἰουδίθ · « Ἐνόησας, φησί, καὶ παρέστησάν σοι πάντα ὅσα ἐνόησας. »

- Ὅμως μέντοι, ἵνα μὴ ποτε ἐκ τοῦ μεγέθους τῶν ἐνεργου-
- 35 μένων περισπασθῶμεν εἰς τὸ φαντασθῆναι ἀναρχον εἶναι τὸν Κύριον, τί φησιν ἡ αὐτοζωή ; « Ἐγὼ ζῶ διὰ τὸν Πατέρα. » Καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις · « Οὐ δύναται ὁ Υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδέν. » Καὶ ἡ αὐτοτελῆς σοφία · « Ἐντολὴν ἔλαβον, τί εἶπω καὶ τί λαλήσω » · διὰ πάντων τούτων πρὸς
- 40 τὴν τοῦ Πατρὸς ἡμᾶς σύνεσιν ὁδηγῶν, καὶ τὸ θαῦμα τῶν γινομένων ἐπ' αὐτὸν ἀναφέρων, ἵνα δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα γνῶμεν. Οὐ γὰρ ἐκ τῆς τῶν ἔργων διαφορᾶς ὁ Πατὴρ θεωρεῖται, τῷ ἰδιάζουσιν καὶ κατακεχωρισμένην ἐνέργειαν ἐπι-
- D** δείκνυσθαι — ὅσα γὰρ βλέπει τὸν Πατέρα ποιοῦντα, ταῦτα
- 45 καὶ ὁ Υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ —, ἀλλ' ἐκ τῆς προσαγομένης αὐτῷ παρὰ τοῦ Μονογενοῦς δόξης τὸ θαῦμα τῶν γινομένων καρποῦται, πρὸς τῷ μεγέθει τῶν ποιημάτων, καὶ ἐπ' αὐτῷ τῷ ποιητῇ ἀγαλλόμενος καὶ ὑψούμενος παρὰ τῶν ἐπιγινωσκόν-
- 104A** των αὐτὸν Πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, « δι'
- 50 οὗ τὰ πάντα, καὶ δι' οὗ τὰ πάντα ». Διὰ τοῦτό φησιν ὁ Κύριος · « Τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστίν » · ὡς ἐπ' αὐτὸν τῆς ἀρχῆς τῶν δημιουργημάτων ἀναγομένης · « Καὶ τὰ σὰ ἐμὰ » · ὡς ἐκεῖθεν αὐτῷ τῆς αἰτίας τοῦ δημιουργεῖν καθηκούσης, οὐ βοηθείας χρωμένῳ πρὸς τὴν ἐνέργειαν, οὐδὲ ταῖς κατὰ μέρος
- 55 ἐπιτροπαῖς · τὴν ἐκάστου ἔργου διακονίαν πιστευομένῳ · λει-

19, 33 c. Judith 9, 5 36 d. Jn 6, 57 37 e. Jn 5, 19
 38 f. Jn 12, 49 (ἔλαβον : δέδωκεν t. r.) 49 g. Hébr. 2, 10
 51 h. Jn 17, 10 52 i. Jn 17, 10

1. Ἄδιάστος a sans doute ici le sens actif de : « qui ne supporte aucun obstacle », « invincible ».

2. Citation libre de *Judith* 9, 5. « Tu as pensé et il arriva ce que tu as pensé et tes desseins se présentèrent et dirent : nous voilà » (LXX).

3. Noter que le verset de l'Apôtre qui, dans la lettre de Paul

irrésistible¹, tient dans la sujétion la nature de tout ce qu'il produit ! Comme le dit Judith : « Tu as pensé, et tout ce que tu as pensé s'est tenu devant toi². »

Mais cependant, de peur que, devant la grandeur des œuvres, nous ne soyons jamais induits à imaginer que le Seigneur est sans principe, que dit la Vie par excellence ? « Moi, je vis pour le Père^a. » Et la Puissance de Dieu ? « Le Fils ne peut rien faire de lui-même^e. » Que dit l'absolue Sagesse ? « J'ai reçu l'ordre de ce que je devais dire et faire entendre^f. » Par tout cela, il nous inculque la connaissance du Père, à qui il reporte l'admiration des créatures, afin, *par lui*, que nous connaissions le Père. Car ce n'est point en raison d'une différence dans les œuvres que l'on discernerait le Père, du fait qu'elle révélerait une activité particulière d'un ordre à part — tout ce qu'il voit faire au Père, le Fils le fait pareillement —, mais parce que, du fait de la gloire que lui rend le Monogène, le Père recueille l'admiration des créatures, à propos de la grandeur des œuvres, et que tous ceux qui le reconnaissent pour Père de notre Seigneur Jésus Christ « *par qui* et pour qui sont toutes choses^g », l'exaltent et le glorifient comme étant leur auteur en personne. Voilà pourquoi, déclare le Seigneur, « tout ce qui est à moi est à toi^h », comme pour ramener au Père le principe de ce qu'il a créé, « et ce qui est à toi est à moiⁱ », comme si de là lui arrivait la causalité créatrice⁴, bien qu'il n'ait pas besoin d'aide pour agir, ni que lui soit confiée, par procuration spéciale, pour chaque œuvre, la fonction d'ouvrer. Ce serait là, bien sûr, rôle d'esclave et

D

104 A

est dit du Père, est appliqué au Christ par Basile. Cf. ATHANASE, *Disc. contre les païens*, 44 ; PG 25, 88 D. Sur l'Incarn. du Verbe, 14 ; PG 25, 121 B. L'expression « le Père de notre Seigneur Jésus-Christ » a été remarquée par SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber cont. imp. Gramm.*, II, 5, éd. J. Lebon, CSCO, Syri IV, 4, p. 64, l. 32, p. 65, l. 5.

4. Cf. ATHANASE, *A Sérapion* II, 2 ; PG 26, 609 C - 612 A. *A Sérapion* III ; 625 C.

τουργικὸν γὰρ τοῦτό γε, καὶ τῆς θείας ἀξίας παμπληθὲς ἀπο-
 δέον· ἀλλὰ γὰρ πλήρης ὁ Λόγος τῶν πατρικῶν ἀγαθῶν, τοῦ
 Πατρὸς ἀπολάμψας, πάντα ποιεῖ κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος
 ὁμοιότητα. Εἰ γὰρ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀπαρραλλάκτως ἔχει,
 60 ἀπαρραλλάκτως ἔξει καὶ κατὰ τὴν δύναμιν. Ὡν δὲ ἡ δύναμις
 ἴση, ἴση που πάντως καὶ ἡ ἐνέργεια. Χριστὸς γὰρ « Θεοῦ
B δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία ». Καὶ οὕτω « πάντα δι' αὐτοῦ
 ἐγένετο », καὶ « πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται »,
 οὐκ ὀργανικὴν τινα οὐδὲ δουλικὴν ὑπηρεσίαν πληροῦντος,
 65 ἀλλὰ δημιουργικῶς τὸ πατρικὸν ἐπιτελοῦντος θέλημα.
 20. « Ὅταν οὖν λέγῃ· « Ἐγὼ ἐξ ἑμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα »,
 καὶ πάλιν· « Καθὼς εἴρηκέ μοι ὁ Πατήρ, οὕτω λαλῶ »,
 καὶ· « Ὁ λόγος ὃν ἀκούετε, οὐκ ἔστιν ἐμός, ἀλλὰ τοῦ
 πέμψαντός με », καὶ ἐτέρωθι· « Καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ
 5 Πατήρ, οὕτω ποιῶ », οὐκ ἀπροαίρετος ὢν, οὐδὲ ἀνόρητος,
 οὐδὲ τὸ ἐκ τῶν συνθημάτων ἐνδόσιμον ἀναμένων, ταῖς
 τοιαύταις χρῆται φωναῖς, ἀλλὰ δηλῶν τὴν οἰκείαν γνώμην
 ἠνωμένως καὶ ἀδιαστάτως τοῦ Πατρὸς ἐχομένην. Ἄρα οὖν
C καὶ τὴν λεγομένην ἐντολὴν μὴ λόγον προστακτικὸν διὰ τῶν
 10 φωνητικῶν ὀργάνων ἐξαγγελλλόμενον ἐκδεχόμεθα, περὶ τῶν
 ποιητέων τῷ Υἱῷ, ὡς ὑπηκόω, νομοθετοῦντα, ἀλλὰ θεοπρε-
 πῶς νοῶμεν θελήματος διάδοσιν οἷόν τινας μορφῆς ἔμφασιν
 ἐν κατόπτρῳ, ἐκ Πατρὸς εἰς Υἱὸν ἀχρόνως δικνουμένην.
 « Ὁ γὰρ Πατήρ ἀγαπᾷ τὸν Υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν
 15 αὐτῷ. » Ὡστε πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, τοῦ Υἱοῦ ἔστιν,
 οὐ κατὰ μικρὸν προσγινόμενα, ἀλλ' ἀθρόως παρόντα. Οὐ γὰρ
 δήπου ἐν μὲν ἀνθρώποις ὁ τὴν τέχνην ἐκδιδαχθεὶς καὶ παγίαν

19, 61 j. I Cor. 1, 24 62 k. Jn 1, 3 63 l. Col. 1, 16
 20, 2 a. Jn 12, 49-50 3 b. Jn 14, 24 4 c. Jn 14, 31 14 d.
 Jn 5, 20 (ἀγαπᾷ : φιλεῖ t. r.)

1. Cf., au sujet du Verbe, ATHANASE, *Contre les Ariens* II, 81 ; PG 26, 317 B et 320 A.

2. Ἀπαρραλλάκτως. Cf. BASILE, *Lettre* 9 ; PG 32, 272 A. C'est un équivalent du consubstantiel de Nicée.

qui s'écarterait du tout au tout de la dignité divine. Mais cela n'est pas, car le Verbe comblé des biens du Père, étincelant du Père, tout ce qu'il fait, il le fait à la ressemblance de celui qui l'a engendré¹. Si, en effet, quant à l'essence, il est sans différence aucune², il sera aussi sans différence aucune quant à la puissance. Or, chez les êtres dont la puissance est égale, je pense que, aussi, l'acte est absolument égal³. De fait, le Christ est « Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu⁴ ». Aussi est-ce « *par lui* que tout a été fait^a », « *par lui* et pour lui que tout fut créé¹ » ; non pas qu'il ait un rôle instrumental ou servile à remplir, mais parce qu'en créant il accomplit la volonté du Père.

B

20. Par conséquent, lorsqu'il dit : « Ce n'est pas de mon propre chef que j'ai parlé », et encore : « Comme le Père me l'a dit, ainsi je parle^a » ; « la parole que vous entendez n'est pas mienne, c'est la parole de celui qui m'a envoyé^b » ; et ailleurs : « J'agis conformément à l'ordre que m'a donné le Père^c », ce n'est pas parce qu'il serait privé de liberté, ou qu'il resterait inerte, ou qu'il attend le signal convenu, qu'il s'exprime en ces termes ; c'est pour manifester l'unité et la continuité de son sentiment propre avec celui du Père. Et donc, dans l'ordre dont il est parlé, ne voyons pas une parole impérative proférée par l'organe de la voix, notifiant au Fils comme à un subordonné, ce qu'il doit faire, mais concevons d'une façon digne de Dieu une transmission de volonté qui se fait de toute éternité du Père au Fils, à la façon d'une forme se réfléchissant en un miroir⁴. Car « le Père aime le Fils et lui montre tout^d ». Par suite, tout ce qu'a le Père appartient au Fils ; non point petit à petit, par additions successives, mais à sa disposition tout d'un coup. On ne peut tout de même pas dire que, chez les hommes, celui qui connaît bien son métier, dont il possède

C

3. Doctrine aristotélicienne de l'Acte et de la Puissance.

4. Cf. XVIII, 45, 9-10.

αὐτῆς διὰ τῆς χρονίας μελέτης ἔχων τὴν ἕξιν ἐνιδρυμένην, δύναται λοιπὸν κατὰ τοὺς ἐναποκειμένους αὐτῷ τῆς ἐπιστήμης
 20 λόγους καθ' ἑαυτὸν ἐνεργεῖν · ἡ δὲ τοῦ Θεοῦ σοφία, ὁ δημιουργὸς πάσης κτίσεως, ὁ αἰεὶ τέλειος, ὁ ἀδιδάκτος
D σοφός, ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις, « ἐν ᾧ πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοί », τῆς κατὰ μέρος ἐπιστασίας προσδεῖται, τὸν τρόπον αὐτῷ καὶ τὸ μέτρον τῶν
 25 ἐνεργειῶν ὀριζούσης.

Ἦπου σύ γε καὶ παιδαγωγεῖον ἀνοίξεις ἐν τῇ ματαιότητί σου τῶν λογισμῶν, καὶ τὸν μὲν προκαθῆσθαι ποιήσεις ἐν
105A διδασκάλου τάξει, τὸν δὲ παρεστάναι ἐν μαθητοῦ ἀπειρία · εἶτα ταῖς κατὰ μικρὸν προσθήκαις τῶν διδαγμάτων ἐκμαν-
 30 θάνοντα τὴν σοφίαν καὶ προβιβαζόμενον εἰς τὸ τέλειον. Ἐκ δὲ τούτου, ἐὰν ἄρα εἰδῆς τὸ ἐν λογισμοῖς ἀκόλουθον διασφύζειν, εὐρήσεις αἰεὶ μὲν τὸν Υἱὸν διδασκόμενον, οὐδέποτε δὲ φθάσαι πρὸς τὸ τέλειον δυνάμενον, διὰ τὸ ἀπειρον μὲν εἶναι τοῦ Πατρὸς τὴν σοφίαν, ἀπείρου δὲ τέλος κατα-
 35 ληφθῆναι μὴ δύνασθαι. Ὡστε ὁ μὴ διδοὺς πάντα ἔχειν ἐξ ἀρχῆς τὸν Υἱόν, οὐδέποτε δώσει πρὸς τὸ τέλειον ἤξειν. Ἄλλὰ γὰρ αἰσχύνομαι τὸ ταπεινὸν τῆς ἐννοίας, εἰς ἣν ἐκ τῆς τοῦ λόγου ἀκολουθίας ὑπήχθην. Ἐπὶ οὖν τὰ ὑψηλὰ τοῦ λόγου πάλιν ἐπανέλθωμεν.

21. « Ὁ ἑωρακῶς ἐμέ, ἑώρακε τὸν Πατέρα », οὐ τὸν
B χαρακτῆρα, οὐδὲ τὴν μορφήν · καθαρὰ γὰρ συνθέσεως ἡ θεία φύσις · ἀλλὰ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θελήματος, ὅπερ σύνδρομον ὄν τῇ οὐσίᾳ, ὁμοιον καὶ ἴσον, μᾶλλον δὲ ταῦτόν ἐν Πατρὶ
 5 καὶ Υἱῷ θεωρεῖται. Τί οὖν τό · « Γενόμενος ὑπήκοος » ; καὶ τό · « Ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν » ; Ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς τῷ Υἱῷ τὸ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐνεργῆσαι κατ' ἀγαθότητα. Σὺ δὲ κάκεινων ἄκουε ὅτι « Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγό-

20, 22 e. Col. 2, 3

21, 1 a. Jn 14, 9 5 b. Phil. 2, 8 6 c. Rom. 8, 32

1. Johnston fait remarquer que l'expression ἡ ἀδίδακτος σοφία,

une solide expérience à la suite d'une longue pratique, peut de lui-même exécuter une œuvre d'après les seuls principes de la science qu'il porte en lui ; et que celui qui est la Sagesse de Dieu, le Demiurge de toute la création, lui qui est toujours parfait, « sage sans avoir appris¹ », lui la Puissance de Dieu « en qui se trouvent, cachés, tous les trésors de la sagesse et de la connaissance^e », aurait besoin de directives détaillées pour lui fixer le mode et la mesure de ses actes.

D

Tu ouvriras sans doute aussi une école, dans la vanité de tes calculs et, tandis que tu feras asseoir l'un à la place du maître, tu mettras l'autre à ses côtés dans l'ignorance du disciple. Et voici que, sous l'accumulation des leçons, il **105 A** apprend peu à peu la sagesse et s'avance vers la perfection. En conséquence, si du moins tu peux sauver la suite du raisonnement, tu trouveras que le Fils apprend toujours mais ne peut jamais parvenir à la perfection, parce qu'elle est infinie, la Sagesse du Père, et qu'on ne peut atteindre la fin de l'infini. Ainsi, ne pas accorder que le Fils possède tout depuis le commencement, c'est lui refuser d'aboutir jamais à la perfection. Mais j'ai honte de la bassesse de cette conception à laquelle m'a conduit l'enchaînement du discours. Revenons donc de nouveau à des propos plus élevés.

21. « Qui me voit, voit aussi le Père^a » : non point la figure ni la forme (du Père), car la nature divine est pure de toute composition, mais la bonté du vouloir qui, parce qu'il coïncide avec l'essence est regardé comme semblable et égal, mieux : identique, dans le Père et le Fils. Que veut donc dire : « S'étant fait obéissant^b » ? Et ceci : « Pour nous tous il l'a livrée^c » ? Cela veut dire qu'il vient du Père, l'agir plein de bonté du Fils pour les hommes. Mais toi, écoute encore ceci : « Le Christ nous a rachetés de la malé-

B

que Basile applique ici au Fils, est appliquée au Père dans les *Constitutions apostoliques*, 8, 12 ; PG 1, 1093 A.

ρασεν ἐκ τῆς κατάρρας τοῦ νόμου », καὶ ὅτι « Ἔτι ἀμαρτω-
 10 λῶν ὄντων ἡμῶν, Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε ». Πρόσεχε
 δὲ ἀκριβῶς καὶ ταῖς φωναῖς τοῦ Κυρίου, ὅτι ὅταν ἡμᾶς περὶ
 τοῦ Πατρὸς ἐκπαιδεύσῃ, οἶδε ταῖς αὐθεντικαῖς καὶ δεσπο-
 τικαῖς κεχρῆσθαι φωναῖς, λέγων · « Θέλω, καθαρίσθητι »,
 καὶ « Σιώπα, πεφίμωσο », καὶ « Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν »,

C 15 καὶ τὸ « Ἄλαλον καὶ κωφὸν δαιμόνιον, ἐγὼ σοι ἐπιτάσσω »,
 καὶ ὅσα τοιαῦτα · ἵνα διὰ τούτων μὲν τὸν Δεσπότην ἡμῶν
 καὶ ποιητὴν γνωρίσωμεν, δι' ἐκείνων δὲ τὸν Πατέρα τοῦ
 Δεσπότη τοῦ ἡμῶν καὶ ποιητοῦ διδαχθῶμεν.

Οὕτω πανταχόθεν ὁ λόγος ἀληθῆς ἐπιδείκνυται ὅτι τὸ
 20 διὰ τοῦ Υἱοῦ δημιουργεῖν τὸν Πατέρα, οὔτε ἀτελεῖ τοῦ
 Πατρὸς τὴν δημιουργίαν συνίστησιν, οὔτε ἄτονον τοῦ
 Υἱοῦ παραδηλοῖ τὴν ἐνέργειαν · ἀλλὰ τὸ ἠνωμένον τοῦ
 θελήματος παριστᾷ. Ὡστε ἡ δι' οὗ φωνὴ ὁμολογίαν τῆς
 προκαταρκτικῆς αἰτίας ἔχει, οὐκ ἐπὶ κατηγορίᾳ τοῦ ποιητικοῦ
 25 αἰτίου παραλαμβάνεται.

21, 8 d. Gal. 3, 13 9 e. Rom. 5, 8 13 f. Matth. 8, 3
 14 g. Mc 4, 39 14 h. Matth. 5, 22 15 i. Mc 9, 25

diction de la Loi^d » et : « Alors que nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous^e. » Remarque aussi, soigneusement, à propos des paroles du Seigneur que, tout en nous instruisant du Père, il sait pourtant parler en maître absolu et souverain : « Je le veux, sois guéri^t » ; « silence, tais-toi^g ! » Et : « Moi je vous dis^h » ; « démon muet et sourd, moi je t'ordonneⁱ » ; et bien d'autres choses de ce genre. C'était pour que, par ces paroles-ci nous apprenions à connaître notre Auteur et Maître, et que, par celles-là, nous connaissions le Père de notre Auteur et Maître.

Ainsi, de toute façon, se trouve manifestée la parole de vérité, savoir : le fait pour le Père de créer *par* le Fils n'insinue aucune imperfection dans l'activité créatrice du Père, et n'insinue aucune faiblesse dans l'opération du Fils, mais suggère l'unité du vouloir. Ainsi la locution *par qui*, qui rend hommage à la cause principielle, ne doit point se prendre comme un blâme à l'adresse de la cause efficiente¹.

1. Le fait de glorifier le Père par le Fils comme celui qui est à l'origine de tout (cause principielle) n'empêche pas de voir dans le Fils la cause efficiente de tout, c'est-à-dire : Dieu.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Θ'

108 A 'Αφοριστικαὶ ἔννοιαι περὶ τοῦ Πνεύματος τῆ τῶν Γραφῶν ἀκολουθοῦσαι διδασκαλίᾳ.

22. Ἦδη δὲ καὶ περὶ τοῦ Πνεύματος τὰς κοινὰς ἡμῶν ἐννοίας ὁποῖαί τινές εἰσιν ἐξετάσωμεν, τὰς τε ἐκ τῶν Γραφῶν περὶ αὐτοῦ συναχθεῖσας ἡμῖν καὶ ἅς ἐκ τῆς ἀγράφου παραδόσεως τῶν πατέρων διεδεξάμεθα.

5 Πρῶτον μὲν οὖν, τίς ἀκούσας τῶν προσηγοριῶν τοῦ Πνεύματος, οὐ διανίσταται τῇ ψυχῇ καὶ πρὸς τὴν ἀνωτάτω φύσιν τὴν ἐννοίαν ὑπεραίρει; Πνεῦμα γὰρ Θεοῦ εἴρηται, καὶ « Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται », « Πνεῦμα εὐθές », « Πνεῦμα ἡγεμονικόν ». « Πνεῦμα
10 ἅγιον », ἡ κυρία αὐτοῦ καὶ ἰδιάζουσα κλησις ὅπερ δὴ μάλιστα παντὸς τοῦ ἀσωμάτου καὶ καθαρῶς αὐλοῦ τε καὶ
B ἀμεροῦς ὄνομά ἐστι. Διὸ καὶ ὁ Κύριος τὴν ἐν τόπῳ προσκυνεῖσθαι τὸν Θεὸν ἡγουμένην διδάσκων, ὅτι ἀπερίληπτον τὸ ἀσώματον, « Πνεῦμα, φησίν, ὁ Θεός ». Οὐ τοίνυν δυνατὸν

IX. Titul. διδασκαλίᾳ] + καὶ ὅτι δεσπότης τὸ πνεῦμα G

22, 8 a. Jn 15, 26 9 b. Ps. 50, 12 9 c. Ps. 50, 14 9 d.
Ps. 50, 13 14 e. Jn 4, 24

1. D'après H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto*, ce chapitre aurait été écrit plus tard que les chapitres X à XXVII, lesquels seraient une reprise d'un colloque de deux jours entre Basile et Eustathe de Sébaste. Comme tel, il serait le dernier mot de Basile sur la question du Saint-Esprit. *Op. cit.* p. 51-56 et note 1; p. 153 et 159. Pour la discussion de ces vues, voir : B. PRUCHE, « Autour du traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée », dans *RSR* LII (1964),

CHAPITRE IX

Notions précises sur l'Esprit, suivant l'enseignement des Écri-108 A
tures¹.

22. A partir de maintenant, nous rechercherons quelles sont les notions communes² que l'on a sur l'Esprit : tant celles qu'on a rassemblées des Écritures à son sujet, que celles qui nous viennent de la tradition non écrite des Pères.

Et d'abord, qui donc, à l'audition des noms de l'Esprit, n'est pas soulevé en son âme, n'emporte sa pensée vers la nature la plus haute ? N'est-il pas dit : Esprit de Dieu, « Esprit de la vérité qui procède du Père^a », « Esprit droit^b », « Esprit hégémonique^{c3} ». « Esprit-Saint^d », c'est son appellation propre et particulière ; c'est là, mieux que tout autre, un nom de l'être incorporel purement immatériel et simple. C'est pourquoi le Seigneur, pour apprendre, à celle qui croyait devoir adorer Dieu en un lieu, que l'Incorporel est incirconscribable⁴, dit que « Dieu est esprit^e ». On ne

B

p. 212 s. Tous les thèmes énoncés dans ce chapitre sont repris et développés dans le chapitre dix-neuvième.

2. Terminologie nettement stoïcienne. On peut faire « remarquer que Basile, contrairement à Jean Chrysostome (par exemple : *Ad illuminandos catechumenos* I ; PG 49, 225) n'énumère pratiquement aucune série de mots désignant tous une seule notion », G. J. M. BARTELINK, « Observations de saint Basile sur la langue biblique et théologique », dans : *Vigiliae Christianae* 17 (1963), n° 2.

3. C'est l'ἡγεμονικόν stoïcien : Dieu comme principe directeur.

4. Ἀσώματων également en Plutarque, n'est pas forcément stoïcien. Cf. PLATON, *Phèdre*, 85 E. ARISTOTE, *Physique*, D. 1, 5 et 10. *Sur l'Âme*, A. 5, 4. Ἀπερίληπτον vient de Philon le Juif d'Alexandrie. Également, plus bas, ἀπερίοριστον : qui n'a pas de limites.

- 15 Πνεῦμα ἀκούσαντα, περιγεγραμμένην φύσιν ἐντυπῶσαι τῇ
 διανοίᾳ, ἢ τροπαῖς καὶ ἀλλοιώσεσιν ὑποκειμένην, ἢ ὅλως
 ὁμοίαν τῇ κτίσει · ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀνωτάτω ταῖς ἐννοίαις
 χωροῦντα, νοεράν οὐσίαν ἐπάναγκες ἐννοεῖν, ἄπειρον κατὰ
 20 δύναμιν, μεγέθει ἀπεριόριστον, χρόνοις ἢ αἰῶσιν ἀμέτρητον,
 ἀφθονον ὧν ἔχει καλῶν. Πρὸς δὲ πάντα ἐπέστραπται τὰ
 ἁγιασμοῦ προσδεόμενα · οὐ πάντα ἐφίεται τὰ κατ' ἀρετὴν
 ζῶντα, οἷον ἐπαρδόμενα τῇ ἐπιπνοίᾳ καὶ βοηθούμενα πρὸς
 τὸ οἰκεῖον ἑαυτοῖς καὶ κατὰ φύσιν τέλος. Τελειώτικόν τῶν
 ἄλλων, αὐτὸ δὲ οὐδαμοῦ ἐλλεῖπον · οὐκ ἐπισκευαστῶς ζῶν,
 C 25 ἀλλὰ ζωῆς χορηγόν · οὐ προσθήκαις ἀυξάνομενον, ἀλλὰ
 πληρὲς εὐθύς, ἐν ἑαυτῷ ἰδρυμένον καὶ πανταχοῦ ὄν. Ἁγια-
 σμοῦ γένεσις, φῶς νοητόν, πάσῃ δυνάμει λογικῇ πρὸς τὴν τῆς
 ἀληθείας εὑρεσιν οἷόν τινα καταφάνειαν δι' ἑαυτοῦ παρεχό-
 30 μένον. Ἀπρόσιτον τῇ φύσει · χωρητὸν δι' ἀγαθότητα ·
 πάντα μὲν πληροῦν τῇ δυνάμει, μόνους δὲ ὄν μεθεκτὸν τοῖς

1. Cf. PLATON, *Rép.* 454 C ; *Théétète*, 181 D ; *Phèdre*, 78 D. ARISTOTE, *Sur la Génération et la Corruption*, A. 1, etc... *Métaphysique*, A. 8, 989 a 27.

2. Cf. V, 7, 41-49, où Basile parle du Fils en termes très voisins. Contrairement à ce que croit Johnston, qui reproche à JAHN, *Basilii Magnus plotinizans* (Berne 1838), d'avoir exagéré le rapprochement des textes et croit devoir résoudre le parallélisme en un simple écho, l'influence de Plotin est indéniable en tout le chapitre. Cf. PLOTIN, *Ennéades* I, 7, 1, 22-23 (éd. Bréhier, 1, p. 109). Pour le détail des textes, voir P. HENRY, *Les états du texte de Plotin*, 5, p. 178-182. Johnston fait grief à FIALON, *Étude littéraire sur saint Basile*, Paris 1861, p. 244, d'évoquer à l'appui d'une influence plotinienne le petit texte *περὶ τοῦ Πνεύματος*, apocryphe à son avis et que Dom Garnier attribue à l'auteur des livres IV et V *Contre Eunome*, à la suite desquels il le publie (*PG* 29, 768 C - 773 A). P. Henry, tout en reconnaissant que « la tradition imprimée de cet opuscule est assez mouvementée », en a démontré la parfaite authenticité (*op. cit.*, p. 162-167 et 185-196) en mettant le texte en parallèle avec PLOTIN, *Ennéades*, 5, 1, 1, 29 à 1, 3, 10 et *Ennéades* 5, 4, 10-17. Voir aussi H. DEHNHARD, *Das Problem der Arbhängigkeit des Basilii von Plotin*, Walter De Gruyter, Berlin 1964, qui étudie à fond la petite

peut donc pas, lorsqu'on entend dire : Esprit, se représenter une nature bornée, sujette à changements et variations¹, pareille, en somme, à la créature. Mais au contraire, s'élançant en pensée au plus haut, on a forcément dans l'idée une substance intelligente, infinie en puissance, d'une grandeur sans limites, et qu'on ne peut mesurer ni en temps ni en siècles, prodigue de ses propres biens. Vers lui se tourne ce qui a besoin de sanctification ; le désirent tous ceux qui vivent selon la vertu², pour être rafraîchis de son souffle, secourus dans la poursuite de leur propre fin naturelle. Capable de parfaire les autres, lui-même ne manque de rien ; ce n'est pas un vivant qui doit refaire ses forces, mais c'est lui qui équipe le cœur³ de la vie ; il n'a pas à grandir par adjonctions successives⁴, mais tout de suite en plénitude, résidant en lui-même, il est aussi partout. Source de sanctification, lumière intelligible, à toute puissance rationnelle⁵, pour la découverte de la vérité⁶, il fournit par lui-même comme une sorte de clarté⁷. Inaccessible par nature, on peut le comprendre pour sa bonté ; remplissant tout de sa puissance⁸, il ne se communique qu'à ceux-là

C

composition *περὶ τοῦ Πνεύματος* et le présent chapitre du livre *Sur le Saint-Esprit*.

3. Expression certainement plotinienne : *Ennéades*, 6, 9, 9, 48 (éd. Bréhier, 6, p. 185). Traduire par « chorège de vie » est bien usé. On préfère la périphrase.

4. Cf. *Ennéades*, 6, 7, 41, 16-17 (éd. Bréhier, 6, p. 117).

5. La *δύναμις λογική* se retrouve en Chrysippe. Cf. PLUTARQUE, *Morales*, 450 D.

6. PLATON, *Cratyle*, 436 A. *Rép.* 336 E.

7. Cf. BASILE, *Homélie* 15 : *sur la Foi* ; PG 31, 464 C - 465 C. P. HENRY, *op. cit.*, p. 175-178. EUSÈBE D'ÉMÈSE : « Ne mettons pas notre confiance en l'âme seule, car l'œil, sans la lumière, reste ténébreux, et de même l'intelligence, sans une force supérieure, cherche en vain à voir ; sans l'opération de l'Esprit, elle tâtonne à l'aveuglette et tombe dans l'idolâtrie » (éd. E.-M. BUYTAERT, *Discours conservés en latin*, Spic. Sac. Lovan. 26-27, t. 2, p. 147). Voir *infra*, XVI, 40, 20 s.

8. Cf. ATHANASE, *Sur les décrets de Nicée* ; PG 25, 441 D.

ἀξίοις, οὐχ ἐνὶ μέτρῳ μετεχόμενον, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως διαιροῦν τὴν ἐνέργειαν. Ἀπλοῦν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν · ὅλον ἐκάστω παρὸν καὶ ὅλον
109 A ἀπανταχοῦ ὄν. Ἀπαθῶς μεριζόμενον, καὶ ὀλοσχερῶς μετε-
 35 χόμενον · κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος, ἧς ἡ χάρις τῷ ἀπολαύοντι ὡς μόνῳ παροῦσα, καὶ γῆν ἐπιλάμπει καὶ θάλασσαν, καὶ τῷ ἀέρι ἐγκέκραται. Οὕτω δὴ καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκάστω τῶν δεκτικῶν, ὡς μόνῳ παρὸν, διαρκῆ τοῖς πᾶσι τὴν χάριν ὀλόκληρον ἐπαφίησιν · οὐδ' ἀπολαύει τὰ
 40 μετέχοντα, ὅσον αὐτὰ πέφυκεν, οὐχ ὅσον ἐκεῖνο δύναται.

23. Οἰκειώσις δὲ Πνεύματος πρὸς ψυχὴν οὐχ ὁ διὰ τόπου προσεγγισμὸς — πῶς γὰρ ἂν πλησιάσαι τῷ ἀσωμάτῳ σωματικῶς ; — ἀλλ' ὁ χωρισμὸς τῶν παθῶν, ἅπερ ἀπὸ τῆς πρὸς τὴν σάρκα φιλίας ὑστερον ἐπιγινόμενα τῇ ψυχῇ, τῆς ἀπὸ τοῦ
B 5 Θεοῦ οἰκειότητος ἠλλοτρίωσε. Καθαρθέντα δὴ οὖν ἀπὸ τοῦ

23, 2 πλησιάσαι Joh. : πλησιάσαις Ben. e cod. M πλησιάσοι L

1. C'est-à-dire aux saints. Le contexte est sûrement origénien. Cf. Περὶ Ἀρχῶν I, 3, 5-8 ; *PG* 11, 150-155. Le Père donne l'être à toute créature ; le Logos communique la raison aux êtres intelligents et libres ; l'Esprit, dont le rôle est essentiellement sanctificateur, opère seulement dans les saints. Mais Basile ne se contente pas de répéter Origène. L'utilisation qu'il en fait reste très libre, on le voit, et ne va pas sans une sorte de dépassement assez original de la pensée origéniste.

2. Allusion à *Héb.* 2, 4.

3. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VI, 16 ; *PG* 9, 364 B.

4. Τὸ δεκτικόν : PLATON, *Théétète* et *Timée*.

5. PLATON, *Timée* ; 44 C. *Phèdre* ; 250 C.

6. Cf. PLOTIN, *Ennéades*, 2, 9, 3, 1-3 (éd. Bréhier, 2, p. 114). P. Henry renvoie aussi à *Ennéades*, 5, 1, 6, 37. Le passage de Basile est un développement de la formule d'ORIGÈNE, Περὶ Ἀρχῶν, I, 8, 3 ; *PG* 11, 178 C. C'est par participation de l'Esprit que les créatures rationnelles, qui ne sont pas saintes en leur substance même (comme l'Esprit) se trouvent sanctifiées (πνευματικοί, cf. *infra*, IX, **23**, 15 et 20). Sur l'histoire du mot πνευματικός, voir I. HAUSHERR,

seuls qui en sont dignes¹, non pas suivant une mesure unique, mais en distribuant son opération en proportion de la foi. Simple par l'essence, varié dans ses miracles² ; tout entier présent à chacun et tout entier partout. Sans atteinte à son impassibilité, il est partagé³ ; en gardant son inté- **109 A**
grité, il se donne en partage : à l'image d'un rayon solaire dont la grâce, présente à celui qui en jouit comme s'il était seul à en jouir, brille sur terre et sur mer et s'est mêlée à l'air. Ainsi l'Esprit, présent à chacun des sujets capables de le recevoir⁴, comme s'il était seul, émet suffisamment⁵ pour tous, la grâce en plénitude : en jouissent ceux qui y participent, autant qu'il est possible à leur nature, mais non point autant qu'il peut, lui, se donner en participation⁶ !

23. Quant à l'introduction de l'âme dans la familiarité⁷ de l'Esprit, elle ne consiste pas dans un rapprochement⁸ local — car comment pourrait-on s'approcher corporellement de l'Incorporel ? — mais dans l'exclusion des passions qui, par suite de son amour pour la chair, finissent par assaillir l'âme et la séparent de la parenté de Dieu. Se **B**

« Direction spirituelle en Orient autrefois », dans *Orientalia Christiana Analecta* 144, Rome 1955, p. 45-55. Basile a-t-il connu la théologie arianisante d'Eusèbe, évêque d'Émèse de 330 à 360, qui assimile l'action sanctificatrice de l'Esprit au feu : l'Esprit sanctifie, sans rien perdre de son unité, comme le feu qui se communique sans s'affaiblir ? Cf. E.-M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Émèse, Discours conservés en latin*, Louvain 1953 et 1957, t. 1, p. 138-139.

7. *Ὁκειλῶσις*. Cf. XV, **35**, 3. Au dire de H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto...*, p. 153 et 159, jusqu'ici l'exposé de ce chapitre représente un enseignement courant parallèle à l'*Homélie sur la foi* (PG 31, 469) qui n'est pas sans liens avec la doctrine origéniste de la sanctification. A partir de maintenant et jusqu'à la fin du chapitre, il semble, à l'en croire, par le tour plotinien de la pensée sur la gnose et la déification, que Basile s'adresse plus directement à son disciple aimé, Amphiloque. Voir B. PRUCHE, « Autour du traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée », *RSR*, LII (1964) p. 216 s.

8. *Προσεγγισμός* serait un terme proprement cappadocien.

αἴσχους ὁ ἀνεμάξατο διὰ τῆς κακίας, καὶ πρὸς τὸ ἐκ φύσεως κάλλος ἐπανελθόντα, καὶ οἶον εἰκόνι βασιλικῇ τὴν ἀρχαίαν μορφήν διὰ καθαρότητος ἀποδόντα, οὕτως ἐστὶ μόνως προσεγγίσει τῷ Παρακλήτῳ. Ὁ δέ, ὥσπερ ἥλιος, κεκαθαρ-
 10 μένον ὄμμα παραλαβὼν, δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου. Ἐν δὲ τῷ μακαρίῳ τῆς εἰκόνης θεάματι τὸ ἄρρητον ὕψει τοῦ ἀρχετύπου κάλλος. Διὰ τούτου, καρδιῶν ἀνάβασις, χειραγωγία τῶν ἀσθενούντων, τῶν προκοπτόντων τελείωσις. Τοῦτο τοῖς ἀπὸ πάσης κηλίδος κεκαθαρμένοις ἐλλάμπον, τῇ
 15 πρὸς ἑαυτὸ κοινωνίᾳ πνευματικούς ἀποδείκνυσι. Καὶ ὥσπερ τὰ λαμπρὰ καὶ διαφανῆ τῶν σωμάτων, ἀκτῖνος αὐτοῖς ἐμπεσοῦσης, αὐτὰ τε γίνεται περιλαμπῆ, καὶ ἑτέραν αὐγὴν ἀφ' ἑαυτῶν ἀποστίλβει · οὕτως αἱ πνευματοφόροι ψυχαὶ ἐλλαμφθεῖσαι παρὰ τοῦ Πνεύματος, αὐταὶ τε ἀποτελοῦνται
 20 πνευματικαὶ καὶ εἰς ἑτέρους τὴν χάριν ἐξαποστέλλουσιν. Ἐντεῦθεν, μελλόντων πρόγνωσις, μυστηρίων σύνεσις, κεκρυμμένων κατάληψις, χαρισμάτων διανομαί, τὸ οὐράνιον πολίτευμα, ἢ μετὰ ἀγγέλων χορεία, ἢ ἀτελεύτητος εὐφροσύνη, ἢ ἐν Θεῷ διαμονή, ἢ πρὸς Θεὸν ὁμοίωσις, τὸ ἀκρότατον τῶν
 25 ὀρεκτῶν, θεὸν γενέσθαι.

Αἱ μὲν οὖν περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἔννοιαὶ ἡμῶν, ἃς περὶ τοῦ μεγέθους αὐτοῦ καὶ τῆς ἀξίας καὶ τῶν ἐνεργημάτων

1. Cf. PLOTIN, *Ennéades*, 5, 1, 10, 24-26 (éd. Bréhier, 5, p. 28).

2. Cf. PLATON, *Phèdre*; 111 B.

3. Cf. BASILE, *Lettre* 226, 3 ; *PG* 32, 849 A : « Notre esprit, illuminé par l'Esprit, fixe son regard sur le Fils et en celui-ci, comme en une image, contemple le Père ». Voir PLOTIN, *Ennéades*, 1, 6, 9, 11-34 (éd. Bréhier, 1, p. 105-106).

4. Ἀποστίλβει. Cf. PLOTIN, *Ennéades*, 5, 8, 10, 26-27 (éd. Bréhier, 5, p. 147).

5. Ἐλλαμφθεῖσαι. Cf. PLOTIN, *Ennéades*, 2, 9, 2, 16-18 (éd. Bréhier, 2, p. 114).

purifier par conséquent de la laideur pétrie par le vice¹, revenir à la beauté de la nature et, pour ainsi dire, à l'image royale, par la pureté², restituer sa forme primitive, c'est la seule manière de s'approcher du Paraclet. Lui, comme un soleil s'emparant d'un œil très pur, te montrera en lui-même l'Image de l'Invisible. Et dans la bienheureuse contemplation de l'Image, tu verras l'indicible beauté de l'Archétype³. Par lui les cœurs s'élèvent, les faibles sont pris par la main, les progressants deviennent parfaits. C'est lui qui, brillant en ceux qui se sont purifiés de toute souillure, les rend spirituels par communion avec lui. Comme les corps limpides et transparents, lorsqu'un rayon les frappe, deviennent, eux aussi, étincelants et d'eux-mêmes reflètent⁴ un autre éclat, ainsi les âmes qui portent l'Esprit, illuminées⁵ par l'Esprit, deviennent-elles spirituelles⁶ aussi et renvoient-elles sur les autres la grâce. De là viennent : la prévision de l'avenir, l'intelligence des mystères, la compréhension des choses cachées, les distributions de dons de grâce, la citoyenneté⁷ céleste, la danse avec les anges, la joie sans fin, la durée en Dieu, la ressemblance avec Dieu⁸, le comble du désirable : devenir Dieu⁹.

Les voilà donc nos idées sur le Saint-Esprit, celles que, des oracles mêmes de l'Esprit, nous avons appris à penser

6. Cf. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies* V, 6, 1 ; PG 7, 1137-1138.

7. Idée de changer de lieu, de déménager de la terre dans le ciel. Cf. *Phil.* 3, 20. H. Dörries traduit par « wandel » : déménager. Quand on change de vie, on change de milieu de vie et de conduite.

8. Ὁμοίωσις θεῶν ou πρὸς θεόν que l'on trouve en PLOTIN, *Ennéades*, 1, 2, 3, 15-22, vient de PLATON, *Théétète*, 176 B. Cf. *Rép.*, 613.

9. Cf. θεὸν γινόμενον PLOTIN, *Ennéades* 6, 9, 9, 50-59 (éd. Bréhier, 6, p. 185-186). C'est le but de toute vie chrétienne. Cf. BASILE, *Contre Eunome* II. 3, 5 et 4 ; PG 29, 580 B et 665 B.

ὕπ' αὐτῶν τῶν λογίων τοῦ Πνεύματος φρονεῖν ἐδιδάχθημεν,
 ὡς ὀλίγα ἀπὸ πολλῶν παραθέσθαι, τοιαῦται. Ἦδη δὲ πρὸς
D 30 ἀντιλογικούς χωρητέον, πειρωμένους ἐλέγχειν τὰς ἀντιθέσεις,
 τὰς ἐκ « τῆς ψευδωνύμου γνώσεως » ἡμῖν προβαλλομένας.

23, 29 ἤδη hic incipit cap. decimum in Johnston et in ant.
 edd., excepta ed. Ben.

23, 31 a. I Tim. 6, 20

sur sa grandeur et sa dignité et ses opérations, pour n'en citer qu'un petit nombre entre autres. Maintenant, il faut en venir aux contradicteurs pour tâcher de réfuter les objections qu'ils nous font en vertu de leur science de mensonge^{a1}.

D

1. Basile vise peut-être la fausse gnose, la gnose hérétique.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ι΄

Πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ χρῆναι συντάσσειν Πατρὶ καὶ
Υἱῷ τὸ ἅγιον Πνεῦμα.

24. Οὐ χρή, φασί, Πατρὶ καὶ Υἱῷ συντετάχθαι τὸ ἅγιον Πνεῦμα, διὰ τε τὸ τῆς φύσεως ἀλλότριον καὶ τὸ τῆς ἀξίας καταδεές.

112 A Πρὸς οὓς δίκαιον τὴν τῶν ἀποστόλων φωνὴν ἀποκρίνασθαι,
5 ὅτι « Πειθαρχεῖν Θεῷ δεῖ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις ». Εἰ γὰρ ὁ μὲν Κύριος σαφῶς ἐν τῇ παραδόσει τοῦ σωτηρίου βαπτισματος προσέταξε τοῖς μαθηταῖς βαπτίζειν πάντα τὰ ἔθνη « εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος », οὐκ ἀπαξιῶν τὴν πρὸς αὐτὸ κοινωνίαν, οὗτοι δὲ μὴ χρῆναι αὐτὸ
10 Πατρὶ καὶ Υἱῷ συντάσσειν λέγουσι · πῶς οὐχὶ τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ προδήλως ἀνθίστανται ;

Εἰ μὲν γὰρ οὐκ εἶναι φασὶ τὴν τοιαύτην σύνταξιν κοινωνίας τινὸς καὶ συναφείας δηλωτικὴν, εἰπάτωσαν τί μὲν νομίζειν τοῦτο προσήκει, τίνα δὲ ἕτερον συναφείας τρόπον οἰκειότερον
15 ἔχουσι. Καίτοιγε εἰ μὴ συνῆψεν ὁ Κύριος ἑαυτῷ καὶ τῷ Πατρὶ τὸ Πνεῦμα κατὰ τὸ βάπτισμα, μηδὲ ἡμῖν τὴν συνάφειαν ἐγκαλείωσαν. Οὐδὲν γὰρ ἡμεῖς ἀλλοιότερον οὔτε φρονοῦμεν, οὔτε φθεγγόμεθα. Εἰ δὲ συνῆπται ἐκεῖ τῷ

B

X. Titul. I' : ἰδὲ Η

24, 5 a. Act. 5, 29 8 b. Matth. 28, 19

1. Συντάσσειν. Cf. ATHANASE, *A Sérapion* III, 6 ; PG 26, 633 D - 636 A.

CHAPITRE X

A ceux qui disent : point n'est besoin de coordonner ¹ le Saint-Esprit au Père et au Fils.

24. Il ne faut pas, disent-ils, que l'on coordonne le Saint-Esprit au Père et au Fils, en raison de sa différence de nature et de sa dignité inférieure².

A quoi l'on peut justement répondre par le mot des **112A** Apôtres : « Il convient d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes^a. » Car si le Seigneur, dans la tradition du baptême, a clairement prescrit aux disciples de baptiser tous les peuples « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit^b » sans juger déshonorant de se trouver dans la communion de l'Esprit, et qu'eux prétendent qu'il ne faut pas le coordonner au Père et au Fils, comment ne s'opposent-ils pas ouvertement au précepte de Dieu ?

A supposer, comme ils l'affirment, qu'une telle coordination³ n'indique ni communauté ni continuité⁴, qu'ils disent donc ce qui autorise cette opinion ! Qu'ont-ils de mieux approprié pour exprimer une continuité ? En tout cas, si le Seigneur n'a pas mis en continuité l'Esprit avec lui et le Père, au baptême, qu'ils ne nous reprochent pas non plus de les mettre en continuité. Car nous ne pensons ni n'exprimons rien d'autre. Mais s'il est mis là en continuité

B

2. Refusant de compter le Saint-Esprit avec le Père et le Fils, les pneumatomaques le comptent à la suite, en faisant appel à une subordination de nature.

3. Σύνταξις joint à διακόσμησις en PLATON, *Timée* ; 23 C.

4. Συνάφεια. Le mot est employé par ATHANASE, *Sentences de Denys*, 17 ; PG 25, 504 D, pour signifier la continuité de nature du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ οὐδεὶς οὕτως ἀναιδῆς ὥστε ἄλλο τι
 20 φῆσαι, μὴδ' οὕτως ἡμῖν ἐγκαλείτωσαν, εἰ τοῖς γεγραμμένοις
 ἀκολουθοῦμεν.

25. Ἄλλ' ἡ μὲν παρασκευὴ τοῦ καθ' ἡμῶν πολέμου
 ἐξήρτυται καὶ πᾶσα διάνοια πρὸς ἡμᾶς τέταται, καὶ γλῶσσαι
 βλασφημῶν ὧδε τοξεύουσι σφοδρότερον βάλλουσαι ἢ τὸν
 Στέφανον τότε τοῖς λίθοις οἱ χριστοφόνοι. Μὴ λανθανέτωσαν
 5 δὲ ὅτι πρόσχημα μὲν ἡμᾶς ὁ πόλεμος ἔχει, ἡ δὲ ἀλήθεια
 τῶν γινομένων πρὸς τὸ ὕψος βλέπει. Ὡστε ἐφ' ἡμᾶς μὲν
 δῆθεν τὰς μηχανὰς καὶ τὰς ἐνέδρας διασκευάζονται, καὶ
 C ἀλλήλοις ἐγκελεύονται ἐπιβοηθεῖν, ὡς ἕκαστος ἔχει ἐμπειρίας
 ἢ ῥώμης. Πίστις δὲ ἐστὶ τὸ πολεμούμενον καὶ κοινὸς σκοπὸς
 10 ἅπασιν τοῖς ἐναντίοις καὶ ἐχθροῖς τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας,
 τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως κατασεῖσαι, ἐκ τοῦ
 τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν ἐδαφισθεῖσαν ἀφανισθῆναι.
 Διὰ τοῦτο, ὡς τῶν χρεωφειλετῶν οἱ δῆθεν εὐγνώμονες, τὰς
 ἐκ τῶν ἐγγράφων ἀποδείξεις ἐπιβοῶνται, τὴν ἄγραφον τῶν
 15 πατέρων μαρτυρίαν ὡς οὐδενὸς ἀξίαν ἀποπεμπόμενοι.

Ἄλλ' οὐ γὰρ ὑψησόμεθα τῆς ἀληθείας, οὐδὲ δειλία τὴν
 συμμαχίαν προδώσομεν. Εἰ γὰρ ὁ μὲν Κύριος ὡς ἀναγκαῖον
 καὶ σωτήριον δόγμα τὴν μετὰ Πατρὸς σύνταξιν τοῦ ἁγίου
 Πνεύματος παραδέδωκε, τοῖς δὲ οὐχ οὕτω δοκεῖ, ἀλλὰ
 20 διαιρεῖν καὶ διασπᾶν καὶ ἐπὶ τὴν φύσιν τὴν λειτουργικὴν
 D μετοικιζεῖν · πῶς οὐκ ἀληθὲς ὅτι τὴν ἑαυτῶν βλασφημίαν
 κυριωτέραν ποιοῦνται τῆς τοῦ Δεσπότητος νομοθεσίας ; Φέρε
 113A δὴ οὖν πᾶσαν φιλονεικίαν καταβαλόντες, οὕτω περὶ τῶν ἐν
 χερσὶ πρὸς ἀλλήλους διασκεψώμεθα.

1. Si la coordination exprimée par *Matth.* 28, 19 ne doit pas s'entendre d'une communion de nature, pas davantage l'expression *avec qui* de la doxologie incriminée par les pneumatomaques. Mais s'il faut l'entendre, là, d'une union de nature, on doit l'entendre, ici aussi, dans le même sens, car Basile professe ne rien dire d'autre que l'Écriture.

2. Basile attribue à la tradition non écrite des Pères une autorité particulière dans la foi. Cf. XXVII.

avec le Père et le Fils et s'il n'est personne d'assez osé pour affirmer le contraire, alors qu'ils ne nous reprochent pas de suivre ce qui est écrit¹.

25. Allons, les préparatifs de guerre contre nous se dressent ; les esprits sont tous braqués contre nous et des langues de blasphème se décochent au point de frapper avec plus de violence que les meurtriers du Christ ne frappaient autrefois Étienne avec leurs pierres. Qu'on ne s'y trompe pas : prétexte de guerre, oui, c'est nous qui le sommes ; mais, en réalité, c'est plus haut qu'on vise. C'est contre nous, apparemment, qu'on prépare les machines et les embuscades, qu'on s'encourage au secours mutuel de ce que chacun possède d'expérience et de force. Mais c'est la foi qu'on attaque. Voilà le but commun à tous les adversaires, ennemis de la saine doctrine : ébranler le fondement de la foi au Christ en supprimant la tradition apostolique, ruinée de fond en comble. Aussi, à l'instar de débiteurs qui se disent de bonne foi, ils réclament des preuves tirées de textes écrits, rejetant comme ne valant rien le témoignage non écrit des Pères².

C

Eh bien ! Nous ne rabattons rien de la vérité ni, par peur, ne rompons notre alliance avec elle³. Car si le Seigneur a livré comme une doctrine salutaire et nécessaire la coordination du Saint-Esprit avec le Père, mais qu'il leur semble, à eux, qu'il n'en est pas ainsi et qu'on doit diviser l'Esprit⁴, le séparer et le faire émigrer jusqu'en la nature servile⁵, n'est-il pas vrai qu'ils ont plus de considération pour leur propre blasphème que pour le précepte du Maître ? Allons, déposons là toute agressivité, et ce que nous avons **113 A** dans les mains, examinons-le ensemble scrupuleusement.

D

3. Peut-être les Bén. ont-ils raison de traduire : « ... a ferendis illi auxiliis desistemus. »

4. Établir une séparation complète entre l'Esprit et le Père.

5. Pour les pneumatomaques, l'Esprit est un « esprit serviteur », ne différant des anges qu'en degré. Cf. ATHANASE, *A Sérapion* I, 1 ; *PG* 26, 532 A.

ἀμαρτίαν ἐχθρός, ταύτην προδῶ, ταῖς τούτων πιθανολογίαις παρατραπείς; Ἄλλὰ καὶ ἐμαυτῷ συνεύχομαι μετὰ τῆς
 C 25 ὁμολογίας ταύτης ἀπελθεῖν πρὸς τὸν Κύριον, καὶ αὐτοῖς παραινῶ, ἄσυλον διατηρῆσαι τὴν πίστιν, εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, καὶ ἀχώριστον ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ φυλάξαι τὸ Πνεῦμα, τὴν ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος διδασκαλίαν ἔν τε τῇ ὁμολογίᾳ τῆς πίστεως διατηροῦντας καὶ ἐν τῇ τῆς δόξης ἀποπληρώσει.

1. Cf. *Col.* 2; 4.

2. Basile annonce un thème qu'il va développer seulement à partir du chapitre XVI, après la solution de quelques difficultés qui vont lui permettre d'avancer que l'inséparabilité de l'Esprit avec le Père et le Fils, affirmée dans la foi (ch. XI) et au baptême (ch. XII), est d'un type très spécial. On ne peut la comparer ni à celle des anges (ch. XIII), ni à celle d'un homme comme Moïse

trahirais, circonvenu par les spécieuses raisons¹ de ces gens-là ? Non, mais pour moi je demande dans ma prière de partir avec cette profession chez le Seigneur et, eux, je les exhorte à conserver la foi inviolée jusqu'au jour du Christ, à retenir l'Esprit sans le séparer du Père et du Fils², en gardant jalousement l'enseignement sur le baptême et dans la confession de la foi et dans l'acquiescement de la gloire³.

C

par rapport à Dieu (ch. XIV), ni à celle de l'eau baptismale par rapport à l'Esprit lui-même (ch. XV).

3. Basile souligne l'union profonde qu'il voit entre doxologie, profession de foi et invocation baptismale. La profession de foi est une conséquence de l'invocation trinitaire du baptême et la doxologie une conséquence de la foi. Il y a là un trait doctrinal qui tend à s'affirmer en face des audaces hérétiques. Cf. XXVII, 68. Cf. *Lettre* 159 ; 620 C - 621 A. Également *Lettre* 125 ; 549 B.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΑ΄

[113] Ὅτι παραβάται οἱ τὸ Πνεῦμα ἀρνούμενοι.

27. Τίνοι οὐαί ; τίνοι θλιψίς ; τίνοι ἀπορία καὶ σκότος ; τίνοι αἰωνία κατάκρισις ; Οὐ τοῖς παραβάταις ; οὐ τοῖς τὴν πίστιν ἀρνησαμένοις ; Τίς δὲ τῆς ἀρνήσεως ἔλεγχος ; Οὐχ ὅτι τὰς οἰκείας ὁμολογίας ἠθέτησαν ; Ὡμολόγησαν δὲ τί,
 5 ἢ πότε ; Πιστεύειν εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα,
 D ὅτε ἀποταξάμενοι τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, τὴν σωτήριον ἐκείνην ἀφῆκαν φωνήν. Τίς οὖν πρέπουσα τούτοις προσηγορία παρὰ τῶν τέκνων τοῦ φωτὸς ἐξευρέθη ; Οὐχὶ
 116A παραβάται προσαγορεύονται, ὡς εἰς τὰς τῆς σωτηρίας αὐτῶν
 10 συνθήκας παρασπονδήσαντες ; Τί οὖν εἶπω τὸν ἀρνησίθεον ; τί δὲ τὸν ἀρνησίχριστον ; Τί ἄλλο γε ἢ παραβάτην ; Τῷ δὲ τὸ Πνεῦμα ἀρνησαμένῳ τίνα με βούλει προσηγορίαν θέσθαι ; Οὐ τὴν αὐτὴν ταύτην, ὡς τὰς πρὸς Θεὸν παραβάντι συνθήκας ;
 Οὐκοῦν ὁπότε καὶ ἡ ὁμολογία τῆς εἰς αὐτὸ πίστεως τὸν
 15 τῆς εὐσεβείας μακαρισμὸν προξενεῖ, καὶ ἡ ἄρνησις τῆ κατακρίσει τῆς ἀθεότητος ὑποβάλλει, πῶς οὐ φοβερόν τοῦτο νῦν ἀθετῆσαι, οὐ πῦρ, οὐ ξίφος, οὐ σταυρόν, οὐ μάστιγας, οὐ τροχόν, οὐ στρεβλωτήρια φορηθέντας, ἀλλὰ σοφίσμασι μόνοις καὶ παραγωγαῖς τῶν πνευματομάχων παρακρου-

XI. Titul. IA' : εῖ H

1. Cf. *Prov.* 23, 29.

2. La profession de foi baptismale doit être considérée, dès l'époque de saint Basile, comme un document traditionnel. On sait qu'elle est à l'origine du symbole dit des Apôtres. Cf. XXVII, 67.

3. Ἀθεότης c'est la négation ou mépris des dieux. Pour PLATON, *Pol.*; 308 E, c'est l'absence de divinité, sans négation consciente.

CHAPITRE XI

Renier l'Esprit, c'est prévariquer.

27. Pour qui, malheur ? Pour qui, accablement ? Pour qui, embarras et aveuglement ? Pour qui, éternelle condamnation¹ ? N'est-ce point pour les prévaricateurs ? N'est-ce point pour ceux qui ont renié leur foi ? Mais quelle preuve a-t-on de leur reniement ? N'ont-ils pas violé leur propre confession ? Qu'ont-ils donc confessé, et quand ? Qu'ils croyaient au Père et au Fils et au Saint-Esprit, quand, après avoir renoncé au diable et à ses anges, ils ont prononcé cette parole de salut². Quel est donc le nom qui leur convient, que les fils de lumière ont trouvé ? Ne les appelle-t-on pas prévaricateurs, comme traîtres aux engagements de leur salut ? Que dire donc de celui qui renie Dieu, de qui renie le Christ ? Quoi d'autre que prévaricateur ? Alors, à celui qui renie l'Esprit, quel nom veux-tu que je donne ? Ne serait-ce pas celui-là même, comme à un renégat des engagements pris envers Dieu ? D

Et donc, puisque la confession de foi en lui nous vaut la béatitude de la piété et que sa négation jette sous la condamnation d'athéisme³, comment ne serait-ce point terrible de voir maintenant des gens la violer que ni le feu, ni l'épée, ni la croix, ni les fouets, ni la roue, ni les instruments de torture n'ont effrayés, et que les seuls sophismes et les manœuvres des adversaires de l'Esprit⁴ ont suffi à 116 A

Cf. *Timée*; 53 AB. *Lois XII*; 967 C. Mythe du *Politique*, 272 E. *Théétète*; 176 E.

4. Les Pneumatomaques. Basile donne-t-il déjà au mot le sens technique d'une secte hérétique bien précise ?

- 20 σθέντας ; Μαρτύρομαι παντὶ ἀνθρώπῳ ὁμολογοῦντι Χριστὸν
καὶ τὸν Θεὸν ἀρνούμενῳ, ὅτι Χριστὸς αὐτὸν οὐδὲν ὠφελήσει ·
ἢ Θεὸν ἐπικαλουμένῳ, τὸν δὲ Υἱὸν ἀθετοῦντι, ὅτι ματαία
B ἐστὶν ἡ πίστις αὐτοῦ · καὶ τῷ τὸ Πνεῦμα παραιτουμένῳ,
ὅτι ἡ εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν πίστις αὐτῷ εἰς κενὸν ἀποθήσεται,
25 ἣν οὐδὲ ἔχει δύναται, μὴ συμπαρόντος τοῦ Πνεύματος.
Οὐ πιστεύει μὲν γὰρ εἰς Υἱὸν ὁ μὴ πιστεύων τῷ Πνεύματι ·
οὐ πιστεύει δὲ εἰς Πατέρα ὁ μὴ πιστεύσας τῷ Υἱῷ. « Οὔτε
γὰρ δύναται εἰπεῖν Κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ. »
Καὶ · « Θεὸν οὐδεὶς ἐώρακε πώποτε, ἀλλ' ὁ μονογενὴς Υἱός,
30 ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Πατρός, οὗτος ἡμῖν ἐξηγήσατο. »
Ἄμοιρός ἐστι καὶ τῆς ἀληθινῆς προσκυνήσεως ὁ τοιοῦτος.
Οὔτε γὰρ Υἱὸν ποσκυῆσαι δυνατόν, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι
ἁγίῳ, οὔτε ἐπικαλέσασθαι δυνατόν τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ἐν τῷ
τῆς υἰοθεσίας Πνεύματι.

27, 29 υἱός Ben. : θεός Joh.

27, 27 a. I Cor. 12, 3 29 b. Jn 1, 18 (εἰς τὸν κόλπον — ἐκεῖνος
t. r. || ἡμῖν om. t. r.)

tromper ? J'atteste à tout homme qui confesse le Christ et qui renie Dieu que le Christ ne lui servira de rien¹ ; ou à qui invoque Dieu, mais repousse le Fils, que sa foi est vaine ; et à celui qui refuse l'Esprit, que sa foi au Père et au Fils aboutira au vide : on ne peut l'avoir, cette foi, si l'Esprit n'est pas là. Car il ne croit pas au Fils celui qui ne croit pas à l'Esprit ; pas plus qu'il ne croit au Père, celui qui n'a pas cru au Fils. Car « nul ne peut dire : Jésus est Seigneur, sinon dans l'Esprit-Saint^a », et : « Dieu, nul ne l'a jamais vu, mais le Fils Monogène, qui est dans le sein du Père, lui nous l'a fait connaître^b. » Il est aussi exclu de la véritable adoration, celui-là, car nul ne peut adorer le Fils, si ce n'est dans l'Esprit-Saint ; nul ne peut invoquer le Père, si ce n'est dans l'Esprit d'adoption².

B

1. Cf. *Gal.* 5, 2 et 3.

2. Allusion à *Rom.* 8, 15.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΒ΄

Πρὸς τοὺς λέγοντας ἑξαρκεῖν καὶ μόνον τὸ εἰς τὸν Κύριον
βάπτισμα.

28. Καὶ μηδένα παρακρουέσθω τὸ τοῦ ἀποστόλου, ὡς τὸ
ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἐπὶ τῆς τοῦ
βαπτίσματος μνήμης πολλάκις παραλιμπάνοντος, μηδὲ διὰ
τοῦτο ἀπαρατήρητον οἰέσθω τὴν ἐπίκλησιν εἶναι τῶν
5 ὀνομάτων. « Ὅσοι, φησὶν, εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν
ἐνεδύσασθε. » Καὶ πάλιν · « Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε,
εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθητε. » Ἡ γὰρ τοῦ Χριστοῦ
προσηγορία τοῦ παντός ἐστὶν ὁμολογία · δηλοῖ γὰρ τὸν τε
χρίσαντα Θεὸν καὶ τὸν χρισθέντα Υἱὸν καὶ τὸ χρίσμα τὸ
10 Πνεῦμα, ὡς παρὰ Πέτρου ἐν ταῖς Πράξεσι μεμαθήκαμεν ·
« Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ, ὃν ἔχρισεν ὁ Θεὸς τῷ Πνεύ-
117A ματι τῷ ἁγίῳ. » Καὶ ἐν τῷ Ἑσαΐα· « Πνεῦμα Κυρίου ἐπ’
ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με. » Καὶ ὁ ψαλμωδός · « Διὰ τοῦτο
ἔχρισέ σε ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως. »
15 Φαίνεται μέντοι ποτὲ καὶ μόνου τοῦ Πνεύματος ἐπὶ τοῦ
βαπτίσματος μνημονεύσας. « Πάντες γὰρ, φησὶν, ἐν ἐνὶ
σώματι εἰς ἓν Πνεῦμα ἐβαπτίσθημεν. » Συμφωνεῖ δὲ τούτῳ
καὶ τό · « Ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν Πνεύματι ἁγίῳ »·

XII. 28, 9 θεὸν Ben. Joh. : πατέρα H deum patrem W || 14 ἀγαλ-
λιάσεως] + παρὰ τοὺς μετόχους σου Ben.

28, 5 a. Gal. 3, 27 6-7 b. Rom. 6, 3 (ἐβαπτίσθημεν — ἐβαπτί-
σθημεν t. r.) 11 c. Act. 10, 38 12 d. Is. 61, 1 cf. Lc 4, 18 13 e.
Ps. 44, 8 16 f. I Cor. 12, 13 18 g. Act. 1, 5

CHAPITRE XII

A ceux qui disent : il suffit d'être baptisé dans le Seigneur.

28. Et que nul n'aille mal interpréter le dire de l'Apôtre, qui omet souvent le nom du Père et du Saint-Esprit lorsqu'il fait mention du baptême ; il ne faudrait pas croire pour autant que l'on puisse ne pas observer l'invocation des Noms. « Vous tous, dit-il, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ^a. » Et encore : « Baptisés dans le Christ, c'est dans sa mort que tous vous avez été baptisés^b. » Car nommer le Christ, c'est confesser le tout : c'est montrer Dieu qui oint, le Fils qui est oint, et l'onction, l'Esprit, comme Pierre nous l'apprend dans les Actes : « Jésus de Nazareth, Dieu l'a oint de l'Esprit-Saint^{c1}. » Et Isaïe : **117 A** « L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a consacré par l'onction^d. » Le psalmiste dit aussi : « C'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a donné l'onction d'une huile d'allégresse^e. »

Par contre, on sait que l'Esprit, seul, se trouve parfois mentionné par Paul à propos du baptême : « C'est dans un seul corps, dit-il, en un seul Esprit, que nous tous avons été baptisés^{f2}. » Dans le même sens encore : « Vous, vous serez

1. Cf. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies*, III, 18, 3 ; PG 7, 934 AB, développement parallèle : « Dans le nom du Christ on sous-entend celui qui a oint et celui-là qui a été oint et l'onction elle-même en laquelle il a été oint. En vérité, c'est le Père qui a oint, mais c'est le Fils qui a été oint, dans l'Esprit qui est l'onction. C'est pourquoi par Isaïe la Parole a dit : l'Esprit de Dieu est sur moi parce qu'il m'a oint, signifiant et le Père qui oint et l'Oint, le Fils, et l'onction qui est l'Esprit. »

2. Basile cite de mémoire ou suivant un canon pré-byzantin.

καὶ τό · « Αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν Πνεύματι ἁγίῳ. » Ἄλλ' οὐ
 20 παρὰ τοῦτο τέλειον ἂν τις εἴποι βάπτισμα, ᾧ μόνον τὸ
 ὄνομα τοῦ Πνεύματος ἐπεκλήθη. Χρῆ γὰρ ἀπαράβατον
 μένειν αἰετὴν ἐν τῇ ζωοποιῷ χάριτι δεδομένην παράδοσιν.
 Ὁ γὰρ λυτρωσάμενος ἐκ φθορᾶς τὴν ζωὴν ἡμῶν, ἔδωκε
 25 καὶ ἐν μυστηρίῳ κατεχομένην, μεγάλην δὲ ταῖς ψυχαῖς τὴν
B σωτηρίαν φέρουσαν. Ὡστε τὸ προσθεῖναι τι ἢ ἀφελεῖν,
 ζωῆς ἐστὶ τῆς αἰδίου προδήλως ἔκπτωσις.

Εἰ τοίνυν ἐν τῷ βαπτίσματι ὁ χωρισμὸς τοῦ Πνεύματος
 ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἐπικίνδυνος μὲν τῷ βαπτίζοντι,
 30 ἀνωφελῆς δὲ τῷ δεχομένῳ, πῶς ἡμῖν ἀσφαλὲς ἀπὸ Πατρὸς
 καὶ Υἱοῦ διασπᾶν τὸ Πνεῦμα ; Πίστις δὲ καὶ βάπτισμα, δύο
 τρόποι τῆς σωτηρίας, συμφυεῖς ἀλλήλοις καὶ ἀδιαίρετοι.
 Πίστις μὲν γὰρ τελειοῦται διὰ βαπτίσματος, βάπτισμα δὲ
 θεμελιοῦται διὰ τῆς πίστεως, καὶ διὰ τῶν αὐτῶν ὀνομάτων
 35 ἐκάτερα πληροῦται. Ὡς γὰρ πιστευόμεν εἰς Πατέρα καὶ
 Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, οὕτω καὶ βαπτιζόμεθα εἰς τὸ ὄνομα
 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Καὶ
C προάγει μὲν ἡ ὁμολογία πρὸς τὴν σωτηρίαν εἰσάγουσα ·
 ἐπακολουθεῖ δὲ τὸ βάπτισμα ἐπισφραγίζον ἡμῶν τὴν
 40 συγκατάθεσιν.

28, 34 θεμελιοῦται (fundatio W) Ben. Joh. : τελειοῦται quattuor
 codd. (Ben.) K

28, 19 h. Lc 3, 16

1. Cf. Ps. 102, 4.

2. Μυστήριον pourrait désigner ici le baptême, auquel cas on
 pourrait traduire par « sacrement » au sens ancien du vieux mot
sacramentum. Mais peut-être s'agit-il, par-delà le rite sacramentaire,
 du mystère de Dieu, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, dans le nom
 duquel on est baptisé.

3. La paraphrase syriaque (W) relevée par Johnston (p. 64)
 est suggestive : « Non enim levis est res separari Spiritum Sanctum

baptisés dans l'Esprit-Saint^s » et : « Lui vous baptisera dans l'Esprit-Saintⁿ. » Ce n'est pourtant pas une raison pour que l'on puisse dire parfait un baptême où seulement le nom de l'Esprit aurait été invoqué. Car il faut qu'elle demeure toujours inviolable la tradition reçue dans la grâce vivifiante. Celui qui a racheté notre vie de la corruption¹ nous a en effet donné un pouvoir de renouvellement qui a une cause indicible, cachée dans le mystère², mais qui apporte aux âmes un magnifique salut. Si bien qu'ajouter ou retrancher quelque chose, c'est, à n'en point douter, s'exiler de la vie éternelle.

B

Si donc, au baptême, séparer l'Esprit du Père et du Fils est dangereux pour qui donne le baptême et inefficace pour qui le reçoit, comment serait-il prudent de notre part d'arracher l'Esprit au Père et au Fils³ ? Or, foi et baptême, deux modes du salut, sont liés l'une à l'autre et indivisibles. Si la foi reçoit du baptême sa perfection, le baptême se fonde sur la foi, et c'est des mêmes Noms que l'une et l'autre tiennent leur perfection : comme on croit dans le Père et le Fils et le Saint-Esprit, ainsi est-on baptisé aussi dans le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Vient d'abord la profession qui mène au salut ; mais le baptême suit de près, comme sceau de notre assentiment⁴.

C

a Patre et Filio. Quod si dicunt : non separamus Spiritum a Patre et Filio, sed his tribus nominibus damus baptismum, quomodo dant eum si *δμοούσιον* divinitati Spiritum non ponunt ? »

4. Cf. *Contre Eunome* III, 5 ; *PG* 29, 665 C : le baptême est *σφραγίς τῆς πίστεως* et la foi *θεότητος συγκατάθεσις*. C'est pourquoi on doit croire d'abord, puis être marqué du sceau baptismal ensuite. Cf. Liturgies anciennes du baptême. Voir aussi : L. VILLETTE, *Foi et Sacrement*, I, Paris 1959, qui suggère ici une influence possible de S. Cyprien, par Firmilien, sur les Cappadociens (p. 145, 185, 287). L'hypothèse est intéressante, mais elle n'est pas prouvée. Il lui manque l'appui d'un examen textuel.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΓ'

[117] Αιτίας ἀπόδοσις διὰ τὶ οἱ ἄγγελοι Πατρὶ καὶ Υἱῷ παρὰ τῷ Παύλῳ συμπαρελήφθησαν.

29. Ἀλλὰ καὶ ἕτερα, φησί, συναριθμούμενα Πατρὶ καὶ Υἱῷ, οὐχὶ καὶ συνδοξάζεται πάντως. Ὡς ὁ ἀπόστολος ἀγγέλους συμπαρελάβετο, εἰς τὴν διαμαρτυρίαν τὴν ἐπὶ Τιμοθέου λέγων· « Διαμαρτύρομαί σοι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ
5 καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ ἀγγέλων »· οὐς οὔτε ἀλλοτριούμεν τῆς λοιπῆς κτίσεως, οὔτε Πατρὶ καὶ Υἱῷ συναριθμεῖν ἀνεχόμεθα.

Ἐγὼ δὲ εἰ καὶ μηδεμιᾶς ἀποκρίσεως ἄξιος ὁ λόγος, οὔτω
D πρόχειρον τὴν ἀτοπίαν ἔχων, ὅμως ἐκεῖνο λέγω, ὅτι μάρτυρα
10 μὲν καὶ ὁμόδουλον ἄν τις τυχὸν παραστήσαιτο πράξῃ κριτῇ καὶ ἡμέρῳ, καὶ μάλιστα δὴ ἐν τῇ πρὸς τοὺς κρινομένους ἐπεικειά τὸ ἀναντίρρητον τῆς τῶν κριμάτων δικαιοσύνης ἐπιδεικνύντι. Ἐλεύθερος δὲ εἶναι ἀπὸ δούλου καὶ Υἱὸς κληθῆναι Θεοῦ καὶ ζωοποιηθῆναι ἀπὸ θανάτου, παρ' οὐδενὸς ἑτέρου
15 δύναται, ἢ παρὰ τοῦ τὴν κατὰ φύσιν οἰκειότητα κεκτημένου,
120A καὶ τῆς δουλικῆς ἀξίας ἀπηλλαγμένου. Πῶς γὰρ οἰκειώσει

XIII. Titul. ΙΓ' : ιδ̄ H || παύλῳ] + ἀποστόλῳ H

29, 4 a. I Tim. 5, 21

1. Première d'une série de trois objections tendant à prouver que l'Esprit, bien que coordonné au Père et au Fils, n'est pourtant qu'une créature : un ange, un homme, un être purement matériel comme l'eau à laquelle il est joint au baptême.

2. Ὁμόδουλος. Le mot caractérise, dans la langue de saint Basile,

CHAPITRE XIII

On explique pour quel motif Paul a nommé les anges avec le Père et le Fils.

29. Mais d'autres êtres encore, disent-ils, connumérés avec le Père et le Fils, ne sont pourtant pas glorifiés avec eux. L'Apôtre, par exemple, nomme avec eux les anges, lorsqu'il dit dans son adjuration à Timothée : « Je t'adjure devant Dieu, le Christ Jésus et ses anges élus^a », anges que nous ne faisons pas émigrer du reste de la création, ni que nous supporterions de connumérer avec le Père et le Fils¹.

Moi, bien qu'un tel propos ne vaille point la peine d'une réponse, tant l'ineptie en saute aux yeux, voici pourtant ce que je dirais : il se peut qu'on produise en témoin un compagnon de servitude² devant un juge indulgent et doux, et qui manifeste surtout dans son équité³ envers les accusés l'incontestable justice de ses jugements. Mais que l'on passe de la condition d'esclave à la liberté, que l'on soit appelé fils de Dieu, que l'on revive de la mort, ne peut venir d'aucun autre que de celui qui jouit de la parenté de nature (avec Dieu), hors de la condition servile. Et comment **120 A**

toute nature créée par rapport à Dieu. Cf. *Contre Eunome* II, 31 ; *PG* 29, 644 C. « Il y a deux sortes de réalités : la création et la déité ; la création est esclave et obéissante, la déité souveraine et dominante. » Voir encore *Contre Eunome* III, 3 ; *PG* 29, 665 D : « Hors de la Trinité, il n'est que compagnons d'esclavage. » Le mot se trouve en *PLATON*, *Phédon* ; 85 B et *Théétète* ; 172 D. Il est assez fréquent chez Platon.

3. Ἐπιείκεια. Cf. *ARISTOTE*, *Éthique à Nicomaque*, E. 10, 1138 a.

- Θεῶ ὁ ἀλλότριος ; πῶς δὲ ἐλευθερώσει, αὐτὸς ἔνοχος ὢν τῷ ζυγῷ τῆς δουλείας ; Ὡστε οὐκ ἐφ' ὁμοίοις Πνεύματός ἐστι καὶ ἀγγέλων ἡ μνήμη, ἀλλὰ τὸ μὲν Πνεῦμα, ὡς ζωῆς κύριον,
- 20 οἱ δ' ἀγγελοι ὡς βοηθοὶ τῶν ὁμοδούλων καὶ πιστοὶ μάρτυρες τῆς ἀληθείας παραλαμβάνονται. Ἔθος γὰρ τοῖς ἁγίοις τὰς ἐντολάς τοῦ Θεοῦ ἐπὶ μαρτύρων διδόναι · ὡς καὶ αὐτὸς οὗτός φησι Τιμοθέῳ · « Ἄ παρέλαβες παρ' ἐμοῦ ἐπὶ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις. » Καὶ νῦν
- 25 τοὺς ἀγγέλους ἐπιμαρτύρεται · οἶδε γὰρ ὅτι συμπαρέσσονται ἀγγελοι τῷ κριτῇ, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρός κρῖναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ. « Ὅς γὰρ ἄν, φησὶν, ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσῃ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ
- B** 30 Θεοῦ · ὁ δὲ ἀπαρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ. » Καὶ Παῦλος ἐτέρωθί φησιν · « Ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἀγγέλων. » Τούτου χάριν ἐντεῦθεν ἤδη διαμαρτύρεται ἐπὶ τῶν ἀγγέλων, εἰς τὸ μέγα κριτήριον
- 35 εὐπρεπεῖς ἑαυτῷ τὰς ἀποδείξεις παρασκευάζων.
- 30.** Καὶ οὐχ οὗτος μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντες ἀπλῶς οἱ λόγου τινὰ διακονίαν πεπιστευμένοι, οὐδένα χρόνον διαμαρτυρόμενοι παύονται, ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐπιβοῶνται · ὡς καὶ νῦν πάσης πράξεως εἴσω αὐτῶν τελου-
- 5 μένης, καὶ ἐν τῇ ἐξετάσει τῶν βεβιωμένων συνεσομένων τοῖς κρινομένοις. « Προσκαλέσεται γὰρ, φησί, τὸν οὐρανὸν ἄνω, καὶ τὴν γῆν, τοῦ διακρῖναι τὸν λαὸν αὐτοῦ. » Ὅθεν Μωϋσῆς
- C**

29, 23 b. II Tim. 2, 2 27 c. Lc 12, 8-9 32 d. II Thess. 1, 7

30, 6 a. Ps. 49, 4

1. Manière d'argumenter commune aux Pères d'Alexandrie et de Cappadoce : si l'Esprit divinise, il est Dieu. Cf. ATHANASE, *A Sérapion I* ; PG 26, 585 BC ; 588 A. DIDYME L'AVEUGLE (?) *Sur la Trinité III*, 2 ; PG 39, 801 C - 804 A. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc. 31* ; PG 36, 137 B ; 165 A ; 168 A. *Disc. 34*, 12 ; PG 36, 252 C.

ferait-il entrer dans l'intimité de Dieu, celui qui lui est étranger ? Comment libérerait-il, celui qui est lui-même tenu sous le joug de la servitude¹ ? Ce n'est donc point à part égale qu'il est fait mention de l'Esprit et des anges : Mais de l'Esprit comme Seigneur de vie, et des anges comme défenseurs des compagnons de servitude et fidèles témoins de la vérité. C'est l'habitude des saints, en effet, de communiquer les ordres de Dieu devant témoins. Le même saint Paul ne dit-il pas encore à Timothée : « Ce que tu as reçu de moi devant de nombreux témoins, confie-le à des hommes sûrs^b. » Ici, ce sont les anges qu'il prend à témoin² ; il sait que les anges assisteront le juge quand il viendra dans la gloire du Père pour juger toute la terre en justice. « Quiconque me confessera devant les hommes, le Fils de l'homme à son tour le confessera devant les anges de Dieu. Mais celui qui m'aura renié à la face des hommes, sera renié à la face des anges de Dieu^c. » Saint Paul dit de son côté : « Quand se révélera le Seigneur Jésus du haut du ciel avec les anges^d. » Voilà pourquoi, dès ici-bas, il adjure devant les anges, afin de se préparer des preuves valables au grand tribunal.

30. Il n'y a pas que lui, d'ailleurs : tous ceux à qui fut confié quelque ministère de la parole n'ont jamais cessé de citer des témoins, invoquant même le ciel et la terre, parce que toute action s'accomplit maintenant en leur sein et que, lors de l'examen des œuvres accomplies durant la vie, ils seront là, aux côtés de ceux qui sont jugés. « Il citera, dit (le psalmiste), le ciel en haut et la terre pour juger son peuple^a. » C'est aussi pourquoi Moïse, au moment de trans-

ENCORE : ATHANASE, *Contre les Pâiens* ; PG 26, 21 A. (éd. Camelot, SC 18, p. 127-128.

2. Talmud babylonien, Taanit 11^a, cité par KITTEL, *Rabbinica, Paulus im Talmud*, p. 27 : « Les deux anges du service » qui accompagnent tout homme rendent témoignage, comme il est écrit au Ps. 91, 11, de ces actions, bonnes ou mauvaises.

- παρατίθεσθαι μέλλων τὰ λόγια τῷ λαῷ, « διαμαρτύρομαι ὑμῖν, φησί, σήμερον τόν τε οὐρανόν καὶ τὴν γῆν ». Καὶ πάλιν
- 10 τὴν ὁδὴν λέγων · « Πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω, καὶ ἀκουέτω γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου. » Καὶ Ἡσαίας · « Ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ. » Ἱερεμίας δὲ καὶ ἔκστασιν τινα τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τῇ ἀκοῇ τῶν ἀνοσίων ἔργων τοῦ λαοῦ διηγεῖται · « Ἐξέστη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ τούτῳ, καὶ
- 15 ἔφριξεν ἐπὶ πλεῖον σφόδρα, ὅτι δύο καὶ πονηρὰ ἐποίησεν ὁ λαός μου. » Καὶ ὁ ἀπόστολος τοίνυν ὡσπερ παιδαγωγούς τινὰς ἢ παιδονόμους ἐπιτεταγμένους τοῖς ἀνθρώποις τοὺς
- D** ἀγγέλους εἰδώς, εἰς μαρτυρίαν ἐπεκαλέσατο. Ἰησοῦς δὲ ὁ τοῦ Ναυῆ καὶ λίθον μάρτυρα τῶν λόγων ἔστησεν — ἤδη δέ
- 20 που καὶ βουνὸς μάρτυς παρὰ τοῦ Ἰακῶβ ὠνομάσθη. — « Ἔσται γάρ, φησὶν, ὁ λίθος ἐν ὑμῖν σήμερον εἰς μαρτύριον
- 121A** ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ἡνίκα ἂν ψεύσησθε Κυρίῳ τῷ Θεῷ ἡμῶν » · τάχα μὲν που πιστεύων τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ καὶ τοὺς λίθους φωνὴν ἀφήσειν, εἰς ἔλεγχον τῶν παραβεβη-
- 25 κότων · εἰ δὲ μή, ἀλλὰ τό γε ἐκάστου συνειδὸς τῇ ἐνεργείᾳ τῆς ὑπομνήσεως πάντως κατατρωθήσονται.
- Οὕτω μὲν οὖν τοὺς μάρτυρας, οἵτινές ποτ' ἂν ᾧσιν, ὥστε εἰς ὕστερον αὐτοὺς παραστήσεσθαι, οἱ τὴν οἰκονομίαν τῶν ψυχῶν πεπιστευμένοι προετοιμάζονται. Τὸ δὲ Πνεῦμα οὐ
- 30 διὰ τὴν ἐπὶ καιροῦ χρεῖαν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐκ φύσεως κοινωνίαν συντέτακται τῷ Θεῷ, οὐχ ὑφ' ἡμῶν ἔλκυσθέν, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ Κυρίου παραληφθέν.

30, 28 παραστήσεσθαι Joh. : ἐλθεῖν καὶ παραστήσεσθαι Ἡ παραστήσεσθαι Ben.

30, 8 b. Deut. 4, 26 10 c. Deut. 32, 1 12 d. Is. 1, 2
14 e. Jér. 2, 12-13 21 f. Jos. 24, 27

1. Il s'agit de Josué. Cf. Jos. 24, 26-27.

mettre les commandements au peuple, l'avertit : « J'en prends à témoin contre vous, ce jour, le ciel et la terre^b. » Ailleurs, dans son cantique, il dit : « Prête l'oreille, ciel, et je parlerai ; terre, écoute les paroles de ma bouche^c. » Isaïe : « Ciel, écoute ; terre, prête l'oreille^d. » Jérémie rapporte même une certaine stupeur du ciel à l'audition des œuvres sacrilèges du peuple : « Le ciel en fut stupéfait et frémit très violemment, car c'est un double méfait que mon peuple a commis^e. » L'Apôtre aussi, bien sûr, qui savait les anges établis comme pédagogues ou précepteurs sur les hommes, les appelle en témoignage. Quant à Jésus, fils de Nun¹, il dressa une pierre en témoignage des paroles (de Yahvé) — il semble d'ailleurs, qu'antérieurement, un monceau de pierres eût déjà été nommé témoin par Jacob² — : « La pierre, dit-il, sera un témoin, dès ce jour, contre vous, aux derniers **121 A** jours, chaque fois que vous mentirez au Seigneur notre Dieu³. » Peut-être croyait-il que, par la puissance de Dieu, les pierres elles-mêmes pourraient donner de la voix pour confondre les transgresseurs. Du moins était-ce pour que la conscience de chacun fût frappée à coup sûr par la vigueur du mémorial.

Ainsi donc, tous ceux qui ont reçu charge d'âme se préparent-ils à l'avance des témoins, peu importe lesquels, pour les produire plus tard. L'Esprit, lui, ce n'est pas par emploi d'occasion, mais par communauté de nature, qu'il se trouve coordonné à Dieu ; ce n'est pas que nous l'y ayons tiré de force, c'est le Seigneur qui l'y a mis.

2. Cf. *Gen.* 31, 47.

3. Basile cite de mémoire ou suit un autre canon que les LXX. *Σήμερον* est pris dans un autre membre de phrase.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΔ΄

[121] Ἐνστασις, ὅτι καὶ εἰς Μωϋσῆν τινες ἔβαπτίσθησαν, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, καὶ πρὸς ταύτην ἀπάντησις, ἐν οἷς καὶ τὰ περὶ τύπων.

- B** 31. Ἄλλ' οὐδὲ εἰ βαπτίζομεθα, φησίν, εἰς αὐτό, οὐδ' οὕτω δίκαιον μετὰ Θεοῦ τετάχθαι. Καὶ γὰρ « καὶ εἰς τὸν Μωϋσῆν τινες ἔβαπτίσθησαν, ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ ». Ὅμοίως δὲ καὶ ἡ πίστις ὁμολογεῖται ἤδη καὶ εἰς ἀνθρώπους
 5 γεγενῆσθαι. « Ἐπίστευσε γὰρ ὁ λαὸς τῷ Θεῷ καὶ Μωϋσεῖ τῷ θεράποντι αὐτοῦ. » Τί οὖν, φησίν, ἐκ τῆς πίστεως καὶ τοῦ βαπτίσματος τὸ ἅγιον Πνεῦμα τοσοῦτον ἀνυψοῖς καὶ μεγαλύνεις ὑπὲρ τὴν κτίσιν, ὅποτε τὰ αὐτὰ καὶ ἀνθρώποις ἤδη προσμεμαρτύρηται ;
 10 Τί οὖν ἐροῦμεν ; Ὅτι εἰς μὲν τὸ Πνεῦμα ἡ πίστις, ὡς εἰς τὸν Πατέρα καὶ εἰς τὸν Υἱόν · ὁμοίως δὲ καὶ τὸ βάπτισμα. Ἡ δὲ εἰς τὸν Μωϋσῆν καὶ τὴν νεφέλην, ὡς εἰς σκιὰν καὶ
C τύπον. Οὐ δῆπου δέ, ἐπειδὴ μικροῖς καὶ ἀνθρωπίνους προδιαμορφοῦται τὰ θεῖα, μικρά τις ἐστὶ καὶ ἡ τῶν θεῶν φύσις,
 15 ἦν ἡ τῶν τύπων σκιαγραφία πολλάκις προαπεσήμενην. Ἔστι γὰρ ὁ τύπος προσδοκωμένων δῆλωσις διὰ μιμήσεως, ἐνδεικτικῶς τὸ μέλλον προϋποφαίνων. Ὡς ὁ Ἀδάμ τύπος

XIV. Titul. ΙΔ' : ιε H || και¹ om. GM || εἰς αὐτόν : μωσεῖ K μωσῆ GLM || καὶ πρὸς ταύτην ἀπάντησις om. L || και⁴ om. L

31, 12 ἢ Joh. : εἰ Ben.

31, 2 a. I Cor. 10, 2 (τίνες : πάντες t. r.)

5 b. Ex. 14, 31

1. Par « types », il convient d'entendre les figures de l'Ancien

CHAPITRE XIV

Objection : en Moïse aussi il y a des hommes qui furent baptisés et qui crurent en lui. On répond à l'objection. Où l'on parle aussi des types ¹.

31. Quand bien même on serait baptisé dans l'Esprit, dit-on, il n'est pas juste pour autant de le ranger *avec* Dieu, car « il y a des hommes qui furent aussi baptisés en Moïse, dans la nuée et dans la mer^{a2} ». De même faut-il reconnaître qu'alors on a eu foi aussi en des hommes : « Le peuple crut à Dieu et à Moïse son serviteur^b. » Et pourquoi, demande-t-on, faudrait-il, en raison de la foi et du baptême, exalter et grandir à ce point le Saint-Esprit au-dessus de la création, alors que l'Écriture se porte garante des mêmes choses à propos de simples hommes ?

Eh ! Que dire ? La foi en l'Esprit est du même ordre que la foi au Père et au Fils ; tout comme le baptême ; la foi en Moïse et en la nuée porte sur une ombre et un type. Ce n'est pas, je pense, parce qu'on préfigure les réalités divines par de petites choses humaines que la nature de ces réalités serait, du coup, quelque petite chose, bien que sous forme d'ébauche les types l'aient souvent signifiée d'avance. Le type, en effet, signifie, par imitation, ce que l'on espère et, d'avance, fait entrevoir l'avenir, de manière à le faire comprendre. Ainsi Adam est-il le type de celui qui devait

Testament, ombres et préfigurations du Nouveau. Adam et Moïse sont les types du Christ, et le passage de la Mer Rouge type du baptême.

2. Allusion au passage de la Mer Rouge, dans lequel, après saint Paul, les Pères ont vu une figure, un « type » du baptême.

τοῦ μέλλοντος, καὶ ἡ πέτρα τυπικῶς ὁ Χριστός · καὶ τὸ τῆς πέτρας ὕδωρ, τῆς ζωτικῆς τοῦ Λόγου δυνάμεως. « Εἶ τις
 20 γάρ, φησί, διψᾷ, ἐρχέσθω πρὸς με, καὶ πινέτω. » Καὶ τὸ
 μάννα τοῦ ζῶντος ἄρτου, τοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάντος ·
 καὶ ὁ ἐπὶ σημείου κείμενος ὄφις, τοῦ σωτηρίου πάθους τοῦ
 διὰ τοῦ σταυροῦ τελεσθέντος · διὸ καὶ οἱ ἀποβλέποντες εἰς
124A αὐτὸν διεσφάζοντο. Οὕτω δὴ καὶ τὰ περὶ τῆς ἐξαγωγῆς τοῦ
 25 Ἰσραὴλ εἰς ἔνδειξιν τῶν διὰ τοῦ βαπτίσματος σφριζομένων
 ιστόρηται. Διεσώθη γὰρ τῶν Ἰσραηλιτῶν τὰ πρωτότοκα,
 ὡς καὶ τῶν βαπτιζομένων τὰ σώματα, διδομένης τῆς
 χάριτος τοῖς σημειωθεῖσιν ὑπὸ τοῦ αἵματος. Τὸ μὲν γὰρ
 αἷμα τοῦ προδάτου, τύπος τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ · τὰ δὲ
 30 πρωτότοκα, τύπος τοῦ πρωτοπλάστου · ὃς ἐπειδὴ ἀναγκαίως
 ἡμῖν ἐνυπάρχει τῇ ἀκολουθίᾳ τῆς διαδοχῆς μέχρι τέλους
 παραπεμπόμενος, διὰ τοῦτο ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνή-
 σκομεν, καὶ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος μέχρι τῆς τοῦ νόμου
 πληρώσεως καὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας. Διτηρήθη δὲ
 35 ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τὰ πρωτότοκα, τοῦ μὴ θίγειν τὸν δλοθρευόντα,
B εἰς ἔνδειξιν τοῦ μηκέτι ἡμᾶς ἀποθνήσκειν ἐν τῷ Ἀδάμ,
 τοὺς ζωοποιηθέντας ἐν τῷ Χριστῷ. Ἡ δὲ θάλασσα καὶ ἡ
 νεφέλη, πρὸς μὲν τὸ παρόν, εἰς πίστιν ἐνήγγε διὰ τῆς καταπλή-
 ξεως · πρὸς δὲ τὸ μέλλον, ὡς τύπος τὴν ἐσομένην χάριν
 40 προὑπεσήμεναι. « Τίς σοφός, καὶ συνήσει ταῦτα ; » πῶς ἡ

31, 19 c. Jn 7, 37 40 d. Ps. 106, 43 (cf. Os. 14, 10)

1. Cf. I *Cor.* 10, 4.

2. Cf. *Ex.* 17, 6 : allusion à Massah-Méribah, où Moïse fit jaillir de l'eau du rocher, dans le désert.

3. Allusion à *Nombr.* 21, 6-9 et à *Jn* 3, 14, à l'épisode des serpents dans le désert de Sin et l'application que Jésus lui-même en fait à sa propre personne lors de l'entretien avec Nicodème. Pour *Nombr.* 21, 6-9, Basile suit les LXX.

4. Cf. *Ex.* 12, 1-13. Allusion à la sortie d'Égypte et à la dixième plaie qui s'abattit sur les Égyptiens, frappant tous les premiers-nés

venir et le rocher était typiquement le Christ¹ ; l'eau du rocher², c'était le type de la puissance vivifiante du Verbe : « Si quelqu'un a soif, dit le Seigneur, qu'il vienne à moi et qu'il boive³. » Quant à la manne, elle était type du pain vivant descendu du ciel et le serpent placé sur son poteau³ type de la Passion salutaire consommée par la croix : c'est pour cela que ceux qui jetaient les yeux sur lui étaient sauvés. C'est ainsi que tout ce qui entoure **124 A** l'exode d'Israël⁴ a été conté pour nous faire connaître que l'on serait sauvé par le baptême. Les premiers-nés des israélites ne furent-ils pas sauvés de la même manière que le corps des baptisés, puisque la grâce fut accordée à ceux qui se trouvaient sous le signe du sang. Le sang de l'agneau, c'était le type du sang du Christ, et les premiers-nés étaient le type de l'homme créé en tout premier et qui existe forcément en nous puisqu'il se lègue à sa descendance jusqu'à la fin. C'est pour cela qu'en Adam nous mourons tous⁵ et c'est pourquoi la mort a régné jusqu'à l'accomplissement de la Loi, à l'arrivée du Christ⁶. Quant aux premiers-nés, Dieu veilla jalousement à ce que l'Exterminateur ne les touchât point, indiquant par là que nous ne mourons plus en Adam, nous qui sommes vivifiés dans le Christ. La mer et la nuée, dans l'immédiat, incitaient à croire, en raison de la stupeur qu'elles provoquèrent et, dans l'avenir, en tant que types, elles suggéraient la grâce future. « Qui est sage pour comprendre ces choses^d ? » Pour comprendre comment la

B

du pays d'Égypte en épargnant les maisons où logeaient les enfants d'Israël, dont les portes étaient marquées du sang de l'agneau immolé cette nuit-là.

5. Cf. *I Cor.* 15, 22. La phrase est incorrecte. Le relatif $\delta\zeta$ n'a pas de verbe dont il soit le sujet. Dans la pensée de Basile, la réminiscence de Paul, survenant à l'improviste, se substitue à la fin de la phrase. Par ce texte difficile Basile rend compte de la transmission du péché originel.

6. *Rom.* 5, 14 s. est sous-jacent à tout ce passage. Cf. *Rom.* 13, 8 et 13, 10.

θάλασσα βάπτισμα τυπικῶς, χωρισμὸν ποιούσα τοῦ Φαραῶ, ὡς καὶ τὸ λουτρὸν τοῦτο τῆς τυραννίδος τοῦ διαβόλου. Ἀπέκτεινεν ἐκείνη ἐν ἑαυτῇ τὸν ἐχθρόν · ἀποθνήσκει καὶ ὧδε ἡ ἔχθρα ἡμῶν ἡ εἰς Θεόν. Ἐξῆλθεν ἀπ' ἐκείνης ἀπαθῆς
 45 ὁ λαός · ἀναβαίνομεν καὶ ἡμεῖς ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντες ἀπὸ τοῦ ὕδατος, χάριτι σωθέντες τῇ τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς. Ἡ δὲ νεφέλη σκια τῆς ἐκ τοῦ Πνεύματος δωρεᾶς, τοῦ τὴν φλόγα τῶν παθῶν διὰ τῆς νεκρώσεως τῶν μελῶν καταψύχοντος.

- C** 32. Τί οὖν ; ἐπειδὴ τυπικῶς εἰς Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν, διὰ τοῦτο μικρὰ ἢ τοῦ βαπτίσματος χάρις ; Οὕτω μὲν οὖν οὐδ' ἂν ἄλλο τι μέγα εἶη τῶν ἡμετέρων, εἴπερ τὸ ἐν ἐκάστῳ σεμνὸν τοῖς τύποις προδιαβάλλοιμεν. Οὔτε γὰρ ἡ εἰς ἀνθρώ-
 5 πους τοῦ Θεοῦ ἀγάπη μέγα τι καὶ ὑπερφύες, ὅς τὸν μονογενῆ Υἱὸν ἔδωκεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν · ἐπειδὴ καὶ Ἀβραὰμ τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο. Οὐδὲ τὸ πάθος τοῦ Κυρίου ἐνδοξον · ἐπειδὴ πρόδατον ἀντὶ Ἰσαὰκ τὸν τύπον ἐπλήρου τῆς προσφορᾶς. Οὔτε ἡ εἰς ἄδου φοβερὰ κάθοδος · ἐπειδὴ
 10 Ἰωνᾶς ἐν τρισὶν ἡμέραις καὶ τσοσάταις νυξὶ τοῦ θανάτου τὸν τύπον προεξεπλήρου. Ταῦτόν τοίνυν ποιεῖ καὶ ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ὁ τῇ σκιά συγκρίνων τὴν ἀλήθειαν, καὶ τοῖς
D τύποις παραβάλλων τὰ παρ' αὐτῶν σημαινόμενα, καὶ διὰ Μωϋσέως καὶ τῆς θαλάσσης πᾶσαν ὁμοῦ διασύρει τὴν
 15 εὐαγγελικὴν οἰκονομίαν ἐπιχειρῶν. Ποία γὰρ ἄφεις παρα-
125A πτωμάτων ; ποία ζωῆς ἀνανέωσις ἐν θαλάσῃ ; ποῖον χάρισμα πνευματικὸν διὰ Μωϋσέως ; ποία νέκρωσις ἁμαρτημάτων ἐκεῖ ; Οὐ συναπέθανον ἐκεῖνοι Χριστῷ · διόπερ οὐδὲ

32, 9 φοβερὰ κάθοδος KM Joh. : κάθοδος φοβερά ∞ HGL Ben. ||
 17 ἁμαρτημάτων (peccatorum W) Joh. : ἁμαρτίας Ben.

1. Allusion à l'immersion rituelle du baptême chrétien. Le terme : προῦπεσημαίνω, « suggérer d'avance », quelques lignes plus haut, est proprement basilien.

2. Cf. *Éphés.* 2,5.

mer, typiquement, pouvait être un baptême, puisqu'elle effectuait la séparation du Pharaon comme ce bain-ci¹ le fait de la tyrannie du diable. En son sein celle-là tuait l'ennemi et ici meurt notre inimitié contre Dieu. De celle-là le peuple sortit indemne et de l'eau nous remontons, nous aussi, vivants d'entre les morts, sauvés par grâce², la grâce de celui qui nous a appelés. Quant à la nuée, elle était l'ombre du don qui vient de l'Esprit, lui qui refroidit la flamme des passions par la mortification de nos membres.

32. Eh quoi ! Serait-ce un motif suffisant, parce que sous forme de type on a conféré un baptême en Moïse, pour dire petite la grâce du baptême ? Mais il n'y aurait plus rien de grand chez nous si nous allions d'avance déprécier par les types ce qu'il y a d'auguste en chaque chose : l'amour de Dieu pour les hommes ne serait plus une grande chose, surnaturelle³, bien qu'il ait livré le Fils Monogène pour nos péchés, puisque Abraham non plus n'a pas épargné son propre fils. La Passion du Seigneur ne serait plus glorieuse, puisqu'un agneau, à la place d'Isaac⁴, constituait déjà le type de l'offrande. La descente aux enfers ne serait plus terrible, puisque Jonas, en trois jours et autant de nuits⁵, avait déjà constitué le type de la mort. A n'en point douter on agit de même à l'égard du baptême, quand on juge de la vérité par l'ombre, que l'on compare aux types les réalités qu'ils signifient et que, en arguant de Moïse et de la mer, on s'efforce de distendre l'économie évangélique tout entière. Quel pardon de fautes, en effet, quel renouvellement de vie y a-t-il dans la mer ? Quel don spirituel **125 A** reçoit-on en Moïse ? Quelle mort de péchés y a-t-il là ? Ces gens-là ne sont pas morts avec le Christ, c'est pourquoi

3. Ὑπερφύεζ. Littéralement : ce qui est au-dessus de, ou au delà de ; ce qui surpasse le naturel.

4. Cf. *Gen.* 22, 1-14.

5. Cf. *Jonas* 2, 1. Allusion au séjour de Jonas dans le ventre du poisson, donné par le Christ comme signe de sa propre mort (*Matth.* 12, 40). Le verbe *προεξεπλήρω* est un terme basilien.

συνηγέρθησαν. Οὐκ ἐφόρεσαν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου,
 20 οὐ τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιήνεγκαν, οὐκ
 ἀπεδύσαντο τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐνεδύσαντο τὸν νέον,
 τὸν ἀνάκαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος
 αὐτόν. Τί οὖν συγκρίνεις τὰ βαπτίσματα, ὧν ἡ προσηγορία
 μόνη κοινή, ἡ δὲ τῶν πραγμάτων διαφορὰ τοσαύτη, ὅση ἂν
 25 γένοιτο ὀνείρου πρὸς τὴν ἀλήθειαν καὶ σικιᾶς καὶ εἰκόνων
 πρὸς τὰ κατ' οὐσίαν ὑφεστηκότα ;

33. Ἀλλὰ καὶ ἡ εἰς τὸν Μωϋσέα πίστις οὐ τὴν εἰς τὸ
 Πνεῦμα πίστιν ὀλίγου τινὸς ἀξίαν δείκνυσιν · ἀλλὰ κατὰ
B τὸν τούτων λόγον, μᾶλλον τὴν εἰς τὸν Θεὸν τῶν ὄλων
 ὁμολογίαν κατασμικρύνει. « Ἐπίστευσε γάρ, φησίν, ὁ λαὸς
 5 τῷ Θεῷ καὶ Μωϋσεῖ τῷ θεράποντι αὐτοῦ. » Θεῷ τοίνυν
 συνέζευκται, οὐχὶ τῷ Πνεύματι · καὶ τύπος ἦν οὐχὶ τοῦ
 Πνεύματος, ἀλλὰ τοῦ Χριστοῦ. Τὸν γὰρ μεσίτην Θεοῦ καὶ
 ἀνθρώπων δι' ἑαυτοῦ τότε προαπετύπου ἐν τῇ τοῦ νόμου
 διακονίᾳ. Οὐ γὰρ τοῦ Πνεύματος τύπος ἦν Μωϋσῆς, τὰ
 10 πρὸς τὸν Θεὸν τῷ λαῷ μεσιτεύων. Ἐδόθη γὰρ νόμος « δια-
 ταγεῖς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου » — δηλαδὴ τοῦ Μωϋ-
 σέως —, κατὰ τὴν πρόκλησιν τοῦ λαοῦ λέγοντος · « Ἀάλησον
 σύ, φησί, πρὸς ἡμᾶς, καὶ μὴ λαλείτω πρὸς ἡμᾶς ὁ Θεός. »
 « Ὡστε ἡ εἰς αὐτὸν πίστις ἐπὶ τὸν Κύριον ἀναφέρεται, τὸν
 15 μεσίτην Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, τὸν εἰπόντα · « Εἰ ἐπιστεύετε
 Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί. »

C Ἄρα οὖν μικρὸν ἢ εἰς τὸν Κύριον πίστις, ἐπειδὴ διὰ
 Μωϋσέως προσημάνθη ; Οὕτως οὐδὲ εἴ τις εἰς Μωϋσῆν
 ἐβαπτίσθη, μικρὰ ἢ ἀπὸ τοῦ Πνεύματος ἐπὶ τὸ βάπτισμα
 20 χάρις. Καίτοιγε ἔχω λέγειν, ὅτι Μωϋσῆν καὶ τὸν νόμον τῇ
 Γραφῇ λέγειν σύνηθες, ὡς τό · « Ἐχουσι Μωϋσέα καὶ τοὺς

32, 23 συγκρίνεις τὰ βαπτίσματα ὧν Ben. : βαπτίσματα συγκρίνεις
 ὧν Joh. βάπτισμα συγ. ὧν K συγ. βάπτισμα ϛ C (baptismorum W)

33, 4 a. Ex. 14, 31 10 b. Gal. 3, 19 12 c. Ex. 20, 19 15 d.
 Jn 5, 46 21 e. Lc 16, 29

ils ne sont pas non plus ressuscités avec lui¹. Ils n'ont pas porté l'image du Céleste², ni dans leur corps la mort de Jésus³; ils ne se sont pas dépouillés du vieil homme, et n'ont pas revêtu le nouveau, celui qui se renouvelle dans la connaissance, à l'image de son Créateur⁴. Pourquoi donc comparer des baptêmes dont le nom seul est commun et qui diffèrent autant, en fait, qu'un rêve de la vérité, une ombre ou des images de la substantielle réalité ?

33. Croire en Moïse ne veut pas dire que la foi en l'Esprit serait de peu de prix ; mais, d'après ce qu'ils disent, ce serait plutôt la croyance au Dieu de l'Univers qui serait rabaissée. « Le peuple, dit l'Écriture, crut à Dieu et à Moïse son serviteur^a. » C'est donc à Dieu que Moïse se trouve uni et non à l'Esprit, et ce n'est pas de l'Esprit dont il était le type, mais du Christ. C'est ainsi le médiateur entre Dieu et les hommes⁵ qu'il préfigurait dans le service de la Loi. De fait, Moïse n'était point type de l'Esprit, lorsqu'il transmettait au peuple ce qui venait de Dieu. La Loi, en effet, « fut édictée par le ministère des anges et l'entremise d'un médiateur^b » — Moïse de toute évidence — sur l'injonction du peuple : « Parle-nous, toi, et que Dieu ne nous parle pas^c ». De sorte que la foi en Moïse se rapporte au Seigneur, le médiateur entre Dieu et les hommes, qui a dit : « Si vous croyiez en Moïse, vous me croiriez aussi^d. »

Serait-elle donc une petite chose, la foi au Seigneur, parce que d'avance signifiée par Moïse ? Pareillement, bien qu'on ait baptisé en Moïse, la grâce n'est point petite qui vient de l'Esprit au baptême. Je tiens toutefois à le dire, l'Écriture est coutumière de l'expression : Moïse et la Loi, par exemple : « Ils ont Moïse et les Prophètes^e. » Ce serait

1. Cf. *Rom.* 6, 8.

2. Allusion à *I Cor.* 15, 49.

3. Cf. *II Cor.* 4, 10.

4. Cf. *Col.* 3, 9-10.

5. Cf. *I Tim.* 2, 5. Le terme *προαπετόπου* est proprement basilien.

6. Allusion à l'épisode de la transmission de la Loi au Sinaï.

B

C

- προφήτας. » Τὸ οὖν νομικὸν βάπτισμα λέγων, « ἔβαπτίσθησαν, εἶπεν, εἰς τὸν Μωϋσῆν ». Τί οὖν τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, καὶ τὴν πλουσίαν τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος
- 25 ἡμῶν δωρεάν, τοῦ διὰ τῆς παλιγγενεσίας ἀνακαινίζοντος ἡμῶν, ὡς ἀετοῦ, τὴν νεότητα, εὐκαταφρόνητον δεικνύουσιν οἱ ἀπὸ τῆς σκιάς καὶ τῶν τύπων τὴν ἀλήθειαν διαβάλλοντες ;
- Ἦπου νηπίας φρενὸς παντελῶς τοῦτο, καὶ παιδὸς τινος ὡς ἀληθῶς γάλακτος δεομένου, ἀγνοεῖν τὸ μέγα τῆς σωτηρίας
- D** 30 ἡμῶν μυστήριον, ὅτι κατὰ τὸν εἰσαγωγικὸν τῆς διδασκαλίας τρόπον, ἐν τῇ κατὰ τὴν εὐσέβειαν γυμνασίᾳ πρὸς τὴν τελείωσιν ἐναγόμενοι, τοῖς εὐληπτοτέροις πρῶτον καὶ συμμέτροις ἡμῖν
- 128A** κατὰ τὴν γνῶσιν ἐστοιχειώθημεν · τοῦ οἰκονομοῦντος τὰ ἡμέτερα, ὥσπερ ὀφθαλμοὺς ἐν σκότῳ τραφέντας, τῷ
- 35 κατ' ὀλίγον ἐθισμῷ πρὸς τὸ μέγα φῶς τῆς ἀληθείας ἀνάγοντος. Φειδοῖ γὰρ τῆς ἀσθενείας ἡμῶν, ἐν τῷ βάθει τοῦ πλούτου τῆς σοφίας αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀνεξιχνιάστοις κρίμασι τῆς συνέσεως τὴν προσηγῆ ταύτην καὶ εὐάρμοστον ἡμῖν ὑπέδειξεν ἀγωγὴν, τὰς σκιάς πρότερον ὄρᾱν τῶν σωματίων
- 40 καὶ ἐν ὕδατι βλέπειν τὸν ἥλιον προσεθίζων, ὡς μὴ εὐθὺς τῇ θεᾷ τοῦ ἀκράτου φωτὸς προσβαλόντας ἀμαυρωθῆναι. Κατὰ γὰρ τὸν ἴσον λόγον ὁ τε νόμος, « σκιάν ἔχων τῶν μελλόντων », καὶ ἡ διὰ τῶν προφητῶν προτύπωσις, αἰνίγμα οὐσα τῆς ἀληθείας, γυμναστήρια τῶν ὀφθαλμῶν τῆς καρδίας ἐπινε-
- B** 45 νόηται · ὡς ἀπὸ τούτων ῥαδίας τῆς μεταβάσεως ἡμῖν πρὸς τὴν ἀποκεκρυμμένην ἐν μυστηρίῳ σοφίαν γενησομένης.
- Τὰ μὲν οὖν περὶ τύπων, ἐπὶ τοσοῦτον. Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἐπὶ πλέον προσδιατρίψαι τῷ τόπῳ, ἢ οὕτω γ' ἂν τὸ ἐπεισόδιον πολλαπλάσιον εἶη τοῦ κεφαλαίου.

33, 22 f. I Cor. 10, 2 42 g. Hébr. 10, 1

1. Il s'agit évidemment de ne pas donner à l'expression de Basile le sens d'un baptême institutionnel qui n'a jamais existé dans l'Ancien Testament, mais, toutes proportions gardées, d'une sorte d'équivalence entre l'initiation chrétienne et l'initiation au régime de la Loi mosaïque.

donc du baptême légal¹ dont parlerait l'Écriture quand elle dit : « Ils furent baptisés en Moïse². » Pourquoi donc dénoncent-ils comme méprisables la joyeuse fierté de notre espérance³ et le riche présent de Dieu notre Sauveur qui par la régénération renouvelle notre jeunesse comme celle de l'aigle³, eux qui, par l'ombre et les types calomnient la vérité ?

Certes, c'est le propre d'une âme bien jeune encore, d'un enfant qui aurait vraiment besoin de lait, d'ignorer le grand mystère de notre salut : comment, à l'instar de l'initiation qui se donne dans les écoles, à nous qui sommes conduits à la perfection dans l'exercice de la piété, on apprend d'abord les éléments, les choses les plus faciles à saisir et dont la connaissance est à notre portée. Celui qui dirige nos affaires nous amène, comme des yeux élevés dans les ténèbres, à la pleine lumière de la vérité en nous y accoutumant peu à peu. Par ménagement pour notre faiblesse, dans l'abîme de richesse de sa sagesse, dans les jugements inscrutables de son intelligence, il nous donne cette douce et harmonieuse éducation : nous habituer d'abord à voir les ombres des corps et dans l'eau à regarder le soleil, de peur qu'en nous appliquant tout de suite à contempler la pure lumière nous ne soyons aveuglés. Par un biais identique, la Loi « qui contient l'ombre des choses à venir⁴ », et l'ébauche faite à l'avance par les Prophètes, énigme de la vérité, sont conçues comme exercice des yeux du cœur pour que, de ces ombres, le passage nous devienne facile à la sagesse qui se cache en plein mystère⁴.

En voilà assez sur les types. On ne peut s'y arrêter davantage ; ce serait donner à une digression plus d'importance qu'au principal.

2. Cf. *Héb.* 3, 6.

3. Cf. *Ps.* 102, 5.

4. L'inspiration platonicienne de cette page est indéniable. On ne peut pas ne point penser au mythe de la Caverne. Cf. PLATON, *Rép.* 6 et 7 ; 507 s. Aussi : 515 s. Cf. également *I Cor.* 2, 7.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΕ'

[128] Ἀπάντησις πρὸς ἀνθυποφορὰν ὅτι καὶ εἰς ὕδωρ βαπτίζομεθα · ἐν ᾧ καὶ τὰ περὶ βαπτίσματος.

34. Τί οὖν πρὸς τούτοις ἔτι ; Πολλῶν γὰρ διαλύσεων εὐποροῦσιν. Καὶ εἰς ὕδωρ, φασί, βαπτίζομεθα, καὶ οὐ δὴπου τὸ ὕδωρ πάσης ὁμοῦ τῆς κτίσεως προτιμήσομεν, ἢ καὶ αὐτῷ τῆς Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τιμῆς μεταδώσαμεν. Οἱ μὲν οὖν
 5 ἐκείνων λόγοι τοιοῦτοι, ὅποιοι ἂν γένοιτο ἀνθρώπων ὠργισμένων, καὶ διὰ τὴν ἐκ τοῦ πάθους τῶν λογισμῶν
 C ἐπισκότησιν, μηδενὸς φειδομένων πρὸς τὴν τοῦ λελυπηκότος ἄμυναν. Ἡμεῖς δὲ οὐδὲ τὸν περὶ τούτων κατοκνήσομεν λόγον. Ἡ γὰρ ἀγνοοῦντας διδάζομεν, ἢ κακουργοῦσιν οὐκ
 10 ἐπιτρέψομεν. Μικρὸν δὲ ἄνωθεν.

35. Ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν περὶ τὸν ἀνθρωπον οἰκονομία ἀνάκλησις ἐστὶν ἀπὸ τῆς ἐκπτώσεως, καὶ ἐπάνοδος εἰς οἰκείωσιν Θεοῦ ἀπὸ τῆς διὰ τὴν παρακοὴν γενομένης ἀλλοτριώσεως. Διὰ τοῦτο ἡ μετὰ σαρκὸς ἐπιδημία Χριστοῦ ·
 5 αἱ τῶν εὐαγγελικῶν πολιτευμάτων ὑποτυπώσεις · τὰ πάθη · ὁ σταυρός · ἡ ταφή · ἡ ἀνάστασις · ὥστε τὸν σφζόμενον ἀνθρωπον διὰ μιμήσεως Χριστοῦ, τὴν ἀρχαίαν ἐκείνην υἰοθεσίαν ἀπολαβεῖν. Ἀναγκαία τοίνυν ἐστὶ πρὸς τελείωσιν

XV. **Titul.** καὶ¹ om. GL || καὶ² om. L || περὶ] + τοῦ L

34, 2 φασί Joh. (dicunt enim W) : om. Ben.

35, 4 ἐπιδημία (adventus W) : οἰκονομία AG¹L (ἐπιδημία G²)

1. Avant de discuter le point précis où on l'attaque, Basile veut remonter un peu en arrière pour replacer le baptême, tel qu'il l'a situé aux chapitres VIII et X, dans le contexte total de la rédemption.

CHAPITRE XV

On répond à l'allégation que l'on est aussi baptisé dans l'eau.
Où l'on parle également du Baptême.

34. Que disent-ils encore ? Car ils connaissent une foule d'échappatoires. On est aussi baptisé dans l'eau, affirment-ils, et l'on ne va tout de même pas honorer l'eau plus que tout le reste de la création, ni lui faire partager l'honneur que l'on rend au Père et au Fils ! Tels sont leurs dires : langage de gens qui se trouveraient en colère et qui, le bon sens aveuglé par la passion, n'épargneraient rien pour se défendre contre celui qui les aurait vexés ! Pour nous, nous ne craignons pas d'en discuter, car nous avons à instruire des ignares ou à résister à des scélérats. Mais remontons un peu plus haut¹.

C

35. L'économie² de Dieu, notre Sauveur, sur l'homme, consiste à le ramener de son exil, à le faire revenir dans l'intimité de Dieu³ en le sortant de l'inimitié créée par sa désobéissance. Telle est la raison du séjour du Christ dans la chair, des exemples de comportement évangélique, des souffrances, de la croix, de l'ensevelissement, de la résurrection : que l'homme, sauvé par imitation du Christ, recouvrât l'antique adoption filiale⁴. Il est donc nécessaire,

2. Le mot désigne ici l'ensemble du dessein de salut de Dieu sur les hommes.

3. Cf. IX, 23, 1 s.

4. L'imitation du Christ, au même titre que l'ascèse et la gnose, entre ainsi comme élément intégrant du salut chrétien. Cf. HIPPOLYTE, *L'Antéchrist*, 41 ; PG 10, 780-781. MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, I, 4 ; PG 18, 44 D - 45. ATHANASE, *Contre les Ariens* III, 19 et 24-25 ; PG 26, 361 C - 364 A et 373-376.

ζωῆς, ἡ Χριστοῦ μίμησις, οὐ μόνον ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον
D 10 ὑποδείγμασιν ἀοργησίας καὶ ταπεινοφροσύνης καὶ μακρο-
129A θυμίας, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ θανάτου, ὡς Παῦλος φησιν ὁ
 μιμητῆς τοῦ Χριστοῦ · « Συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ,
 εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐκ νεκρῶν ἐξανάστασιν. »

Πῶς οὖν γινόμεθα ἐν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ ;
 15 Συνταφέντες αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος. Τίς οὖν ὁ τρόπος
 τῆς ταφῆς ; καὶ τί τὸ ἐκ τῆς μιμήσεως χρήσιμον ; Πρῶτον
 μὲν ἀναγκαῖον, τὴν ἀκολουθίαν τοῦ προτέρου βίου διακοπῆναι.
 Τοῦτο δὲ ἀδύνατον, μὴ « ἀνωθεν γεννηθέντα », κατὰ τὴν
 τοῦ Κυρίου φωνήν. Ἡ γὰρ παλιγγενεσία, ὡς καὶ αὐτὸ δηλοῖ
 20 τὸ ὄνομα, δευτέρου βίου ἐστὶν ἀρχή. Ὡστε δὲ ἀρξασθαι τοῦ
 δευτέρου, πέρας χρῆ δοῦναι τῷ προλαβόντι. Ὡς γὰρ ἐπὶ
 τῶν τὸν δίαυλον ἀνακαμπτόντων, στάσις τις καὶ ἐπηρέμησις
 τὰς ἐναντίας κινήσεις διαλαμβάνει · οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς τῶν
B βίων μεταβολῆς ἀναγκαῖον ἐφάνη θάνατον ἀμφοτέροις
 25 μεσιτεῦσαι τοῖς βίοις, περατοῦντα μὲν τὰ προάγοντα, ἀρχὴν
 δὲ διδόντα τοῖς ἐφεξῆς. Πῶς οὖν κατορθοῦμεν τὴν εἰς ἄδου
 κατάβασιν ; Μιμούμενοι τὴν ταφὴν τοῦ Χριστοῦ διὰ τοῦ
 βαπτίσματος. Οἶονεὶ γὰρ ἐνθάπτεται τῷ ὕδατι τῶν βαπτι-
 ζομένων τὰ σώματα. Ἀπόθεςιν οὖν τῶν ἔργων τῆς σαρκὸς
 30 συμβολικῶς ὑποφαίνει τὸ βάπτισμα, κατὰ τὸν ἀπόστολον
 λέγοντα, ὅτι « Περιετιμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, ἐν τῇ
 ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ
 Χριστοῦ, συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι ». Καὶ οἶονεὶ
 35 αὐτῇ προσγενομένου ρύπου, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ὅτι
C « Πλυνεῖς με, καὶ ὑπὲρ χιόνα λευκανθήσομαι ». Διὰ τοῦτο

35, 20 δὲ Joh. : πρὶν Ben. (e solo D) || 27 κατάβασιν Joh. : κάθοδον Ben.

35, 12 a. Phil. 3, 10-11 18 b. Jn 3, 3 31 c. Col. 2, 11-12
 36 d. Ps. 50, 9

1. Ἀοργησία. Cf. ARISTOTE, *Ἐθικὴ ἀ Νικομάχῳ* IV, 11 ; 1126 a.

pour une vie parfaite, d'imiter le Christ non seulement dans les exemples de douceur¹, d'humilité, de patience, qu'il nous a laissés pendant sa vie, mais dans la mort même, comme le dit saint Paul, l'imitateur du Christ² : « Lui devenant conforme dans la mort, afin de parvenir, si possible, à ressusciter d'entre les morts^a. »

Comment donc lui ressembler dans la mort ? En nous ensevelissant avec lui par le baptême³. Et de quelle façon s'ensevelir ? Quel avantage tirer d'une telle imitation ? Il est d'abord nécessaire de briser le cours de la vie passée. Ce qui est impossible à moins de « naître d'en-haut^b », selon le mot du Seigneur. La seconde naissance, comme le mot l'indique, est le commencement d'une autre vie. Si bien que, pour commencer cette autre vie, il faut mettre un terme à la précédente. De même, en effet, que, dans la double course du stade, un arrêt, léger repos, sépare l'aller du retour, de même, lorsqu'on change de vie, il paraît nécessaire qu'une mort intervienne entre les deux vies pour mettre fin à ce qui précède et inaugurer ce qui suit. Et comment donc réussir à descendre aux enfers ? En mimant l'ensevelissement du Christ lors du baptême. Car le corps des baptisés est comme enseveli dans l'eau. C'est donc une déposition des œuvres de la chair que le baptême suggère symboliquement, suivant le dire de l'Apôtre : « Vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme, par l'entier dépouillement de votre corps charnel ; telle est la circoncision du Christ, ensevelis avec lui lors du baptême^c. » Le baptême purifie l'âme pour ainsi dire de la souillure venue des pensées charnelles, comme il est écrit : « Tu me laveras et je serai plus blanc que neige^d. » Aussi ne

3, où le terme désigne l'indifférence, le calme intérieur, absence de colère et de passion. Également PLUTARQUE, Περὶ ἀσχημασίας, où le mot signifie l'égalité d'âme.

2. Cf. *I Cor.* 11, 1 et *Phil.* 3, 17.

3. Cf. *Rom.* 6, 3-5.

οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ἐφ' ἐκάστῳ μολύσματι ἀπολούμεθα, ἀλλ' ἐν οἷδαμεν τὸ σωτήριον βάπτισμα · ἐπειδὴ εἷς ἐστὶν ὁ ὑπὲρ τοῦ κόσμου θάνατος, καὶ μία ἢ ἐκ νεκρῶν ἐξανάστασις,
 40 ὧν τύπος ἐστὶ τὸ βάπτισμα. Τούτου χάριν ὁ τὴν ζωὴν ἡμῶν οἰκονομῶν Κύριος τὴν τοῦ βαπτίσματος ἡμῖν ἔθετο διαθήκην, θανάτου τύπον καὶ ζωῆς περιέχουσαν · τὴν μὲν τοῦ θανάτου εἰκόνα τοῦ ὕδατος ἐκπληροῦντος, τὸν δὲ τῆς ζωῆς ἀρραβῶνα παρεχομένου τοῦ Πνεύματος.

45 Ὡστε σαφὲς ἡμῖν ἐντεῦθεν γέγονε τὸ ζητούμενον, διὰ τί τῷ Πνεύματι τὸ ὕδωρ συμπαρελήφθη. Ὅτι δύο σκοπῶν ἐν τῷ βαπτίσματι προκειμένων, καταργῆσαι μὲν τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι αὐτὸ καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ, ζῆν δὲ τῷ Πνεύματι, καὶ τὸν καρπὸν ἔχειν ἐν ἁγιασμῷ · τὸ μὲν
 D 50 ὕδωρ, τοῦ θανάτου τὴν εἰκόνα παρέχει, ὥσπερ ἐν ταφῇ τὸ σῶμα παραδεχόμενον · τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν ζωοποιὸν ἐνέησι δύναμιν, ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν ἁμαρτιάν νεκρότητος εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς ζωὴν τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἀνακαινίζον. Τοῦτο οὖν ἐστὶ
 132 A τὸ ἄνωθεν γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος · ὡς τῆς
 55 μὲν νεκρώσεως ἐν τῷ ὕδατι τελουμένης · τῆς δὲ ζωῆς ἡμῶν ἐνεργουμένης διὰ τοῦ Πνεύματος. Ἐν τρισὶν οὖν καταδύσει καὶ ἰσαριθμοῖς ταῖς ἐπικλήσει, τὸ μέγα μυστήριον τοῦ βαπτίσματος τελειοῦται, ἵνα καὶ ὁ τοῦ θανάτου τύπος ἐξεικονισθῇ καὶ τῇ παραδόσει τῆς θεογνωσίας τὰς ψυχὰς φωτισθῶσιν οἱ βαπτιζόμενοι. Ὡστε εἴ τις ἐστὶν ἐν τῷ ὕδατι χάρις,
 60 οὐκ ἐκ τῆς φύσεώς ἐστὶ τοῦ ὕδατος, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ Πνεύματος παρουσίας. Οὐ γάρ ἐστὶ τὸ βάπτισμα « ῥύπου σαρκὸς ἀπίθεις, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεόν »).

1. Cf. *Rom.* 6, 6.

2. Cf. *Rom.* 7,5.

3. Cf. *Rom.* 6, 22.

4. Lorsque la ressemblance avec Dieu n'avait pas encore été

nous purifions-nous pas à la manière juive, pour chaque tache ; nous ne connaissons qu'un seul baptême salutaire : puisqu'il n'est qu'une seule mort pour le monde, il n'y a aussi qu'une seule résurrection des morts. De l'une et de l'autre le baptême est type. Ainsi s'explique-t-on que le Seigneur, dispensateur de notre vie, ait institué avec nous l'alliance du baptême qui comprend un type de mort et de vie : l'eau y réalise l'image de la mort et les arrhes de la vie sont fournies par l'Esprit.

Et voilà mis en pleine lumière l'objet de notre recherche : pourquoi l'eau est-elle jointe à l'Esprit. C'est que le baptême vise un double but : abolir le corps du péché¹ afin qu'il ne fructifie plus pour la mort² ; vivre de l'Esprit et porter des fruits de sainteté³. L'eau, d'une part, offre l'image de la mort en recevant le corps comme dans un tombeau ; l'Esprit, d'autre part, infuse la force vivifiante en rénovant l'âme de l'état de mort dans le péché à la vie de l'origine⁴. C'est donc cela « renaître d'en-haut » de l'eau et de l'Esprit : **132 A** la mort, on la trouve dans l'eau pour ainsi dire ; la vie nous est fournie par l'Esprit. C'est donc en trois immersions⁵ et autant d'invocations que s'accomplit le grand mystère du baptême, afin que le type de la mort soit représenté et que la tradition de la science de Dieu illumine l'âme des baptisés⁶. Aussi bien, s'il y a dans l'eau une grâce, ne vient-elle pas de la nature de l'eau, mais de la présence de l'Esprit. Car le baptême n'est pas « l'enlèvement d'une souillure charnelle, mais l'engagement à Dieu d'une bonne

D

perdue par le péché. Allusion au thème traditionnel de la déification du chrétien.

5. Cf. XXVII, 66, 21 s.

6. Attribuant au Saint-Esprit, au baptême, le don de la gnose, cette connaissance supérieure des choses de Dieu, élément essentiel de la déification chrétienne, Basile voit dans la tradition de la science de Dieu l'action proprement vivificatrice de l'Esprit illuminant l'âme des baptisés.

Πρὸς οὖν τὸν ἐξ ἀναστάσεως βίον καταρτίζων ἡμᾶς ὁ
 65 Κύριος, τὴν εὐαγγελικὴν πᾶσαν ἐκτίθεται πολιτείαν, τὸ
 ἀόργητον, τὸ ἀνεξίκακον, τὸ φιληδονίας ἀρρῦπτων, τὸ
 ἀφιλάργυρον τοῦ τρόπου νομοθετῶν · ὥστε ἅπερ ὁ αἰὼν
 B ἐκεῖνος κατὰ τὴν φύσιν κέκτηται, ταῦτα προλαβόντας ἡμᾶς
 ἐκ προαιρέσεως κατορθοῦν. Εἰ τοίνυν τις ὀριζόμενος εἴποι
 70 τὸ εὐαγγέλιον εἶναι τοῦ ἐξ ἀναστάσεως βίου προδιατύπωσιν,
 οὐκ ἂν μοι δοκῇ τοῦ προσήκοντος ἁμαρτεῖν. Ἐπὶ οὖν τὸν
 σκοπὸν ἐπανέλθωμεν.

36. Διὰ Πνεύματος ἁγίου ἢ εἰς παράδεισον ἀποκατά-
 στασις · ἢ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν ἄνοδος · ἢ εἰς υἰοθεσίαν
 ἐπάνοδος · ἢ παρρησία τοῦ καλεῖν ἑαυτῶν Πατέρα τὸν
 Θεόν, κοινωνὸν γενέσθαι τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ, τέκνον
 5 φωτὸς χρηματίζειν, δόξης αἰδίου μετέχειν, καὶ ἀπαξᾶπλῶς
 ἐν παντὶ πληρώματι εὐλογίας γενέσθαι, ἐν τε τῷ αἰῶνι
 τούτῳ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι · τῶν ἐν ἐπαγγελίαις ἀποκειμένων
 ἡμῖν ἀγαθῶν, ὧν διὰ πίστεως ἀπεκδεχόμεθα τὴν ἀπόλαυσιν,
 ὡς ἤδη παρόντων, τὴν χάριν ἐνοπτριζόμενοι. Εἰ γὰρ ὁ
 10 ἀρραβῶν τοιοῦτος, ἡλίκον τὸ τέλειον ; καὶ εἰ ἡ ἀπαρχὴ
 C τοςαύτη, τίς ἢ τοῦ ὅλου πλήρωσις ;

Ἐπι κάκειθεν τῆς ἀπὸ τοῦ Πνεύματος χάριτος πρὸς τὸ
 ἐν ὕδατι βάπτισμα, γνῶριμον τὸ διάφορον · ὅτι Ἰωάννης
 μὲν ἐβάπτισεν ἐν ὕδατι · ὁ δὲ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς
 15 ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ. « Ἐγὼ μὲν γὰρ ὑμᾶς, φησί,

36, 14 ὕδατι] + εἰς μετάνοιαν Ben.

35, 62 e. I Pierre 3, 21

36, 15 a. Matth. 3, 11

1. La paraphrase syriaque relevée par Johnston (p. 75) porte :
 « Non enim est baptismum lavatio sordium corporis nostri, sed
 confessio, quae confirmat in Deo signum suum et perdurat in amore
 eius cum animo veritatis. »

2. Il s'agit de réaliser, par choix volontaire de ce que prescrit
 le Seigneur, les qualités qui caractérisent la vie future.

conscience¹ ». C'est assurément pour nous préparer à la vie de la résurrection que le Seigneur nous propose tout le comportement évangélique lorsqu'il nous prescrit d'être doux, résignés, de nous garder purs de l'amour du plaisir, d'avoir une vie détachée des richesses. De la sorte en adoptant d'avance ce que la vie future possédera comme naturellement², on se maintient de propos délibéré dans la droite ligne. Et si quelqu'un définissait l'évangile comme une préfiguration de la vie de ressuscité, je ne crois pas qu'il se tromperait. Mais revenons à notre propos.

36. C'est par l'Esprit-Saint que se fait le rétablissement³ dans le paradis, la montée dans le royaume des cieux, le retour dans l'adoption filiale ; c'est de lui que vient l'assurance d'appeler Dieu : notre Père ; c'est lui qui donne de participer à la grâce du Christ, de se nommer enfant de lumière, d'avoir part à la gloire éternelle, en un mot d'être comblé de toute bénédiction, en ce siècle et dans le siècle à venir ; de voir en un miroir, comme s'ils étaient déjà présents, la grâce des biens que nous réservent les promesses, et dont, par la foi, nous attendons la jouissance. Que si les arrhes sont telles, de combien sera le total ? Et si les prémices sont si belles, qu'en sera-t-il de la plénitude du tout ?

On saisit ainsi la différence de la grâce qui vient de l'Esprit et du baptême d'eau⁴, du fait que Jean a baptisé dans l'eau⁵ et que notre Seigneur Jésus-Christ baptise dans l'Esprit-Saint : « Pour moi, je vous baptise dans l'eau, en

3. Ἀποκατάστασις. Sur cette doctrine de l'« apocatastase » chez les Pères cappadociens, voir : J. DANIELOU, « L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse », dans *RSR* 1940, p. 328 s. Ici le terme s'entend du recouvrement de l'adoption filiale perdue par la faute d'Adam, c'est-à-dire du renouvellement de l'âme baptisée dans la ressemblance de Dieu.

4. Cf. BASILE, *Homélie* 13, 1 ; *PG* 31, 425 AB.

5. L'ajouté des Bén. : εἰς μετάνοιαν, d'après trois mss, doit être considéré comme fautif.

βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν · ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν · οὐ οὐκ εἰμί ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι · αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν Πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ » · τὸ τοῦ πυρὸς βάπτισμα τὴν ἐν τῇ κρίσει δοκιμασίαν
 20 λέγων, καθά φησιν ὁ ἀπόστολος · « Ἐκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστι, τὸ πῦρ δοκιμάσει. » Καὶ πάλιν · « Ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται. »

Ἦδη δὲ τινες ἐν τοῖς ὑπὲρ εὐσεβείας ἀγῶσιν, ἀληθεία καὶ
 D οὐ μιμήσει τὸν ὑπὲρ Χριστοῦ θάνατον ὑποστάντες, οὐδὲν τῶν
 25 ἐκ τοῦ ὕδατος συμβόλων εἰς τὴν σωτηρίαν ἐπεδεήθησαν, ἐν
 τῷ ἰδίῳ αἵματι βαπτισθέντες. Καὶ οὐκ ἀθετῶν τὸ ἐν τῷ
 ὕδατι βάπτισμα, ταῦτα λέγω · ἀλλὰ τοὺς λογισμοὺς καθαιρῶν
 133A τῶν ἐπαιρομένων κατὰ τοῦ Πνεύματος, καὶ μιγνύντων τὰ
 ἄμικτα, καὶ παρिसαζόντων τὰ ἀσυνείκαστα.

36, 21 πῦρ] + αὐτὸ Ben.

36, 21 b. I Cor. 3, 13

vue du repentir ; mais celui qui vient derrière moi est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de porter ses sandales ; lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu^a. » On appelle ici baptême de feu l'épreuve du jugement, suivant le dire de l'Apôtre : « C'est le feu qui éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun », et encore : « Le Jour le fera connaître, car il doit se manifester dans le feu^{b1}. »

Maintenant, il en est qui, en combattant pour la piété, ont enduré pour de vrai et non en imitation, la mort pour le Christ, et n'ont pas eu besoin des symboles de l'eau pour être sauvés, baptisés dans leur propre sang². Ce n'est point pour rejeter le baptême d'eau que je dis cela, mais pour saper les raisonnements de ceux qui se dressent contre l'Esprit, qui mêlent ce qui ne se mêle pas et mettent en parallèle ce qui ne se peut comparer. D

1. Basile intervertit les deux parties du verset.

2. Cf. BASILE, *Homélie sur les Quarante martyrs* ; PG 31, 521 A. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* 3, 10 et 13 ; PG 33, 440 et 800.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΣ'

[133] Ὅτι ἀχώριστον ἐπὶ πάσης ἐννοίας, Πατρός καὶ Υἱοῦ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἐπὶ τε τῆς τῶν νοητῶν δημιουργίας καὶ ἐπὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων οἰκονομίας καὶ ἐπὶ τῆς προσδοκωμένης κρίσεως.

37. Ἐπὶ οὖν τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐπανίωμεν, ὅπως ἐν πᾶσιν ἀχώριστόν ἐστι καὶ ἀδιάστατον παντελῶς Πατρός καὶ Υἱοῦ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Ἐν τῷ περὶ τοῦ χαρίσματος τῶν γλωσσῶν τόπῳ, Κορινθίους ἐπιστέλλων ὁ Παῦλος, « Ἐὰν πάντες, φησί, προφητεύητε, εἰσέλθη δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων, τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερά γίνεται · καὶ οὕτω πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον, προσκυνήσει τῷ Θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι ὁ Θεὸς ὄντως ἐν ὑμῖν ἐστίν. » Εἰ τοίνυν ἐκ τῆς προφητείας, τῆς κατὰ τὴν διαίρεσιν τῶν χαρισμάτων τοῦ Πνεύματος ἐνεργουμένης, ἐπιγινώσκειται ὁ Θεὸς ἐν τοῖς προφήταις εἶναι, βουλευσάσθωσαν οὗτοι ποίαν χάραν ἀποδώσουσι τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ · πότερον μετὰ Θεοῦ τάσσειν ἢ πρὸς τὴν κτίσιν ἐξωθεῖν δικαιότερον. Καὶ τὸ πρὸς Σάμφειραν ὑπὸ Πέτρου · « Τί ὅτι συνεφωνήθη ὑμῖν πειράσαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ; » « οὐκ ἐψεύσασθε ἀνθρώποις, ἀλλὰ Θεῷ » · δείκνυσιν ὅτι τὰ αὐτὰ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ εἰς Θεόν ἐστίν τὰ ἀμαρτήματα. Καὶ οὕτω δ' ἂν τὸ συναφές καὶ ἀδιαίρετον κατὰ πᾶσαν ἐνέργειαν, ἀπὸ Πατρός καὶ Υἱοῦ, τοῦ Πνεύματος διδαχθείης. Ἐνεργοῦντος τοῦ Θεοῦ τὰς διαιρέσεις τῶν

XVI. **Titul.** νοητῶν : ὄντων L

37, 4 a. I Cor. 14, 24-25 (προφητεύητε : -εῶσιν t. r.) 15 b.
Act. 5, 9 (τὸ ἅγιον : κυρίου t. r.) 16 c. Act. 5, 4

CHAPITRE XVI

En toute notion qu'on en peut avoir, le Saint-Esprit est inséparable du Père et du Fils ; qu'il s'agisse de la création des êtres intellectuels, de l'Économie ¹ concernant l'homme ou du Jugement futur.

37. Revenons donc à l'origine du débat, savoir : comment le Saint-Esprit est en tout inséparable² du Père et du Fils, et comment n'existe entre eux aucun intervalle. A l'endroit où il parle du don spirituel des langues, Paul mande aux Corinthiens : « Si tous se mettent à prophétiser et qu'il entre un infidèle ou quelqu'un de non-initié, le voilà repris par tous, jugé par tous ; les secrets de son cœur se trouvent dévoilés. Alors, se prosternant la face contre terre, il adorera Dieu, en proclamant qu'il est réellement parmi vous^a. » Certes, si la prophétie, œuvre de l'Esprit qui diversifie les dons spirituels, permet de reconnaître la présence de Dieu dans le prophète, qu'ils décident donc, ceux-là, du rang à donner à l'Esprit-Saint. Est-il plus juste de le ranger avec Dieu ou de le faire émigrer du côté des créatures ? Le reproche de Pierre à Sapphire : « Comment donc avez-vous pu vous concerter pour tenter l'Esprit-Saint^b ? » et « Ce n'est pas à des hommes que vous avez menti, mais à Dieu^c », montre que les fautes contre l'Esprit-Saint et contre Dieu sont les mêmes. Ainsi peut-on apprendre qu'en toute action l'Esprit est uni au Père et au Fils et n'en est point divisible. Lorsque Dieu diversifie les actes et

B**C**

1. Le dessein de salut de Dieu sur l'humanité.

2. Après la solution des difficultés précédentes, la pensée exprimée à la fin du chapitre X suit son cours.

ἐνεργημάτων καὶ τοῦ Κυρίου τὰς διαιρέσεις τῶν διακονιῶν, συμπάρεστι τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τὴν διανομὴν τῶν χαρισμάτων πρὸς τὴν ἄξιαν ἐκάστου αὐτεξουσίως οἰκονομοῦν. « Διαιρέσεις γάρ, φησί, χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα.

25 Καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς Κύριος. Καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς Θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσι. » « Ταῦτα δὲ πάντα, φησίν, ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ, καθὼς βούλεται. »

Οὐ μὴν ἐπειδὴ πρῶτον ἐνταῦθα τοῦ Πνεύματος ὁ ἀπόστολος
30 ἐπεμνήσθη, καὶ δεῦτερον τοῦ Ἰησοῦ, καὶ τρίτον τοῦ Θεοῦ καὶ

D Πατρὸς, ἥδη χρὴ καθόλου νομίζειν ἀντεστράφθαι τὴν τάξιν. Ἄπο γὰρ τῆς ἡμετέρας σχέσεως τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν ἑπειδὴ ὑποδεχόμενοι τὰ δῶρα, πρῶτον ἐντυγχάνομεν τῶ διανέμοντι ἔϊτα ἐννοοῦμεν τὸν ἀποστείλαντα ἔϊτα ἀνάγομεν τὴν
35 ἐνθύμησιν ἐπὶ τὴν πηγὴν καὶ αἰτίαν τῶν ἀγαθῶν.

136A 38. Μάθεις δ' ἂν τὴν πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν τοῦ Πνεύματος κοινωσίαν καὶ ἐκ τῶν δημιουργημάτων τῶν ἐξ ἀρχῆς.

Αἱ γὰρ καθαρὰ καὶ νοεραὶ καὶ ὑπερκόσμιοι δυνάμεις, ἅγιοι καὶ εἰσὶ καὶ ὀνομάζονται, ἐκ τῆς παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος

5 ἐνδοθείσης χάριτος τὸν ἁγιασμὸν κεκτημένα. Ὡστε ἀποσεσιώπηται μὲν ὁ τρόπος τῆς κτίσεως τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἄπο γὰρ τῶν αἰσθητῶν μόνον, τὸν δημιουργὸν ἡμῶν ὁ τὴν κοσμογονίαν συγγραψάμενος ἀπεκάλυψε. Σὺ δέ, ἔχων δύναμιν ἐκ τῶν ὄρατῶν ἀναλογίζεσθαι τὰ ἀόρατα, δόξαζε τὸν

10 ποιητὴν ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα, εἴτε ὄρατά, εἴτε ἀόρατα, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι, εἴτε δυνάμεις, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, καὶ εἴ τινές εἰσιν ἕτεραι λογικαὶ φύσεις, ἀκατονόμαστοι.

B Ἐν δὲ τῇ τούτων κτίσει ἐννόησόν μοι τὴν προκαταρ-

37, 23 d. I Cor. 12, 4-6 27 e. I Cor. 12, 11

1. Dans l'esprit de Basile ce texte est à rapprocher du précepte baptismal de *Matth.* 28, 19. L'un exprime l'ordre réel des Personnes divines ; l'autre l'ordre suivant lequel on remonte de l'Esprit qui répand chez nous ses dons, par le Fils qui l'envoie, jusqu'au Père,

le Seigneur les ministères, le Saint-Esprit est là aussi pour distribuer les dons spirituels comme il lui plaît, à chacun selon sa dignité, car « il y a diversité de dons spirituels, dit l'Apôtre, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité d'actes, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous¹. » « Mais c'est toujours, ajoute-t-il, le même et unique Esprit qui opère tout cela, distribuant ses dons à chacun en particulier, comme il l'entend^e. » Il ne faudrait absolument pas croire, bien entendu, parce que l'Apôtre mentionne en ce passage premièrement l'Esprit, deuxièmement le Fils et troisièmement Dieu, le Père, que l'ordre s'en trouverait renversé. Car il s'inspire des rapports entre hommes : quand on reçoit un don, c'est d'abord celui qui l'apporte qu'on rencontre, puis l'on pense à celui qui envoie et l'on remonte enfin en pensée à la source et à la cause du cadeau.

38. Les œuvres faites au commencement pourraient **136 A** t'apprendre aussi la communauté de l'Esprit avec le Père et le Fils, car les puissances supracosmiques², intelligentes et pures, sont appelées saintes, et le sont, du fait qu'elles possèdent la sainteté par la grâce qu'elles ont reçue du Saint-Esprit, bien que la manière dont furent créées les puissances célestes reste cachée, car ce n'est que par les choses sensibles seulement que le rédacteur du récit de la création nous révèle le Créateur. Mais toi qui peux, en partant des choses visibles, conjecturer les invisibles, glorifie l'auteur en qui ont été créées toutes choses, visibles et invisibles³, principautés, pouvoirs, puissances, trônes, dominations, et toute autre nature raisonnable, s'il en est, qui n'aurait pas de nom. Or, dans l'acte qui les a créées, **B** saisis-moi la cause principielle de tout ce qui est fait : le

Source et cause des biens reçus. Cf. ATHANASE, *A Sérapion* I, 30 et 31 ; *PG* 26, 600 - 601 A.

2. Cf. ORIGÈNE, *Sur les Principes*, II, 9, 3.

3. Cf. *Col.* 1, 16.

- κτικὴν αἰτίαν τῶν γινομένων, τὸν Πατέρα ἰ τὴν δημιουργικὴν,
 15 τὸν Υἱόν ἰ τὴν τελειωτικὴν, τὸ Πνεῦμα ἰ ὥστε βουλήματι
 μὲν τοῦ Πατρὸς τὰ λειτουργικὰ πνεύματα ὑπάρχειν, ἐνεργεῖα
 δὲ τοῦ Υἱοῦ εἰς τὸ εἶναι παράγεσθαι, παρουσία δὲ τοῦ
 Πνεύματος τελειοῦσθαι. Τελειώσις δὲ ἀγγέλων, ἁγιασμός,
 καὶ ἡ ἐν τούτῳ διαμονή.
- 20 Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με ἡ τρεῖς εἶναι λέγειν ἀρχικὰς ὑποστά-
 σεις, ἡ ἀτελεῖ φάσκειν τοῦ Υἱοῦ τὴν ἐνέργειαν. Ἀρχὴ γὰρ
 τῶν ὄντων μία, δι' Υἱοῦ δημιουργοῦσα, καὶ τελειοῦσα ἐν
 Πνεύματι. Καὶ οὔτε Πατὴρ, « ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργῶν »,
 ἀτελεῖ ἔχει τὴν ἐνέργειαν ἰ οὔτε Υἱὸς ἐλλιπῆ τὴν δημιουργίαν,
 25 μὴ τελειομένην παρὰ τοῦ Πνεύματος. Οὕτω γὰρ ἂν οὔτε
 Πατὴρ προσδεθεῖν Υἱοῦ, μόνῳ τῷ θέλειν δημιουργῶν ἰ
 C ἀλλ' ὅμως θέλει διὰ Υἱοῦ. Οὔτ' ἂν Υἱὸς συνεργίας προσδε-
 θεῖν, καθ' ὁμοιότητα τοῦ Πατρὸς ἐνεργῶν ἰ ἀλλὰ καὶ Υἱὸς
 θέλει διὰ τοῦ Πνεύματος τελειοῦν ἰ « Τῷ λόγῳ γὰρ Κυρίου
 30 οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος
 αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. » Οὔτε οὖν λόγος, ἀέρος
 τύπωσις σημαντικὴ, διὰ φωνητικῶν ὀργάνων ἐκφερομένη ἰ

38, 17 τοῦ¹ om. Ben.

38, 23 a. I Cor. 12, 6 29 b. Ps. 32, 6

1. D'après DÖRRRIES, *De Spiritu Sancto*, etc..., ce passage (depuis XVI, 38) achèverait la première journée du colloque de Sébaste entre Basile et Eustathe, et constitue une sorte de péroration où Basile entraînerait son interlocuteur. Sur le procédé, assez platonisant, que l'on retrouve en CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* 16, 23 (PG 33, 949-952), on peut dire qu'il consiste à séparer l'Esprit de la catégorie des anges et des archanges au nom de son action sanctificatrice universelle, en remarquant qu'il divinise aussi les anges et les archanges et qu'il est par conséquent au-dessus d'eux, lui qui est source de leur sainteté. Argument d'ailleurs familier à Basile et aux Pères de cette époque, qu'Athanase employait à propos de la divinité du Fils. On peut y voir aussi un trait de l'ascétisme et

Père ; la cause démiurgique : le Fils ; la cause perfectionnante : l'Esprit. Il s'ensuit que c'est par la volonté du Père que les esprits serviteurs subsistent, par l'acte du Fils qu'ils arrivent à l'être, par la présence de l'Esprit qu'ils reçoivent leur perfection. Quant à la perfection des anges, elle est sainteté et permanence dans la sainteté¹.

Et qu'on ne me fasse pas dire qu'il y aurait trois hypostases-principes² ni que je prétends imparfait l'acte du Fils. Il n'y a, en effet, qu'un seul Principe des êtres, qui crée *par* le Fils et parfait *dans* l'Esprit³. Le Père « qui opère tout en tous^a », n'est pas imparfait dans son acte ; ni le Fils défectueux dans son activité créatrice, à moins que l'Esprit ne la perfectionne⁴. Car le Père n'aurait pas besoin du Fils, puisqu'il crée de son seul vouloir : mais c'est *par* le Fils qu'il veut. A son tour, le Fils n'avait pas besoin d'aide, puisqu'il agit à la ressemblance du Père : mais le Fils aussi veut parfaire *par* l'Esprit⁵ : « Par la Parole du Seigneur les cieus furent affermis, et par le Souffle de sa bouche toute leur puissance^b ». Il ne s'agit donc pas d'une parole, air modulé qui veut dire quelque chose, telle qu'on la profère par l'or-

C

y reconnaître sous-jacent le désir de participer à la sainteté angélique.

2. PLOTIN, *Ennéades* V, 1, titre (éd. Bréhier, 5, p. 15).

3. Cf. ORIGÈNE, *Sur les Principes*, I, 3, 8 ; PG 11, 155 AB.

4. Cf. VIII, 21, 19 s.

5. Pas plus qu'il n'y a trois principes, il n'y a trois actions créatrices unies et fondues ensemble ou superposées l'une à l'autre dans le même acte créateur. Il n'y a qu'une seule action, du seul et unique Principe divin, mais trois modalités d'attribution, suivant qu'on la considère comme venant du Père, ou du Fils, ou du Saint-Esprit. Tous trois ne forment qu'un seul Principe, mais le propre de l'Esprit est de parfaire tout ce que le Père veut faire par le Fils. Cf. *Lettre* 210 ; PG 32, 772 B et 773 B. *Lettre* 236 ; 884 B.

6. Basile suit les LXX. Verset d'une importance capitale dans la patristique grecque du iv^e siècle. Les Pères reconnaissent tous le Fils dans la « Parole du Seigneur » et l'Esprit dans le « Souffle de sa bouche ».

οὔτε πνεῦμα, στόματος ἀτμός, ἐκ τῶν ἀναπνευστικῶν μερῶν ἐξωθούμενος · ἀλλὰ Λόγος μὲν ὁ πρὸς Θεὸν ὢν ἐν ἀρχῇ, 35 καὶ Θεὸς ὢν. Πνεῦμα δὲ στόματος Θεοῦ, « τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται ».

Τρία τοίνυν νοεῖς, τὸν προστάσσοντα Κύριον, τὸν δημιουργοῦντα Λόγον, τὸ στερεοῦν τὸ Πνεῦμα. Τί δ' ἂν ἄλλο εἴη στερέωσις, ἢ ἡ κατὰ τὸν ἀγιασμὸν τελείωσις, τὸ ἀνένδοτον 40 καὶ ἄτρεπτον καὶ παγίως ἐρηρυσμένον ἐν ἀγαθῷ τῆς
D στερεώσεως ἐμφανιούσης ; Ἁγιασμὸς δέ, οὐκ ἄνευ Πνεύματος. Οὐ γὰρ φύσει ἅγιάι αἱ τῶν οὐρανῶν δυνάμεις ·
137A ἢ οὕτω γ' ἂν οὐδεμίαν πρὸς τὸ ἅγιον Πνεῦμα τὴν διαφορὰν ἔχοιεν · ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίαν τῆς πρὸς ἀλλήλας ὑπεροχῆς, 45 τοῦ ἀγιασμοῦ τὸ μέτρον παρὰ τοῦ Πνεύματος ἔχουσαι. Ὡς γὰρ ὁ καυτῆρ μετὰ τοῦ πυρὸς νοεῖται, καὶ ἄλλο μέντοι ἢ ὑποκειμένη ὕλη, καὶ ἄλλο τὸ πῦρ · οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν οὐρανίων δυνάμεων, ἡ μὲν οὐσία αὐτῶν, ἀέριον πνεῦμα, εἰ τύχοι, ἢ πῦρ ἄϋλον, κατὰ τὸ γεγραμμένον · « Ὁ ποιῶν τοὺς 50 ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα » · διὸ καὶ ἐν τόπῳ εἰσί, καὶ ὄρατοὶ γίνονται, ἐν τῷ εἶδει τῶν οἰκείων αὐτῶν σωματῶν τοῖς ἀξίοις ἐμφανιζόμενοι.

38, 38 τὸ στερεοῦν Ben. : τὸν στερεοῦντα Joh.

38, 35 c. Jn 15, 26 49 d. Ps. 103, 4 (αὔλον : φλέγον t. r.)

1. Cf. *Jn* 1, 1.

2. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies* V, 12, 2 ; *PG* 7, 1152 BC : « Le Πνεῦμα se trouvant constitué en propre par rapport à Dieu... et le souffle respiratoire, πνοή, se disant communément de toute créature... La πνοή est donc temporaire, le Πνεῦμα, par contre, perpétuel ». Cf. *id.* ; 1142 AB et 1144 C - 1146 A. L'Esprit, « Souffle de la bouche de Dieu » se retrouve chez ORIGÈNE, *Sur les Principes*, I, 3, 7 ; *PG* 11, 153 CD, à propos de Ps. 32, 6.

3. Cf. HIPPOLYTE, *Contre Noët* 14 ; *PG* 10, 821 C.

4. Basile s'inspire sans doute d'Athanase. Mais il faut dire qu'il en a consolidé la dialectique, rendue plus pénétrante et plus puissante. Cf. ATHANASE, *A Sérapion* I, 22-24 ; *PG* 26, 581 A ; 584 C ; 585 B - 588 A.

gane de la voix ; ni d'un souffle, haleine de bouche, qui sort des voies respiratoires. Il s'agit d'une Parole qui était avec Dieu depuis le commencement et qui est Dieu¹, et du Souffle de la bouche de Dieu², « le Souffle de la Vérité, qui procède du Père^e ».

Le chiffre trois te vient donc à l'esprit : le Seigneur qui ordonne, la Parole qui crée, le Souffle qui affermit³. Mais qu'est-ce qu'affermir, sinon parfaire en sainteté, le mot désignant à coup sûr le fait d'être ferme, immuable et solidement fixé dans le bien ? Or, pas de sainteté sans l'Esprit. Car ce n'est pas par nature que les puissances des cieux sont saintes, sans quoi elles ne différeraient en rien du Saint-Esprit ; c'est en proportion de leur excellence relative qu'elles tiennent de l'Esprit la mesure de leur sainteté⁴. De même, en effet, que l'idée de cautère est liée à celle du feu, alors que, pourtant, autre en est la matière et autre le feu ; de même, chez les puissances célestes, leur substance est un souffle d'air⁵, peut-être, ou un feu immatériel, comme l'insinue l'Écriture : « Lui qui fit des vents ses anges et des flammes de feu ses serviteurs⁴. » C'est pourquoi elles sont dans un lieu et deviennent visibles, sous l'aspect de leurs propres corps, lorsqu'elles se montrent à ceux qui en sont dignes⁶. La sainteté, pourtant

5. L'expression se retrouve fréquemment dans les papyrus magiques. Cf. REITZENSTEIN *HM*³, p. 308 s. Cité par ALLO, *1^{re} aux Corinthiens*, « Études Bibliques », p. 99 note 1.

6. Cf. XXIII. Influences possibles d'ORIGÈNE, *De princ.* II, 9, 3 : « Dans ce monde, certains êtres sont appelés supercélestes (ὑπερ-ουράνια), c'est-à-dire établis dans des demeures bienheureuses et revêtus de corps célestes et lumineux ; et, parmi eux, il y a de nombreuses différences. » Trad. J. DANIELOU, *Origène*, p. 207. Cf. A. HEISING, « Der Heilige Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilius von Cäsarea », dans *Zeitschrift f. kathol. Theol.*, band 87 (1965), p. 257-308, en particulier p. 295, note 164, pour le parallélisme entre les textes de ce chapitre et ORIGÈNE, *Sur les Principes* I, 3, 7.

Ὁ μέντοι ἁγιασμός ἐξῴθεν ὦν τῆς οὐσίας, τὴν τελείωσιν αὐτοῖς ἐπάγει διὰ τῆς κοινωνίας τοῦ Πνεύματος. Φυλάσσουσι
B 55 δὲ τὴν ἀξίαν τῆ ἐπιμονῆ τοῦ καλοῦ, ἔχουσαι μὲν ἐν προαιρέσει τὸ αὐτεξούσιον, οὐδέποτε δὲ ἐκ τῆς τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ προσεδρείας ἐκπίπτουσαι. Ὡς ἐὰν ὑφέλης τῷ λόγῳ τὸ Πνεῦμα, λέλυνται μὲν ἀγγέλων χορεῖαι, ἀνήρηνται δὲ ἀρχαγγέλων ἐπιστασίαι, συγκέχυται δὲ τὰ πάντα, ἀνομο-
 60 θέτητος, ἄτακτος, ἀόριστος αὐτῶν ἡ ζωή.

Πῶς μὲν γὰρ εἴπωσιν ἄγγελοι· « Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ », μὴ δυναμωθέντες ὑπὸ τοῦ Πνεύματος ; « Οὐδεὶς γὰρ δύναται εἰπεῖν Κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ, καὶ οὐδεὶς ἐν Πνεύματι Θεοῦ λαλῶν λέγει ἀνάθεμα
 65 Ἰησοῦν »· ὅπερ εἶποι ἂν τὰ πονηρὰ καὶ ἀντικείμενα πνεύματα, ὧν ἡ ἀπόπτωσις συνίστησι τὸν λόγον, τοῦ αὐτεξουσίους εἶναι τὰς ἀοράτους δυνάμεις, ἰσορρόπως ἐχούσας πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ διὰ τοῦτο δεομένας τῆς τοῦ Πνεύματος βοηθείας. Ἐγὼ καὶ τὸν Γαβριὴλ προλέγειν
 70 τὰ μέλλοντα οὐδαμῶς ἄλλως φημί, ἢ τῆ προγνώσει τοῦ Πνεύματος. Διότι ἐν τῶν ἐκ τῆς διαιρέσεως τοῦ Πνεύματος χαρισμάτων ἐστὶν ἡ προφητεία. Ὁ δὲ τὰ μυστήρια τῆς ὀπτασίας « τῷ ἀνδρὶ τῶν ἐπιθυμιῶν » ἐπιταχθεὶς διαγγεῖλαι, πόθεν σοφισθεὶς εἶχε διδάσκειν τὰ κεκρυμμένα, εἰ μὴ τῷ
 75 Πνεύματι τῷ ἁγίῳ ; τῆς ἀποκαλύψεως τῶν μυστηρίων ἰδίως τῷ Πνεύματι προσηκούσης, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ὅτι « Ἡμῖν ἀπεκάλυψεν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Πνεύματος ».

Θρόνοι δὲ καὶ κυριότητες, καὶ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι, πῶς ἂν τὴν μακαρίαν διεξῆγον ζωὴν, εἰ μὴ διὰ παντὸς ἔβλεπον
 80 τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Τὸ δὲ βλέπειν, οὐκ ἄνευ τοῦ Πνεύματος. Ὡσπερ γὰρ ἐν νυκτί, ἐὰν ὑφέλης

38, 61 e. Lc 2, 14 62 f. I Cor. 12, 3 73 g. Dan. 10, 11
 77 h. I Cor. 2, 10

1. Cf. ATHANASE, *A Sérapion* I, 13 ; PG 26, 561 BC.

2. Basile intervertit les deux parties du verset.

extrinsèque à leur essence, leur apporte la perfection, par communion à l'Esprit. Ces puissances se maintiennent d'ailleurs dans leur dignité en persévérant dans le bien, parce que, gardant elles-mêmes la maîtrise de leurs choix, elles ne s'écartent jamais de la préoccupation du vrai bien. Supprime donc l'Esprit par la pensée et les chœurs des anges se dissolvent, les hiérarchies d'archanges s'évanouissent, tout est mêlé, voilà leur vie sans lois, sans ordre, sans détermination¹.

Et comment les anges diraient-ils : « Gloire à Dieu dans les hauteurs^e », s'ils n'en avaient reçu le pouvoir de l'Esprit ? « Nul ne peut dire, en effet, Jésus est Seigneur, sinon dans l'Esprit-Saint et personne, parlant dans l'Esprit de Dieu, ne dit : maudit soit Jésus². » C'est ce qu'auront dit les esprits mauvais et adverses, dont la chute démontre ce que j'avance, savoir : les puissances invisibles jouissent du libre arbitre, ce qui les tient en équilibre³ entre la vertu et le vice ; elles ont besoin, du coup, du secours de l'Esprit. Si Gabriel prédit l'avenir⁴, moi je dis que ce ne peut être autrement que par la prescience de l'Esprit. Pour la bonne raison que la prophétie est un de ces dons spirituels que diversifie l'Esprit. Quant à celui à qui l'on ordonnait de divulguer les mystères de la vision à « l'homme des désirs⁵ », d'où lui viendrait la sagesse qui lui donnait d'enseigner des choses cachées, sinon de l'Esprit-Saint ? Révéler les mystères revient en propre à l'Esprit, ainsi qu'il est écrit : « C'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit^h. »

Trônes et Dominations, Principautés et Pouvoirs pourraient-ils mener la vie bienheureuse s'ils ne voyaient sans cesse la face du Père qui est dans les cieus⁶ ? Or, cette vision-là, on ne peut l'avoir sans l'Esprit. Si, en effet,

3. Ἰσορρόπως : « sont en balance ».

4. Cf. *Lc* 1, 13-20.30-35.

5. Le prophète Daniel.

6. Cf. *Matth.* 18, 10.

- D** τὸ φῶς ἀπὸ τῆς οἰκίας, τυφλαὶ μὲν αἱ ὄψεις, ἀνενέργητοι δὲ καταλείπονται αἱ δυνάμεις, ἀνεπίγνωστοι δὲ αἱ ἀξίαι, καὶ χρυσοῦ καὶ σιδήρου ὁμοίως πατουμένων διὰ τὴν ἄγνοιαν ·
 85 οὕτως ἐπὶ τῆς νοητῆς διακοσμῆσεως, ἀμήχανον τὴν ἔνθεσμον
- 140 A** ἐκείνην διαμεῖναι ζωὴν ἄνευ τοῦ Πνεύματος · οὐ μᾶλλον γε ἢ στρατοπέδου τὴν εὐταξίαν, τοῦ ταξιάρχου μὴ παρόντος · ἢ χοροῦ τὴν συμφωνίαν, τοῦ κορυφαίου μὴ συναρμύζοντος. Πῶς εἶπη τὰ Σεραφίμ « Ἄγιος, ἅγιος, ἅγιος », μὴ διδαχθέντα
 90 παρὰ τοῦ Πνεύματος ποσάκις ἐστὶν εὐσεβὲς τὴν δοξολογίαν ταύτην ἀναφωνεῖν ; Εἶτε οὖν αἰνοῦσι τὸν Θεὸν πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, καὶ αἰνοῦσιν αὐτὸν πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ · διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος συνεργείας. Εἶτε παρεστήκασι χίλια χιλιάδες ἀγγέλων, καὶ μύριαι μυριάδες λειτουργούντων, ἐν
 95 τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος τὸ οἰκεῖον ἔργον ἀμώμως ἐπιτελοῦσι. Πᾶσαν οὖν τὴν ὑπερουράνιον ἐκείνην καὶ ἄρρητον ἁρμονίαν ἔν τε τῇ λειτουργίᾳ Θεοῦ καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλας
- B** τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων συμφωνίᾳ, ἀδύνατον φυλαχθῆναι μὴ τῇ ἐπιστάσει τοῦ Πνεύματος. Οὕτω μὲν οὖν ἐν δημιουργίᾳ
 100 πάρεστι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῖς οὐκ ἐκ προκοπῆς τελειούμενοις, ἀλλ' ἀπ' αὐτῆς τῆς κτίσεως εὐθύς τελείοις, εἰς τὸν ἀπαρτισμὸν καὶ συμπλήρωσιν τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν τὴν παρ' ἑαυτοῦ χάριν συνεισφερόμενον.

39. Τὰς δὲ περὶ τὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας, τὰς ὑπὸ « τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ » κατὰ τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ γενομένας, τίς ἀντερεῖ μὴ οὐχὶ διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος πεπληροῦσθαι ; Εἶτε βούλει

38, 89 i. Is. 6, 3

39, 1 a. Tite 2, 13

1. Louange qui indique les trois hypostases suprêmes, déclare ATHANASE, *Sur Matthieu*, 11, 27 ; PG 25, 220 A.

2. Ὑπόστασις est à entendre ici plutôt dans le sens de substance,

la nuit, tu enlevais de chez toi la lumière, tes yeux resteraient aveugles, les puissances inertes, les valeurs indistinctes, et l'or, comme le fer, serait foulé dans l'ignorance. De même, dans l'ordre intellectuel, il est impossible, sans l'Esprit, de mener jusqu'au bout une vie conforme à la loi : pas plus, en vérité, qu'il n'est possible de garder le bon **140 A** ordre dans l'armée en l'absence du commandant ou l'accord du chœur sans la direction du coryphée. Comment les Séraphins diraient-ils : « Saint, Saint, Saint¹ », s'ils n'avaient appris de l'Esprit le nombre de fois dont la piété s'accommode pour clamer cette louange ? Si donc ils louent Dieu, tous ses anges, si toutes ses puissances le louent, c'est avec le concours de l'Esprit. Si, près de lui, se tiennent des milliers de milliers d'anges et d'innombrables myriades de serviteurs, c'est dans la puissance de l'Esprit qu'ils s'acquittent sans reproche de leur charge. Toute cette harmonie supracéleste, indicible, dans le service de Dieu et l'accord mutuel des puissances supracosmiques ne saurait donc se conserver hors de la direction de l'Esprit. Ainsi donc, dans l'acte qui les crée, l'Esprit-Saint est-il présent aux êtres dont la perfection ne vient pas d'un progrès, mais qui, dès leur création, sont aussitôt parfaits, pour donner à leur hypostase² son plein achèvement, en leur conférant sa grâce³.

39. Quant à l'économie⁴ établie pour l'homme par « notre grand Dieu et Sauveur le Christ Jésus^a », selon la bonté de Dieu, qui donc en refuserait la pleine réalisation à la grâce de l'Esprit ? Que l'on considère le passé : les béné-

comme synonyme de οὐσία, sens qu'il avait à Nicée, où l'on définit que le Fils de Dieu n'est pas ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας. Cf. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 54.

3. C'est dès le premier instant de leur création que les anges sont sanctifiés.

4. Le dessein de salut de Dieu pour l'humanité tel qu'il s'exprime dans le mystère de l'Incarnation rédemptrice.

- 5 τὰ παλαιὰ σκοπεῖν · τὰς τῶν πατριαρχῶν εὐλογίας, τὴν ἐκ τῆς νομοθεσίας δεδομένην βοήθειαν, τοὺς τύπους, τὰς προφητείας, τὰ ἐν πολέμοις ἀνδραγαθήματα, τὰ διὰ τῶν
- C** δικαίων σημεῖα · εἴτε τὰ περὶ τὴν ἔνσαρκον τοῦ Κυρίου παρουσίαν οἰκονομηθέντα · διὰ τοῦ Πνεύματος.
- 10 Πρῶτον μὲν γὰρ αὐτῇ τῇ σαρκὶ τοῦ Κυρίου συνῆν, χρῖσμα γενόμενον, καὶ ἀχωρίστως παρὸν κατὰ τὸ γεγραμμένον · « Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ Πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ Υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός. » Καὶ · « Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ, ὃν ἔχρισεν ὁ Θεὸς τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ ».
- 15 Ἐπειτα πᾶσα ἐνέργεια συμπαρόντος τοῦ Πνεύματος ἐνηργεῖτο. Τοῦτο καὶ ὑπὸ τοῦ διαβόλου πειραζομένῳ παρῆν. « Ἀνήχθη γὰρ, φησὶν, ὁ Ἰησοῦς ὑπὸ τοῦ Πνεύματος εἰς τὴν ἔρημον, τοῦ πειρασθῆναι. » Καὶ ἐνεργοῦντι τὰς δυνάμεις ἀχωρίστως συνῆν. « Εἰ γὰρ ἐγώ, φησὶν, ἐν Πνεύματι
- 20 Θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια. » Καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντος οὐκ ἀπελείπετο. Ἀνακαινίζων γὰρ τὸν ἄνθρωπον ὁ Κύριος, καὶ ἦν ἀπόλεσε χάριν ἐκ τοῦ ἐμφυσήματος τοῦ Θεοῦ, ταύτην πάλιν ἀποδιδούς, ἐμφυσήσας εἰς τὸ πρόσωπον τῶν μαθητῶν, τί φησι ; « Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον. Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς
- 25 ἁμαρτίας, ἀφίενται · καὶ ἂν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται. »
- 141 A** Ἡ δὲ τῆς Ἐκκλησίας διακόσμησις οὐχὶ σαφῶς καὶ ἀναντιρρήτως διὰ τοῦ Πνεύματος ἐνεργεῖται ; Αὐτὸς γὰρ ἔδωκε, φησί, τῇ Ἐκκλησίᾳ « πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα
- 30 χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν ». Αὕτη γὰρ ἡ τάξις κατὰ τὴν διαίρεσιν τῶν ἐκ τοῦ Πνεύματος δωρεῶν διατέτακται.
- 40.** Εὗροι δὲ ἂν τις ἀκριβῶς λογιζόμενος, καὶ ἐπὶ τοῦ καιροῦ τῆς προσδοκωμένης ἐπιφανείας τῆς ἐξ οὐρανῶν τοῦ

39, 17 ὑπὸ Ben. : ἀπὸ Joh. || 25 καὶ om. Joh.

39, 12 b. Jn 1, 33 et Lc 3, 22	13 c. Act. 10, 38	17 d.
Matth. 4, 1	19 e. Matth. 12, 28	24 f. Jn 20, 22-23
I Cor. 12, 28		28 g.

dictions des Patriarches, l'aide fournie par la Loi, les types, les prophéties, les actions d'éclat à la guerre, les miracles accomplis par les justes, ou les dispositions relatives à la venue du Seigneur dans la chair, tout fut réalisé par l'Esprit.

C

D'abord, il fut avec la chair du Seigneur, puisqu'il s'en fit l'onction et qu'il en était inséparable, selon ce qui est écrit : « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et se poser, c'est mon Fils bien-aimé^{b1} », et : « Jésus de Nazareth, que Dieu a oint de l'Esprit-Saint^c. » Ensuite, toute l'activité du Christ se déroula avec l'assistance de l'Esprit. Il était là même quand il fut tenté par le diable ; car il est dit que « Jésus fut conduit au désert par l'Esprit pour y être tenté^d. » Avec lui encore, de façon inséparable, quand il accomplissait ses miracles, « car si moi, dit-il, c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons^{e2...} » Après sa résurrection d'entre les morts, il ne l'a pas quitté. Quand, pour renouveler l'homme, et lui rendre la grâce du Souffle de Dieu, qu'il avait perdue, le Seigneur souffla sur la face des disciples, qu'a-t-il dit, en effet ? « Recevez l'Esprit-Saint ; ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus^{f3}. »

D

Et l'organisation de l'Église ? N'est-il pas évident, sans **141 A** contredit, que c'est œuvre de l'Esprit ? C'est lui qui a donné à l'Église, au dire de saint Paul, « premièrement des Apôtres, deuxièmement des Prophètes, troisièmement des Docteurs ; viennent ensuite les miracles, puis le don de guérir, celui d'assister, de gouverner, de parler diverses langues^g ». Cet ordre-là est arrangé suivant la diversité des dons de l'Esprit.

40. On peut en conclure, à condition de bien raisonner, que, même au temps où se produira du haut du ciel

1. Basile substitue à la finale de *Jn* 1, 33 : « C'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint », la finale de *Lc* 3, 22.

2. Cf. XIX, 49, 17-21.

3. Cf. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse*, 17, 12 ; *PG* 33, 984 C.

- Κυρίου, μὴ ἀσυντελὲς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὡς τινες οἴονται · ἀλλὰ συμπαρέσται καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀποκαλύψεως αὐτοῦ,
- 5 καθ' ἣν κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης. Τίς γὰρ οὕτως ἀνήκοος τῶν ἡτοιμασμένων
- B** παρὰ Θεοῦ ἀγαθῶν τοῖς ἀξίοις, ὡς ἀγνοεῖν ὅτι καὶ τῶν δικαίων ὁ στέφανος ἢ τοῦ Πνεύματος ἐστὶ χάρις, δαψιλεστέρα τότε καὶ τελειότερα παρεχομένη, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν
- 10 ἀνδραγαθημάτων τῆς πνευματικῆς δόξης διανεμομένης ἐκάστῳ ; Ἐν γὰρ ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων μοναὶ πολλαὶ παρὰ τῷ Πατρὶ · τουτέστιν ἀξιωματῶν διαφοραὶ. « Ὡς γὰρ ἀστὴρ ἀστέρως διαφέρει ἐν δόξῃ, οὕτω καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. » Οἱ τοίνυν σφραγισθέντες τῷ Πνεύματι τῷ
- 15 ἁγίῳ εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως, καὶ ἦν ἔλαβον ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἀκέραιον καὶ ἀμείωτον διασώσαντες, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσοντες · « Εὖ δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἤς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω. » Ὅμοίως δὲ καὶ οἱ λυπήσαντες τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τῇ πονηρίᾳ τῶν ἐπιτηδευ-
- C** 20 μάτων αὐτῶν, ἣ οἱ μὴ ἐπεργασάμενοι τῷ δοθέντι, ἀφαιρεθῆσονται ὃ εἰλήφασιν, εἰς ἑτέρους μετατιθεμένης τῆς χάριτος · ἢ, κατὰ τινα τῶν εὐαγγελιστῶν, καὶ διχοτομηθῆσονται παντελῶς · τῆς διχοτομίας νοουμένης κατὰ τὴν εἰς τὸ παντελὲς ἀπὸ τοῦ Πνεύματος ἄλλοτριώσιν. Οὔτε γὰρ
- 25 σῶμα διαιρεῖται · ὡς τὸ μὲν παραδίδοσθαι τῇ κολάσει · τὸ δὲ ἀφίεσθαι. Μυθικὸν γὰρ τοῦτό γε, καὶ οὐ κατὰ δίκαιον κριτὴν, ὅλου ἡμαρτηκότος, ἐξ ἡμισείας εἶναι τὴν κόλασιν. Οὔτε ψυχὴ διχῆ τέμνεται, ὅλη δι' ὅλου τὸ ἁμαρτωλὸν φρόνημα κεκτημένη, καὶ συγκατεργαζομένη τῷ σώματι τὸ
- 30 κακόν. Ἄλλὰ διχοτομία, ὥσπερ ἔφην, ἡ ἀπὸ τοῦ Πνεύματος

40, 12 a. I Cor. 15, 41-42

17 b. Matth. 25, 21

1. Cf. Rom. 2,5.

2. Cf. I Tim. 6, 15.

l'apparition attendue du Seigneur, l'Esprit-Saint y sera associé, comme certains le croient ; qu'il sera là, lui aussi, au jour de la révélation du Seigneur¹, quand le bienheureux et unique Souverain² jugera toute la terre en justice. De fait, qui pourrait être assez ignorant des biens que Dieu prépare à ceux qui en sont dignes, pour ne point voir dans la couronne des justes la grâce de l'Esprit, offerte alors plus abondante et plus parfaite, quand la gloire spirituelle sera distribuée à chacun en proportion de ses actes vertueux ? Dans les splendeurs des saints, il existe, de fait, de nombreuses demeures chez le Père³, c'est-à-dire diversité d'honneurs : « Comme une étoile diffère en éclat d'une étoile, ainsi en va-t-il de la résurrection des morts⁴. » Ainsi donc, ceux qui ont été marqués du sceau de l'Esprit-Saint⁴ pour le jour du rachat, et qui ont su conserver intactes, sans les diminuer, les prémices de l'Esprit qu'ils ont reçues, ceux-là, s'entendront dire : « C'est bien, serviteur bon et fidèle, en de modiques affaires tu t'es montré fidèle, sur de considérables je t'établirai⁵. » De la même façon ceux qui ont chagriné l'Esprit-Saint par la perversité de leurs mœurs, ou qui n'ont pas fait fructifier le don reçu, seront dépossédés de ce qu'ils avaient reçu, dont la grâce passera à d'autres ; à moins que, d'après l'un des évangélistes, ils ne soient complètement coupés⁵. Coupure qui doit s'entendre d'une séparation complète de l'Esprit. Car un corps ne se partage pas au point que l'une de ses parties soit livrée au châtement et l'autre y échappe. Cela relèverait de la fable, et non d'un juste juge, alors que la totalité est coupable, de ne châtier qu'à moitié. On ne coupe pas non plus l'âme en deux, elle qui tout entière est totalement possédée par la pensée pécheresse et s'aide du corps pour faire le mal. La coupure, comme je l'ai dit, c'est

3. Cf. *Jn* 14, 2.

4. Cf. *Éphés.* 1, 13-14.

5. Cf. *Matth.* 24, 51.

εἰς τὸ διηνεκὲς τῆς ψυχῆς ἀλλοτριώσις. Νῦν μὲν γάρ, εἰ καὶ
μὴ ἀνακέραται τοῖς ἀναξίοις, ἀλλ' οὖν παρεῖναι δοκεῖ πως

D τοῖς ἄπαξ ἐσφραγισμένοις · τὴν ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς σωτηρίαν
144 A αὐτῶν ἀναμένον · τότε δὲ ἐξ ὄλου τῆς βεβηλωσάσης αὐτοῦ τῆν
35 χάριν ψυχῆς ἀποτιμηθήσεται. Διὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐν τῷ ἄδη
ὁ ἐξομολογούμενος, οὐδὲ ἐν τῷ θανάτῳ ὁ μνημονεύων Θεοῦ,
οὐκέτι τῆς βοηθείας τοῦ Πνεύματος συμπαρούσης. Πῶς οὖν
δυνατὸν νοῆσαι χωρὶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπιτελεῖσθαι τὴν
κρίσιν, ὅπου γε ὁ λόγος δείκνυσιν, ὅτι αὐτὸ ἔστι καὶ τὸ τῶν
40 δικαίων βραβεῖον, ὅταν ἀντὶ τοῦ ἀρραβῶνος παρασχεθῆ τὸ
τέλειον, καὶ ἡ πρώτη τῶν ἀμαρτωλῶν καταδίκη, ὅταν καὶ
ὁ δοκοῦσιν ἔχειν ἀφαιρεθῶσι ;

Τὸ δὲ μέγιστον τεκμήριον τῆς πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν τοῦ
Πνεύματος συναφείας, ὅτι οὕτως ἔχειν λέγεται πρὸς Θεόν,
45 ὡς πρὸς ἕκαστον ἔχει τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἡμῖν. « Τίς γὰρ οἶδε,
φησί, ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τὸ ἐν
αὐτῷ ; Οὕτω καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ
Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ. »

B Καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον.

40, 45 c. I Cor. 2, 11

1. Cf. Ps. 6, 6.

pour l'âme d'être séparée de l'Esprit pour toujours. Car maintenant, bien qu'il ne se mêle pas aux indignes, il semble pourtant qu'il reste présent d'une certaine manière avec ceux qui furent un jour marqués du sceau, attendant leur salut d'une conversion ; mais alors, de l'âme qui aura profané sa grâce il sera totalement retranché. Aussi n'y a-t-il personne à louer Dieu en enfer, ni dans la mort à se souvenir de lui¹, parce que l'Esprit n'est plus là pour prêter l'assistance de son aide. Comment penserait-on que sans le Saint-Esprit le Jugement pourrait s'accomplir, alors que la Parole indique qu'il sera la récompense des justes, quand, à la place des arrhes, le total aura été fourni, et la première condamnation des coupables, quand ils seront dépouillés de ce qu'ils paraissaient avoir ?

Mais voici la plus forte preuve en faveur de la conjonction de l'Esprit avec le Père et le Fils : on dit qu'il se tient avec Dieu dans le même rapport où se trouve l'esprit qui nous habite avec chacun de nous : « Quel est l'homme, en effet, s'écrie l'Apôtre, qui connaît ce qui est en l'homme, si ce n'est l'esprit qui est en lui ? De même, nul ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit qui est de Dieu². »

Et sur ce point, cela suffit.

2. Invitation à chercher la raison de l'inséparabilité de l'Esprit avec le Père et le Fils au sein de Dieu même. Ce sera dans le progrès de la pensée une nouvelle étape, objet des chapitres suivants.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΖ'

[144] Πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ συναριθμεῖσθαι Πατρὶ καὶ Υἱῷ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἀλλ' ὑπαριθμεῖσθαι · ἐν ᾧ καὶ περὶ τῆς εὐσεβοῦς συναριθμήσεως κεφαλαιώδης ἐπιδρομὴ τῆς πίστεως.

41. Τὴν δὲ ὑπαρίθμησιν ὁ καὶ λέγουσι, καὶ κατὰ τίνος σημαιομένου τὴν φωνὴν ταύτην ἄγουσιν, οὐδὲ ἐπινοῆσαι ῥάδιον. Ὅτι μὲν γὰρ ἐκ τῆς τοῦ κόσμου σοφίας καὶ αὐτὴ ἡμῖν ἐπεισῆχθη, παντὶ γνώριμον. Εἰ δὲ ἔχει τινὰ οἰκεῖον
5 λόγον πρὸς τὰ προκείμενα, τοῦτο ἐπισκεψώμεθα.

Φασὶ τοίνυν οἱ δεινοὶ τὰ μάταια, τὰ μὲν κοινὰ εἶναι τῶν ὀνομάτων, καὶ ἐπὶ πολὺ διήκειν ταῖς σημασίαις. Τὰ δὲ ἰδικώτερα · καὶ ἄλλα ἄλλων μερικωτέραν ἔχειν τὴν δύναμιν.
C Οἶον, κοινὸν μὲν ὄνομα ἢ οὐσία, πᾶσιν ἐπιλεγομένη, καὶ

XVII. **Titul.** περι] + τὰ GL || συναριθμήσεως Ben. Joh. : ὑπαριθμήσεως L et, ut vid., tres codd. Ben. || κεφαλαιώδης ... τῆς πίστεως om. K

1. Cf. PSEUDO-ATHANASE, *Dialogues contre les Macédoniens* I ; PG 28, 1297 CD ; 1328 A pour la forme : συναριθμεῖσθαι. Basile se sert de ces mots (συναριθμεῖσθαι, ὑπαριθμεῖσθαι) à l'égal de termes quasi-philosophiques pour caractériser la doctrine anoméenne. Cf. *supra*, p. 288, n. 2.

2. Sur le sens et la portée de ce chapitre, où Basile établit implicitement l'équivalence de ὁμότιμος et de ὁμοούσιος entre le Saint-Esprit, le Père et le Fils, voir *supra*, Introduction, p. 104 s. Pour la liaison entre ὁμότιμος et ὁμοούσιος et la connumération (συναριθμεῖσθαι), cf. *Lettre* 90 ; PG 32, 473 C.

3. Probablement la philosophie stoïcienne et néo-platonicienne. Cf. *supra*, II et III. Basile vise sans doute PLOTIN, *Ennéades* V, 1, « Sur les trois hypostases-principes ».

CHAPITRE XVII

A ceux qui disent que le Saint-Esprit ne doit pas être connuméré avec le Père et le Fils, mais subnuméré¹. Où l'on donne aussi un aperçu sommaire de la foi en la pieuse connumération².

41. Pour ce qui est de la subnumération, ce qu'ils en disent et le sens qu'ils donnent à ce mot n'est pas facile à comprendre. Qu'on l'ait emprunté, celui-là aussi, à la sagesse du monde³ est bien connu. Mais possède-t-il quelque affinité avec ce dont nous parlons ici, on va le voir⁴.

Ils disent donc, les forts ès-vanités, qu'il y a des noms communs dont l'extension est très grande, et qu'il y en a d'autres, plus particuliers, dont les uns ont un sens plus restreint que d'autres⁵. Par exemple, l'essence est un nom

C

4. L'analyse de l'action divine, au chapitre précédent, a conduit à penser le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme unis indivisiblement en toute opération sans cesser pourtant de demeurer distincts. D'autre part, l'unité de la même action divine pousse à concevoir à la façon d'un Principe unique celui qui en est la source. Impossible, par suite, de penser Dieu comme agissant sans avoir dans l'esprit deux nombres : un et trois. Le nombre aurait-il place en Dieu ? Servirait-il là, comme il le fait pour nous, à dénombrer des individus de même espèce ou d'espèces différentes ? N'indiquerait-il qu'une simple ressemblance entre le Père, le Fils et l'Esprit, en fonction d'une même essence réalisée en eux, ou serait-il le signe d'une réelle dissemblance, conséquence d'une radicale distinction de nature entre les trois qu'il désigne ? Comment comprendre un et trois quand on parle de Dieu, et pourquoi les adversaires de l'Esprit l'ont-ils compris dans le sens d'une subnumération. Que faut-il entendre par là ?

5. Basile fait appel à la théorie bien connue des prédicables de Porphyre, et à celle de la contraction du genre.

- 10 ἀψύχοις καὶ ἐμψύχοις ὁμοίως. Ἰδικώτερον δὲ τὸ ζῶον ·
 ἐπ' ἔλαττον μὲν τοῦ προτέρου λεγόμενον, ἐπὶ πλεόν δὲ τῶν
 ὑπ' αὐτὸ θεωρούμενον. Καὶ γὰρ καὶ λογικῶν αὐτῶ καὶ
 ἀλόγων φύσις ἐμπεριέχεται. Πάλιν ἰδικώτερόν ἐστι τοῦ
 ζῶου ὁ ἄνθρωπος, καὶ τούτου ὁ ἀνὴρ, καὶ τοῦ ἀνδρὸς ὁ
 15 καθ' ἕκαστον, Πέτρος ἢ Παῦλος ἢ Ἰωάννης.

Ἐπειδὴ οὖν τοῦτο νοοῦσι τὴν ὑπαρίθμησιν, τὴν τοῦ κοινοῦ
 εἰς τὰ ὑπεσταλμένα διαίρεσιν ; Ἄλλ' οὐκ ἂν πιστεύσαμεν εἰς
 τοσοῦτον αὐτοὺς παραπληξίας ἐλαύνειν, ὥστε φάναι τὸν
 Θεὸν τῶν ὄλων, ὡσπερ κοινότητά τινα, λόγῳ μόνῳ θεωρητὴν,
 20 ἐν οὐδεμίᾳ δὲ ὑποστάσει τὸ εἶναι ἔχουσαν, εἰς τὰ ὑποκείμενα
 διαιρεῖσθαι · εἶτα τὴν ὑποδιαίρεσιν ταύτην καὶ ὑπαρίθμησιν
D λέγεσθαι. Ἡ τοῦτο μὲν οὐδ' ἂν μελαγχολῶντες εἴποιεν.
 Πρὸς γὰρ τῇ ἀσεβείᾳ, καὶ τὸν ἐναντίον λόγον τῆς οἰκειᾶς
 ἑαυτῶν προαιρέσεως κατασκευάζουσι. Τὰ γὰρ ὑποδιαιρού-
 25 μενα τῆς αὐτῆς ἐστὶν ἐκείνοις οὐσίας ἀφ' ὧν διήρηνται.
 Ἄλλ' εἰκόκαμεν διὰ πολλὴν τῆς ἀτοπίας ἐνάργειαν ἀπορεῖν
145A λόγων, καὶ οὐκ ἔχειν πῶς τῆς ἀλογίας αὐτῶν καθαψόμεθα ·
 ὥστε δοκοῦσί μοι τι κερδαίνειν παρὰ τὴν ἄνοιαν. Ὡς γὰρ
 πρὸς τὰ μαλακὰ καὶ ὑπέικοντα τῶν σωματῶν, τῶ μὴ ἔχειν

1. Ce passage fait intervenir des termes bien définis en doctrine péripatéticienne : opposition entre le genre, ou essence abstraite et l'hypostase ou substance concrète. Distinction entre la substance concrète, pour autant qu'elle existe (ὑπόστασις) et pour autant qu'elle est une réalisation effective de l'essence abstraite (ὑποκείμενον). Sur le sens à donner à ces termes dans la théologie de Basile, voir *supra*, Introduction, p. 179 s.

2. La subnumération serait-elle une conséquence inévitable de la répartition du genre en espèces et de l'espèce en individus ? Dans ce cas, la nature divine ne serait qu'une vague généralité, une essence abstraite comme un genre, être de raison nullement réel. Elle se diviserait, comme tous les genres, en sujets concrets subnumérés entre eux, chacun la réalisant différemment, à sa manière propre, comme Père, ou Fils, ou Saint-Esprit.

3. Cette remarque vaut d'être soulignée : sur elle va s'appuyer

commun, que l'on dit pareillement de tout être, animé ou inanimé. L'animal est un nom plus particulier : plus restreint que celui d'essence, mais plus vaste que les termes qui le suivent, car il enserme à la fois la nature des êtres raisonnables et de ceux qui ne le sont pas. Derechef, l'homme est plus particulier que l'animal, l'homme adulte que l'homme tout court et l'individu : Pierre, Paul ou Jean, que l'homme adulte.

Est-ce donc là ce qu'ils entendent par subnumération : la division du nom commun dans les êtres où il se contracte ? Mais je ne puis croire qu'ils en viennent à ce point de démesure : affirmer que le Dieu de l'Univers, comme une vague généralité purement notionnelle, n'aurait l'être dans aucune hypostase et se répartirait en des sujets concrets¹ ; puis dénommer cette subdivision-là : subnumération². Cela, des gens d'humeur noire ne le diraient pas. **D** Car, outre l'impiété, ce serait forger un argument opposé à ce qu'ils veulent : ce qui est subdivisé étant de même essence que ce dont il se trouve divisé³. Devant cette évidente absurdité, nous avons l'air de manquer de raisons **145 A** et de ne plus savoir comment prendre conscience de leur manque de raison à eux. A tel point qu'ils me paraissent tirer quelque profit de leur folie. De même, en effet, qu'on ne peut asséner de beaux coups à des corps mous et sans

la suite de l'argumentation. Basile en effet entend établir non pas *ὄμοιος* ni même *ὁμοιουσιος* des hypostases divines, mais, sous le biais de *ὁμότιμος*, leur consubstantialité de nature divine, en particulier celle du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. La voie est ouverte et les armes fournies contre eux-mêmes par les partisans de la subnumération. Il n'est que de pousser à bout leurs propres arguments. Connumération et homotimie vont de pair, prétendent-ils : on subnumère, par contre, les êtres qui n'ont pas même honneur. Si l'on arrive à montrer que l'Esprit est, en fait, connuméré avec le Père et le Fils, on aura montré du même coup qu'il est de même honneur et par conséquent qu'il leur est consubstantiel. Cf. XVII, **43**, 32-39.

30 ἀντέρεισιν, οὐκ ἔστι γενναίαν τὴν πληγὴν ἐνεγκεῖν · οὕτως οὐδὲ τῶν προδῆλων εἰς ἀνοιαν δυνατὸν ἐλέγχω νεανικῶ καθικέσθαι. Λείπεται οὖν σιωπῇ τὸ βδελυκτὸν αὐτῶν τῆς ἀσεβείας παραδραμεῖν. Ἄλλ' οὐκ ἔῃ τὴν ἡσυχίαν τῶν ἀδελφῶν ἢ ἀγάπῃ, καὶ ἡ βαρύτης τῶν ἐναντιῶν.

- B** 42. Τί γὰρ λέγουσιν ; Ὅρατε αὐτῶν τῆς ἀλαζονείας τὰ ῥήματα. Ἡμεῖς τοῖς μὲν ὁμοτίμοις φαμέν τὴν συναρίθμησιν πρέπειν · τοῖς δὲ πρὸς τὸ χειρὸν παρηλλαγμένοις τὴν ὑπαρίθμησιν. Καὶ τοῦτο τίποτε λέγετε ; Οὐ γὰρ συνίημι
 5 ὑμῶν τῆς ἀλλοκότου σοφίας. Πότερον ὅτι χρυσὸς μὲν χρυσῶ συναριθμεῖται, ὁ δὲ μόλυβδος οὐκέτι τῆς συναριθμήσεως ἄξιος, ἀλλὰ διὰ τὸ τῆς ὕλης εὐωνον ὑπαριθμηθήσεται τῷ χρυσῷ ; Καὶ τοσαύτην δύναμιν τῷ ἀριθμῷ μαρτυρεῖτε, ὡς ἡ τῶν εὐτελῶν τὴν ἀξίαν ὑπεραίρειν, ἢ τῶν πολυτιμῶν τὸ
 10 σεμνὸν καταβάλλειν ; Οὐκοῦν πάλιν καὶ τὸν χρυσὸν τοῖς βαρυτίμοις τῶν λίθων ὑπαριθμήσεις, κάκεινων τοῖς εὐανθεστέροις καὶ μείζοσι τοὺς ἀλαμπεστέρους καὶ μικροτέρους. Ἄλλὰ τί οὐκ ἂν εἴποιεν οἱ εἰς μὴδὲν ἄλλο εὐκαιροῦντες ἢ λέγειν τι καὶ ἀκούειν καινότερον ; Ὅνομαζέσθωσαν λοιπὸν
 15 μετὰ Στωϊκῶν καὶ Ἐπικουρείων οἱ διαψηφισταὶ τῆς ἀσεβείας.
C Τίς γὰρ ἂν καὶ γένοιτο πρὸς τὰ πολύτιμα τῶν ἀτιμοτέρων ἢ ὑπαρίθμησις ; Ὁ χαλκοῦς ὀβολὸς τῷ χρυσῷ στατήρι πῶς ὑπαριθμηθήσεται ; Ὅτι οὐ λέγομεν, φησί, δύο κεκτῆσθαι νομίσματα · ἀλλ' ἓν καὶ ἓν. Πότερον οὖν τούτων ποτέρῳ
 20 ὑπαριθμεῖται ; Ἐκφωνεῖται μὲν γὰρ ὁμοίως ἐκάτερον. Ἐὰν μὲν οὖν καθ' ἑαυτὸ ἕκαστον ἀριθμῆσης, ὁμοτιμίαν ποιεῖς ἐν τῷ ὁμοίῳ τρόπῳ τῆς ἀριθμήσεως · ἐὰν δὲ συνάψης αὐτά, πάλιν ἐνοῖς τὴν ἀξίαν συναριθμῶν ἀλλήλοις ἀμφοτέρα.

1. La subnumération paraît manquer de bases sérieuses dans notre monde. Comment ne serait-ce point folie de vouloir l'instituer en Dieu ?

2. Compter l'obole et le statère en disant : *une* obole et *un* statère, c'est les mettre sur le même plan : celui de l'unité. Et c'est leur rendre même honneur de les considérer comme étant chacune d'elles une *pièce de monnaie*. Dire : *deux* pièces de monnaie, c'est les connu-

consistance, parce qu'ils n'offrent pas de résistance, de même ne peut-on frapper d'un vigoureux argument ceux qui, de toute évidence, sont dans la folie. Reste donc à passer sous silence ce que leur impiété a d'abominable. Mais la charité pour les frères ne nous permet pas de nous taire, ni la lourdeur des adversaires.

42. Que disent-ils, en effet ? Voyez les paroles de leur jactance ! Nous disons que la connumération convient aux êtres de même honneur ; que la subnumération appartient à des êtres différents qui se trouvent à côté les uns des autres. — Mais pourquoi dites-vous cela ? Je ne comprends pas votre prodigieuse sagesse ! L'or serait-il connuméré avec l'or, et le plomb, qui n'est pas digne de lui être connuméré en raison de sa matière à bon marché, lui serait-il subnuméré ? Reconnaissez-vous donc au nombre un tel pouvoir qu'il relèverait le prix des choses viles ou abaisserait la valeur des choses précieuses ? Il faudrait donc aussi subnumérer l'or aux pierres précieuses et parmi celles-ci subnumérer les plus ternes et les plus petites aux plus rutilantes et aux plus grandes¹ ! Que ne diraient-ils pas ces gens qui tuent le temps à dire ou à entendre quelque chose de nouveau ! Qu'on les nomme, du reste, ces collecteurs d'impiété, avec les Stoïciens et les Épicuriens ! En effet, quelle subnumération pourrait-il y avoir entre des choses moins honorables et d'autres qui le sont davantage ? Comment subnumérer l'obole d'airain au statère d'or ? — En ne disant pas, prétendent-ils, que l'on possède deux pièces, mais un statère et une obole. — Laquelle des deux faut-il donc subnumérer à l'autre ? Car on exprime ainsi pareillement l'une et l'autre. Si donc l'on compte chacune pour elle-même, on établit une égalité d'honneur en les comptant de la même façon ; si on les réunit, derechef on unifie leur dignité en les connumérant toutes deux². Mais

B**C**

mérer et par conséquent, au nom du principe énoncé en 145 A, reconnaître leur identité d'honneur.

Εἰ δὲ ὅπερ ἂν δεύτερον ἀριθμηθῆ, τοῦτο ἔξει τὴν ὑπαρίθμησιν,
 25 ἐν τῷ ἀριθμοῦντί ἐστιν ἀπὸ τοῦ χαλκοῦ νομίσματος τῆς
 ἀριθμήσεως ἄρξασθαι. Ἄλλὰ τῆς ἀμαθίας τὸν ἔλεγχον
 ὑπερθέμενοι, ἐπὶ τὰ συνέχοντα τὸν λόγον τρέψωμεν.

D 43. Καὶ τὸν Υἱὸν ὑπαριθμεῖσθαι τῷ Πατρὶ λέγετε, καὶ
 τὸ Πνεῦμα τῷ Υἱῷ, ἢ τῷ Πνεύματι μόνῳ τὴν ὑπαρίθμησιν
 ἀφορίζετε ; Εἰ μὲν γὰρ καὶ τὸν Υἱὸν ὑπαριθμεῖτε, πάλιν τὸν
 αὐτὸν λόγον τῆς ἀσεβείας ἀνακαινίζετε, τὸ ἀνόμοιον τῆς
 5 οὐσίας, τὴν τοῦ ἀξιώματος ταπεινότητα, τὴν ἐν ὑστέρω
 γένεσιν, καὶ ἀπαξιαπλῶς πάσας ὁμοῦ τὰς εἰς τὸν Μονογενῆ
 βλασφημίας, δι' ἐνὸς τούτου ῥήματος ἀνακυκλοῦντες ἐπιδει-
 χθήσεσθε ὅτι ἀντιλέγειν μακρότερον ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν
 148A ὁρμήν, ἄλλως τε καὶ ἐν ἄλλοις κατὰ δύναμιν ὑφ' ἡμῶν τῆς
 10 ἀσεβείας διελεγχθείσης. Εἰ δὲ τῷ Πνεύματι πρέπει οἶονται
 μόνῳ τὴν ὑπαρίθμησιν, μανθανέτωσαν ὅτι κατὰ τὸν αὐτὸν
 τρόπον συνεκφωνεῖται τῷ Κυρίῳ τὸ Πνεῦμα, καθ' ὃν καὶ ὁ
 Υἱὸς τῷ Πατρὶ. Τὸ γὰρ ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου
 Πνεύματος ὁμοίως ἐκδέδοται. Ὡς τοίνυν ἔχει ὁ Υἱὸς πρὸς
 15 τὸν Πατέρα, οὕτω πρὸς τὸν Υἱὸν τὸ Πνεῦμα κατὰ τὴν ἐν
 τῷ βαπτίσματι παραδεδομένην τοῦ λόγου σύνταξιν. Εἰ δὲ τὸ
 Πνεῦμα τῷ Υἱῷ συντέτακται, ὁ δὲ Υἱὸς τῷ Πατρὶ, δηλονότι
 καὶ τὸ Πνεῦμα τῷ Πατρὶ. Τίνα οὖν ἔχει χάραν, τὸ μὲν
 συναριθμεῖσθαι, τὸ δὲ ὑπαριθμεῖσθαι λέγειν, ἐν μιᾷ καὶ τῇ
 20 αὐτῇ συστοιχίᾳ κατατεταγμένων τῶν ὀνομάτων ;

1. Subnumérer l'or, compté en second, à l'airain est contradictoire au principe même de la subnumération (145 A), suivant lequel on subnumère à l'être de plus grande valeur celui dont la valeur est moindre. Ainsi le principe de subnumération aboutit, même sur le plan le plus banal des rencontres quotidiennes, à d'étranges contradictions. A *fortiori* s'il s'agit de l'invoquer pour rabaisser l'Esprit.

2. Cf. *Contre Eunome* II ; PG 29, 573 A - 652 C.

3. Formule baptismale de *Matth.* 28, 19.

4. Citation textuelle d'ATHANASE, *A Sérapion* I, 21 ; PG 26, 580 B. Cf. *A Sérapion* III, 1 ; PG 26, 625 B.

si la subnumération revenait à celle qui serait comptée en second, n'est-il pas au pouvoir de celui qui compte de commencer sa numération par la monnaie d'airain¹ ? Alors, remettons à plus tard la réfutation de leur ignorance, et allons droit au principal.

43. Dites-vous aussi que le Fils est subnuméré au Père et l'Esprit au Fils, ou bien réservez-vous au seul Esprit la subnumération ? Car si vous subnumérez le Fils, vous renouvelez encore une fois la même parole d'impiété : la disparité de l'essence, la bassesse du rang, la postériorité de naissance ; bref on verra bien que, par un unique mot, vous ressassez contre le Monogène tous les blasphèmes à la fois. — Répondre à ces gens déborderait le cadre du présent travail, **148 A** d'autant qu'ailleurs, dans la mesure de nos forces, nous avons confondu l'impiété². Si c'était à l'Esprit seul qu'ils croyaient devoir appliquer la subnumération, qu'ils apprennent que l'Esprit se trouve nommé *avec* le Seigneur de la même façon que le Fils l'est *avec* le Père. Car le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit a été publié de la même façon³. Ainsi l'Esprit se trouve-t-il par rapport au Fils comme le Fils par rapport au Père⁴, d'après l'ordre des mots transmis lors du baptême. Que si l'Esprit est coordonné au Fils et le Fils au Père, il est clair que l'Esprit l'est aussi au Père. Y a-t-il donc lieu de dire l'un connuméré, l'autre subnuméré, alors que leurs noms se trouvent mis sur un seul et même rang⁵ ?

5. Subnumérer le Fils au Père revient à professer l'arianisme pur et simple : c'est le déclarer inférieur au Père, indigne du même honneur et donc différent dans l'essence. Subnumérer l'Esprit au Fils et au Père; c'est oublier qu'il est en rapport avec le Fils comme le Fils avec le Père. C'est au nom de la foi impliquée en la formule baptismale (*Matth.* 28, 19) qu'on rejette la subnumération de l'Esprit au Fils et au Père. Il a donc même honneur que le Père et le Fils et cela en raison de sa communauté de nature avec eux.

- "Ὀλος δέ, τί τῶν πάντων ἐξέστη ποτὲ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως
 ἀριθμούμενον ; 'Ἄλλ' οὐχὶ τὰ μὲν ἀριθμητὰ διαμένει οἷα
 πέφυκεν ἐξ ἀρχῆς, ὁ δὲ ἀριθμὸς σημεῖον γνωριστικὸν τοῦ
 πλήθους τῶν ὑποκειμένων παρ' ἡμῶν ἐφαρμόζεται ; Τῶν
 25 γὰρ σωμάτων τὰ μὲν ἀριθμοῦμεν, τὰ δὲ μετροῦμεν, τὰ δὲ
 σταθμώμεθα · καὶ ὧν μὲν συνεχῆς ἡ φύσις, μέτρῳ καταλαμ-
 βάνομεν · ὧν δὲ διωρισμένη, τῷ ἀριθμῷ ὑποβάλλομεν, πλήν
 ὅσα διὰ λεπτότητα καὶ αὐτὰ πάλιν μετρητὰ γίνεται · τὰ δὲ
 βάρη ταῖς ἐπὶ τοῦ ζυγοῦ ῥοπαῖς διακρίνομεν. Οὐ τοίνυν
 30 ἐπειδὴ ἑαυτοῖς σημεῖα πρὸς τὴν τοῦ ποσοῦ γινώσιν ἐπενοή-
 σαμεν, ἤδη καὶ τὴν φύσιν τῶν σημειωθέντων ἠλλάξαμεν.
 Ὡσπερ οὖν οὐχ ὑποσταθμώμεθα ἀλλήλοις τὰ σταθμητά,
 καὶ τὸ μὲν χρυσός, τὸ δὲ κασσίτερος ἦ, οὐδὲ ὑπομετροῦμεν
 τὰ μετρητά · οὕτως οὐδὲ τὰ ἀριθμητὰ πάντως ὑπαριθμη-
 35 σομεν.
- C** Εἰ δὲ οὐδὲν τῶν ἄλλων τὴν ὑπαρίθμησιν δέχεται, πῶς τῷ
 Πνεύματι φασὶ προσήκειν ὑπαριθμεῖσθαι ; 'Ἀλλὰ τὰ Ἑλλη-
 νικὰ νοσοῦντες οἴονται τὰ κατὰ βαθμὸν ἀξιωματῶν ἢ κατὰ
 οὐσίας ὕφεσιν ὑποβαίνοντα, ταῦτα προσήκειν ὑπαριθμεῖσθαι.

1. Si l'on adoptait la manière de parler des Pneumatomaques, on devrait dire qu'il faut connumérer l'Esprit, c'est-à-dire, au nom de leur principe, reconnaître son égalité de rang et son identité d'honneur avec le Père et le Fils, ce qui revient à avouer implicitement son identité de nature avec eux. De cette liaison entre ὁμοούσιος et ὁμότιμος et de l'aveu de l'un et de l'autre que fait la connumération, Basile était déjà conscient en 372, cf. *Lettre 90* ; *PG 32, 473 C* : « Qu'elle soit proférée aussi chez nous avec assurance cette bonne proclamation (κλήρυγμα) des Pères, qui renverse la sinistre hérésie d'Arius et régit les églises dans la saine doctrine, où l'on confesse que le Fils est consubstantiel (ὁμοούσιος) au Père, où l'Esprit-Saint est connuméré (συναριθμεῖται) dans l'identité d'honneur (ὁμοτί-

D'un mot, qu'y a-t-il dans l'Univers qui ait jamais perdu sa nature pour avoir été compté ? Mais voyons, ce qui est compté ne demeure-t-il point ce qu'il est par nature depuis toujours ? Quant au nombre serait-il chez nous autre chose qu'un signe destiné à faire connaître la pluralité des sujets ? Dans le monde des êtres corporels, on en compte certains ; on en mesure ou on en pèse d'autres ; ceux dont la nature est continue, la mesure s'en empare ; ceux dont la nature est discontinue, on les soumet au nombre, à l'exception de ces êtres si ténus qu'à leur tour ils deviennent mesurables ; les corps lourds, on en apprécie le poids sur la balance. Non, bien sûr, ce n'est pas parce qu'on a inventé des signes pour faire connaître la quantité, que l'on aurait changé la nature des choses qu'ils désignent. Par conséquent, de même qu'on ne sous-pèse pas les uns aux autres les corps pesants, même si l'un est de l'or et l'autre de l'étain, et qu'on ne sous-mesure pas les êtres mesurables, on ne subnumère sûrement pas non plus les êtres que l'on compte.

Or, s'il n'est rien que l'on puisse subnumérer, comment peuvent-ils affirmer qu'il convient à l'Esprit de l'être¹ ? Allons, ils sont malades de paganisme et croient convenable de subnumérer les êtres inférieurs par leur degré de dignité ou la bassesse de leur essence.

μως) et adoré avec eux... » On notera que l'ὁμοούσιος défini à Nicée est appelé, comme il se doit, un κήρυγμα. Cf. *infra*, XXVII, 66, 10 s. Voir B. PRUCHE, « Autour du traité de saint Basile sur le Saint-Esprit », dans *RSR* LII (1964), p. 226-237. Mais à l'époque du dialogue avec Eustathe, l'ὁμότιμος du Saint-Esprit se trouve déjà mis sur le même pied et rentre dans ce κήρυγμα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΗ'

[148] Πῶς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῶν τριῶν ὑποστάσεων τὸ εὐσεβὲς τῆς μοναρχίας δόγμα διατηροῦμεν, ἐν ᾧ καὶ ὁ κατὰ τῶν τῶν Πνεῦμα ὑπαριθμῆσθαι φασκόντων ἔλεγχος.

44. Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα παραδιδούς ὁ Κύριος, οὐ μετὰ τοῦ ἀριθμοῦ συνεξέδωκεν. Οὐ γὰρ εἶπεν
D ὅτι εἰς πρῶτον καὶ δεῦτερον καὶ τρίτον · οὐδὲ εἰς ἓν καὶ δύο καὶ τρία · ἀλλὰ δι' ὀνομάτων ἀγίων τὴν γνῶσιν τῆς πρὸς
 5 σωτηριαν ἀγωγῆς πίστεως ἐχαρίσατο. "Ὡστε τὸ μὲν σῶζον ἡμᾶς ἢ πίστις ἐστίν. 'Ὁ δὲ ἀριθμὸς σημεῖον γνωριστικὸν τοῦ ποσοῦ τῶν ὑποκειμένων ἐπινενόηται. 'Ἄλλ' οἱ πανταχόθεν ἑαυτοῖς τὰς βλάβας ἐπισυνάγοντες, καὶ τῇ τοῦ ἀριθμεῖν
149 A δυνάμει κατὰ τῆς πίστεως κέχρηται · οἷγε οὐδενὸς τῶν
 10 ἄλλων ἐκ τῆς τοῦ ἀριθμοῦ προσθήκης ἀλλοιουμένου, οὗτοι ἐπὶ τῆς θείας φύσεως εὐλαβοῦνται τὸν ἀριθμὸν, μὴ δι' αὐτοῦ

XVIII. **Titul.** εὐσεβὲς τῆς μοναρχίας : μοναρχὲς τῆς εὐσεβείας
 L || τηροῦμεν GL || ἐν — ἔλεγχος om. KLM desunt in plerisque
 codd. (Ben.)

1. Sur le sens à donner à δόγμα par opposition à κήρυγμα, cf. XXVII, 66, 10 s. B. PRUCHE, *op. cit.* dans RSR (1964), p. 224-232. *Id.*, « Δόγμα et Κήρυγμα dans le traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée en Cappadoce », dans *Studia Patristica IX*. TU 94, 1966, p. 257 s. E. AMAND DE MENDIETA, « The pair Κήρυγμα and Δόγμα in the theological Thought of st. Basil of Caesarea », dans *The Journal of theological studies XVI* (1965), p. 129-142.

2. La pieuse doctrine de la Monarchie consiste à considérer, sans aucune atteinte à l'ὁμοούσιος ou à l'ὁμότιμος des Personnes divines, l'existence d'un certain ordre entre elles, le Père étant source et

CHAPITRE XVIII

Comment, tout en confessant les trois hypostases, on garde fidèlement la pieuse doctrine ¹ de la Monarchie ². Où l'on réfute encore ceux qui soutiennent la subnumération de l'Esprit ³.

44. Quand le Seigneur nous livre un Père et un Fils et un Saint-Esprit⁴, il les révèle ensemble, sans y mettre de nombre. Car il n'a pas dit : en un premier et un second et un troisième, ni : en un et deux et trois⁵, mais par les saints noms il donne la grâce de la connaissance de foi conduisant au salut. En sorte que c'est la foi qui nous sauve ; le nombre, on le conçoit comme un signe qui fait connaître la quantité des sujets. Ces gens-là, qui ne cessent d'amonceler de toute part des torts contre eux-mêmes, utilisent contre la foi jusqu'au pouvoir de nombrer ; et, bien que nul n'ait jamais changé par addition du nombre, ils se font pourtant attentifs au nombre, lorsqu'il s'agit de la nature divine, **149 A**

Principe de toute la déité, de qui découlent et le Fils et l'Esprit.

3. Sur la portée doctrinale de ce chapitre, voir *supra*, Introduction, p. 205 s.

4. En *Matth.* 28, 19.

5. Comme le voulait EUNOME, *Livre Apologétique*, 25 ; PG 30, 861 B - D. BASILE, *Contre Eunome* III, 1 et 2 ; PG 29, 653 B et 657 B, avait concédé aux anoméens — non sans réticences : « comme ils disent » — que l'Esprit, nommé en troisième, puisse être troisième en dignité, sans qu'on puisse pourtant le dire d'une autre nature. On sait que ce passage fut mis en discussion au concile de Florence, les Grecs ayant dans leurs copies le mot ἕως que les Latins n'avaient pas. Le terme se trouve dans une paraphrase syriaque du VIII^e ou IX^e siècle (*British Museum add. mss 17145*) relevée par Johnston (p. 90) : « In gloria quidem enim secundum esse a Filio verbum pietatis fortasse concedit. »

τῆς ὀφειλομένης τῷ Παρακλήτῳ τιμῆς ὑπερβῶσι τὸ μέτρον. Ἄλλ' ὧ σοφώτατοι, μάλιστα μὲν ὑπὲρ ἀριθμὸν ἔστω τὰ ἀνέφικτα · ὡς ἡ παλαιὰ τῶν Ἑβραίων εὐλάβεια ἰδίους
 15 σημείοις τὸ ἀνεκφώνητον ὄνομα τοῦ Θεοῦ διεχάρασσε, καὶ ἐκ τούτου τὴν κατὰ πάντων ὑπεροχὴν παριστῶσα. Εἰ δὲ ἄρα δεῖ καὶ ἀριθμεῖν, μήτοιγε καὶ ἐν τούτῳ κακουργεῖν τὴν ἀλήθειαν. Ἡ γὰρ σιωπῇ τιμάσθω τὰ ἄρρητα, ἢ εὐσεβῶς ἀριθμείσθω τὰ ἅγια.

20 Εἷς Θεὸς καὶ Πατὴρ καὶ εἷς μονογενὴς Υἱὸς καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον. Ἐκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν · ἐπειδὴν δὲ συναριθμῆσαι δέη, οὐχὶ ἀπαιδευτῶ
 B ἀριθμήσει πρὸς πολυθείας ἔννοιαν ἐκφερόμεθα.

45. Οὐ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἀριθμοῦμεν, ἀφ' ἑνὸς εἰς πλῆθος ποιούμενοι τὴν παραύξησιν, ἐν καὶ δύο καὶ τρία λέγοντες, οὐδὲ πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον. « Ἐγὼ γὰρ Θεὸς πρῶτος, καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα. » Δεύτερον δὲ Θεὸν οὐδέπω
 5 καὶ τήμερον ἀκηκόαμεν · Θεὸν γὰρ ἐκ Θεοῦ προσκυνοῦντες, καὶ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων ὁμολογοῦμεν, καὶ μένομεν

45, 3 a. Is. 44, 6

1. M.-à-m. : pour mettre à part le nom de Dieu qu'on ne pouvait pas prononcer. Ce passage, depuis : Ἄλλ' ὧ σοφώτατοι jusqu'à : οὗ τὴν πρὸς Πατέρα (152 A), se trouve cité par THÉODOSE D'ALEXANDRIE, *Oratio theologica sive tractatus contra tritheistorum*, éd. I.-B. Chabot, CSCO Syri 2, 37, p. 48, l. 22 à p. 49, l. 24.

2. Dès le retour de Babylone, on ne prononçait plus, par respect, le nom de Yahvé révélé par Dieu à Moïse. Les Massorètes remplacèrent les voyelles propres du nom Yahvé par celles du nom Adonaï, ce qui constitua la forme courante : Yehova.

3. W, relevé par Johnston, porte : « Et unus est Unigenitus Filius qui est ab eo. »

4. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto, etc...*, traduit : « pour elle seule ».

5. Voir R. ARNOU, « Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée », dans *Gregorianum* XV (1934), p. 242-254.

afin, grâce à lui, de ne point outrepasser la mesure de l'honneur dû au Paraclet. Mais, ô très sages, ne conviendrait-il pas que les réalités inaccessibles restent au-dessus du nombre, à l'instar de l'antique piété hébraïque qui employait des signes particuliers pour marquer le caractère sacré¹ du nom qu'il n'était pas permis de prononcer, celui de Dieu, dont elle montrait ainsi la supériorité sur tout être². Et s'il convient tout de même d'user du nombre, que du moins la vérité n'en soit point malmenée. Ou bien qu'on honore en silence les choses indicibles, ou que l'on use du nombre avec piété lorsqu'il s'agit de choses saintes.

Un, Dieu le Père ; un, le Fils Monogène³ ; un, le Saint-Esprit. On énonce isolément⁴ chacune des hypostases et, s'il est besoin de les connumérer, on ne se laisse pas aller, par une numération inintelligente, à une conception polythéiste⁵.

45. Car on n'additionne pas, en allant de l'un au multiple ; on ne dit pas : un et deux et trois, ni : premier et second et troisième⁶. Car « Moi, Dieu, je suis le premier et je suis le dernier⁷ ». Or, d'un second Dieu, on n'a pas encore, jusqu'à ce jour, entendu parler. De fait, lorsqu'on adore un Dieu de Dieu, on confesse le caractère propre des hypostases⁸ et l'on reste fidèle à la doctrine de la Monarchie

B

6. Basile vise encore le traité de PLOTIN, *Enn.* V, 1, 7, *Sur les trois hypostases principes*. Cf. aussi *Enn.* V, 6, 4-9 (éd. Bréhier, 5, p. 21-22).

7. Le grec est ici le décalque d'une formule sémitique pour exprimer l'éternité de Yahvé, que l'on retrouve dans *Apoc.* 1, 8 et 17 ; 21, 6 et 22, 13.

8. L'ἰδιόζον des hypostases et ἰδιότης des προσώπων (dont Basile va parler plus bas) ne sont peut-être pas tout à fait la même chose : le caractère propre des hypostases est que deux d'entre elles proviennent d'une autre : elles sont Dieu de Dieu, le Fils et l'Esprit-Saint ; une seule est Dieu qui n'est d'aucune autre : le Père. Le caractère particulier des προσώπων, ou propriété des hypostases, réside dans le fait que l'un est Père et les autres Fils et Esprit-Saint.

τῆς ὀφειλομένης τῷ Παρακλήτῳ τιμῆς ὑπερβῶσι τὸ μέτρον.
 Ἄλλ' ὧ σοφώτατοι, μάλιστα μὲν ὑπὲρ ἀριθμὸν ἔστω τὰ
 ἀνέφικτα · ὡς ἡ παλαιὰ τῶν Ἑβραίων εὐλάβεια ἰδίους
 15 σημείοις τὸ ἀνεκφώνητον ὄνομα τοῦ Θεοῦ διεχάρασσε, καὶ
 ἐκ τούτου τὴν κατὰ πάντων ὑπεροχὴν παριστῶσα. Εἰ δὲ
 ἄρα δεῖ καὶ ἀριθμεῖν, μήτοιγε καὶ ἐν τούτῳ κακουργεῖν τὴν
 ἀλήθειαν. Ἡ γὰρ σιωπῇ τιμάσθω τὰ ἄρρητα, ἢ εὐσεβῶς
 ἀριθμείσθω τὰ ἅγια.

20 Εἷς Θεὸς καὶ Πατὴρ καὶ εἷς μονογενὴς Υἱὸς καὶ ἐν
 Πνεῦμα ἅγιον. Ἐκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν ·
 ἐπειδὴν δὲ συναριθμῆσαι δέη, οὐχὶ ἀπαιδεύτω
 B ἀριθμῆσαι πρὸς πολυθεΐας ἔννοιαν ἐκφερόμεθα.

45. Οὐ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἀριθμοῦμεν, ἀφ' ἑνὸς εἰς πλῆθος
 ποιούμενοι τὴν παραύξησιν, ἐν καὶ δύο καὶ τρία λέγοντες,
 οὐδὲ πρῶτον καὶ δεῦτερον καὶ τρίτον. « Ἐγὼ γὰρ Θεὸς
 πρῶτος, καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα. » Δεῦτερον δὲ Θεὸν οὐδέπω
 5 καὶ τήμερον ἀκηκόαμεν · Θεὸν γὰρ ἐκ Θεοῦ προσκυνοῦντες,
 καὶ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων ὁμολογοῦμεν, καὶ μένομεν

45, 3 a. Is. 44, 6

1. M.-à-m. : pour mettre à part le nom de Dieu qu'on ne pouvait pas prononcer. Ce passage, depuis : Ἄλλ' ὧ σοφώτατοι jusqu'à : οὗ τὴν πρὸς Πατέρα (152 A), se trouve cité par THÉODOSE D'ALEXANDRIE, *Oratio theologica sive tractatus contra tritheistorum*, éd. I.-B. Chabot, *CSCO Syri* 2, 37, p. 48, l. 22 à p. 49, l. 24.

2. Dès le retour de Babylone, on ne prononçait plus, par respect, le nom de Yahvé révélé par Dieu à Moïse. Les Massorètes remplacèrent les voyelles propres du nom Yahvé par celles du nom Adonai, ce qui constitua la forme courante : Yehova.

3. W, relevé par Johnston, porte : « Et unus est Unigenitus Filius qui est ab eo. »

4. DÖRRRIES, *De Spiritu Sancto, etc...*, traduit : « pour elle seule ».

5. Voir R. ARNOU, « Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée », dans *Gregorianum* XV (1934), p. 242-254.

afin, grâce à lui, de ne point outrepasser la mesure de l'honneur dû au Paraclet. Mais, ô très sages, ne conviendrait-il pas que les réalités inaccessibles restent au-dessus du nombre, à l'instar de l'antique piété hébraïque qui employait des signes particuliers pour marquer le caractère sacré¹ du nom qu'il n'était pas permis de prononcer, celui de Dieu, dont elle montrait ainsi la supériorité sur tout être². Et s'il convient tout de même d'user du nombre, que du moins la vérité n'en soit point malmenée. Ou bien qu'on honore en silence les choses indicibles, ou que l'on use du nombre avec piété lorsqu'il s'agit de choses saintes.

Un, Dieu le Père ; un, le Fils Monogène³ ; un, le Saint-Esprit. On énonce isolément⁴ chacune des hypostases et, s'il est besoin de les connumérer, on ne se laisse pas aller, par une numération inintelligente, à une conception polythéiste⁵.

45. Car on n'additionne pas, en allant de l'un au multiple ; on ne dit pas : un et deux et trois, ni : premier et second et troisième⁶. Car « Moi, Dieu, je suis le premier et je suis le dernier⁷ ». Or, d'un second Dieu, on n'a pas encore, jusqu'à ce jour, entendu parler. De fait, lorsqu'on adore un Dieu de Dieu, on confesse le caractère propre des hypostases⁸ et l'on reste fidèle à la doctrine de la Monarchie

6. Basile vise encore le traité de PLOTIN, *Enn.* V, 1, 7, *Sur les trois hypostases principes*. Cf. aussi *Enn.* V, 6, 4-9 (éd. Bréhier, 5, p. 21-22).

7. Le grec est ici le décalque d'une formule sémitique pour exprimer l'éternité de Yahvé, que l'on retrouve dans *Apoc.* 1, 8 et 17 ; 21, 6 et 22, 13.

8. L'ἰδιόζων des hypostases et l'ἰδιότης des προσώπων (dont Basile va parler plus bas) ne sont peut-être pas tout à fait la même chose : le caractère propre des hypostases est que deux d'entre elles proviennent d'une autre : elles sont Dieu de Dieu, le Fils et l'Esprit-Saint ; une seule est Dieu qui n'est d'aucune autre : le Père. Le caractère particulier des προσώπων, ou propriété des hypostases, réside dans le fait que l'un est Père et les autres Fils et Esprit-Saint.

ἐπὶ τῆς μοναρχίας, εἰς πλῆθος ἀπεσχισμένον τὴν θεολογίαν
 μὴ σκεδαννύντες · διὰ τὸ μίαν ἐν Θεῷ Πατρὶ καὶ Θεῷ
 10 Μονογενεῖ τὴν οἶονει μορφήν θεωρεῖσθαι, τῷ ἀπαραλλάκτῳ
 Πατρὶ ἐν τῷ Υἱῷ · ἐπειδὴ καὶ οὗτος τοιοῦτος, οἶος ἐκεῖνος,
 15 καὶ ἐκεῖνος οἶοςπερ οὗτος · καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἐν. "Ὡστε κατὰ
 μὲν τὴν ἰδιότητα τῶν προσώπων, εἷς καὶ εἷς · κατὰ δὲ τὸ
 κοινὸν τῆς φύσεως, ἔν οι ἀμφότεροι. Πῶς οὖν, εἴπερ εἷς καὶ
 20 εἷς, οὐχὶ δύο θεοί ; "Ὅτι βασιλεὺς λέγεται καὶ ἡ τοῦ βασιλέως
 εἰκὼν, καὶ οὐ δύο βασιλεῖς. Οὔτε γὰρ τὸ κράτος σχίζεται,
 οὔτε ἡ δόξα διαμερίζεται. Ὡς γὰρ ἡ κρατοῦσα ἡμῶν ἀρχὴ
 καὶ ἡ ἐξουσία μία, οὕτω καὶ ἡ παρ' ἡμῶν δοξολογία μία,
 καὶ οὐ πολλαί · διότι ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον
 20 διαβαίνει. Ὁ οὖν ἐστὶν ἐνταῦθα μιμητικῶς ἡ εἰκὼν, τοῦτο
 ἐκεῖ φυσικῶς ὁ Υἱός. Καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῶν τεχνικῶν κατὰ
 τὴν μορφήν ἢ ὁμοίωσις, οὕτως ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου
 φύσεως, ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ἔνωσις.

45, 10 ἐνεικονιζομένην B¹CDEFG² G^{2ms} K Ben. : ἐνιζομένην
 AB²G¹M Joh. ἐνιζομένην L (om. VW)

1. Le fait que le Père est Principe de toute la déité.

2. Litt. : la théologie. Pour les Pères du iv^e siècle, le mot désigne la doctrine de la Sainte Trinité.

3. Ceci manifeste un souci qui n'est pas imaginaire. Cf. ATHANASE, *Tome aux Antiochiens* (PG 26, 801 A - 804 A), rapportant les discussions du Concile d'Alexandrie de 362.

4. Cf. VIII, 20, 11-13. Johnston adopte ἐνιζομένην. On maintient la leçon : ἐνεικονιζομένην des Bén. D'après *Contre Eunome I* ; PG 29, 552 C - 553 A, exister en forme de Dieu ou en substance de Dieu sont des formules équivalentes. Basile évoque ici la procession du Fils comme Image du Père. Cf. *Contre Eunome II* ; PG 29, 604 C - 605 A, où Basile développe cette idée que le Fils est Image parce que « toute la nature du Père est exprimée comme en un sceau dans le Fils ».

5. Cf. *Jn* 14, 10.

6. Sur le sens à donner, dans le livre *Sur le Saint-Esprit* à ces termes : ἰδιότης, πρόσωπον, τὸ κοινὸν τῆς φύσεως, φύσις, voir *supra*, Introduction, p. 179 et suiv.

divine¹ sans éparpiller pour autant le mystère de Dieu² en plusieurs morceaux³, parce qu'en Dieu le Père et en Dieu le Monogène, on ne contemple pour ainsi dire qu'une seule forme se réfléchissant comme en un miroir⁴ dans la déité qui ne connaît pas de différence. Le Fils est, en effet, dans le Père, et le Père dans le Fils⁵, puisque tel est celui-ci tel est celui-là, et celui-là celui-ci, et qu'en cela ils ne font qu'un. En conséquence, selon la propriété des Personnes⁶, ils sont un et un ; mais, selon leur nature commune, les deux ne sont qu'un. — Comment donc, s'ils sont un et un, n'y a-t-il pas deux Dieux ? Parce que l'image du roi on l'appelle roi aussi et qu'on ne dit pas deux rois⁷ : le pouvoir royal ne se dédouble pas, la gloire ne se divise pas⁸. De même qu'il n'y a qu'une seule autorité sur nous et que le pouvoir en est unique, de même la gloire que nous lui rendons est-elle unique, et non multiple, parce que l'honneur rendu à l'image passe au prototype⁹. — Ce que l'image est là par imitation, le Fils l'est ici par nature. Et de même que, en art, la ressemblance se prend sur la forme, ainsi, pour la nature divine, qui est simple, c'est dans la communauté¹⁰ de la déité que réside le principe d'unité.

C

7. Cf. *Homélie* 24 ; *PG* 32, 608 AB. ATHANASE, *Contre les Ariens* III, 5 ; *PG* 26, 332 AB.

8. Il est fait mention de ce texte, à partir de : « En conséquence, selon le caractère distinctif des Personnes... » dans les Actes du II^e Concile de Constantinople (553), à l'appui du fait que l'on peut dire « Jésus-Christ est l'un de la Bienheureuse Trinité ». E. SCHWARTZ, *ACO* IV, 1^{re} partie, p. 95, avec la variante : « Quia et imperator et imperatoris imago, et non sunt duo imperatores. »

9. Ce texte fut très souvent utilisé par les défenseurs du culte des images lors de la controverse iconoclaste. Cf. FUNK, *Abhandlungen* II, 25. Cf. Concile de Nicée II.

10. Κοινωνία, qui indique la communauté de la nature divine, pourrait presque avoir ici le sens de « communication », en raison des précisions ultérieures données par Basile sur « la bonté naturelle, la sainteté de nature et la dignité royale qui s'écoulent du Père, par le Monogène, jusqu'à l'Esprit » (XVIII, 47, 19-21).

Ἐν δὲ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ αὐτὸ μοναδικῶς ἐξαγγελ-
 25 λόμενον, δι' ἐνὸς Υἱοῦ τῷ ἐνὶ Πατρὶ συναπτόμενον, καὶ
152A δι' ἑαυτοῦ συμπληροῦν τὴν πολυύμνητον καὶ μακαρίαν
 Τριάδα · οὗ τὴν πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν οἰκειώσιν ἱκανῶς
 ἐμφαίνει τὸ μὴ ἐν τῷ πλήθει τῆς κτίσεως τετάχθαι, ἀλλὰ
 μοναχῶς ἐκφωνεῖσθαι. Οὐ γὰρ ἐν τῶν πολλῶν ἐστίν ·
 30 ἀλλ' ἐν ἐστίν. Ὡς γὰρ εἰς Πατὴρ καὶ εἰς Υἱός, οὕτω καὶ
 ἐν Πνεῦμα ἅγιον. Τῆς μὲν οὖν κτιστῆς φύσεως τοσοῦτον
 ἀποκεχώρηκεν, ὅσον εἰκὸς τὸ μοναδικὸν τῶν συστηματικῶν
 καὶ πληθυσμὸν ἐχόντων. Πατρὶ δὲ καὶ Υἱῷ κατὰ τοσοῦτον
 ἦνωται, καθόσον ἔχει μονὰς πρὸς μονάδα τὴν οἰκειότητα.

B **46.** Καὶ οὐκ ἐντεῦθεν μόνον τῆς κατὰ τὴν φύσιν κοινωνίας
 αἱ ἀποδείξεις, ἀλλ' ὅτι καὶ ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι λέγεται · οὐχ
 ὡς τὰ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ προελθόν ·
 οὐ γεννητῶς ὡς ὁ Υἱός, ἀλλ' ὡς Πνεῦμα στόματος αὐτοῦ.
 5 Πάντως δὲ οὔτε τὸ στόμα μέλος, οὔτε πνοὴ λυομένη τὸ
 Πνεῦμα · ἀλλὰ καὶ τὸ στόμα θεοπρεπῶς, καὶ τὸ Πνεῦμα
 οὐσία ζῶσα, ἁγιασμοῦ κυρία · τῆς μὲν οἰκειότητος δηλου-
 μένης ἐντεῦθεν, τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρρήτου
 φυλασσομένου.

1. H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto, etc...*, p. 64, note 2, voit là une distinction entre δόγμα et κήρυγμα.

2. Unité formée d'éléments disparates par opposition à l'Un absolu. Basile pense-t-il à l'Un-Hypostase de Plotin ? Cf. ATHANASE, *A Sérapion I*, 20 ; *PG* 26, 576 D - 580 B.

3. On retrouve le même argument en CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, 16, 3 et 24 ; *PG* 33, 920 BC et 953 A ; 17, 2, 969 ABC. Cf. *id.*, 4, 16 ; 473 B - 476 A. ATHANASE, *A Sérapion I*, 20 ; *PG* 26, 580 A et 27, 593 C. Tout ce passage, jusqu'à : « On le dit encore Esprit du Christ... » se trouve cité par THÉODOSE D'ALEXANDRIE, *Disc. théol. ou traité contre les trithéistes*, (563-565), chapitre 4 ; *CSCO Syri II*, 2, 37, éd. I.-B. Chabot, p. 42, l. 34 à p. 43, l. 13.

4. L'inspiration plotinienne de ce passage ne paraît pas douteuse.

5. Πνεῦμα opposé à πνοή. Cf. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies V*, 12, 2 ; *PG* 7, 1152 BC.

6. La procession du Saint-Esprit demeure un mystère. Basile est témoin de toute une tradition venue d'Alexandrie : ATHANASE, *A Sérapion I* ; *PG* 26, 565 C - 580 B et *A Sérapion IV*, 641 C - 645 A,

Un aussi le Saint-Esprit, et lui aussi s'énonce isolément¹. Par le Fils, qui est un, il se rattache au Père, qui est un, et complète par lui-même la bienheureuse Trinité digne de toute louange. Son intimité avec le Père et le Fils se trouve assez clairement dévoilée du fait qu'on ne le range pas dans la foule des créatures, mais qu'on l'énonce solitairement. Car son unité n'est pas celle de plusieurs choses ; elle est l'unité de l'un². Comme le Père est un et un le Fils, ainsi le Saint-Esprit aussi est un³. Il se trouve donc aussi loin de la nature créée que ce qui est solitaire l'est vraisemblablement de ce qui est rassemblé et en foule. Et il se trouve uni au Père et au Fils aussi intimement que le seul au seul⁴. **152 A**

46. Et ce n'est pas de là seulement que découlent les preuves de sa communauté de nature, mais aussi du fait qu'on le dit : de Dieu. Non point à la manière dont toutes choses viennent de Dieu, mais en tant qu'il sort de Dieu ; non point par mode de génération, comme le Fils, mais comme Souffle de la bouche de Dieu. Bouche qui n'a rien d'un membre corporel, ni Souffle, haleine qui se dissout⁵. Cette bouche est à entendre d'une façon digne de Dieu et le Souffle est une substance vivante, maîtresse de sanctification. Cela manifeste ainsi la parenté, mais la manière d'exister demeure indicible⁶. **B**

transmise à GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.* 31 ; *PG* 36, 141 AB et à DIDYME L'AVEUGLE (?), *Sur la Trinité*, 2, 1 ; *PG* 39, 438 C. Cf. 281 B, dont on retrouve l'écho certain en AUGUSTIN, *Contre Maxim.*, 2, 14 ; *PL* 42, 770 D. *Sur la Trinité*, 15, 27, 48 ; *PL* 42, 1095 B, et 15, 27, 50 ; 1097 A. Cf. *id.*, 15, 25, 45 ; 1092 B. Voir aussi JEAN DAMASCÈNE, *Sur la Foi orthodoxe*, 1, 8 ; *PG* 94, 816, 820, 824. C'est l'ἐκπύρεσις de l'Esprit que Basile vise ici. Il est curieux de constater qu'il n'emploie pas le terme, qu'on attendrait ici. Le verbe ὑπάρχειν se trouve chez Aristote, avec le sens d'exister, mais le terme ὑπαρξίς ne s'y trouve pas. Il faudrait chercher du côté du stoïcisme, par exemple chez Gallien. Cf. VON ARNIM, II, 46, l. 21-24.

- 10 Ἀλλὰ καὶ Πνεῦμα Χριστοῦ λέγεται, ὡς ὠκειωμένον κατὰ τὴν φύσιν αὐτῶ. Διὰ τοῦτο « Εἴ τις Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ». Ὅθεν μόνον ἀξίως δοξάζει τὸν Κύριον. « Ἐκεῖνος γὰρ ἐμὲ δοξάζει », φησίν, οὐχ ὡς ἡ κτίσις, ἀλλ' ὡς Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, τρανωῶς ἐκφαῖνον ἐν
- C** 15 ἑαυτῶ τὴν ἀλήθειαν · καὶ ὡς Πνεῦμα σοφίας, τὸν Χριστόν, τὴν τοῦ Θεοῦ δύναμιν, καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ σοφίαν ἐν τῶ ἑαυτοῦ μεγέθει ἀποκάλυπτον. Καὶ ὡς Παράκλητος δὲ ἐν ἑαυτῶ χαρακτηρίζει τοῦ ἀποστείλαντος αὐτὸν Παρακλητοῦ τὴν ἀγαθότητα · καὶ ἐν τῶ ἑαυτοῦ ἀξιώματι τὴν μεγαλω-
- 20 σύνην ἐμφαίνει τὴν τοῦ ὅθεν προῆλθεν. Ἔστιν οὖν δόξα ἡ μὲν τις φυσικὴ · ὡς δόξα ἡλίου τὸ φῶς · ἡ δὲ τις ἔξωθεν, ἡ ἐκ προαιρέσεως, κεκριμένως τοῖς ἀξίοις προσαγομένη. Διπλῆ δὲ καὶ αὕτη. « Υἱὸς γάρ, φησί, δοξάζει Πατέρα, καὶ δοῦλος τὸν Κύριον αὐτοῦ. » Τούτων τοίνυν ἡ
- 25 μὲν δουλικὴ παρὰ τῆς κτίσεως προσάγεται · ἡ δὲ, ἴν' οὕτως εἴπω, οἰκειακὴ παρὰ τοῦ Πνεύματος ἐκπληροῦται. Ὡς γὰρ περὶ ἑαυτοῦ ἔλεγεν · « Ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον ἐτελείωσα ὃ ἔδωκάς μοι ἵνα ποιήσω » · οὕτω καὶ
- D** περὶ τοῦ Παρακλητοῦ · « Ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάζει, ὅτι ἐκ τοῦ
- 30 ἐμοῦ λήψεται, καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. » Καὶ ὡς δοξάζεται Υἱὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς, λέγοντος · « Καὶ ἐδόξασα, καὶ πάλιν
- 153A** δοξάσω » · οὕτω δοξάζεται τὸ Πνεῦμα διὰ τῆς πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν κοινωνίας, καὶ διὰ τῆς τοῦ Μονογενοῦς μαρτυρίας, λέγοντος · « Πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθή-
- 35 σεται ὑμῖν τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ Πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. »

46, 30 λήψεται Ben. : λαμβάνει Joh.

46, 11 a. Rom. 8, 9 13 b. Jn 16, 14 23 c. Mal. 1, 6 27 d.
Jn 17, 4 29 e. Jn 16, 14 31 f. Jn 12, 28 34 g. Matth. 12, 31

1. A prendre le texte au sens strictement littéral, il ne peut s'agir ici, semble-t-il, que du Père, d'où sort le Saint-Esprit (ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν, 46, 3). Pourtant le contexte doctrinal des lettres A

On le dit encore Esprit du Christ, parce qu'il lui est intimement uni par nature. Aussi « qui n'a pas l'Esprit du Christ, n'est pas du Christ^a ». De ce fait, il est seul à glorifier dignement le Seigneur. Car « Celui-là me glorifiera^b », dit (le Christ), non point comme la création, mais comme Esprit de la Vérité qui fait resplendir en lui-même la Vérité, et comme Esprit de Sagesse qui révèle, en sa propre grandeur, le Christ, Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu. Comme Paraclet, il porte en lui l'empreinte de la bonté du Paraclet qui l'a envoyé et dans sa propre dignité il manifeste la majesté de celui dont il est sorti¹. Il y a donc une gloire naturelle : telle la lumière, gloire du soleil ; et une gloire qui vient du dehors, que l'on offre d'un libre propos, en connaissance de cause, à ceux qui en sont dignes. Et celle-ci se dédouble, « car, dit le prophète, un fils glorifie son père et l'esclave son maître^c ». L'une, servile, est rendue par la création ; l'autre, familiale, si j'ose dire, est acquittée par l'Esprit. Le Seigneur disait de lui-même : « Je t'ai glorifié sur la terre ; j'ai achevé l'œuvre que tu m'avais donnée à faire^d » ; de même a-t-il dit du Paraclet : « Il me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part^e. » Comme le Fils est glorifié par le Père, qui déclare : « Je l'ai glorifié et je le glorifierai à nouveau^f », ainsi **153 A** l'Esprit est-il glorifié par sa communauté avec le Père et le Fils et par ce témoignage du Monogène : « Tout péché et blasphème vous sera pardonné, à vous les hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas pardonné^g. »

Sérapion, auxquelles Basile a certainement emprunté cette série d'images, présente nettement l'Esprit comme Esprit du Fils, mais sans qu'on puisse dire explicitement qu'il sort aussi du Fils (Cf. BASILE, *Homélie 24* ; PG 31, 616 C - 617 A) : « Si le Fils, parce qu'il est du Père, est le propre Fils de la substance du Père, il faut bien que l'Esprit à son tour, puisqu'on le dit de Dieu, soit le propre Esprit de la substance du Fils » (ATHANASE, *A Sérapion I* ; PG 26, 588 C - 589 AB). L'Esprit « est appelé Onction et il est Sceau... le Sceau a la forme (μορφήν) du Christ qui scelle » (*id.*, 584 C - 585 A).

47. Ἐπειδὴ δὲ διὰ δυνάμεως φωτιστικῆς τῷ κάλλει τῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἰκόνας ἐνατενίζομεν, καὶ δι' αὐτῆς ἀναγόμεθα ἐπὶ τὸ ὑπέρκαλον τοῦ ἀρχετύπου θέαμα, αὐτοῦ που ἀρεστίην ἀχωρίστως τὸ τῆς γνώσεως Πνεῦμα, τὴν
 5 ἐποπτικὴν τῆς εἰκόνας δύναμιν ἐν ἑαυτῷ παρεχόμενον τοῖς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμοσιν, οὐκ ἔξωθεν τὴν δεῖξιν ποιούμενον, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ εἰσάγον πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν. Ὡς γὰρ « οὐδεὶς οἶδε τὸν Πατέρα εἰ μὴ ὁ Υἱός », οὕτως « οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ ». Οὐ γὰρ
 10 διὰ Πνεύματος εἴρηται, ἀλλ' ἐν Πνεύματι. Καὶ « Πνεῦμα ὁ Θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν » · καθὼς γέγραπται · « Ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς », τουτέστιν ἐν τῷ φωτισμῷ τοῦ Πνεύματος, « φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον
 15 ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον ». Ὡστε ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι τὴν δόξαν τοῦ Μονογενοῦς, καὶ τοῖς ἀληθινοῖς προσκυνηταῖς ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ Θεοῦ γνῶσιν παρέχεται. Ἡ τοίνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἐνὸς Πνεύματος, διὰ τοῦ ἐνὸς Υἱοῦ, ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα. Καὶ ἀνάπαλιν, ἡ φυσικὴ ἀγαθότης, καὶ
 20 ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμός, καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα, ἐκ Πατρὸς, διὰ τοῦ Μονογενοῦς, ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει. Οὕτω καὶ αἱ ὑποστάσεις ὁμολογοῦνται, καὶ τὸ εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας οὐ διαπίπτει.

B

C

47, 7 a. Matth. 11, 27 8 b. I Cor. 12, 3 10 c. Jn 4, 24
 12 d. Ps. 35, 10 14 e. Jn 1, 9

1. Cf. *Lettre* 226 ; *PG* 32, 849 A : « Notre esprit (νοῦς) illuminé par l'Esprit, regarde vers le Fils, et en celui-ci, comme en une Image, contemple le Père. » Cf. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies* V, 36 ; *PG* 7, 1123 B.

2. C'est-à-dire sur le Fils. Cf. *Col.* 1, 15.

3. Le Père.

4. Cf. ATHANASE, *A Sérapion* I ; *PG* 26, 573 C - 576 A.

47. Quand, sous l'influence d'une force illuminatrice¹, on fixe les yeux sur la beauté de l'Image² du Dieu invisible et que, par elle, on s'élève jusqu'au spectacle ravissant de l'Archétype³, l'Esprit de connaissance en est inséparable, donnant en lui-même la force de voir l'Image à ceux qui aiment regarder la Vérité ; il ne la fait pas découvrir de l'extérieur : c'est en lui qu'il amène à la reconnaître. Et de même que « nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils^a », ainsi « nul ne peut dire : Jésus est Seigneur, sinon dans l'Esprit-Saint^b ». De fait, il n'est pas dit : par l'Esprit, mais : dans l'Esprit. « Dieu est Esprit, ceux qui l'adorent doivent l'adorer dans l'Esprit et la Vérité^c », ainsi qu'il est écrit : « Dans ta lumière, nous verrons la lumière^d », c'est-à-dire : dans l'illumination de l'Esprit nous verrons « la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde^e ». Ainsi est-ce en lui qu'il montre la gloire du Monogène et en lui qu'aux vrais adorateurs il donne la science de Dieu.⁵ Le chemin de la connaissance de Dieu va donc de l'Esprit, qui est un, par le Fils, qui est un, jusqu'au Père, qui est un⁶ ; et, en sens inverse, la bonté naturelle, la sainteté de nature et la dignité royale s'écoulent du Père, par le Monogène, jusqu'à l'Esprit. Ainsi confesse-t-on les hypostases sans battre en brèche la pieuse doctrine de la Monarchie⁷.

B

C

5. La connaissance supérieure de la foi, constituant la gnose chrétienne, élément intégrant de la divinisation du chrétien chez les Pères grecs. Cf. XXVI, 64.

6. Alors que le livre *Sur le Saint-Esprit* a pour but de montrer que le Père, le Fils et l'Esprit ont même honneur et sont sur le même rang en raison de la coordination baptismale, Basile, ici, justifie néanmoins la doctrine traditionnelle qui veut que l'on aille, « dans l'Esprit, par le Fils, au Père ».

7. Basile applique ici le terme : *δόγμα* à la *Μοναρχία*, en accord avec la définition qu'il en donne au chapitre XXVII. Denys de Rome, cité par ATHANASE, *Décrets du Synode de Nicée*, 26 ; PG 25, 46 D, parle du *ἕγιον κήρυγμα μοναρχίας*.

- Οἱ δὲ τὴν ὑπαρίθμησιν ἐν τῷ πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ
 25 τρίτον λέγειν τιθέμενοι γνωρίζεσθωσαν τὸ πολύθεον τῆς
 Ἑλληνικῆς πλάνης τῇ ἀχράντῳ θεολογίᾳ τῶν Χριστιανῶν
 ἐπεισάγοντες. Εἰς οὐδὲν γὰρ ἕτερον φέρει τῆς ὑπαριθμήσεως
 τὸ κακούργημα, ἢ ὥστε πρῶτον καὶ δεύτερον Θεὸν καὶ
 30 ἐπιτεθεῖσα ἀκολουθία, ἣν ὁ συγγέων οὐκ ἔλαττον τῆς
 τούτων ἀσεθείας παρανομήσει. Ὅτι μὲν οὖν οὐδέν, ὡς
 οὔτοι πεπλάνηται, ἢ κατὰ τὴν φύσιν κοινωνία τῷ τρόπῳ
 τῆς ὑπαριθμήσεως παραλύεται, ἱκανῶς εἴρηται. Ἀλλὰ
 συνέλθωμεν τῷ φιλονείκῳ καὶ ματαιόφρονι, καὶ δῶμεν τὸ
 D 35 δεύτερον τινὸς καθ' ὑπαρίθμησιν ἐκείνου λέγεσθαι. Ἴδωμεν
 τοίνυν τί τὸ ἐκβαῖνον ἀπὸ τοῦ λόγου. « Ὁ πρῶτος, φησίν,
 ἄνθρωπος, ἐκ γῆς χοϊκός · ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ Κύριος,
 ἐξ οὐρανοῦ. » Καὶ ἐν ἄλλοις · « Οὐ πρῶτον, φησί, τὸ πνευ-
 ματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. » Εἰ τοίνυν
 40 τῷ πρῶτῳ ὑπαριθμεῖται τὸ δεύτερον, τὸ δὲ ὑπαριθμούμενον
 ἀτιμότερόν ἐστι τοῦ πρὸς ὃ ἔχει τὴν ὑπαρίθμησιν · ἀτιμότερος
 οὖν καθ' ὑμᾶς τοῦ ψυχικοῦ ὁ πνευματικός, καὶ τοῦ χοϊκοῦ
 ἀνθρώπου ὁ ἐπουράνιος.

47, 42 οὖν om. Joh.

47, 36 f. I Cor. 15, 47 38 g. I Cor. 15, 46

Quant à ceux qui font consister la subnumération dans le fait de dire : premier, et deuxième, et troisième, qu'ils sachent bien qu'ils introduisent dans la théologie sans souillure des chrétiens le polythéisme des erreurs païennes. De fait la monstruosité de la subnumération ne mène à rien d'autre qu'à reconnaître un premier et un deuxième et un troisième Dieu¹. Mais la suite prescrite par le Seigneur² nous suffit, à nous ; la bouleverser ne serait pas moindre crime que l'impiété de ceux-là. Que la communauté de nature ne soit aucunement atteinte, comme ils le pensent à tort, par cette manie de subnumération, on l'a assez dit. Eh bien ! Mettons-nous d'accord avec l'ergoteur et le sot ; donnons-lui qu'on puisse subnumérer au premier celui qu'on nomme en second. Voyons donc ce qu'il adviendra. « Le premier homme, dit l'Apôtre, fait de terre, est terrestre ; le second, c'est le Seigneur, qui vient du ciel³ » ; et ailleurs : « Ce n'est pas le spirituel qui est premier, mais le psychique ; le spirituel ne vient qu'ensuite⁴. » Si donc il faut subnumérer le second au premier et si l'être subnuméré est moins honorable que celui auquel il est subnuméré, le spirituel serait donc, d'après vous, moins honorable que le psychique, et l'homme céleste que le terrestre !

D

1. Cf. PLOTIN, *Enn.* V, 4, 1, 1-4 (éd. Bréhier, 5, p. 28).

2. Allusion à la coordination trinitaire de la formule baptismale de *Matth.* 28, 19.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΘ΄

156 A Πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ εἶναι δοξαστὸν τὸ Πνεῦμα.

48. Ἔστω ταῦτα, φησίν, ἀλλ' οὐχὶ καὶ δόξα πάντως ὀφειλομένη ἐστὶ τῷ Πνεύματι, ὥστε δοξολογίας ἀνυψοῦσθαι παρ' ἡμῶν. Πόθεν ἂν οὖν τῆς ὑπερεχούσης πάντα νοῦν ἀξίας τοῦ Πνεύματος τὰς ἀποδείξεις λάθοιμεν, εἴπερ ἢ

5 Πατρὸς καὶ Υἱοῦ κοινωνία μὴ ἀξιόπιστος αὐτοῖς πρὸς μαρτυρίαν ἀξιώματος ἐνομίσθη ; Ἐξεστὶ γε μὴν πρὸς τε τὰ ἐκ τῶν ὀνομάτων ἀποβλέψαντας σημαινόμενα, καὶ πρὸς τὰ τῶν ἐνεργειῶν αὐτοῦ μεγέθη, καὶ πρὸς τὰς εἰς ἡμᾶς, μᾶλλον δὲ εἰς πᾶσαν τὴν κτίσιν χορηγουμένας εὐεργεσίας, τῆς
10 μεγαλοφυΐας αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνεφίκτου δυνάμεως ἐπὶ ποσὸν γοῦν ἐν περινοίᾳ γενέσθαι.

B Πνεῦμα ὠνόμασται · ὡς « Πνεῦμα ὁ Θεὸς » καὶ « Πνεῦμα τοῦ προσώπου ἡμῶν, Χριστὸς Κύριος ». Ἅγιον · ὡς ἅγιος ὁ Πατὴρ καὶ ἅγιος ὁ Υἱός. Τῇ μὲν γὰρ κτίσει
15 ἐτέρωθεν ἐπεισῆχθη ὁ ἁγιασμός · τῷ δὲ Πνεύματι συμπληρωτικὴ τῆς φύσεώς ἐστὶν ἡ ἀγιότης. Διόπερ οὐχὶ ἀγιαζόμενόν ἐστὶν, ἀλλ' ἀγιάζον. Ἄγαθόν · ὡς ἀγαθὸς ὁ Πατὴρ καὶ ἀγαθὸς ὁ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ γεννηθεὶς · οὐσίαν ἔχον τὴν ἀγαθότητα. Εὐθές · ὡς « εὐθὴς Κύριος ὁ Θεός » · τῷ αὐτὸ εἶναι
20 ἀλήθεια καὶ αὐτὸ εἶναι δικαιοσύνη, παρεκτροπὰς ἐπὶ θάτερα

XIX. 48, 19 αὐτὸ εἶναι ἀλήθεια BEFN²OP Joh. : αὐτὸ εἶναι ἀλήθειαν MN¹ αὐτοεἶναι ἀλήθεια CDGK εἶναι αὐτοαλήθεια AL Ben. || 20 αὐτὸ εἶναι δικαιοσύνη BN²P Joh. : αὐτο εἶναῖ (sic) δικαιοσύνη C αὐτοεἶναι δικαιοσύνη K αὐτὸ εἶναι δικαιοσύνην MN¹ αὐτοδικαιοσύνη ADEFGH Ben. αὐτὸ δικαιοσύνη O

CHAPITRE XIX

A ceux qui disent qu'on ne doit pas glorifier l'Esprit¹. 156 A

48. Soit, disent-ils, mais en tout cas on ne doit pas glorifier l'Esprit au point de l'exalter en nos doxologies. Où irons-nous donc chercher les preuves de la dignité de l'Esprit, qui surpasse tout ce qu'on en peut penser, si la communauté avec le Père et le Fils ne représente point à leurs yeux un témoignage valable de sa qualité ? Il est sans doute permis de jeter un regard sur la signification de ses noms, sur la grandeur de ses actes, sur les bienfaits dont il se met en frais pour nous, mieux, pour toute créature, et d'arriver à percevoir un tant soit peu quelque chose de la noblesse de sa nature, de son inaccessible puissance.

On le nomme Esprit, comme : « Dieu est Esprit^a » et : « Le Christ Seigneur est l'Esprit de notre face^b. » On le dit Saint, comme le Père est saint et saint le Fils. La créature, elle, reçoit sa sanctification d'ailleurs ; l'Esprit, lui, possède la sainteté par plénitude de nature. Aussi n'est-il pas sanctifié, mais sanctifiant. Bon, comme le Père est bon et bon celui qui est né du (Père) bon ; il a la bonté pour essence. Sans détour, comme « sans détour le Seigneur Dieu^c », du fait qu'il est lui-même vérité et justice et

B

1. Basile, dans la première partie de ce chapitre reprend l'argumentation du *Contre Eunome* III, 3-4 ; PG 29, 660 D - 665 A. Ce chapitre est à rapprocher du chapitre neuvième ; même structure, en division tripartite : les noms de l'Esprit ; ses actes ; comment il nous fait entrer dans l'intimité de Dieu.

καὶ ἐκκλίσεις οὐκ ἔχον, διὰ τὸ ἄτρεπτον τῆς οὐσίας. Παρά-
 κλητος ὡς ὁ Μονογενῆς ὡς καθὼς αὐτός φησιν, ὅτι « ἐγὼ
 ἐρωτήσω τὸν Πατέρα μου, καὶ δώσει ὑμῖν ἄλλον Παρά-
 κλητον ». Οὕτω κοινὰ τὰ ὀνόματα πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν
 C 25 τῷ Πνεύματι, ἐκ τῆς κατὰ τὴν φύσιν οἰκειότητος τῶν
 προσηγοριῶν τούτων τυχόντι. Πόθεν γὰρ ἄλλοθεν; Πάλιν
 ἡγεμονικόν, καὶ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, καὶ Πνεῦμα σοφίας
 ὀνόμασται. « Πνεῦμα θεῖον τὸ ποιῆσάν με. » Καὶ ὡς « Τὸν
 Βεσελεὴλ δέ, φησίν, ἐνέπλησεν ὁ Θεὸς Πνεῦμα θεῖον
 30 σοφίας καὶ συνέσεως καὶ ἐπιστήμης. » Τὰ μὲν οὖν ὀνόματα
 τοιαῦτα, ὑπερφυῖ καὶ μεγάλα ὡς οὐ μὲν οὖν ἔχοντά τινα εἰς
 δόξαν ὑπερβολήν.

49. Αἱ δὲ ἐνέργειαι τίνες; Ἄρρητοι μὲν διὰ τὸ μέγεθος,
 ἀνεξαρίθμητοι δὲ διὰ τὸ πλῆθος. Πῶς μὲν γὰρ νοήσομεν τὰ
 τῶν αἰώνων ἐπέκεινα; τίνες ἦσαν αὐτοῦ πρὸ τῆς νοητῆς
 κτίσεως αἱ ἐνέργειαι; πόσαι δ' ἀπ' αὐτοῦ περὶ τὴν κτίσιν
 5 χάριτες; τίς δὲ ἡ πρὸς τοὺς αἰῶνας τοὺς ἐπερχομένους
 δύναμις; Ἦν μὲν γὰρ καὶ προῖν, καὶ συμπαρήν τῷ Πατρὶ
 D καὶ τῷ Υἱῷ πρὸ τῶν αἰώνων. Ὡστε καὶ τι νοήσης τῶν
 αἰώνων ἐπέκεινα, τοῦτο εὐρήσεις τοῦ Πνεύματος κατωτέρω.
 157A Ἐάν τε τὴν κτίσιν ἐνθυμηθῆς, ἐστερεώθησαν αἱ τῶν οὐρανῶν
 10 δυνάμεις παρὰ τοῦ Πνεύματος ὡς τῆς στερεώσεως δηλονότι
 ἐπὶ τὸ δυσμετάπτωτον τῆς ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν ἕξεως νοουμένης.
 Ἦ γὰρ πρὸς Θεὸν οἰκειώσις, καὶ τὸ πρὸς κακίαν ἄτρεπτον,
 καὶ τὸ ἐν μακαριότητι διαρκές, παρὰ τοῦ Πνεύματος ταῖς
 δυνάμεις. Χριστοῦ ἐπιδημία καὶ τὸ Πνεῦμα προτρέχει.
 15 Ἐνσαρκος παρουσία καὶ τὸ Πνεῦμα ἀχώριστον. Ἐνεργή-

48, 22 d. Jn 14, 16 28 e. Job 33, 4 29 f. Ex. 31, 3
 (ἐνέπλησεν : -σα || ὁ θεὸς om. t. r.)

1. Le véritable régime de ἐνέπλησεν est bien Πνεῦμα θεῖον et non : σοφίας, etc... Il s'agit d'ailleurs d'une transcription grecque d'un texte hébraïque et la tournure grecque reste un hébraïsme. Passage classique en grammaire du grec biblique, cf. ABEL, Gram-

ne saurait ni dévier ni fléchir, en raison de l'immutabilité de son essence. Il est appelé Paraclet, comme le Monogène, selon le mot de ce dernier : « Je prierai mon Père et il vous donnera un autre Paraclet^a. » Ainsi les noms qui se rapportent au Père et au Fils sont-ils communs à l'Esprit, qui reçoit ces diverses appellations en raison de sa parenté de nature avec le Père et le Fils. D'où lui viendraient-elles autrement ? On le nomme encore hégémonique, Esprit de la Vérité, Esprit de Sagesse : « C'est un Esprit divin qui m'a fait^e » ; « Dieu a rempli Béséléel d'un Esprit divin de sagesse, d'intelligence et de science¹. » Tels sont donc les noms de l'Esprit, extraordinaires et grands ; ils n'ont pourtant rien d'excessif en regard de sa gloire.

C

49. Quant à ses actes, quels sont-ils ? D'une inexprimable grandeur, ils sont multitude innombrable. Comment concevoir ce qui est antérieur aux siècles ? Que faisait-il avant que ne fût la créature pensante ? Comment, d'autre part, apprécier le nombre de ses bienfaits à l'égard des créatures ? Sa puissance dans les siècles à venir ? Car il était, et il préexistait, et il était avant les siècles, avec le Père et le Fils. Si bien que si tu concevais quelque chose avant les siècles, tu trouverais qu'elle est postérieure à l'Esprit. Penses-tu à la création ? C'est par l'Esprit que les puissances des cieux ont été affermies : affermissement qui doit s'entendre, bien entendu, d'une stabilisation dans l'habitude du bien. Car l'introduction dans la familiarité de Dieu, l'absence de prise au mal, la permanence dans la félicité leur viennent des forces de l'Esprit. La venue du Christ, l'Esprit la devance aussi². Son avènement dans la chair : l'Esprit n'en peut être séparé. Miracles, dons de

D

157 A

maire du grec biblique, coll. « Études Bibliques », p. 174. L'accusatif se retrouve en *Ex.* 1, 7 et *Phil.* 1, 11, et dans le grec moderne : γέμισε τὸ ποτήρι νερό, remplis d'eau le verre.

2. Reprise du chapitre XVI, **39**, 10 s. Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.* 31, 29 ; *PG* 36, 165 B.

ματα δυνάμεων, χαρίσματα λαμάτων, διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου. Δαίμονες ἀπηλάνοντο ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ. Διάβολος κατηγορεῖτο συμπαρόντος τοῦ Πνεύματος. Ἄμαρτιῶν ἀπολύτρωσις ἐν τῇ χάριτι τοῦ Πνεύματος. « Ἄπελού-
 20 σασθε γὰρ καὶ ἡγιασθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν
B Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ. »

Οἰκειώσεις πρὸς Θεόν, διὰ τοῦ Πνεύματος. « Ἐξαπέστειλε γὰρ ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, κρᾶζον · Ἄββᾶ ὁ Πατήρ. » Ἡ ἐκ νεκρῶν ἐξανάστασις,
 25 τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος. « Ἐξαποστελεῖς γὰρ τὸ Πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται, καὶ ἀνακαινεῖς τὸ πρόσωπον τῆς γῆς. » Εἶτε τὴν κτίσιν τις ἐκλαμβάνοι ἐπὶ τῆς τῶν διαλυθέντων ἀναδιώσεως, πῶς οὐ μεγάλη τοῦ Πνεύματος ἡ ἐνέργεια, τοῦ οἰκονομοῦντος ἡμῖν τὸν ἐξ ἀναστάσεως βίον,
 30 καὶ πρὸς τὴν πνευματικὴν ἐκείνην ζωὴν τὰς ψυχὰς ἡμῶν μεταρρυθμίζοντος ; Εἶτε λέγοιτο κτίσις ἡ ἐνταῦθα τῶν ἐξ ἁμαρτίας διαπεπτωκότων ἐπὶ τὸ βέλτιον μετακόσμησις — λέγεται γὰρ καὶ οὕτω κατὰ τὴν συνήθειαν τῆς Γραφῆς,
C ὡς ὅταν Παῦλος λέγῃ · « Εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις » —
 35 καὶ ὁ ἐνταῦθα τοίνυν ἀνακαινισμός, καὶ ἡ ἀπὸ τῆς γῆτινης καὶ ἐμπαθοῦς ζωῆς ἐπὶ τὴν οὐράνιον πολιτείαν μεταβολή, διὰ τοῦ Πνεύματος ἡμῖν γινομένη, ἐπὶ πᾶσαν ὑπερβολὴν θαύματος τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἀνάγει. Ἐπὶ τούτοις πότερον φοβηθῶμεν μὴ τὴν ἀξίαν ὑπερβῶμεν ταῖς ὑπερβολαῖς τῶν
 40 τιμῶν ; ἢ τὸ ἐναντίον, μὴ εἰς ταπεινότητα κατὰγάγωμεν τὴν περὶ αὐτοῦ ἔννοιαν, κἂν τὰ μέγιστα δόξωμεν ἐπ' αὐτῷ τῶν ἐξ ἀνθρωπίνης διανοίας καὶ γλώττης προφερομένων φθέγγεσθαι ; Τάδε λέγει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὡς τάδε λέγει Κύριος · « Κατάβηθι, καὶ πορεύου σὺν αὐτοῖς, μηδὲν

49, 40 ταπεινότητα Joh. : ταπεινὸν Ben.

49, 19 a. I Cor. 6, 11 22 b. Gal. 4, 6 (εἰς τὰς καρδίας t. r.)
 25 c. Ps. 103, 30 34 d. II Cor. 5, 17

guérison, ont été produits par l'Esprit-Saint. Les démons ont été chassés dans l'Esprit de Dieu. Le diable a perdu son pouvoir en présence de l'Esprit. Les péchés sont pardonnés dans la grâce de l'Esprit. « Vous vous êtes purifiés, en effet, et vous avez été sanctifiés dans le nom de notre Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit-Saint^{a1}. »

B

L'entrée dans l'intimité de Dieu se fait par l'Esprit, car « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père^b ! » La résurrection des morts s'opère par l'Esprit, car « tu enverras ton Esprit et ils seront créés, et tu renouvelleras la face de la terre^c ». Si l'on entend cette création-là de la reviviscence des êtres dissous, comment ne serait-il pas puissant l'acte de l'Esprit qui nous dispense la vie de la résurrection et adapte notre âme à cette vie spirituelle ? Si, par cette création, on entendait le changement, dès ici-bas, en un état meilleur, de ceux qui sont tombés dans le péché — ce qui est bien dans la manière de l'Écriture, par exemple lorsque Paul dit : « Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une créature nouvelle^d » — le renouvellement qui s'opère dès maintenant, le changement de cette vie terrestre et passible en régime céleste, ce qui nous vient par l'Esprit, notre âme s'en trouve portée au comble de l'admiration. Faudrait-il craindre de passer outre la dignité (de l'Esprit) par des honneurs excessifs, ou, au contraire, d'en rabaisser la notion alors même qu'on penserait lui attribuer les plus beaux noms qui soient sortis d'une pensée et d'un langage humains ? Ainsi parle l'Esprit-Saint — comme on dit : ainsi parle le Seigneur — : « Descends, mar-

C

1. Basile cite de mémoire ou d'après un canon différent. Texte reçu : « Mais vous vous êtes purifiés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés dans le nom du Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu. »

- 45 διακρινόμενος, διότι ἐγὼ αὐτοὺς ἀπέσταλκα. » Μὴ ταπεινοῦ
 ταῦτα καὶ κατεπτηχότος τὰ ῥήματα ; « Ἐφορίσατε δὴ μοι
D τὸν Βαρνάβαν καὶ τὸν Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι
 αὐτούς. » Μὴ δοῦλος οὕτω φθέγγεται ; Καὶ ὁ Ἡσαΐας ·
 « Κύριος ἀπέσταλκέ με, καὶ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ. » Καὶ ·
 50 « Κατέβη Πνεῦμα παρὰ Κυρίου, καὶ ὠδήγησεν αὐτούς. »
160 A Καὶ μὴ μοι τὴν ὁδηγίαν πάλιν εἰς ταπεινὴν διακονίαν ἐκλάβης.
 Τοῦτο γὰρ καὶ Θεοῦ ἔργον εἶναι ὁ λόγος διαμαρτύρεται.
 « Ὠδήγησας, φησίν, ὡς πρόβατα τὸν λαόν σου. » Καὶ ·
 « Ὁ ὠδηγῶν ὡσεὶ πρόβατον τὸν Ἰωσήφ. » Καὶ · « Ὠδήγησεν
 55 αὐτοὺς ἐπ' ἐλπίδι, καὶ οὐκ ἐδειλίασαν. » Ὡστε ὅταν ἀκούσῃς
 ὅτι « Ὅταν ἔλθῃ ὁ Παράκλητος, ἐκεῖνος ὑμᾶς ἀναμνήσει
 καὶ ὠδηγήσει πρὸς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν », τὴν ὁδηγίαν ὡς
 ἐδιδάχθης νόει, μὴ συκοφάντει τὴν ἔννοιαν.
 50. Ἄλλὰ « καὶ ἐντυγχάνει, φησίν, ὑπὲρ ἡμῶν ». Ὡστε
 ὅσον ἰκέτης τοῦ εὐεργέτου λείπεται, τοσοῦτον τὸ Πνεῦμα
 κατὰ τὴν ἀξίαν ἀποπέπτωκε τοῦ Θεοῦ. Σὺ δὲ οὐπω ἤκουσας
 περὶ τοῦ Μονογενοῦς, ὅτι « ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καὶ
 5 ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν » ; Μὴ οὖν ὅτι τὸ Πνεῦμα ἐν σοὶ —
 εἴπερ δὴ ὅπως ἐν σοὶ —, μὴδ' ὅτι ἀποτυφλωθέντας ἡμᾶς πρὸς
B τὴν ἐκλογὴν τοῦ συμφέροντος διδάσκει, καὶ ὠδηγεῖ, τούτου
 ἕνεκεν τὴν εὐσεβῆ καὶ ὀσίαν περὶ αὐτοῦ δόξαν ζημιωθῆς.
 Ὑπερβολὴ γὰρ ἀγνωμοσύνης τοῦτό γε, τὴν φιланθρωπίαν
 10 τοῦ εὐεργέτου ἀφορμὴν ἀχαριστίας ποιεῖσθαι. « Μὴ οὖν
 λυπεῖτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. » Ἀκούσατε τί φησιν ἡ
 ἀπαρχὴ τῶν μαρτύρων Στέφανος, τὸ δυσπειθὲς καὶ ἀνυπό-
 τακτον τῷ λαῷ ὀνειδίζων · « Ὑμεῖς, φησίν, αἰεὶ τῷ Πνεύματι

49, 45 e. Act. 10, 20 46 f. Act. 13, 2 49 g. Is. 48, 16
 50 h. Is. 63, 14 53 i. Ps. 76, 21 54 j. Ps. 79, 1 54 k. Ps.
 77, 53 56 l. Jn 14, 26 et 16, 13
 50, 1 a. Rom. 8, 26-27 4 b. Rom. 8, 34 10 c. Éphés. 4, 30

1. Dans la pensée de Basile, la citation commence à : τάδε λέγει τὸ πνεῦμα. Le membre de phrase : ὡς τάδε λέγει Κύριος devrait

che avec eux sans hésiter, car c'est moi qui les ai envoyés^{e1}. » Sont-ce là paroles d'un être de basse condition et qui a peur ? « Mettez-moi donc à part Barnabé et Saul en vue de l'œuvre à laquelle je les ai appelés^t. » Un esclave s'exprime-t-il ainsi ? « Le Seigneur m'a envoyé et son Esprit^e » proclame Isaïe, et « l'Esprit est descendu d'auprès du Seigneur et les a guidés^h ». Et ne va pas me prendre encore l'action **160 A** de guider pour un humble office. C'est l'œuvre de Dieu même, la Parole l'atteste : « Tu guidas, dit-elle, ton peuple comme un troupeauⁱ » et : « Toi qui guides Joseph comme un mouton^j » ; « il les guida dans l'espérance et ils n'ont pas eu peur^k. » Alors, quand tu entends dire : « Lorsque viendra le Paraclet, celui-là vous rafraîchira la mémoire et vous guidera vers la Vérité tout entière^{l2} », l'action de guider, conçois-là comme tu viens de l'apprendre, ne la calomnie pas.

50. Mais « il intercède aussi pour nous^a », dit saint Paul ! C'est donc que l'Esprit se trouverait en dignité aussi bas par rapport à Dieu qu'un suppliant se trouve inférieur à son bienfaiteur ! — Eh quoi ! N'as-tu jamais entendu dire du Monogène « qu'il est à la droite de Dieu et qu'il intercède pour nous^b » ? Ne va donc pas, parce que l'Esprit est en toi — s'il est vraiment en toi — ni parce que nous, les aveugles, il nous enseigne à choisir ce qui est profitable et nous guide, ne va pas porter atteinte à la conception pieuse et sacrée que nous nous faisons de lui. Ce serait certes le comble de l'impudence de faire de l'amour du bienfaiteur pour les hommes un motif d'ingratitude ! « Ne contristez donc pas l'Esprit-Saint^c. » Entendez ce que disait Étienne, le premier des martyrs, lorsqu'il reprochait au peuple son indocilité et son insoumission : « Vous,

se comprendre par manière de parenthèse. Comme dans l'Ancien Testament, lorsqu'on trouve : « ainsi parle le Seigneur » (formule habituelle pour introduire les paroles divines).

2. Basile cite de mémoire et mêle les deux versets.

τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε. » Καὶ πάλιν ὁ Ἡσαΐας · « Παρώξυναν
 15 τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ ἐστράφη αὐτοῖς εἰς ἔχθραν. » Καὶ
 ἐτέρωθι · « Ὁ οἶκος τοῦ Ἰακώβ παρώργισε τὸ Πνεῦμα
 Κυρίου » · εἰ μὴ ἐξουσιαστικῆς δυνάμεως παραστατικά τὰ
 τοιαῦτα. Τῇ τῶν ἐντυγχανόντων κρίσει παρήμι, ταῦτα
 ἀκούοντας ὁποίας τινὰς χρῆ τὰς ὑπολήψεις ἔχειν · ὡς περὶ
 C 20 ὀργάνου, καὶ ὑπηκόου, καὶ ὁμοτίμου τῇ κτίσει καὶ ἡμῶν
 ὁμοδούλου ; ἢ βαρύτατον καὶ ῥήματι μόνῳ τὴν βλασφημίαν
 ταύτην ὑποδῦναι τοῖς εὐσεβέσι ; Δοῦλον λέγεις τὸ Πνεῦμα ;
 Ἄλλ' « ὁ δοῦλος, φησὶν, οὐκ οἶδε τί ποιεῖ ὁ κύριος αὐτοῦ »,
 τὸ δὲ Πνεῦμα οὕτως οἶδε τὰ τοῦ Θεοῦ, ὡς καὶ τὸ πνεῦμα
 25 τοῦ ἀνθρώπου τὰ ἐν αὐτῷ.

50, 14 d. Act. 7, 51 e. Is. 63, 10 16 f. Ps. 105, 32 23 g.

Jn 15, 15

toujours, vous résistez à l'Esprit-Saint^a. » Et Isaïe : « Ils irritèrent l'Esprit-Saint, alors il devint leur ennemi^e » ; ailleurs : « La maison de Jacob a irrité l'Esprit du Seigneur^f. » N'est-ce point là signe d'une souveraine puissance ? Je laisse aux lecteurs le soin de juger ce qu'il faut penser en entendant ces affirmations : sont-elles dignes d'un instrument, d'un être soumis à d'autres, de même honneur que la créature et qui serait notre compagnon d'esclavage ? Ne serait-il pas tout à fait insupportable à des gens pieux d'insinuer, ne fût-ce qu'en paroles, un pareil blasphème ? Tu dis que l'Esprit est esclave ? Mais le Seigneur a déclaré que « l'esclave ne sait pas ce que fait son maître^g », or l'Esprit sait les choses de Dieu comme l'esprit de l'homme sait ce qu'il y a dans l'homme¹.

C

1. Cf. *I Cor.* 2, 11. Voir, XVI, 40, 45 s.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Κ'

[160] Πρὸς τοὺς λέγοντας μήτε ἐν δουλικῇ τάξει μήτε ἐν δεσποτικῇ εἶναι τὸ Πνεῦμα, ἀλλ' ἐν τῇ τῶν ἐλευθέρων.

51. Οὔτε δοῦλόν φησιν, οὔτε δεσπότην, ἀλλ' ἐλεύθερον.

D Ὡς τῆς δεινῆς ἀναλγησίας, ὡς τῆς ἐλεεινῆς ἀφοβίας τῶν ταῦτα λεγόντων. Τί πλέον αὐτῶν ὀδύρωμαι ; τὸ ἀμαθές ; ἢ τὸ βλάσφημον ; οἷ γε τὰ τῆς θεολογίας δόγματα ἀνθρω-
5 πίνοις παραδείγμασι καθυβρίζουσι, καὶ τὴν ᾧδε συνήθειαν, παρηλλαγμένην ἔχουσιν τῶν ἀξιωματῶν τὴν διαφορὰν, τῇ θείᾳ καὶ ἀρρήτῳ φύσει προσαρμόζειν ἐπιχειροῦσιν · οὐκ ἐννοοῦντες, ὅτι παρὰ μὲν ἀνθρώποις τῇ φύσει δοῦλος οὐδεὶς.

161 A Ἡ γὰρ καταδυναστευθέντες ὑπὸ ζυγὸν δουλείας ἤχθησαν,
10 ὡς ἐν αἰχμαλωσίαις · ἢ διὰ πενίαν κατεδουλώθησαν, ὡς οἱ Αἰγύπτιοι τῷ Φαραῶ · ἢ κατὰ τινα σοφὴν καὶ ἀπόρρητον οἰκονομίαν, οἱ χεῖρους τῶν παίδων, ἐκ τῆς τῶν πατέρων φωνῆς, τοῖς φρονιμωτέροις καὶ βελτίοις δουλεύειν κατεδι-

1. On trouve en ce chapitre un écho de la conception grecque, démocratique, de la liberté. Il s'inspire de la *Politique* d'ARISTOTE, sans doute, mais aussi de PLATON, en particulier *Criton* et les *Lois*. L'idéal grec de la liberté est à peine transposé. « Le grec n'obéit pas à un homme, mais il obéit à la loi, parce que celle-ci est l'expression de la volonté du peuple, et que le peuple, c'est lui-même », A.-J. FESTUGIÈRE, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, p. 19. Ici, l'homme n'a pas à obéir à un homme, mais tous doivent obéir à Dieu. Dès le titre une opposition se fait jour entre δοῦλος et δεσπότης d'une part ; δοῦλος et ἐλεύθερος de l'autre. L'ἐλεύθερος est non seulement celui qui jouit de la liberté politique (le droit que possède tout homme de disposer de sa personne), mais par extension de sens, la liberté de pensée, de langage, d'attitude, de conduite :

CHAPITRE XX

A ceux qui disent que l'Esprit n'est ni de condition servile, ni de condition despotique, mais de condition libre ¹.

51. L'Esprit n'est, dit-on, ni esclave, ni maître ; il est libre. Funeste insensibilité ! Pitoyable intrépidité de ceux qui parlent ainsi ! Que faut-il déplorer davantage : la sottise ou le blasphème ? Car ils insultent aux doctrines de la théologie² par des exemples tirés de réalités humaines et s'efforcent d'appliquer à l'indicible nature divine l'usage par lequel ici-bas on marque les différences de dignité, sans réfléchir que, chez les hommes, nul n'est esclave par nature³.

D

Certains ont été réduits en esclavage parce que tombés **161 A** sous la domination d'autrui, tels les prisonniers de guerre ; d'autres ont été asservis par leur indigence, comme les Égyptiens sous Pharaon ; ou bien, par une disposition sage et secrète, l'autorité paternelle a imposé à des enfants moins bien nés de servir leurs frères plus avisés et meil-

« ἑλεύθερος se doit de se comporter en homme libre » (*id.*, p. 21-22).

2. Toujours θεολογία dans le sens de ce qui a trait au mystère de Dieu, par opposition à οἰκονομία, le dessein de salut de Dieu pour l'humanité.

3. Affirmation qui peut sembler quelque peu contradictoire avec celles de 161 B. Il convient de ne pas perdre de vue l'optique de Basile. Chez les hommes, nul n'est esclave par nature, si l'on entend alors par esclavage la soumission d'un homme à un autre. Mais nul non plus n'est libre par nature, si l'on entend par liberté que l'homme libre ne dépendrait de personne. Il dépend de Dieu, son auteur, comme toute créature, de par sa nature créée. Si l'Esprit-Saint est libre — comme ils le disent — c'est donc qu'il n'est pas, et ne peut être, une créature. Il est donc associé à la royauté de Dieu sur le monde, δμότιμος au Père et au Fils.

κάσθησαν ἢν οὐδὲ καταδίκην, ἀλλ' εὐεργεσίαν εἴποι τις
 15 ἂν δίκαιος τῶν γινομένων ἐξεταστής. Τὸν γάρ, δι' ἔνδειαν
 τοῦ φρονεῖν, οὐκ ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ τὸ κατὰ φύσιν ἄρχον,
 τοῦτον ἐτέρου κτῆμα γενέσθαι λυσιτελέστερον, ἵνα τῷ τοῦ
 κρατοῦντος λογισμῷ διευθυνόμενος, ὁμοιος ἢ ἄρματι ἡνίοχον
 ἀναλαβόντι, καὶ πλοίῳ κυβερνήτην ἔχοντι ἐπὶ οἰάκων
 20 καθήμενον. Διὰ τοῦτο Ἰακώβ κύριος τοῦ Ἡσαῦ ἐκ τῆς
 εὐλογίας τοῦ πατρός, ἵνα καὶ μὴ βουλόμενος παρὰ τοῦ
 φρονίμου εὐεργετῆται ὁ ἄφρων, οὐκ ἔχων τὸν οἰκεῖον
B κηδεμόνα τὸν νοῦν. Καὶ « Χαναάν παῖς οἰκέτης ἔσται τοῖς
 ἀδελφοῖς », ἐπειδὴ ἀδίδακτος ἦν τῆς ἀρετῆς, ἀσύνητον ἔχων
 25 τὸν ἑαυτοῦ πατέρα τὸν Χάμ. Ὡδε μὲν οὖν οὕτως οἱ δοῦλοι ἰ
 ἐλεύθεροι δέ, οἱ διαφυγόντες πενίαν, ἢ πόλεμον, ἢ τῆς
 ἐτέρων κηδεμονίας ἀπροσδεεῖς. Ὡστε κἂν ὁ μὲν δεσπότης,
 ὁ δὲ οἰκέτης λέγεται, ἀλλ' οὖν πάντες καὶ κατὰ τὴν πρὸς
 ἀλλήλους ὁμοτιμίαν, καὶ ὡς κτήματα τοῦ πεποιηκότος ἡμᾶς,
 30 ὁμόδουλοι. Ἐκεῖ δέ, τί δύνασαι τῆς δουλείας ὑπεξαγαγεῖν;
 Ὅμοῦ τε γὰρ ἐκτίσθη, καὶ τὸ δοῦλον εἶναι συγκατεσκευάσται.
 Ἀλλήλων μὲν γὰρ οὐ κατάρχουσιν, ἐπειδὴ πλεονεξίας ἄμοιρα

51, 23 a. Gen. 9, 25-27

1. C'est la « soumission au meilleur » de la *Politique* d'ARISTOTE.
 2. L'expression fait songer à ἀνεύθυνος et à ὑπέυθυνος, classiques
 à Athènes, pour signifier la reddition de comptes due par les magis-
 trats à leur sortie de charge.

3. Cf. *Gen.* 27, 29-40.

4. Ἀσύνητον. ARISTOTE, *Politique* A. 5 ; 1254 b. 21 s. C'est la
 raison qui rend l'être humain capable de liberté.

5. Basile légitime l'esclavage au nom d'un manque de bon sens
 et de maîtrise de soi chez l'esclave, comme ARISTOTE, *Politique* A. 1.
 Mais il refuse d'y voir quelque chose de naturel chez les hommes.
 L'esclavage n'est donc pas, dans tous les cas, un malheur. Il est
 même positivement un bienfait lorsque l'esclave ne saurait de
 lui-même se diriger dans la vie. Cf. S. GIET, *Idées et action sociales*
de saint Basile, 1^{re} partie, ch. 3, § 3, p. 84-93.

leurs¹, ce qui n'est pas une condamnation, mais un bienfait, dirait un juste observateur. Car, à qui manque de sens et ne possède pas par nature le gouvernement de soi-même, il est plus avantageux de devenir propriété d'un autre, pour que, dirigé par la raison² du maître, il soit semblable à un char que mène son conducteur, à une barque dont le pilote est à la barre. Ainsi Jacob fut-il constitué maître d'Ésaü de par la bénédiction paternelle³, afin que l'insensé reçut, malgré lui, les bienfaits du sage, lui qui manquait de bon sens pour prendre soin de lui-même. Et « Chanaan, qu'il soit le dernier des serviteurs pour ses frères^a », parce qu'il ignorait la vertu, ayant eu pour père un être sans raison⁴ : Cham. Et voilà pour les esclaves⁵. Seraient libres, par contre, ceux qui ont échappé à l'indigence, à la guerre, ou qui n'ont que faire de la sollicitude d'autrui. En conséquence, les uns seraient appelés maîtres et les autres serviteurs, alors que nous sommes tous, et par égalité d'honneur⁶ entre nous et comme possession de celui qui nous a faits, des compagnons d'esclavage⁷. De ce point de vue qui peux-tu faire émigrer de l'esclavage ? Du fait qu'il est créé, tout être a, du coup, pour lot d'être esclave. Les créatures, en effet, ne commandent pas les unes aux autres, puisque

B

6. Doctrine grecque de l'*ἰσονομία*, comme partage égal entre tous, c'est-à-dire égalité de droits civils et politiques. Se trouve déjà chez Hérodote.

7. Ὁμόδουλοι. Vient d'ARISTOTE, *Politique*, A. 5, 1254 b, 16 ; G. 13, 1284 a. 3-10 ; G. 14, 1285 a. 20 ; E. 10, 1313 a. 6 s. Cf. PLATON, *Criton*, 50 C et 51 C ; *Lois*, 777 BC. Voir aussi A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 31 et 121-122. C'est la marque de la créature. Il faudrait se garder de traduire : frères en humaine misère, ou quelque chose de ce genre. Toutes les créatures, mêmes les inanimées, sont compagnes d'esclavage, de par leur condition de natures créées soumises au Créateur. S'il est vrai que nul homme n'est esclave par nature, au sens défini plus haut par Basile, il est non moins vrai que tout être créé — il va maintenant le dire — de par sa nature créée, se trouve esclave non point d'une autre créature, mais du seul Créateur.

τὰ οὐράνια, Θεῶ δὲ πάντα ὑποκύπτει, καὶ ὡς δεσπότη τὸν
 ὀφειλόμενον φόβον, καὶ ὡς δημιουργῶ τὴν ἐπιβάλλουσαν
 35 δόξαν ἀποδιδόντα. « γίδς γὰρ δοξάζει πατέρα, καὶ δοῦλος
 C τὸν κύριον αὐτοῦ. » Καὶ ἀπαιτεῖ πάντως τῶν δύο τὸ ἕτερον
 ὁ Θεός. « Εἰ γὰρ Πατὴρ εἰμι ἐγώ, ποῦ ἐστι, φησίν, ἡ δόξα
 μου » ; καὶ εἰ Κύριός εἰμι ἐγώ, ποῦ ἐστιν ὁ φόβος μου ;
 Ἦ πάντων ἂν εἴη ἐλεεινοτάτη ζωὴ, μὴ ὑπὸ τὴν ἐπισκοπὴν
 40 τοῦ Δεσπότης κειμένη. Ὅποιαί εἰσιν αἱ ἀποστατικαὶ
 δυνάμεις, αἱ διὰ τὸ τραχηλιάσαι κατὰ Θεοῦ παντοκράτορος,
 ἀφηνιάζουσαι τῆς δουλείας · οὐ τῶ ἑτέρως πεφυκέναι, ἀλλὰ
 τῶ ἀνυποτάκτως ἔχειν πρὸς τὸν ποιήσαντα. Τίνα οὖν λέγεις
 ἐλεύθερον ; Τὸν ἀβασίλευτον ; τὸν μήτε ἄρχειν ἑτέρου
 45 δύναμιν ἔχοντα, μήτε ἄρχεσθαι καταδεχόμενον ; Ἄλλ' οὔτε
 ἐστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὔσι, καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι
 κατὰ τοῦ Πνεύματος, ἀσέβεια περιφανής.
 Ὡστε εἰ μὲν ἔκτισται, δουλεύει δηλαδὴ μετὰ πάντων.
 « Τὰ γὰρ σύμπαντα, φησί, δοῦλα σά » · εἰ δὲ ὑπὲρ τὴν
 50 κτίσιν ἐστί, τῆς βασιλείας ἐστὶ κοινωνόν.

51, 35 b. Mal. 1, 6^a 37 c. Mal. 1, 6^b 49 d. Ps. 118, 91

1. Celui qui, ne pouvant être gouvernant, n'accepte pas d'être sujet. Pour ἄρχειν et ἄρχεσθαι en ce sens, voir ARISTOTE, *Politiques*, Z. 2, 1317 b 2. C'est le signe distinctif de la démocratie : « D'où est venue la prétention à ne pas avoir de maîtres. S'il se peut, à n'en avoir d'aucune sorte ; si c'est impossible, à être tour à tour

les êtres célestes sont dépourvus d'ambition, et devant Dieu, elles se prosternent toutes, lui rendant, comme à un maître, la crainte qui lui est due et, comme créateur, la gloire qui lui revient. Car « un fils glorifie son père et un esclave son maître^b ». Dieu exige absolument l'un ou l'autre : « Si, en effet, moi je suis Père, dit-il, où est ma gloire, et si je suis Seigneur, où est ma crainte^c ? » Une vie qui ne se déroulerait pas sous la garde du Maître serait du reste misérable entre toutes. Tel est le cas des puissances rebelles qui, bravant le Dieu tout-puissant, regimbèrent contre l'esclavage, non qu'elles fussent par nature d'une autre condition, mais par volonté de révolte contre leur auteur. Qui donc proclames-tu libre ? Celui qui n'a point de roi ? Celui qui n'a pas la force d'en gouverner d'autres et n'accepte pas d'être gouverné¹ ? Mais il n'est aucune créature de ce genre dans le monde des existants et l'imaginer de l'Esprit serait une impiété manifeste !

Par conséquent, si l'Esprit est créé, il est esclave, de toute évidence, comme tout le monde ; le psalmiste le dit : « Toutes choses sont tes esclaves^d » ; mais, s'il est au-dessus de la création, alors il est associé à la royauté !

maître et sujet (τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν) : car c'est de cette manière que l'on tend à réaliser la liberté dans l'égalité pour tous » Trad. Festugière, *op. cit.*, p. 12. Cf. ESCHYLE, *Les Perses*, 242 : « Ils ne se disent esclaves d'aucun homme, ils n'obéissent à personne. » Tel est l'idéal grec de la liberté, le titre de gloire du grec, athénien aussi bien que spartiate.

« Ὑμᾶς δὲ ὁ Κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι ἐν ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας, καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς, εἰς τὸ στηρίζαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἀγιασμῷ, 25 ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἡμῶν, ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ. » Ποῖον Κύριον εὔχεται ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἡμῶν, ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, ἀμέμπτους τὰς καρδίας ἐστηριγμένας ἐν ἀγιωσύνῃ τῶν ἐν Θεσσαλονίκη 30 πιστῶν στηρίζαι; Ἀποκρινάσθωσαν ἡμῖν οἱ μετὰ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων τῶν πρὸς διακονίαν ἀποστελλομένων τὸ ἅγιον Πνεῦμα τιθέντες. Ἄλλ' οὐκ ἔχουσι.

Διόπερ ἀκουέτωσαν καὶ ἐτέρας μαρτυρίας διαρρήδην καὶ αὐτῆς κυριολογούσης τὸ Πνεῦμα. « Ὁ δὲ Κύριος, φησί, τὸ 35 Πνεῦμά ἐστι. » Καὶ πάλιν · « Καθάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος. » « Ὡστε δὲ μηδεμίαν ἀντιλογίας ἀφορμὴν καταλιπεῖν, αὐτὴν παραθῆσομαι τοῦ ἀποστόλου τὴν λέξιν · « Ἄχρι γὰρ 40 τῆς σήμερον, τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται. Ὅταν δὲ ἐπιστρέψῃ πρὸς Κύριον, 165A περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. Ὁ δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστι. » Τί τοῦτο λέγων; Ὅτι ὁ ψιλῆ τῇ διανοίᾳ τοῦ γράμματος προσκαθήμενος καὶ αὐτοῦ που περὶ τὰ νομικὰ παρατηρήματα διατρίβων, οἶόν τινι παραπετάσματι τῇ Ἰουδαϊκῇ τοῦ 45 γράμματος ἐκδοχῆ τὴν καρδίαν ἑαυτοῦ συγκεκάλυπται · καὶ τοῦτο πάσχει παρὰ τὸ ἀγνοεῖν ὅτι ἡ σωματικὴ τοῦ νόμου τήρησις ἐν τῇ ἐπιδημίᾳ τοῦ Χριστοῦ καταργεῖται, τῶν τύπων λοιπὸν μεταληφθέντων εἰς τὴν ἀλήθειαν. Ἀργοῦσι γὰρ λύχνοι τῇ τοῦ ἡλίου παρουσίᾳ · καὶ σχολάζει ὁ νόμος,

52, 22 ἐν Joh. : τῇ Ben. || 24 ἀγιασμῷ Joh. : ἀγιωσύνῃ Ben.

52, 22 b. I Thess. 3, 12-13 34 c. II Cor. 3, 17 35 d. II Cor. 3, 18 37 e. II Cor. 3, 14-16-17

1. Cf. *Héb.* 1, 14.

« Vous, que le Seigneur vous fasse croître et abonder dans l'amour que vous avez envers les autres et envers tous, comme nous-mêmes envers vous : qu'il affermisse ainsi vos cœurs en les faisant irréprochables en sainteté, devant Dieu, notre Père, lors de la venue de notre Seigneur Jésus-Christ avec tous ses saints^b. » A quel « Seigneur » saint Paul demande-t-il donc que « devant Dieu, notre Père », « lors de la venue de notre Seigneur », le cœur des fidèles de Thessalonique, en devenant irréprochable, soit solidement affermi en sainteté ? Qu'ils nous répondent, eux qui placent le Saint-Esprit avec les esprits serviteurs envoyés en ministère¹. Mais ils n'ont rien à répondre.

Alors qu'ils écoutent encore un autre témoignage qui donne explicitement à l'Esprit, lui aussi, le titre de « Seigneur » : « Le Seigneur, dit saint Paul, c'est l'Esprit^c », et encore : « C'est l'œuvre du Seigneur Esprit^d ». Pour ne laisser aucun prétexte à contradiction, je cite le texte de l'Apôtre : « Jusqu'à ce jour, en effet, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est point levé, car c'est le Christ qui le fait disparaître. Quand on se tourne vers le Seigneur, le voile tombe. Le Seigneur, c'est l'Esprit^e. » **165 A**

Pourquoi dit-il cela ? Parce que quiconque s'applique au seul sens littéral et s'exerce aux observances légales qu'il promet, a le cœur recouvert comme d'un voile par l'interprétation judaïque de la lettre. Il en est ainsi parce qu'il ignore que l'observance purement matérielle de la Loi est abolie à la venue du Christ et que les types³ désormais se sont mués en réalité. Les lampes sont inutiles dès l'apparition du soleil ; la Loi n'a que faire et les Prophéties

2. Il s'agit de Moïse, que saint Paul vient de nommer au verset 15. Le texte de Basile est rendu difficile du fait qu'il ne cite pas ce verset 15. Cf. *Ex.* 34, 34 s.

3. Idée traditionnelle suivant laquelle l'Ancien Testament tout entier est une figure, un type, du Nouveau, c'est-à-dire du Christ. Remarquer plus bas : *σκολάζει ὁ νόμος* : la Loi est en vacances...

- 50 καὶ προφητεῖαι κατασιγάζονται, τῆς ἀληθείας ἀναφανείσης.
 Ὁ μέντοι δυνηθεὶς ἐπὶ τὸ βάθος διακύψαι τῆς νομικῆς
 ἐννοίας, καὶ τὴν ἐκ τοῦ γράμματος ἀσάφειαν, οἶδόν τι κατα-
 πέτασμα, διασχών, εἴσω γενέσθαι τῶν ἀπορρήτων, οὗτος
- B** ἐμιμήσατο τὸν Μωϋσῆν, ἐν τῷ διαλέγεσθαι τῷ Θεῷ, περιαι-
 55 ροῦντα τὸ κάλυμμα, ἐπιστρέφων καὶ αὐτὸς ἀπὸ τοῦ γράμματος
 πρὸς τὸ πνεῦμα. Ὡστε ἀναλογεῖν τῷ μὲν ἐπὶ τοῦ προσώπου
 Μωϋσέως καλύμματι τὴν τῶν νομικῶν διδαγμάτων ἀσά-
 φειαν ἡ δὲ ἐπιστροφῇ, τῇ πρὸς τὸν Κύριον, τὴν πνευματικὴν
 θεωρίαν. Ὁ οὖν ἐν τῇ ἀναγνώσει τοῦ νόμου περιελών τὸ
 60 γράμμα, ἐπιστρέφει πρὸς τὸν Κύριον — ὁ δὲ Κύριος νῦν τὸ
 Πνεῦμα λέγεται —, καὶ ὅμοιος γίνεται Μωϋσεῖ ἐκ τῆς
 ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ τὸ πρόσωπον δεδοξασμένον ἔχοντι.
 Ὡς γὰρ τὰ τοῖς ἀνθηροῦς χρώμασι παρακείμενα, ἐκ τῆς
 περιρρεούσης αὐγῆς καὶ αὐτὰ καταχρώννυται ὡς οὕτως ὁ
 65 ἐναργῶς ἐνατενίσας τῷ Πνεύματι, ἐκ τῆς ἐκείνου δόξης
 μεταμορφοῦται πως πρὸς τὸ φανότερον, οἶδόν τι φωτὶ, τῇ
C ἐκ τοῦ Πνεύματος ἀληθείᾳ τὴν καρδίαν καταλαμπόμενος.
 Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ
 Πνεύματος εἰς τὴν οἰκείαν δόξαν, οὐ μικρολόγως, οὐδὲ
 70 ἀμυδρῶς, ἀλλ' ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον ἐστὶν εἰκὸς τὸν ἀπὸ
 τοῦ Πνεύματος φωτιζόμενον. Οὐ δυσωπῆ, ἄνθρωπε, τὸν
 ἀπόστολον λέγοντα ὅτι « Νὰς Θεοῦ ἐστε καὶ τὸ Πνεῦμα
 τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν » ; Ἄρα τὸ δουλικὸν οἰκητήριον

52, 72 f. I Cor. 3, 16

1. Καταπέτασμα désigne le voile du Temple dans les LXX et le Nouveau Testament (cf. *Héb.*).

2. Cf. *Ex.* 34, 34.

3. Basile semble faire reposer l'interprétation de ce passage difficile sur l'antithèse paulinienne (*Rom.* 2, 29 et 7, 6) de la lettre et de l'esprit. Son exégèse se rapproche donc beaucoup de l'exégèse

n'ont plus qu'à se taire dès que la Vérité se montre. Certes, qui a pu plonger son regard jusqu'au fond du sens légal et, après avoir écarté comme une tenture¹ l'obscurité de la lettre, a pu en pénétrer les secrets, celui-là imite Moïse, lorsqu'il parlait à Dieu et enlevait son voile², car lui aussi se détourne de la lettre vers l'esprit. Si bien qu'au voile dont Moïse se couvrait la face répond l'obscurité des enseignements de la Loi, et à l'action de se détourner vers le Seigneur répond la contemplation spirituelle. Celui-là donc qui, lorsqu'il lit la Loi, a enlevé la lettre, se détourne vers le Seigneur — et « le Seigneur », ici, désigne l'Esprit — il ressemble à Moïse dont la face étincelait de gloire après l'apparition de Dieu³. Il en va comme des êtres placés près de vives couleurs et qui en prennent la tonalité sous l'éclat qui s'en échappe. De même, celui qui fixe sur l'Esprit des yeux clairs se trouve transformé d'une certaine manière par la gloire de l'Esprit en quelque chose de plus radieux, son cœur étant illuminé d'en-haut, comme par une lumière, par la vérité qui vient de l'Esprit. C'est cela être transformé par la gloire de l'Esprit en sa propre gloire. Non point avec parcimonie ni pauvrement, mais dans toute la mesure où l'être que l'Esprit éclaire en est capable. N'es-tu pas troublé, mon homme, par ce que dit l'Apôtre : « Vous êtes le temple de Dieu et l'Esprit de Dieu habite en vous⁴ » ?

B

C

actuelle du point formel de l'allégorie exprimée en II *Cor.* 3, 14-18. Basile identifie pourtant l'esprit auquel il faut parvenir au travers de la lettre avec le Saint-Esprit auteur de l'Écriture. Dans le « Seigneur » dont parle alors saint Paul, Basile voit le Saint-Esprit. Tout le sens de ce chapitre l'impose. Le Seigneur dont saint Paul vient de parler au verset 16 n'est autre que le Saint-Esprit. Peut-être Basile avait-il sous les yeux ou présent à la mémoire le passage d'ORIGÈNE, *Contre Celse*, 6, 70 ; *PG* 11, 1405 AB, qui esquisse dans le même sens l'exégèse de II *Cor.* 3, 14-18. Les expressions, et jusqu'à la parenthèse, sont identiques.

κατεδέξατο ἂν ποτε τῇ τοῦ ναοῦ προσηγορίᾳ τιμῆσαι ;
75 Τί δὲ ὁ « θεόπνευστον » τὴν Γραφὴν ὀνομάζων, διὰ τῆς
ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος συγγραφεῖσαν, μὴ τοῖς τοῦ
καθυβρίζοντος καὶ κατασμικρύνοντος αὐτὸ προσήμασι
κέχρηται ;

52, 75 g. II Tim. 3, 16

Est-ce que l'Apôtre aurait accepté d'honorer jamais une demeure d'esclave du nom de « temple » ? Et pourquoi celui qui dit l'Écriture « inspirée de Dieu », parce qu'elle fut écrite sous le souffle du Saint-Esprit, emploierait-il un langage qui l'outragerait et l'amoinerait¹ ?

1. En dernière analyse, le Saint-Esprit ne peut être que Dieu même.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΒ΄

[165] Σύστασις τῆς κατὰ τὴν φύσιν κοινωνίας τοῦ Πνεύματος, ἐκ τοῦ ὁμοίως εἶναι Πατρὶ καὶ Υἱῷ πρὸς θεωρίαν δυσέφικτον.

53. Οὐ μόνον δὲ ἐξ ὧν τὰς αὐτὰς προσηγορίας ἔχει καὶ κοινωνόν ἐστι τῶν ἐνεργειῶν Πατρὶ καὶ Υἱῷ, τὸ ὑπερέχον αὐτοῦ τῆς φύσεως γνώριμον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὧν ὁμοίως ἐστὶ πρὸς θεωρίαν δυσέφικτον.

5 Ἄ γὰρ περὶ τοῦ Πατρὸς φησιν, ὡς ἐπέκεινα ὄντος ἀνθρωπίνης ἐννοίας, καὶ ἃ περὶ τοῦ Υἱοῦ, ταῦτά ὁ Κύριος καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λέγει · « Πάτερ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος
168A σε οὐκ ἔγνω », τὸν κόσμον λέγων νῦν, οὐχὶ τὸ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς σύστημα, ἀλλὰ τὴν ἐπίκτητον ταύτην καὶ μυρίαὶ
10 μεταβολαῖς ὑποκειμένην ζωὴν. Καὶ περὶ ἑαυτοῦ διαλεγόμενος · « Ἔτι μικρόν, φησί, καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ · ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με. » Πάλιν ἐνταῦθα τοὺς τῇ ὑλικῇ καὶ σαρκικῇ προσδεδεμένους ζωῇ, καὶ μόνοις ὀφθαλμοῖς τὴν ἀλήθειαν ἐπιτρέποντας κόσμον προσαγορεύων, οἱ τῇ ἀπιστίᾳ
15 τῆς ἀναστάσεως οὐκέτι ἐμελλον τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας τὸν Κύριον ἡμῶν ὄψεσθαι.

Τὰ δὲ αὐτὰ καὶ περὶ τοῦ Πνεύματος εἶπε · « Τὸ Πνεῦμα, φησί, τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτό, οὐδὲ γινώσκει αὐτό. Ὑμεῖς δὲ γινώσκετε αὐτό,
20 ὅτι παρ' ὑμῶν μένει. » Ὁ μὲν γὰρ σάρκινος ἄνθρωπος,
B ἀγύμναστον ἔχων πρὸς θεωρίαν τὸν νοῦν, μᾶλλον δὲ ὄλον,

XXII. Titul. τοῦ πνεύματος om. KLM 17 c. Jn 14, 17

53, 7 a. Jn 17, 25 11 b. Jn 14, 19

CHAPITRE XXII

On fonde la communauté de nature de l'Esprit avec le Père et le Fils sur le fait qu'il est, comme eux, difficile à contempler.

53. Ce n'est pas seulement le fait que l'Esprit jouisse des mêmes appellations que le Père et le Fils ni qu'il soit en communion d'actes avec eux qui en fait connaître la supériorité de nature, mais également le fait qu'il est, comme eux, difficile à contempler.

Ce qui est dit du Père : qu'il est au-delà de toute pensée humaine, ce qui vaut également pour le Fils, le Seigneur le dit aussi du Saint-Esprit : « Père juste, le monde ne t'a pas connu^{a1} », le « monde » devant s'entendre là, non de **168 A** l'ensemble du ciel et de la terre, mais de cette vie périssable, sujette à d'innombrables variations. De sa propre personne, il déclare : « Sous peu le monde ne me verra plus, mais vous, vous me verrez^{b2}. » De nouveau l'appellation de « monde » s'applique à tous ceux qui ont encore besoin de la vie matérielle et charnelle et s'en remettent à leurs seuls yeux de chair pour juger de la vérité, eux que le manque de foi en la résurrection ne laisse plus voir notre Seigneur des yeux du cœur.

Il a dit la même chose de l'Esprit : « L'Esprit de Vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît. Vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure avec vous^c. » L'homme charnel, en effet, qui n'a pas exercé à la contemplation la partie haute de son âme, laquelle se **B**

1. Voir PLOTIN, *Ennéades* I, 7, 1 (éd. Bréhier t. 1, l. 19-20).

2. Θεωρεῖν est le verbe employé par saint Jean pour désigner cette connaissance du Christ que le monde n'aura plus et que les disciples, eux, conserveront.

- ὡσπερ ἐν βορβόρῳ, τῷ φρονήματι τῆς σαρκὸς κατορωρυγ-
 μένον φέρων, ἀδυνατεῖ πρὸς τὸ πνευματικὸν φῶς τῆς
 ἀληθείας ἀναβλέψαι. Διὸ ὁ κόσμος, τουτέστιν ἡ τοῖς πάθεσι
 25 τῆς σαρκὸς δεδουλωμένη ζωὴ, οἷον ὄφθαλμὸς ἀσθενῆς φῶς
 ἡλιακῆς ἀκτῖνος, τὴν τοῦ Πνεύματος χάριν οὐχ ὑποδέχεται.
 Τοῖς μέντοι μαθηταῖς ἑαυτοῦ καθαρότητα ζωῆς ἐκ τῶν
 διδαγμάτων αὐτοῦ μαρτυρήσας ὁ Κύριος, τὸ καὶ ἐποπτικοῖς
 ἤδη εἶναι καὶ θεωρητικοῖς τοῦ Πνεύματος ἀποδίδωσιν.
 30 « Ἦδη γάρ, φησὶν, ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε, διὰ τὸν λόγον ὃν
 λελάληκα ὑμῖν. » Ὅθεν ὁ μὲν κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν ·
 οὐ γὰρ θεωρεῖ αὐτό · « Ὑμεῖς δὲ γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν
 μένει. » Ταῦτά λέγει καὶ Ἡσαΐας · « Ὁ στερεώσας τὴν γῆν
 καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, καὶ δοὺς πνοὴν τῷ λαῷ τῷ ἐπ' αὐτῆς, καὶ
 35 Πνεῦμα τοῖς πατοῦσιν αὐτήν. » Οἱ γὰρ καταπατοῦντες τὰ
 γῆϊνα καὶ ὑπεράνω αὐτῶν γενόμενοι, ἄξιοι τῆς δωρεᾶς τοῦ
 ἁγίου Πνεύματος μεμαρτύρηται. Τὸ οὖν ἀχώρητον μὲν τῷ
 κόσμῳ, τοῖς ἁγίοις δὲ μόνοις διὰ καθαρότητα τῆς καρδίας
 θεωρητόν, τί χρὴ νομίζεσθαι, ἢ τὰς ποταπὰς τιμὰς συμμέ-
 40 τρους ὑπάρχειν αὐτῷ ;

53, 34 δοὺς Joh. : διδοὺς Ben. || 39 τὰς om. Ben.

53, 30 d. Jn 15, 3 32 e. Jn 14, 17 33 f. Is. 42, 5

1. Cf. Rom. 8, 6.

2. Ἐποπτικοῖς et θεωρητικοῖς font appel à la langue des mystères.

3. Opposition entre πνοή et πνεῦμα. Cf. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies* V, 12, 2 ; PG 7, 1152 BC. Basile voit le Saint-Esprit dans le πνεῦμα, ce Souffle dont parle le Prophète.

trouve plutôt enfouie tout entière, comme en un borbier, dans les pensées de la chair¹, n'arrive pas à lever les yeux vers la lumière spirituelle de la vérité. C'est pourquoi le monde, c'est-à-dire la vie esclave des passions charnelles, ne reçoit pas plus la grâce de l'Esprit qu'un œil malade la lumière d'un rayon solaire. Par contre, à ses disciples dont il témoigne que ses enseignements ont purifié leur vie, le Seigneur donne déjà d'accéder² à la contemplation des plus hauts mystères de l'Esprit : « Purifiés, vous l'êtes déjà, grâce à la parole que je vous ai annoncée³. » Ainsi le monde ne peut-il recevoir (l'Esprit) : il ne le voit pas, en effet : « Vous, vous le connaissez parce qu'il demeure avec vous⁴. » Isaïe parle de même : « Lui qui a solidifié la terre et ce qu'elle renferme, qui a donné l'haleine au peuple qui vit à sa surface et le Souffle aux êtres qui la foulent⁵. » Ceux qui foulent les choses de la terre pour s'élever au-dessus d'elles, on leur porte témoignage qu'ils sont dignes du don du Saint-Esprit. Et donc, lui que le monde ne peut contenir et que seuls les saints peuvent contempler⁶ de par la pureté de leur cœur, que faut-il en penser, quelle sorte d'honneurs lui conviennent-ils ?

4. On goûtera la forte saveur platonicienne de cette page. Basile pense la doctrine du salut chrétien à l'aide de concepts reconnaissables, empruntés à la philosophie de Platon. La contemplation — θεωρία — à laquelle l'âme, en sa partie haute — νοῦς — parvient en se purifiant — καθαρισμός — des pensées charnelles, borbier où elle se trouve prise, vient en droite ligne du *Phédon* 67 A, 79 CD. Cf. 62 B, 66 AB, 67 BCD, 108 C, 113 D - 114 C. Voir *Phèdre* 250 CD ; *République* 10, 611 B - 612 A, etc... Également PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3, 17 et 8, 4. Cf. *Ennéades* I, 2, 5 et 6, 8.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΓ'

[168] Ὅτι δοξολογία Πνεύματός ἐστιν ἡ τῶν προσόντων αὐτῷ ἀπαρίθμησις.

54. Τῶν μὲν οὖν ἄλλων ἐκάστη δυνάμει ἐν περιγραπτῷ τόπῳ τυγχάνειν πεπίστευται. Ὁ γὰρ τῷ Κορνηλίῳ ἐπιστάς ἄγγελος, οὐκ ἦν ἐν ταύτῳ καὶ παρὰ τῷ Φιλίππῳ, οὐδὲ ὁ
- D** ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου τῷ Ζαχαρίᾳ διαλεγόμενος, κατὰ τὸν
- 5 αὐτὸν καιρὸν καὶ ἐν οὐρανῷ τὴν οἰκίαν στάσιν ἐπλήρου. Τὸ μέντοι Πνεῦμα ὁμοῦ τε ἐν Ἀββακοῦμ ἐνεργεῖν καὶ ἐν
- 169A** Δανιὴλ ἐπὶ τῆς Βαβυλωνίας πεπίστευται · καὶ ἐν τῷ καταρράκτῃ εἶναι μετὰ Ἱερεμίου καὶ μετὰ Ἰεζεκιὴλ ἐπὶ τοῦ Χοδάρ. « Πνεῦμα γὰρ Κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην. »
- 10 Καὶ · « Ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ Πνεύματός σου, καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω ; » Καὶ ὁ προφήτης · « Διότι ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἶμι, λέγει Κύριος · καὶ τὸ Πνεῦμά μου ἐφέστηκεν ἐν μέσῳ ὑμῶν. » Τὸ δὲ πανταχοῦ ὄν καὶ Θεῷ συμπάρῳν, τῆς ποίας προσήκει νομίζειν φύσεως ; τῆς πάντα περι-
- 15 χούσης, ἢ τῆς μερικοῦς ἐμπειριλημμένης χωρίοις, ὁποῖαν τὴν τῶν ἀγγέλων ὁ λόγος ἔδειξεν ; Ἄλλ' οὐκ ἂν τις εἴποι. Τὸ οὖν θεῖον τῆ φύσει, τὸ ἀχώρητον τῷ μεγέθει, τὸ δυνατὸν ἐν ταῖς ἐνεργείαις, τὸ ἀγαθὸν ἐν ταῖς εὐεργεσίαις μὴ ὑπερψώσομεν ; μὴ δοξάσομεν ;

XXIII. Titul. ἀνταρίθμησις K

54, 9 a. Sag. 1, 7 10 b. Ps. 138, 7 11 c. Aggée 2, 4-5

-
1. C'est-à-dire les anges.
 2. Cf. Act. 8, 26 et 10, 3.
 3. Cf. Lc 1, 11 s.

CHAPITRE XXIII

C'est glorifier l'Esprit que d'en énumérer les propriétés.

54. Pour ce qui est des autres puissances¹, on croit que chacune d'elles se trouve en un lieu déterminé. De fait, l'ange qui se présenta à Corneille n'était pas en même temps près de Philippe² et celui qui s'entretenait près de l'autel avec Zacharie³ n'occupait pas au même moment sa place au ciel⁴. Pour ce qui est de l'Esprit, on croit par contre qu'il agissait simultanément en Habacuc et en Daniel à Babylone⁵; qu'il était dans la cataracte avec Jérémie⁶ et sur les bords du Chobar avec Ézéchiël⁷. « L'Esprit du Seigneur, en effet, remplit l'Univers^a » et : « Où irai-je loin de ton Esprit, où fuirai-je loin de ta face^b ? » Et le prophète : « Voici que je suis avec vous, dit le Seigneur, et mon Esprit demeure au milieu de vous^c. » Celui qui est partout, qui est avec Dieu, de quelle nature convient-il de le croire ? D'une nature qui englobe tout, ou d'une nature localisée ici ou là, telle que la Parole nous la révèle pour les anges ? Allons, qui le dirait ? Eh donc, lui qui est divin par nature⁸, illimité en grandeur, puissant en actes, bon en ses bienfaits, nous ne l'exalterions pas, nous ne le glorifierions pas ?

4. Ceci précise l'affirmation de XVI, 38, 47 s., sur l'essence des anges. C'est en raison de leur nature finie qu'ils sont localisés.

5. Cf. *Dan.* 14, 33.

6. Cf. *Jér.* 20, 2 (LXX).

7. Cf. *Éz.* 1, 1.

8. Θεῖον τῆ φύσει. C'est l'expression la plus explicite de tout le livre sur la nature divine de l'Esprit-Saint.

- B** 20 Ἐγὼ δὲ οὐδὲ ἄλλο τι τὴν δόξαν τίθειμαι, ἢ τῶν προσόντων αὐτῶ θαυμάτων τὴν ἐξαρίθμησιν. Ὡστε ἢ οὐδὲ μεμνησθαι ἡμᾶς τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν ἐπιτάξουσιν οὗτοι, ἢ πάντως ἢ τῶν προσόντων διέξοδος τῆς μεγίστης δοξολογίας ἐστὶ πλήρωσις. Οὐδὲ γὰρ τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν
 25 Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν ἄλλως δοξάζειν ἔχομεν, ἢ τῶ κατὰ τὴν ἡμετέραν δύναμιν διεξιέναι αὐτοῦ τὰ θαύματα.

54, 20 ἐγὼ hic incipit cap. XXIII et § 54 apud Johnston

1. Johnston fait commencer ici le chapitre XXIII, suivant en cela les éditions du livre *Sur le Saint-Esprit*. A la suite des Bénédictins et

Pour moi¹, le glorifier, ce n'est rien d'autre, je pense, qu'énumérer ses admirables propriétés². Alors, ou bien ces gens nous interdiront de nous souvenir des bienfaits de l'Esprit, ou, tout simplement, l'exposé de ses propriétés lui portera la plus grande des louanges. On ne peut en effet glorifier Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ et son Fils Monogène, autrement qu'en passant en revue, dans le détail, à la mesure de nos forces, les merveilles de l'Esprit.

B

conformément à la tradition manuscrite qu'ils suivaient, nous faisons commencer le chapitre aux mots : τῶν μὲν οὖν κ.τ.λ.

2. Basile avait déjà dit quelque chose de semblable à propos de la gloire du Christ. Cf. *supra*, VIII, 17, 14 s.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΔ'

[169] Ἐλεγχος τῆς ἀτοπίας τῶν μὴ δοξαζόντων τὸ Πνεῦμα ἐκ τῆς πρὸς τὰ ἐν τῇ κτίσει δοξαστὰ παραθέσεως.

55. Εἶτα « δόξη μὲν καὶ τιμῇ ἐστεφάνωται » ὁ κοινὸς ἄνθρωπος, καὶ « δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῶ ποιοῦντι
C τὸ ἀγαθὸν » ἐν ἐπαγγελίαις ἀπόκειται. Ἔστι δέ τις καὶ ἰδίως τοῦ Ἰσραὴλ δόξα · « ὣν ἡ υἰοθεσία, φησί, καὶ ἡ δόξα
 5 καὶ ἡ λατρεία. » Καὶ ἑαυτοῦ τινὰ δόξαν ὁ ψαλμωδὸς λέγει · « Ὅταν ψάλλῃ σοι ἡ δόξα μου. » Καὶ πάλιν · « Ἐξεγέρθητι ἡ δόξα μου. » Ἔστι δέ τις δόξα ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων · κατὰ δὲ τὸν ἀπόστολον καὶ « ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως διὰ δόξης ».
 10 Τοσοῦτων οὖν δοξαζομένων, τὸ Πνεῦμα μόνον τῶν πάντων ἀδόξαστον εἶναι βούλει ; Καίτοιγε « ἡ διακονία τοῦ Πνεύματος, φησίν, ἔστιν ἐν δόξῃ ». Πῶς οὖν αὐτὸ ἀνάξιον τοῦ δοξάζεσθαι ; Καὶ μεγάλη μὲν ἡ δόξα τοῦ
172A δικαίου, κατὰ τὸν ψαλμωδόν. Δόξα δὲ τοῦ Πνεύματος, κατὰ
 15 σέ, οὐδεμία. Πῶς οὖν οὐ πρόδηλος ὁ κίνδυνος ἐκ τῶν τοιούτων

XXIV. 55, 8 δὲ om. Joh.

55, 1 a. Ps. 8, 6 2 b. Rom. 2, 10 (ποιοῦντι : ἐργαζομένῳ t. r.)
 4 c. Rom. 9, 4 6 d. Ps. 29, 13 (ὅταν : ὅπως ἂν LXX) 6 e.
 Ps. 107, 2 8 f. II Cor. 3, 9 (διὰ om. t. r., δόξης : δόξα t. r.) 11 g.
 II Cor. 3, 8 ((ἔστιν : ἔσται t. r.)

1. Ὁ κοινὸς ἄνθρωπος. Cf. BASILE, *Comm. sur le prophète Isaïe*, 5 ; PG 30, 393 B. Il s'agit de l'homme doué des seuls dons de la

CHAPITRE XXIV

Où l'on réfute l'extravagance de ceux qui ne glorifient pas l'Esprit ; par comparaison avec les créatures dont on célèbre la gloire.

55. Tout homme¹ est « couronné de gloire et d'honneur^a » ; et l'on promet « gloire, honneur et paix à quiconque fait le bien^b ». Or il existe aussi une gloire propre à Israël, « à qui, dit l'Apôtre, appartiennent l'adoption filiale, la gloire et le culte^c », et le psalmiste parle d'une gloire qui lui est personnelle : « Quand ma gloire te psalmodie^d » ; « éveille-toi, ma gloire^e ». Il y a même une gloire du soleil, de la lune et des étoiles² ; et, d'après l'Apôtre, « le ministère de condamnation, lui-même, fut avec gloire³ ».

Alors qu'il y a tant d'êtres dont on célèbre la gloire, tu voudrais que l'Esprit, seul entre tous, reste sans gloire ? Et pourtant, « le ministère de l'Esprit, au dire de Paul, est en gloire^g ». Comment donc l'Esprit ne mériterait-il pas d'être glorifié ? Grande aussi est la gloire du juste, au dire du psalmiste⁴, et la gloire de l'Esprit, d'après toi, serait **172 A** nulle ? Comment donc ne sauterait-il pas aux yeux que de telles paroles mettent en danger de commettre la faute dont

nature, par opposition à « celui qui fait le bien » et qui est déjà quelque peu avancé dans la pratique de la vertu.

2. Cf. *I Cor.* 15, 41.

3. Dans l'opposition instituée par Paul entre la lettre et l'esprit, Basile voit, au sens fort, une opposition entre le ministère de la Loi et celui de l'Esprit-Saint. On notera aussi que le mot « gloire » revêt sous sa plume des sens très divers en tous les textes qu'il cite ici.

4. Cf. *Ps.* 20, 6.

λόγων τὴν ἄφυκτον ἁμαρτίαν ἐφ' ἑαυτοὺς ἐπισπᾶσθαι ; Εἰ ὁ σφζόμενος ἐκ τῶν τῆς δικαιοσύνης ἔργων ἄνθρωπος καὶ τοὺς φοβουμένους τὸν Κύριον δοξάζει, τοσοῦτου ἂν δέοι τὸ Πνεῦμα τῆς ὀφειλομένης δόξης ἀποστερεῖν.

20 Ἔστω, φασί, δοξαστόν, ἀλλ' οὐχὶ μετὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ.

Καὶ τίνα ἔχει λόγον ἑτέραν χώραν ἐπινοεῖν τῷ Πνεύματι, τὴν παρὰ τοῦ Κυρίου τεταγμένην καταλιπόντας, καὶ τῆς κατὰ τὴν δόξαν κοινωνίας ἀποστερεῖν τὸ πανταχοῦ συνα-

25 βαπτίσματι τῆς ἀπολυτρώσεως, ἐν τῇ ἐνεργείᾳ τῶν δυνάμεων, ἐν τῇ ἐνοικήσει τῶν ἁγίων, ἐν ταῖς εἰς τὸ ὑπήκοον χάρισιν ;

B Οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ὅλως δωρεὰ τις ἄνευ τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰς τὴν κτίσιν ἀφικνουμένη · ὅπου γε οὐδὲ ῥῆμα ψιλὸν ἐν ταῖς ὑπὲρ Χριστοῦ ἀπολογίαις δυνατὸν λαλῆσαι μὴ συνεργου-

30 μένους παρὰ τοῦ Πνεύματος, ὡς ἐν Εὐαγγελίοις παρὰ τοῦ Κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν μεμαθήκαμεν. Ἄπαντα δὲ ταῦτα παριδόντας καὶ τῆς ἐν πᾶσι κοινωνίας ἐπιλαθομένους, ἀπὸ

Πατρὸς καὶ Υἱοῦ διασπᾶν, οὐκ οἶδα εἰ τις μέτοχος Πνεύματος ἁγίου συνθήσεται. Ποῦ τοίνυν φέροντες αὐτὸ τάζομεν, μετὰ

35 τῆς κτίσεως ; Ἄλλ' ἡ κτίσις πᾶσα δουλεῖ · τὸ δὲ Πνεῦμα ἐλευθεροῖ. « Οὗ γὰρ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία. »

Καὶ πολλῶν ἐνόητων εἰπεῖν, ὅπως οὐ προσήκει τῇ κτιστῇ φύσει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον συγκαταριθμεῖν, τὸν περὶ τούτων

C νῦν ὑπερθήσομαι λόγον. Εἰ γὰρ μέλλοιμεν πρὸς ἀξίαν τοῦ 40 προβλήματος τάς τε παρ' ἑαυτῶν κατασκευὰς ἐπάγειν, καὶ

τὰ παρὰ τῶν ἐναντίων προβαλλόμενα διαλύειν, πολλῶν ἡμῖν δεήσει λόγων, καὶ ἀποκναίσαιμεν τῇ πολυφωνίᾳ τῆς βίβλου τοὺς ἐντυγχάνοντας. Διόπερ ἰδίᾳ πραγματεία ἐκεῖνο ταμιευ-
σάμενοι, τῶν προκειμένων ἐχώμεθα.

55, 20 φασί Joh. : φησί Ben. || 38-39 τὸν περὶ τούτων νῦν Ben. : τὸ νῦν εἶναι τὸν περὶ τούτων Joh. || 42 ἀποκναίσαιμεν Ben. : ἀποκναίσομεν Joh.

55, 36 h. II Cor. 3, 17

1. Τὴν ἄφυκτον ἁμαρτίαν. Il s'agit du péché contre le Saint-Esprit.

on ne peut sortir¹ ? Si l'homme, dont le salut s'acquiert par des actes de justice, célèbre même la gloire de ceux qui craignent le Seigneur, tant s'en faut qu'on puisse priver l'Esprit de la gloire qui lui est due !

Eh bien, soit ! disent-ils, qu'on en célèbre la gloire, mais que ce ne soit pas *avec* le Père et le Fils ! Et quelle raison a-t-on d'imaginer une autre place pour l'Esprit, en laissant de côté celle que lui a fixée le Seigneur ? Quelle raison de lui enlever la communauté de gloire, lui qui, partout, se trouve joint à la déité : dans la confession de la foi, lors du baptême rédempteur, dans l'acte des puissances², l'habitation des saints et les grâces répandues en ceux qui lui sont dociles ? Point de don, en effet, qui ne vienne à la créature sans l'Esprit, puisqu'on ne peut prononcer un simple mot pour défendre le Christ sans y être aidé par l'Esprit, comme notre Seigneur, le Sauveur, nous l'apprend dans les évangiles³. Mais que, dédaignant tout cela, oublieux de leur communauté en tous domaines, on le sépare du Père et du Fils, je ne sais si l'un de ceux qui ont part à l'Esprit-Saint⁴ approuverait cela. Où donc le mettre ? Avec la création ? Mais la création tout entière est en état d'esclavage ; l'Esprit, lui, rend libre : « Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté⁵. »

On pourrait dire beaucoup de choses encore pour montrer qu'il ne convient pas de compter l'Esprit-Saint parmi les natures créées ; je remettrai donc à plus tard de discourir sur ce thème. Car s'il fallait, vu l'importance du débat, produire nos preuves et résoudre les objections des adversaires, nous aurions besoin de longs discours et fatiguerions le lecteur par l'abondance du livre. Aussi, réservant à cela un ouvrage spécial⁵, tenons-nous en à notre propos.

2. Il s'agit de l'accomplissement des miracles.

3. Cf. *Matth.* 10, 19-20 et *Lc* 12, 11-12.

4. Cf. *Héb.* 6, 4.

5. Il est peu probable, contrairement à ce que pense Johnston (p. 112) qu'il s'agisse là de l'*Homélie* 24 ; *PG* 31, 600 B - 617 B.

- 56.** Σκεψώμεθα οὖν τὰ καθέκαστον. Φύσει ἐστὶν ἀγαθόν, ὡς ἀγαθὸς ὁ Πατὴρ καὶ ἀγαθὸς ὁ Υἱός. Ἡ κτίσις δὲ ἐν τῇ ἐκλογῇ τοῦ ἀγαθοῦ μέτοχός ἐστι τῆς ἀγαθότητος. Οἶδε τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ ἢ κτίσις δὲ λαμβάνει τὴν φανέρωσιν τῶν ἀπορρήτων διὰ τοῦ Πνεύματος. Ζωοποιεῖ μετὰ τοῦ Θεοῦ τοῦ τὰ πάντα ζωογονοῦντος, μετὰ τοῦ Υἱοῦ τοῦ διδόντος
- D** ζωήν. « Ὁ γὰρ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν, ζωοποιήσει, **173A** φησί, καὶ τὰ θνητὰ ὑμῶν σώματα διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ Πνεύματος ἐν ὑμῖν. » Καὶ πάλιν ἢ « Τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ **10** τῆς φωνῆς μου ἀκούει, καὶ γὰρ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς. » Ἄλλὰ καὶ « τὸ Πνεῦμα, φησί, ζωοποιεῖ ». Καὶ πάλιν ἢ « Τὸ δὲ Πνεῦμα, φησί, ζωὴ διὰ δικαιοσύνης. » Καὶ ὁ Κύριος μαρτυρεῖ τὸ Πνεῦμα εἶναι τὸ ζωοποιοῦν ἢ « Ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. » Πῶς οὖν τῆς ζωοποιουῦ δυνάμεως **15** ἀποξενώσαντες τὸ Πνεῦμα, τῇ ἐπιδεομένῃ τῆς ζωῆς φύσει προσοικειώσομεν; Τίς οὕτω δύσερις, τίς οὕτω δωρεᾶς ἐπουρανίου ἀμέτοχος, καὶ τῶν καλῶν τοῦ Θεοῦ ῥημάτων ἄγευστος, τίς οὕτως ἐλπίδων αἰώνιων ἄμοιρος, ὡς τῇ κτίσει συντάξαι τὸ Πνεῦμα, τῆς θεότητος ἀποστήσας;
- 57.** Ἐν ἡμῖν, φησί, τὸ Πνεῦμα ὡς δῶρόν ἐστι παρὰ τοῦ Θεοῦ. Οὐ δῆπου δὲ τὸ δῶρον ταῖς ἴσαις τιμαῖς τῷ δεδωκότι σεμνύνεται. Δῶρον μὲν οὖν Θεοῦ τὸ Πνεῦμα, ἀλλὰ δῶρον ζωῆς. « Ὁ γὰρ νόμος, φησί, τοῦ Πνεύματος τῆς ζωῆς **5** ἠλευθέρωσεν ἡμᾶς. » Καὶ δῶρον δυνάμεως ἢ « Λήψεσθε γὰρ δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς. » Ἄρ' οὖν διὰ τοῦτο εὐκαταφρόνητον; ἢ οὐχὶ καὶ τὸν Υἱὸν ἐχαρίσατο τοῖς ἀνθρώποις; ἢ Ὅς γε, φησί, τοῦ ἰδίου Υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, **10** πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται; » Καὶ

56, 7 a. Rom. 8, 11 9 b. Jn 10, 27-28 11 c. Jn 6, 63 12 d. Rom. 8, 10 13 e. Jn 6, 63
57, 4 a. Rom. 8, 2 5 b. Act. 1, 8 8 c. Rom. 8, 32

1. La citation est incomplète. Il manque la fin du verset 27.

56. Examinons donc les choses une par une. L'Esprit est bon par nature, comme est bon le Père et bon le Fils. La créature, elle, c'est dans le choix du bien qu'elle participe à la bonté. L'Esprit sait les profondeurs de Dieu ; la créature, elle, c'est par l'Esprit qu'elle reçoit la révélation des mystères. Il vivifie avec Dieu, qui engendre à la vie tout ce qui vit, avec le Fils qui donne la vie. Car « celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous^a ». Et encore : « Mes brebis écoutent ma voix et moi je leur donne la vie éternelle^{b1} » ; mais : « C'est l'Esprit, dit-il, qui vivifie^c. » Et encore : « L'Esprit est vie en raison de la justice^d. » Et le Seigneur atteste que c'est l'Esprit qui vivifie : « La chair ne sert de rien^e ». Comment donc bannir de l'Esprit le pouvoir de vivifier, pour l'apparenter, lui, à la nature qui a besoin de recevoir la vie ? Qui est à ce point batailleur, à ce point étranger au don céleste et sans goût pour les excellentes paroles de Dieu, à ce point privé d'espérance éternelle, qu'il range l'Esprit avec la créature, en l'arrachant à la déité² ?

57. L'Esprit est en nous, affirment-ils, comme un don venant de Dieu. Or le don, bien sûr, on ne l'honore pas des mêmes honneurs que le donateur. — Oui, l'Esprit est don de Dieu, mais don de vie, car « la loi de l'Esprit de vie nous a rendus libres^{a3} ». Don de force, aussi, « car vous allez recevoir une force, celle du Saint-Esprit qui descendra sur vous^b ». Est-ce pour ce motif qu'il faudrait le mépriser ? Dieu n'a-t-il pas fait don aussi de son Fils aux hommes ? « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, proclame saint Paul, mais l'a livré pour nous tous ; comment avec lui ne nous accordera-t-il pas toute faveur^c ? » Et ailleurs :

2. Cf. *A Sérapion* I, 22-23 ; *PG* 26, 581 C - 584 C.

3. Citation libre, ou qui suit un autre canon.

ἐτέρωθι · « Ἴνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν », περὶ τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνανθρωπήσεως λέγων.

Ὡστε πῶς οἱ ταῦτα λέγοντες οὐχὶ τὴν Ἰουδαϊκὴν ἀγνωμοσύνην παρεληλύθασι, τὴν ὑπερβολὴν τῆς χρηστότητος
 15 ἐφόδιον εἰς βλασφημίαν λαμβάνοντες ; Ἐγκαλοῦσι γὰρ τῷ Πνεύματι, ὅτι παρρησίαν ἡμῖν δίδωσι καλεῖν πατέρα ἑαυτῶν τὸν Θεόν. « Ἐξαπέστειλε γὰρ ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον · Ἀβῆᾶ ὁ Πατήρ », ἵνα ἡ ἐκείνου φωνὴ τῶν δεξαμένων ἰδίᾳ γένηται.

57, 11 d. I Cor. 2, 12 17 e. Gal. 4, 6

1. Ἐνανθρώπησις. Terme fréquent chez les Pères, de préférence à ἐνσάρκωσις, pour signifier l'Incarnation du Verbe. Basile consent à reconnaître l'Esprit-Saint comme « don », mais n'y voit probable-

« C'est pour que nous connaissions les dons que Dieu nous a faits^a » : il parlait là du mystère de son humanisation parmi nous¹.

Comment ne pas trouver que ceux qui parlent ainsi surpassent les Juifs en ingratitude, puisque, de l'excessive bonté de Dieu, ils prennent occasion de blasphème ? De fait, ils reprochent à l'Esprit de nous avoir donné l'assurance d'appeler Dieu : notre Père ; car « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père^e », afin que ce soit la voix de l'Esprit qui devînt la voix même de ceux qui l'ont reçu.

ment pas un nom propre de l'Esprit, puisque le contexte mentionne également le Fils comme « don » de Dieu. Il se contente de reprendre à son compte la manière de s'exprimer des adversaires, en lui trouvant un sens acceptable.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΕ΄

[173] Ὅτι τῆ ἐν συλλαβῇ ἀντὶ τῆς σὺν ἡ Γραφῇ κέχρηται, ἐν
 ᾧ καὶ ὅτι ἡ καὶ ἰσοδυναμεῖ τῆ σὺν.

58. Πῶς οὖν, φησὶν, ἡ Γραφῆ οὐδαμοῦ συνδοξαζόμενον Πατρὶ καὶ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα παρέδωκεν, ἀλλὰ πεφυλαγμένως ἐξέκλινε τὸ 'σὺν τῷ Πνεύματι' εἰπεῖν; πανταχοῦ δὲ τὸ ἐν αὐτῷ δοξάζειν ὡς ἀρμοδιώτερον προετίμησεν;

- 5 Ἐγὼ δὲ οὐδ' ἂν αὐτὸς φαίην ἀτιμωτέρας εἶναι διανοίας
 D παραστατικὴν τὴν ἐν συλλαβῇ, ἀλλ' ὑγιῶς ἐκλαμβανομένην
 πρὸς τὸ μέγιστον ὕψος ἀνάγειν τὰς διανοίας· ὅπου γε καὶ
 ἀντὶ τῆς σὺν, πολλαχοῦ κειμένην αὐτὴν τετηρήκαμεν.
 Ὡς τό· «Εἰσελεύσομαι εἰς τὸν οἶκόν σου ἐν ὀλοκαυτώ-
 10 μασιν», ἀντὶ τοῦ μετὰ ὀλοκαυτωμάτων. Καὶ «ἐξήγαγεν
 176 A αὐτοὺς ἐν ἀργυρίῳ καὶ χρυσίῳ», τουτέστι μετὰ ἀργυρίου
 καὶ χρυσοῦ. Καὶ τό· «Οὐκ ἐξελεύσῃ ἐν ταῖς δυνάμεσιν
 ἡμῶν», ἀντὶ τοῦ σὺν ταῖς δυνάμεσιν ἡμῶν, καὶ μυρία
 15 τοιαῦτα. Ὅλως δὲ ἡδέως ἂν μάθοιμι παρὰ τῆς νέας σοφίας,
 15 ποίαν δοξολογίαν ὁ ἀπόστολος διὰ τοῦ ἐν ῥήματος ἀπεπλή-
 ρωσε, κατὰ τὸν τύπον ὃν οὗτοι νῦν ὡς ἐκ τῆς Γραφῆς
 ἀναφέρουσιν. Οὐδαμοῦ γὰρ εὔρον λεγόμενον τό· 'σοὶ τῷ
 Πατρὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ ἐν
 τῷ ἁγίῳ Πνεύματι', ὅπερ τούτοις ἐστὶ νῦν καὶ αὐτῆς, ὡς
 20 εἰπεῖν, τῆς ἀναπνοῆς συνηθέστερον. Διεσπασμένως μὲν γὰρ

XXV. **Titul.** σὺν Ben. Joh. : καὶ GLM quattuor codd. (Ben.) ||
 καὶ¹ om. L || ἡ² om. L

CHAPITRE XXV

L'Écriture emploie *dans*, à la place de *avec*. Où l'on montre aussi que *et* a le même sens que *avec*.

58. Comment donc, dit-on, l'Écriture n'a-t-elle jamais enseigné qu'on célèbre la gloire de l'Esprit *avec* le Père et le Fils ? Pourquoi, au contraire, évite-t-elle soigneusement de dire : *avec* l'Esprit ? Pourquoi préfère-t-elle, partout, comme le jugeant plus convenable, rendre gloire *dans* l'Esprit ?

Moi, je n'oserais pas affirmer que la particule *dans* D atteste une pensée moins noble ; au contraire, à l'entendre sainement, elle élève la pensée à son plus haut sommet¹ ; aussi bien avons-nous remarqué qu'on la prend souvent à la place de : *avec*. Par exemple : « Je viendrai en ta maison *dans* les holocaustes^a », au lieu de : « *avec* des holocaustes » ; « il les fit sortir *dans* l'or et l'argent^b », c'est-à-dire : « *avec* de **176 A** l'or et de l'argent » ; « tu ne sortiras plus *dans* nos armées^c », au lieu de : « *avec* nos armées », et quantité d'autres phrases semblables. En tout cas, j'aimerais apprendre de cette nouvelle sagesse quelle doxologie l'Apôtre acheva jamais par le mot : *dans*, suivant le modèle que ces gens-là proposent maintenant comme venant de l'Écriture. Car je n'ai trouvé nulle part énoncé : A toi, Père, honneur et gloire, *par* ton Fils Monogène, *dans* le Saint-Esprit, formule qui leur est maintenant plus habituelle, si l'on peut dire, que la respiration même. On trouve bien chacune des prépositions séparément, mais

1. Thème qui fera l'objet du chapitre suivant.

τούτων ἕκαστόν ἐστιν εὐρεῖν · συνημμένως δὲ ἐν τῇ συντάξει ταύτῃ οὐδαμοῦ δεικνύειν ἕξουσιν. Ὡστε εἰ μὲν ἀκριβολογοῦνται περὶ τὰ ἔγγραφα, δειξάτωσαν πόθεν λέγουσιν. Εἰ δὲ συγχωροῦσι τῇ συνηθείᾳ, μηδὲ ἡμᾶς ἐξειργέτωσαν.

B

59. Ἡμεῖς γὰρ ἀμφοτέρας ἐν τῇ τῶν πιστῶν χρήσει καταλαμβάνοντες τὰς ῥήσεις, ἀμφοτέραις κεχρήμεθα · τὴν μὲν δόξαν τῷ Πνεύματι ὁμοίως ἀφ' ἑκατέρας πληροῦσθαι πεπιστευκότες · τοὺς δὲ κακουργοῦντας τὴν ἀλήθειαν

5 ἐπιστομίζεσθαι μᾶλλον διὰ τῆς προκειμένης λέξεως, ἥτις τὴν δύναμιν τῶν Γραφῶν παραπλησίαν ἔχουσα, οὐκέτι ἐστὶν ὁμοίως τοῖς ἐναντίοις εὐεπιχείρητος — ἔστι δὲ αὕτη ἡ ἀντιλεγόμενη νῦν παρὰ τούτων — ἀντὶ τοῦ καὶ συνδέσμου παρειλημμένη. Ἴσον γὰρ ἐστὶν εἰπεῖν · ‘Παῦλος καὶ Σιλουανὸς

10 καὶ Τιμόθεος’, καὶ ‘Παῦλος σὺν Τιμοθέῳ καὶ Σιλουανῷ’.

C

Ἡ γὰρ συμπλοκὴ τῶν ὀνομάτων δι’ ἑκατέρας ὁμοίως τῆς ἐκφωνήσεως σφύζεται. Εἰ τοίνυν, τοῦ Κυρίου εἰπόντος Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, αὐτὸς εἶπομι Πατέρα καὶ Υἱὸν σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, ἄλλο τι εἰρηκῶς κατὰ τὴν

15 δύναμιν ἔσομαι ; Τῆς δὲ διὰ τοῦ καὶ συνδέσμου συμπλοκῆς τῶν ὀνομάτων, πολλὰ τὰ μαρτύρια. « Ἡ χάρις γάρ, φησί, τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος. » Καὶ πάλιν · « Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ

20 διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ Πνεύματος. » Εἰ τοίνυν ἀντὶ τῆς καὶ τῇ σὺν ἐθελήσαμεν χρήσασθαι, τί διάφορον πεποιηκότες ἐσόμεθα ; Ἐγὼ μὲν οὐχ ὀρῶ, πλὴν εἰ μὴ ψυχραῖς γραμμα-

59, 16 a. II Cor. 13, 13 (ἡμῶν om. t. r.) 18 b. Rom. 15, 30

1. Les deux doxologies, aussi traditionnelles l'une que l'autre sont mises d'emblée sur le même plan.

2. La préposition *avec*, que Basile va maintenant comparer à la conjonction *et*, dont se sert l'Écriture pour exprimer la société des trois Personnes (cf. *Matth.* 28, 19). On voit la marche des idées : l'Écriture prend indistinctement l'une pour l'autre les deux préposi-

ils ne sauraient jamais les montrer ensemble dans cet ordre-là. Par conséquent, s'ils s'en tiennent strictement à ce qui est écrit, qu'ils nous indiquent leurs sources ; mais, s'ils acceptent la coutume, qu'ils ne nous empêchent pas de le faire aussi¹.

59. De fait, on trouve dans l'usage des fidèles les deux manières de s'exprimer et on les emploie toutes les deux. Croyant, d'une part, rendre pareillement gloire à l'Esprit par chacune d'elles, on ferme, d'autre part, plus facilement la bouche à ceux qui dénaturent la vérité, lorsqu'on use de la tournure en question² : plus proche du sens des Écritures, elle prête moins le flanc aux attaques des adversaires — or c'est elle qui fait présentement l'objet de la contestation — puisqu'on l'utilise à la place de la conjonction *et*. Car il revient au même de dire : Paul *et* Sylvain *et* Timothée, ou : Paul *avec* Timothée et Sylvain ; la liaison entre les noms est également sauve par l'une et l'autre formules. Si, alors que le Seigneur nous dit : Père *et* Fils *et* Saint-Esprit, j'allais dire, moi : Père et Fils *avec* le Saint-Esprit, aurais-je dit quelque chose d'autre dont le sens serait différent ? Or, sur le fait que ces noms-là sont liés par la conjonction *et*, les témoignages abondent. Saint Paul : « La grâce de notre Seigneur Jésus-Christ *et* l'amour de Dieu *et* la communion du Saint-Esprit^a. » Et encore : « Je vous le demande par notre Seigneur Jésus-Christ *et* l'amour de l'Esprit^b. » Si donc, à la place de *et*, on voulait employer *avec*, quelle différence y aurait-il ? Moi, je n'en vois point, à moins que les froides règles de la grammaire ne portent

tions *avec* et *dans*. Les doxologies qui en usent ont donc même valeur. Aucune de ces doxologies ne se trouve textuellement dans l'Écriture. Elles viennent de la coutume de l'Église. Justification de la préférence marquée pour la préposition *avec*. Elle exprime la même chose que la conjonction *et*, mais de façon plus vigoureuse. Réduction de la doxologie *avec* à une doxologie plus proche de l'Écriture et qui n'emploierait ni *avec*, ni *dans*, mais la conjonction *et*.

τικαῖς τις τὸν μὲν σύνδεσμον ὡς συμπλεκτικὸν καὶ πλείονα ποιῶντα τὴν ἔνωσιν προτιμῶν, τὴν δὲ πρόθεσιν, ὡς οὐκ
 25 ἔχουσιν τὴν ἴσην δύναμιν, ἀποπέμποιτο. Ἄλλ' εἴ γε περὶ τούτων τὰς εὐθύναις ὑπέιχομεν, ἴσως οὐκ ἂν πολλοῦ λόγου πρὸς τὴν ἀπολογίαὶν ἐπεδεήθημεν.

- 177A** Νῦν δέ, οὐ περὶ συλλαβῶν οὐδὲ περὶ τοιοῦδε ἢ τοιοῦδε φωνῆς ἤχου ὁ λόγος αὐτοῖς, ἀλλὰ περὶ πραγμάτων ἐν
 30 δυνάμει καὶ ἀληθείᾳ μεγίστην ἔχόντων διαφοράν. Ὡς ἔνεκεν, ἀπαρατηρήτου τῆς χρήσεως τῶν συλλαβῶν οὔσης, οὗτοι τὰς μὲν ἐγγράφειν, τὰς δὲ ἀποδιώκειν τῆς Ἐκκλησίας ἐπιχειροῦσιν. Ἐγὼ δέ, εἰ καὶ ἐκ τῆς πρώτης ἀκοῆς ἐναργῆς ἔχει τὸ χρήσιμον, ἀλλ' οὐκ καὶ τὸν λόγον παρέξομαι καθ' ὃν οἱ
 35 πατέρες ἡμῶν οὐκ ἀργῶς συμπαρέλαβον τὴν χρῆσιν τῆς προθέσεως ταύτης. Πρὸς γὰρ τῷ τὸ τοῦ Σαβελλίου κακὸν ἰσοσθενῶς τῇ καὶ συλλαβῇ διελέγχειν, καὶ παραπλησίως ἐκείνη τὸ τῶν ὑποστάσεων ἴδιον παριστᾶν, ὡς τό · « Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἐλευσόμεθα », καὶ τό · « Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ
 40 ἐν ἑσμεν », ἐξαιρέτον ἔχει τῆς αἰδίου κοινωνίας καὶ ἀπαύστου συναφείας τὸ μαρτύριον. Ὁ γὰρ εἰπὼν σὺν τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν εἶναι, ὁμοῦ τὴν τε τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητα καὶ τὸ ἀχώριστον τῆς κοινωνίας ἔδειξεν. Ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἐστὶν ἰδεῖν · ὁ μὲν καὶ σύνδεσμος τὸ κοινὸν τῆς
 45 ἐνεργείας παρίστησιν · ἡ δὲ σὺν πρόθεσις τὴν κοινωνίαν πως συνενδείκνυται. Οἶον, ἔπλευσαν εἰς Μακεδονίαν Παῦλος καὶ Τιμόθεος · ἀλλὰ καὶ Τυχικός καὶ Ὀνήσιμος ἀπεστάλησαν

59, 24 προτιμῶν Joh. : προτιμῶν G προτιμῶσι KM προτιμῶν Ben.

59, 38 c. Jn 14, 23 39 d. Jn 10, 30

1. Cf. I, 2, 50 s.

2. Τὸν λόγον παρέξομαι (je vais produire la raison pour laquelle) est, avant la lettre, semblable au *reddere rationem* d'Augustin. Cf. εὐθύναις ὑπέχειν du passage précédent, ligne 26.

à préférer la conjonction, comme copulative et facteur d'union plus étroite, et à rejeter la préposition comme n'ayant pas même force. A la vérité, si nous avons à rendre des comptes sur ce point, nous n'aurions sans doute pas besoin de longs discours pour nous défendre.

Or, ici, ce n'est ni de syllabes, ni de tel ou tel son vocal **177A** dont ils discutent, mais de réalités dont le sens et la vérité sont d'un tout autre ordre¹. C'est pourquoi, alors que l'emploi de ces particules est indifférent, ces gens-là entreprennent d'adopter les unes et de bannir les autres de l'Église. Mais moi, bien que, à la première audition, le bien-fondé en soit évident, je rendrai compte² de ce fait que nos Pères³ ont adopté non sans dessein l'usage de cette préposition. Car elle conjure le fléau sabellien⁴ aussi bien que la conjonction *et*, et la vaut pour soutenir la propriété des hypostases, comme ici : « Le Père et moi nous viendrons^e », « le Père et moi nous sommes un^a ». Elle atteste en outre, de façon spéciale, leur éternelle communauté et leur union sans fin. De fait, celui qui dit **B** que le Fils est *avec* le Père, indique à la fois la propriété⁵ des hypostases et le caractère indissociable de leur communauté. Ce qui se voit également dans les choses humaines : la conjonction *et* exprime l'action commune, mais la préposition *avec* manifeste en même temps une sorte de communauté. Par exemple : Paul *et* Timothée naviguèrent vers la Macédoine ; mais Tychique *et* Onésime furent envoyés

3. Cf. chap. XXIX, où Basile va recueillir les témoignages en faveur de l'emploi par les Pères de la préposition *avec*.

4. Ayant pour but de réunir des êtres distincts, la conjonction exprime à la fois l'union et la distinction des hypostases.

5. L'*ἰδιότης* ou propriété des hypostases désigne ce qu'il y a d'irréductible en chacune. Ce terme n'est pas tout à fait équivalent à l'*ἰδιόζον*, qui exprime plutôt la caractéristique de chaque hypostase, le fait qu'il y en a deux qui sont « de Dieu », le Fils et l'Esprit, et qu'une seule est Dieu qui n'est d'aucune autre, le Père. Cf. *supra*, Introduction, p. 179 s.

Κολοσσαεῦσιν · ἐκ τούτων, ὅτι μὲν ταῦτόν ἐνήργησαν, μεμαθήκαμεν. Ἐὰν δὲ ἀκούσωμεν ὅτι συνέπλευσαν καὶ
 50 συναπεστάλησαν, ὅτι καὶ μετ' ἀλλήλων τὴν πρᾶξιν ἐπλήρωσαν
 προσεδιδάχθημεν. Οὕτω τὸ τοῦ Σαβελλίου κακόν, ὡς
 οὐδεμία τῶν ἄλλων φωνῶν καταλύουσα, προστίθησιν ἐκείνοις
C καὶ τοὺς κατὰ διάμετρον ἀσεβοῦντας. Λέγω δὴ τούτους οἱ
 χρονικοῖς διαστήμασι τοῦ μὲν Πατρὸς τὸν Υἱόν, τοῦ δὲ
 55 Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον διαιροῦσι.

60. Πρὸς δὲ τὴν ἐν συλλαβὴν ἐκεῖνο μάλιστα τὸ διάφορον ἔχει, ὅτι ἡ μὲν σὺν τὴν πρὸς ἀλλήλους συνάφειαν τῶν κοινωνοῦντων παρίστησιν, οἷον τῶν συμπλεόντων, ἢ συνοικούντων, ἢ ὁτιοῦν τῶν πάντων κοινῶς ἐκτελούντων · ἡ δὲ
 5 ἐν τὴν σχέσιν τὴν πρὸς τὸ ἐν ᾧ τυγχάνουσιν ἐνεργοῦντες δηλοῖ. Ἐμπλέουσι γὰρ καὶ ἐνοικοῦσιν ἀκούσαντες, τὸ σκάφος καὶ τὴν οἰκίαν εὐθὺς ἐννοήσαμεν.

Κατὰ μὲν οὖν τὴν κοινήν χρῆσιν, ἡ πρὸς ἀλλήλας αὐτῶν διαφορὰ τοιαύτη, καὶ ἐπὶ πλεῖον ἂν εὐρεθῆι παρὰ τῶν
 10 φιλοπόνων. Οὐ γὰρ ἐμοὶ σχολὴ τὰ περὶ τῶν συλλαβῶν
D ἐξετάζειν. Ἐπεὶ οὖν δέδεικται ἡ σὺν εὐσημότητα ἀποδιδοῦσα
 τῆς συναφείας τὴν ἔννοιαν, γενέσθω ὑμῖν ἐνσπονδος, εἰ δοκεῖ,
 καὶ παύσασθε τοῦ χαλεποῦ πρὸς αὐτὴν καὶ ἀκηρύκτου πολέ-
180A μου. Ὅμως μέντοι οὕτως εὐφήμου τῆς φωνῆς ὑπαρχούσης,
 15 εἴ τῃ φίλον ἐν δοξολογίαις τῇ καὶ συλλαβῇ συνδεῖν τὰ ὀνό-
 ματα καὶ δοξάζειν, ὡς ἐν Εὐαγγελίοις ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος
 μεμαθήκαμεν, Πατέρα καὶ Υἱόν καὶ ἅγιον Πνεῦμα · καὶ
 οὕτω γενέσθω, οὐδεὶς ἀντερεῖ. Ἐπὶ τούτοις, εἰ δοκεῖ,
 20 φωνὴν ταύτην δέξαιντο.

60, 14 εὐφήμου Joh. : εὐσήμου Ben. « ex uno tantum cod. » (Ben.)

1. Ἐπλευσαν, συνέπλευσαν. Ἀπεστάλησαν, συναπεστάλησαν.

2. L'arianisme, suivant lequel le Fils vient après le Père et l'Esprit après le Père et le Fils.

aux Colossiens. De ce fait, on sait qu'ils firent la même chose. Si l'on entendait dire qu'ils naviguèrent l'un *avec* l'autre, et qu'ils furent envoyés l'un *avec* l'autre¹, on saurait, de plus, qu'ils ont agi ensemble. Ainsi, tout en mettant fin au fléau sabellien, comme aucun autre mot ne saurait le faire, la préposition ruine, de surcroît, l'impiété diamétralement opposée : je veux dire celle qui sépare, par intervalles de temps, le Fils du Père et le Saint-Esprit du Fils².

60. De la particule *dans* la particule *avec* diffère surtout en ceci qu'elle dénote l'union mutuelle des êtres en communauté, par exemple : pour ceux qui naviguent ensemble, qui habitent ensemble, qui font quelque chose ensemble. *Dans*, par contre, désigne la relation avec ce en quoi se déroule l'action. Lorsqu'on entend dire : ils naviguent *dans*, ils habitent *dans*, on pense immédiatement au bateau ou à la maison³.

Telle est, d'après l'usage commun, la différence de ces particules entre elles, et les chercheurs pourront la pousser encore. Quant à moi, je n'ai guère le temps d'approfondir ce qui touche aux particules. Puis donc qu'il est démontré que *avec* rend de façon très significative l'idée d'union, faites trêve, voulez-vous, et cessez l'implacable et pénible guerre que vous menez contre elle ! Pourtant, une fois le vocable ainsi admis, s'il plaît de relier les noms, dans la doxologie, par la particule *et*, et de rendre gloire comme l'Évangile l'enseigne à propos du baptême, au Père *et* au Fils *et* au Saint-Esprit, qu'on le fasse, personne n'y contredira. Là-dessus, si vous le voulez bien, mettons-nous d'accord. Mais ils s'arracheraient la langue plutôt que d'admettre ce mot !

3. Malgré l'affirmation qui va suivre, « je n'ai guère le temps d'approfondir » ce qui a trait aux prépositions, Basile y reviendra longuement au cours des chapitres XXVI et XXVII.

Τοῦτο μὲν οὖν ἐστίν, ὃ τὸν ἀκήρυκτον ἡμῖν καὶ ἄσπονδον
 πόλεμον ἐπεγείρει. Ἐν τῷ Πνεύματι, φησί, τῷ ἁγίῳ τὴν
 δοξολογίαν ἀποδοτέον τῷ Θεῷ, οὐχὶ δὲ καὶ τῷ Πνεύματι ·
 καὶ ἐκθυμότατα τῆς φωνῆς ταύτης ὡς ταπεινωτικῆς τοῦ
 25 Πνεύματος περιέχονται. Περὶ ἧς οὐκ ἄχρηστον καὶ διὰ
 μακροτέρων εἰπεῖν. Ὡς ἀκούσαντες οὗτοι, θαυμάσαιμεν ἄν,
 εἰ μὴ ὡς προδότιν αὐτὴν καὶ πρὸς τὴν τοῦ Πνεύματος
 B · δόξαν αὐτομολοῦσαν ἀποκηρύξωσιν.

1. La préposition *dans*, que les pneumatomaques entendent
 maintenir.

Voilà donc ce qui excite contre nous une guerre implacable et sans trêve. C'est *dans* l'Esprit-Saint, affirment-ils, que la doxologie doit être adressée à Dieu, et non pas : *et* à l'Esprit. Et de s'attarder avec acharnement à ce mot-là¹, comme s'il rabaisserait l'Esprit ! Sur ce point il ne sera donc pas inutile d'en dire davantage². Après avoir entendu notre exposé, nous serions bien surpris que ces gens ne veuillent point se défaire aussi de ce mot, comme d'un traître qui aurait déserté pour aller rendre gloire à l'Esprit.

B

2. Cf. chapitre suivant.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΣ'

[180] Ὅτι ὁσαχῶς λέγεται τὸ ἐν, τοσαυταχῶς καὶ ἐπὶ τοῦ Πνεύματος λαμβάνεται.

61. Ἐμοὶ τοίνυν σκοπούμενω δοκεῖ, ἀπλῆς καὶ συντόμου τῆς ἐκφωνήσεως οὔσης, πολλὰ καὶ ποικίλα εἶναι τὰ δι' αὐτῆς σημαινόμενα. Ὅσαχῶς γὰρ λέγεται τὸ ἐν, τοσαυταχῶς εὐρίσκομεν ταῖς περὶ τοῦ Πνεύματος ἐννοίαις ὑπηρετούμενον.

5 Λέγεται μὲν οὖν τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι, καὶ ἡ δύναμις ἐν τῷ δεκτικῷ, καὶ ἡ ἕξις ἐν τῷ κατ' αὐτὴν διακειμένῳ, καὶ πολλὰ τοιαῦτα. Οὐκοῦν, καθὸ μὲν τελειωτικὸν τὸ ἅγιον

Πνεῦμα τῶν λογικῶν, ἀπαρτίζον αὐτῶν τὴν ἀκρότητα, τὸν
 C τοῦ εἶδους λόγον ἐπέχει. Ὁ γὰρ μηκέτι κατὰ σάρκα ζῶν,
 10 ἀλλὰ Πνεύματι Θεοῦ ἀγόμενος, καὶ υἱὸς Θεοῦ χρηματίζων, καὶ σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ γενόμενος, πνευματικὸς ὀνομάζεται.

XXVI. Titul. καὶ om. LM

1. Τὸ δεκτικόν : C'est la matière première d'Aristote, à concevoir comme puissance pure. Le mot n'est pas chez PLATON, où l'on trouve pourtant dans le *Timée* des équivalents : τὸ δεχόμενον, ὑποδοχὴ 49 A. Cf. 50 B.

2. Sur le sens de cette formule : τὸν λόγον ἐπέχειν, en saint Basile, voir III, 5, 13. On ne peut toutefois faire dire au texte que Basile attribue un rôle propre de causalité formelle à la Personne du Saint-Esprit dans le processus de la déification chrétienne. L'expression s'explique suffisamment par référence à un thème cher à l'évêque de Césarée, suivant lequel l'Esprit a raison de forme en ceci qu'il déifie la créature raisonnable, en la rendant, par une participation créée de sa propre lumière (l'Esprit, lumière intelligible

CHAPITRE XXVI

Où l'on montre que les divers sens de la particule *dans* sont tous applicables à l'Esprit.

61. A la réflexion il me semble que cette particule, d'une émission simple et rapide, recouvre une grande variété de sens. Et ces divers sens dont elle est susceptible, on les retrouve tous au service des idées que l'on se fait de l'Esprit.

On dit que la forme est *dans* la matière, la puissance *dans* le réceptacle¹, la disposition permanente *dans* le sujet qu'elle affecte, et bien des choses de ce genre. Eh bien ! En tant que le Saint-Esprit perfectionne les êtres raisonnables en parachevant leur excellence, il a raison de forme². De fait, celui qui ne vit plus selon la chair mais sous la conduite de l'Esprit de Dieu, celui qui est appelé enfant de Dieu et devient conforme à l'image du Fils de Dieu³, on lui donne le nom de spirituel.

C

du chapitre IX), spirituelle, « pneumatique », comme lui. A l'appui de cette interprétation on peut citer THÉODORE DE MOPSUESTE, *Controverse d'Anazarbe avec les Macédoniens* (vers 392) (PO 9, 25-27 ; 665-667), passage manifestement inspiré de l'expression de saint Basile et où l'on voit bien qu'il s'agit d'une grâce. On ne peut suivre Johnston qui interprète en toute rigueur : « The soul is form (εἶδος) in relation to the body, but is matter (ὕλη) in relation to the reason, which might be called εἶδος εἰδούς. Here St. Basil says that the Holy Spirit is to the reason of rational beings in the stead of form. » Johnston s'est laissé peut-être trop impressionner par l'allure nettement aristotélicienne du morceau, sans remarquer que le contexte basilien indique assez qu'il s'agit moins d'instituer d'exactes équivalences, qu'une série de comparaisons.

3. Cette phrase est un centon de Rom. 8, 13-14 et 8, 29.

Καὶ ὡς ἡ δύναμις τοῦ ὄρα̅ν ἐν τῷ ὑγιαίνοντι ὀφθαλμῷ, οὕτως ἡ ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος ἐν τῇ κεκαθαρμένη ψυχῇ.
 15 Διὸ καὶ Παῦλος εὐχεται Ἐφεσίοις, πεφωτισμένους ὀφθαλμοὺς αὐτῶν εἶναι ἐν τῷ Πνεύματι τῆς σοφίας. Καὶ ὡς ἡ τέχνη ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτήν, οὕτως ἡ χάρις τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ ὑποδεξαμένῳ, αἰεὶ μὲν συμπαροῦσα, οὐχὶ δὲ καὶ ἐνεργοῦσα διηνεκῶς. Ἐπεὶ καὶ ἡ τέχνη, δυνάμει μὲν ἐν τῷ
 20 τεχνίτῃ ἐστίν· ἐνεργεία δὲ τότε, ὅταν κατ' αὐτήν ἐνεργῇ. Οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα, αἰεὶ μὲν συμπάρεστι τοῖς ἀξίοις, ἐνεργεῖ δὲ κατὰ τὴν χρείαν, ἢ ἐν προφητείαις, ἢ ἐν ἰάμασιν, ἢ ἐν ἄλλοις τισὶ δυνάμεων ἐνεργήμασιν.

D Ἐτι ὡς ἐν σώμασιν ὑγίεια, ἢ θερμότης, ἢ ὅλως αἰεὶ εὐκίνητοι
 25 διαθέσεις· οὕτω καὶ ἐν ψυχῇ πολλάκις ὑπάρχει τὸ Πνεῦμα, τοῖς διὰ τὸ τῆς γνώμης ἀνίδρυτον, εὐκόλως, ἢν ἐδέξαντο χάριν ἀπαθουμένους, μὴ παραμένον· οἶος ἦν ὁ Σαοῦλ,
 181A καὶ οἱ ἐβδομήκοντα πρεσβύτεροι τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, πλὴν τοῦ Ἑλδὰδ καὶ Μωδὰδ — τούτοις γὰρ μόνοις ἐκ πάντων
 30 φαίνεται παραμεῖναν τὸ Πνεῦμα —, καὶ ὅλως εἴ τις τούτοις τὴν προαίρεσιν παραπλήσιος. Καὶ ὡς ὁ λόγος δὲ ἐν ψυχῇ, ποτὲ μὲν ὡς τὸ ἐγκάρδιον νόημα, ποτὲ δὲ ὡς ὁ προφερόμενος διὰ γλώσσης, οὕτω τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· νῦν μὲν ὅταν συμμαρτυρῇ τῷ πνεύματι, καὶ ὅταν κράζῃ ἐν ταῖς καρδίαις
 35 ἡμῶν· Ἀββᾶ ὁ Πατήρ, νῦν δὲ ὅταν λαλῇ ὑπὲρ ἡμῶν, κατὰ τὸ εἰρημένον, ὅτι « Οὐχ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν ».

Ἦδη δὲ καὶ ὡς ὅλον ἐν μέρεσι νοεῖται τὸ Πνεῦμα κατὰ τὴν τῶν χαρισμάτων διανομήν. Πάντες γὰρ ἀλλήλων ἐσμέν

61, 36 a. Matth. 10, 20

1. Cf. *Éphés.* 1, 17-18.

2. Il est intéressant de voir comment Basile, par cette énumération de toutes les manières d'être *dans*, classées suivant les degrés de l'ascèse, interprète en un sens orthodoxe la formule traditionnelle

De même que la puissance de voir se trouve *dans* l'œil sain, ainsi l'activité de l'Esprit *dans* l'âme purifiée. Ainsi Paul souhaite-t-il aux Éphésiens d'avoir les yeux illuminés *dans* l'Esprit de sagesse¹. Comme l'art *en* qui en a fait l'acquisition, ainsi la grâce de l'Esprit *en* celui qui l'a reçue, toujours présente, mais non pas toujours agissante. Car l'art est en puissance *dans* l'artiste ; il n'est en acte qu'au moment où celui-ci s'en sert pour œuvrer. Ainsi en va-t-il de l'Esprit : il est toujours présent à ceux qui en sont dignes, mais il n'agit que selon le besoin, soit par prophétie, ou par guérison, ou quelque autre action miraculeuse. D

Comme la santé *dans* le corps, ou la chaleur ou toute autre disposition passagère et mouvante, l'Esprit est souvent *dans* l'âme de ceux qui, par instabilité de caractère, repoussent d'un cœur léger la grâce qu'ils ont reçue, mais il ne demeure point en eux² : tels Saül et les soixante-dix anciens des enfants d'Israël³, à l'exception d'Eldad et de 181 A Modad — car il est clair que chez eux, seuls entre tous, l'Esprit demeure — ; tels, d'un mot, tous ceux qui leur ressemblent dans leur choix. Comme la parole *dans* l'âme, qu'elle soit pensée du cœur ou verbe proféré par la langue⁴, ainsi l'Esprit-Saint, soit qu'il rende témoignage à notre esprit et qu'il crie *en* notre cœur : Abba, Père, soit qu'il parle à notre place, comme il est écrit : « Ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit du Père qui parlera en vous^a. »

En outre, l'Esprit se conçoit comme un tout *en* ses parties, quand il s'agit de la distribution des dons de grâce. Car nous sommes tous mem-

dans l'Esprit, dont les ariens et Eustathe de Sébaste pensaient tirer parti.

3. Cf. *Nombr.* 11, 25-26 (LXX).

4. S'agit-il du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός des Stoïciens ? Cf. PLATON, *Théétète*, 189 E ; *Sophiste*, 263 E. Mais les termes techniques n'y sont pas. Il s'agit de la pensée, comme discours silencieux de l'âme avec elle-même.

- Καὶ ὡς ἡ δύναμις τοῦ ὄρᾱν ἐν τῷ ὑγιαίνοντι ὀφθαλμῷ, οὕτως ἡ ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος ἐν τῇ κεκαθαρισμένῃ ψυχῇ.
- 15 Διὸ καὶ Παῦλος εὐχεται Ἐφεσίοις, πεφωτισμένους ὀφθαλμοὺς αὐτῶν εἶναι ἐν τῷ Πνεύματι τῆς σοφίας. Καὶ ὡς ἡ τέχνη ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτήν, οὕτως ἡ χάρις τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ ὑποδεξαμένῳ, αἰεὶ μὲν συμπαραοῦσα, οὐχὶ δὲ καὶ ἐνεργοῦσα διηνεκῶς. Ἐπεὶ καὶ ἡ τέχνη, δυνάμει μὲν ἐν τῷ
- 20 τεχνίτῃ ἐστίν · ἐνεργεῖα δὲ τότε, ὅταν κατ' αὐτήν ἐνεργῇ. Οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα, αἰεὶ μὲν συμπάρεστι τοῖς ἀξίοις, ἐνεργεῖ δὲ κατὰ τὴν χρείαν, ἣ ἐν προφητείαις, ἣ ἐν ἰάμασιν, ἣ ἐν ἄλλοις τισὶ δυνάμεων ἐνεργήμασιν.
- Ἐπι ὡς ἐν σώμασιν ὑγίεια, ἣ θερμότης, ἣ ὅλως αἰ εὐκίνητοι
- 25 διαθέσεις · οὕτω καὶ ἐν ψυχῇ πολλάκις ὑπάρχει τὸ Πνεῦμα, τοῖς διὰ τὸ τῆς γνώμης ἀνίδρυτον, εὐκόλως, ἣν ἐδέξαντο χάριν ἀπωθουμένοις, μὴ παραμένον · οἶος ἦν ὁ Σαούλ,
- 181A καὶ οἱ ἐβδομήκοντα πρεσβύτεροι τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, πλὴν τοῦ Ἑλδὰδ καὶ Μωδὰδ — τούτοις γὰρ μόνοις ἐκ πάντων
- 30 φαίνεται παραμεῖναν τὸ Πνεῦμα —, καὶ ὅλως εἴ τις τούτοις τὴν προαίρεσιν παραπλήσιος. Καὶ ὡς ὁ λόγος δὲ ἐν ψυχῇ, ποτὲ μὲν ὡς τὸ ἐγκάρδιον νόημα, ποτὲ δὲ ὡς ὁ προφερόμενος διὰ γλώσσης, οὕτω τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον · νῦν μὲν ὅταν συμμαρτυρῇ τῷ πνεύματι, καὶ ὅταν κράζῃ ἐν ταῖς καρδίαις
- 35 ἡμῶν · Ἀββᾶ ὁ Πατήρ, νῦν δὲ ὅταν λαλῇ ὑπὲρ ἡμῶν, κατὰ τὸ εἰρημένον, ὅτι « Οὐχ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν ».

Ἦδη δὲ καὶ ὡς ὅλον ἐν μέρεσι νοεῖται τὸ Πνεῦμα κατὰ τὴν τῶν χαρισμάτων διανομήν. Πάντες γὰρ ἀλλήλων ἐσμέν

61, 36 a. Matth. 10, 20

1. Cf. *Éphés.* 1, 17-18.

2. Il est intéressant de voir comment Basile, par cette énumération de toutes les manières d'être *dans*, classées suivant les degrés de l'ascèse, interprète en un sens orthodoxe la formule traditionnelle

De même que la puissance de voir se trouve *dans* l'œil sain, ainsi l'activité de l'Esprit *dans* l'âme purifiée. Ainsi Paul souhaite-t-il aux Éphésiens d'avoir les yeux illuminés *dans* l'Esprit de sagesse¹. Comme l'art *en* qui en a fait l'acquisition, ainsi la grâce de l'Esprit *en* celui qui l'a reçue, toujours présente, mais non pas toujours agissante. Car l'art est en puissance *dans* l'artiste ; il n'est en acte qu'au moment où celui-ci s'en sert pour œuvrer. Ainsi en va-t-il de l'Esprit : il est toujours présent à ceux qui en sont dignes, mais il n'agit que selon le besoin, soit par prophétie, ou par guérison, ou quelque autre action miraculeuse. D

Comme la santé *dans* le corps, ou la chaleur ou toute autre disposition passagère et mouvante, l'Esprit est souvent *dans* l'âme de ceux qui, par instabilité de caractère, repoussent d'un cœur léger la grâce qu'ils ont reçue, mais il ne demeure point en eux² : tels Saül et les soixante-dix anciens des enfants d'Israël³, à l'exception d'Eldad et de Modad — car il est clair que chez eux, seuls entre tous, l'Esprit demeure — ; tels, d'un mot, tous ceux qui leur ressemblent dans leur choix. Comme la parole *dans* l'âme, qu'elle soit pensée du cœur ou verbe proféré par la langue⁴, ainsi l'Esprit-Saint, soit qu'il rende témoignage à notre esprit et qu'il crie *en* notre cœur : Abba, Père, soit qu'il parle à notre place, comme il est écrit : « Ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit du Père qui parlera en vous^a. » 181 A

En outre, l'Esprit se conçoit comme un tout *en* ses parties, quand il s'agit de la distribution des dons de grâce. Car nous sommes tous mem-

dans l'Esprit, dont les ariens et Eustathe de Sébaste pensaient tirer parti.

3. Cf. *Nombr.* 11, 25-26 (LXX).

4. S'agit-il du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός des Stoïciens ? Cf. PLATON, *Théétète*, 189 E ; *Sophiste*, 263 E. Mais les termes techniques n'y sont pas. Il s'agit de la pensée, comme discours silencieux de l'âme avec elle-même.

- 40 μέλη, « ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ τὴν
B δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα ». Διὰ τοῦτο « οὐ δύναται ὁ ὀφθαλμὸς
εἰπεῖν τῇ χειρί, χρεῖαν σου οὐκ ἔχω · ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ
τοῖς ποσὶ, χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω ». Ἀλλὰ πάντα μὲν ὁμοῦ
συμπληροῖ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἐνότητι τοῦ Πνεύ-
45 ματος · ἀλλήλοις δὲ ἀναγκαίαν τὴν ἐκ τῶν χαρισμάτων
ἀντιδίδωσιν ὠφέλειαν. Ὁ μὲν γὰρ Θεὸς ἔθετο τὰ μέλη ἐν
τῷ σώματι, ἐν ἕκαστον αὐτῶν, καθὼς ἠθέλησε. Τὰ μέντοι
μέλη τὸ αὐτὸ μεριμνῶσιν ὑπὲρ ἀλλήλων, κατὰ τὴν πνευμα-
τικὴν κοινωνίαν τῆς συμπαθείας αὐτοῖς ὑπαρχούσης. Διόπερ
50 « εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη, εἴτε
δοξάζεται ἐν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη. » Καὶ ὡς μέρη
δὲ ἐν ὄλῳ, οἱ καθ' ἓνα ἐσμὲν ἐν τῷ Πνεύματι · ὅτι οἱ πάντες
C ἐν ἐνὶ σώματι, εἰς ἐν Πνεῦμα ἐβαπτίσθημεν.

62. Ὁ δὲ παράδοξον μὲν εἰπεῖν, ἀληθὲς δὲ οὐδενὸς ἔλαττον,
ὅτι καὶ ὡς χώρα τῶν ἁγιαζομένων πολλάκις τὸ Πνεῦμα
λέγεται. Καὶ φανήσεται οὐδὲ οὗτος ὁ τρόπος κατασμικρύνων
τὸ Πνεῦμα, ἀλλὰ μᾶλλον δοξάζων. Τὰ γὰρ τοι σωματικὰ
5 τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τὰς πνευματικὰς ἐννοίας ἐναργείας
ἐνεκεν πολλάκις ὁ λόγος μετακομίζει. Τετηρήκαμεν οὖν καὶ
ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τὸν ψαλμωδὸν λέγοντα · « Γενοῦ μοι εἰς Θεὸν
ὑπερασπιστήν, καὶ εἰς τόπον ὄχυρόν τοῦ σώσαί με. » Περὶ
δὲ τοῦ Πνεύματος · « Ἴδου τόπος, φησί, παρ' ἐμοί, καὶ
10 στήθι ἐπὶ τῆς πέτρας », τί ἄλλο λέγων τὸν τόπον, ἢ τὴν

61, 40 b. Rom. 12, 5 (τοῦ θεοῦ om. t. r.) 41 c. I Cor. 12, 21
50 d. I Cor. 12, 26

62, 7 a. Ps. 30, 3 (τόπον ὄχυρόν : οἶκον καταφυγῆς LXX) 9 b.
Ex. 33, 21 (στήθι : στήση t. r.)

1. J. GRIBOMONT, dans *DS*, art. *Saint-Esprit*, col. 1269, fait remarquer, à la suite de D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 118-144, que : « Ce principe fonde dans l'*Ascéticon* les

bres les uns des autres, « mais pourvus de dons différents, selon la grâce que Dieu nous a donnée^b ». C'est pourquoi « l'œil ne peut dire à la main : Je n'ai pas besoin de toi ; pas plus que la tête ne peut dire aux pieds : Je n'ai pas besoin de vous^c ». Au contraire, les membres tous ensemble concourent au corps du Christ, dans l'unité de l'Esprit, et ils se rendent mutuellement les services nécessaires, d'après les dons de grâce qu'ils ont reçus¹. Car Dieu a disposé les membres dans le corps, chacun d'eux comme il l'a voulu. Les membres, toutefois, ont un souci identique les uns des autres, selon la sympathie mutuelle née de leur communion spirituelle. Aussi, « qu'un seul membre souffre, tous les membres souffrent avec lui ; qu'un seul soit à l'honneur, tous les membres prennent part à sa joie^d ». Et comme partie *dans* un tout, chacun de nous est *dans* l'Esprit, parce que nous tous, qui ne formons qu'un seul corps, nous avons été baptisés en un seul Esprit².

62. Voici qui est paradoxal, mais rien n'est plus vrai : l'Esprit est souvent désigné comme lieu des êtres sanctifiés. On verra que ce n'est pas là manière de parler qui diminuerait l'Esprit, mais le glorifie plutôt. Car souvent la Parole applique des noms corporels à des notions spirituelles, par raison de clarté. On a remarqué que le psalmiste dit de Dieu : « Sois pour moi un Dieu protecteur et une place forte pour me sauver^{a3}. » Sur l'Esprit, il est dit : « Voici une place près de moi, installe-toi sur le rocher^b. » Par cette place que

conclusions les plus concrètes sur la structure du cénobitisme, l'obéissance, l'orientation charitable du travail monastique, le renoncement total. »

2. Saveur nettement aristotélicienne de cette page. Érasme en fut troublé. En quelques lignes, Basile accumule les vocables aristotéliciens.

3. Basile ne suit pas les LXX : « une maison forte ».

B

C

- D** ἐν Πνεύματι θεωρίαν, ἐν ἣ γενόμενος, ἐδύνατο ἰδεῖν γνωστῶς ἐμφανιζόμενον αὐτῷ τὸν Θεὸν ὁ Μωϋσῆς ; Οὗτός ἐστιν ὁ τόπος ὁ τῆς ἀληθινῆς λατρείας ἴδιος. « Πρόσεχε γάρ, φησί, μὴ ἀνερέγκης τὰ ὀλοκαυτώματά σου ἐν παντὶ τόπῳ · ἀλλ' ἐν
- 15 τῷ τόπῳ, ᾧ ἂν ἐκλέξῃται Κύριος ὁ Θεός σου. » Ποῖον οὖν ἐστιν ὀλοκαύτωμα πνευματικόν ; Ἡ θυσία τῆς αἰδέσεως.
- 184A** Ἐν ποίῳ δὲ τόπῳ ταύτην προσφέρομεν ; ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Ποῦ τοῦτο μεμαθήκαμεν ; Παρ' αὐτοῦ τοῦ Κυρίου λέγοντος ὅτι « οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ ἐν Πνεύματι καὶ
- 20 ἀληθείᾳ προσκυνήσουσι τῷ Πατρὶ ». Τοῦτον τὸν τόπον ἰδὼν ὁ Ἰακώβ ἔφη ὅτι « Κύριος ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ ». Ὡστε τὸ Πνεῦμα, τόπος ἀληθῶς τῶν ἁγίων. Καὶ ὁ ἅγιος, τόπος οἰκειὸς τῷ Πνεύματι ἐμπαρέχων ἑαυτὸν πρὸς ἐνοίκησιν τὴν μετὰ Θεοῦ, καὶ ναὸς αὐτοῦ χρηματίζων. Ὡς γὰρ ἐν
- 25 Χριστῷ λαλεῖ Παῦλος · « Κατενώπιον γάρ, φησί, Θεοῦ, ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν » · καὶ Χριστὸς ἐν Παύλῳ, ὡς αὐτὸς λέγει · « Ἡ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ ; » οὕτω καὶ « ἐν Πνεύματι λαλεῖ τὰ μυστήρια », καὶ τὸ Πνεῦμα πάλιν λαλεῖ ἐν αὐτῷ.

- 63.** Ἐν μὲν οὖν τοῖς γεννητοῖς οὕτω πολυμερῶς καὶ
- B** πολυτρόπως ἐνεῖναι λέγεται τὸ Πνεῦμα · Πατρὶ δὲ καὶ Υἱῷ οὐχὶ ἐνεῖναι μᾶλλον, ἀλλὰ συνεῖναι εἰπεῖν εὐσεδέστερον. Ἡ μὲν γὰρ παρ' αὐτοῦ χάρις οἰκοῦντος ἐν τοῖς ἀξίοις καὶ
- 5 ἐνεργοῦντος τὰ ἑαυτοῦ, καλῶς ἐνυπάρχειν τοῖς δεκτικοῖς αὐτοῦ λέγεται. Ἡ δὲ προαιώνιος ὑπαρξίς, καὶ ἄπαυστος διαμονὴ μεθ' Υἱοῦ καὶ Πατρὸς θεωρουμένη, τὰς τῆς αἰδίου συναφείας προσηγορίας ἐπιζητεῖ. Τὸ γὰρ κυρίως καὶ ἀληθῶς συνυπάρχειν ἐπὶ τῶν ἀχωρίστως ἀλλήλοις συνόντων
- 10 λέγεται. Τὴν γὰρ θερμότητα τῷ μὲν πυρακτωθέντι σιδήρῳ

62, 17 προσφέρομεν ; ἐν Joh. : προσφέρομεν ἢ ἐν Ben.

62, 13 c. Deut. 12, 13-14 ((πρόσεχε : add. σεαυτῷ LXX || τόπῳ : add. οὗ ἐάν ἴδῃς LXX || ἀλλ' ἐν τῷ τόπῳ ᾧ ἂν : ἀλλ' ἢ εἰς τὸν τόπον ὃν ἂν LXX) 19 d. Jn 4, 23 21 e. Gen. 28, 16 25 f. II Cor. 2, 17 27 g. II Cor. 13, 3 28 h. I Cor. 14, 2

désignait-elle d'autre que la contemplation *dans* l'Esprit ? D
 Moïse, en y parvenant a pu distinctement voir Dieu lui
 apparaître. C'est là le lieu propre de l'adoration véritable :
 « Garde-toi, dit-elle, d'offrir tes holocaustes en tout lieu,
 sinon dans le lieu que le Seigneur ton Dieu aura choisi¹. »
 Quel est donc l'holocauste spirituel ? Le sacrifice de
 louange². En quel lieu l'offre-t-on ? *Dans* l'Esprit-Saint. 184 A
 De qui le tenons-nous ? Du Seigneur en personne; lui
 qui a dit : « Les vrais adorateurs adoreront le Père *dans*
 l'Esprit et la Vérité^a. » Ce lieu, Jacob le vit et s'écria : « Le
 Seigneur est en ce lieu^e. » Ainsi l'Esprit est-il vraiment
 le lieu des saints ; et le saint est pour l'Esprit un lieu propre,
 puisqu'il s'offre à habiter avec Dieu et se nomme son
 temple. C'est *dans* le Christ que parle Paul : « Devant Dieu,
 c'est *dans* le Christ que nous parlons^f », et le Christ *en* Paul,
 comme il le dit lui-même : « Cherchez-vous la preuve
 que le Christ parle *en* moi^g ? » De même est-ce « *dans*
 l'Esprit qu'il dit des choses mystérieuses^h », et l'Esprit, à
 son tour, parle *en* lui.

63. Donc, pour les êtres créés, on dit que l'Esprit est *en*
 eux, diversement et de bien des manières. Pour ce qui est du B
 Père et du Fils, plutôt que de le dire *en* eux, il est plus
 conforme à la piété de dire qu'il est *avec* eux. La grâce qui
 vient de celui qui habite en ceux qui en sont dignes et en qui
 il accomplit son œuvre, on peut bien dire, en effet, qu'elle
 existe *dans* les êtres capables de le recevoir. L'existence
 qui a précédé les siècles et la durée sans fin avec le Fils et
 le Père font appel, par contre, dès qu'on y arrête sa contem-
 plation, à des vocables d'union éternelle. Car exister *avec*
 se dit en propres termes et en toute vérité des êtres qui
 co-existent de façon inséparable les uns avec les autres : la
 chaleur, on dit qu'elle existe *dans* le fer rougi au feu, mais on

1. Basile ne cite pas d'après les LXX.

2. Cf. Ps. 49, 14.

- ἐνυπάρχειν φαμέν · αὐτῷ δὲ τῷ πυρὶ συνυπάρχειν. Καὶ τὴν μὲν ὑγίειαν τῷ σώματι ἐνυπάρχειν, τὴν δὲ ζωὴν τῇ ψυχῇ συνυπάρχειν. Ὡστε ὅπου μὲν οἰκεία καὶ συμφυῆς καὶ ἀχώριστος ἢ κοινωνία, σημαντικωτέρα φωνὴ ἢ σύν, τῆς
- C** 15 ἀχώριστου κοινωνίας τὴν διάνοιαν ὑποβάλλουσα. Ὅπου δὲ προσγίνεσθαι ἢ ἀπ' αὐτοῦ χάρις καὶ πάλιν ἀπογίνεσθαι πέφυκεν, οἰκείως καὶ ἀληθῶς τὸ ἐνυπάρχειν λέγεται, ἂν τοῖς δεξαμένοις πολλάκις διὰ τὸ ἐδραῖον τῆς περὶ τὸ καλὸν διαθέσεως, ἢ ἀπ' αὐτοῦ χάρις διαρκῆς παραμένῃ.
- 20 Ὡστε ὅταν μὲν τὴν οἰκείαν ἀξίαν τοῦ Πνεύματος ἐνοῶμεν, μετὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ αὐτὸ θεωροῦμεν. Ὅταν δὲ τὴν εἰς τοὺς μετόχους ἐνεργουμένην χάριν ἐνθυμηθῶμεν, ἐν ἡμῖν εἶναι τὸ Πνεῦμα λέγομεν. Καὶ ἡ γε προσαγομένη δοξολογία παρ' ἡμῶν ἐν τῷ Πνεύματι, οὐχὶ τῆς ἐκείνου ἀξίας ὁμολογίαν
- 25 ἔχει, ἀλλὰ τῆς ἡμετέρας αὐτῶν ἀσθενείας ἐξομολόγησιν · δεικνύντων ὅτι οὔτε δοξάσαι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοὶ ἐσμεν, ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ, ἐν ᾧ
- D** δυναμωθέντες, τὴν ὑπὲρ ὧν εὐεργετήθημεν, τῷ Θεῷ ἡμῶν εὐχαριστίαν ἀποπληροῦμεν · κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀπὸ κακίας
- 30 καθαρότητος, ἕτερος ἑτέρου πλέον ἢ ἔλαττον τῆς ἐκ τοῦ Πνεύματος βοήθειας μεταλαμβάνοντες, εἰς τὸ προσφέρειν τὰς θυσίας τῆς αἰνέσεως τῷ Θεῷ. Καθ' ἓνα μὲν οὖν τρόπον
- 185A** οὕτως εὐσεβῶς ἐν Πνεύματι τὴν εὐχαριστίαν ἀποπληροῦμεν. Καίτοι καὶ τοῦτο οὐκ ἀβαρές, αὐτόν τινα ἑαυτῷ μαρτυρεῖν,
- 35 ὅτι Πνεῦμα Θεοῦ ἐν ἐμοί, καὶ διὰ τῆς ἀπ' αὐτοῦ χάριτος σοφισθεὶς ἀναφέρω τὴν δόξαν. Παύλῳ γὰρ πρέπουσα ἡ φωνή · « Δοκῶ γὰρ καὶ γὰρ Πνεῦμα Θεοῦ ἔχειν. » Καὶ πάλιν · « Τὴν καλὴν παρακαταθήκην φύλαξον, διὰ Πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν » · καὶ περὶ τοῦ Δανιήλ · ὅτι
- 40 Πνεῦμα Θεοῦ ἅγιον ἐν αὐτῷ · καὶ εἴ τις ἐκείνοις τὴν ἀρετὴν παραπλήσιος.

64. Δεύτερος δὲ νοῦς, οὐδὲ αὐτὸς ἀπόβλητος · ὅτι ὥσπερ

dit qu'elle existe *avec* le feu¹. La santé, on dit qu'elle existe *dans* le corps ; mais la vie, on dit qu'elle existe *avec* l'âme. Ainsi, là où il y a, au sens propre, une communauté réelle et inséparable, le terme *avec* l'exprime au mieux, puisqu'il suggère l'idée d'une indissociable communauté. Mais là où la grâce de l'Esprit est susceptible de venir et de partir, on dit en toute vérité et propriété de termes, qu'il existe *dans*. Alors même que souvent, en raison de la stabilité de leur disposition au bien, sa grâce se maintiendrait de façon durable en ceux qui l'ont reçue.

C

Ainsi, quand on songe à la dignité propre de l'Esprit, c'est *avec* le Père et le Fils qu'on le saisit dans la contemplation. Mais si l'on pense à la grâce produite en ses participants, on dit que l'Esprit est *en* nous. La doxologie que l'on offre *dans* l'Esprit n'est donc point une confession de sa dignité, mais un aveu de notre propre faiblesse : on montre que, de nous-mêmes, nous ne sommes pas aptes à rendre gloire, mais que nous en avons l'aptitude *dans* l'Esprit-Saint. Fortifiés *en* lui, nous faisons action de grâces à notre Dieu de tout ce dont il nous a gratifiés, nous qui, suivant le degré où nous sommes purifiés du mal, recevons l'un plus, l'autre moins, les secours de l'Esprit pour offrir à Dieu nos sacrifices de louange. C'est la seule manière conforme à la piété de faire ainsi action de grâces *dans* l'Esprit, encore qu'il soit fâcheux de se rendre témoignage à soi-même en disant : « L'Esprit de Dieu est en moi et, en sage instruit par la grâce qui vient de lui, je rends gloire. » Car c'est le langage qui convient à Paul : « Je pense bien, moi aussi, avoir l'Esprit de Dieu^a », et ailleurs : « Garde le bon dépôt par l'Esprit-Saint qui habite en nous^b. » De Daniel aussi, il est dit que le Saint-Esprit de Dieu était en lui², et cela est dit également de tous ceux qui, en vertu, ressemblent à ces hommes-là.

D

185 A

64. Mais voici un autre sens qui n'est pas à rejeter : de

1. Opposition entre ἐνυπάρχειν et συνυπάρχειν.

2. Cf. Dan. 5, 11.

- ἐν τῷ Υἱῷ ὁράται ὁ Πατήρ, οὕτως ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πνεύματι.
 Ἡ τοίνυν ἐν τῷ Πνεύματι προσκύνησις, τὴν ὡς ἐν φωτὶ
 γινομένην τῆς διανοίας ἡμῶν ἐνέργειαν ὑποβάλλει, ὡς ἐκ
B 5 τῶν πρὸς τὴν Σαμαρεῖτιν εἰρημένων ἀν μάθοις. Ἐν τόπῳ
 γὰρ εἶναι τὴν προσκύνησιν ἐκ τῆς ἐγγχωρίου συνηθείας
 ἠπατημένην ὁ Κύριος ἡμῶν μεταδιδάσκων, ἐν Πνεύματι καὶ
 ἀληθείᾳ χρῆναι προσκυνεῖν ἔφησεν, ἑαυτὸν λέγων δηλαδὴ
 τὴν ἀλήθειαν. Ὡσπερ οὖν ἐν τῷ Υἱῷ προσκύνησιν λέγομεν,
 10 τὴν ὡς ἐν εἰκόνι τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, οὕτω καὶ ἐν τῷ
 Πνεύματι, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνύντι τὴν τοῦ Κυρίου θεότητα.
 Διὸ καὶ ἐν τῇ προσκυνήσει ἀχώριστον ἀπὸ Πατρὸς καὶ
 Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ἐξω μὲν γὰρ ὑπάρχων αὐτοῦ,
 οὐδὲ προσκυνήσεις τὸ παράπαν · ἐν αὐτῷ δὲ γενόμενος
 15 οὐδενὶ τρόπῳ ἀποχωρίσεις ἀπὸ Θεοῦ · οὐ μᾶλλον γε, ἢ τῶν
 ὁρατῶν ἀποστήσεις τὸ φῶς. Ἀδύνατον γὰρ ἰδεῖν τὴν εἰκόνα
 τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, μὴ ἐν τῷ φωτισμῷ τοῦ Πνεύματος.
C Καὶ τὸν ἐνατενίζοντα τῇ εἰκόνι, ἀμήχανον τῆς εἰκόνας
 ἀποχωρίσαι τὸ φῶς. Τὸ γὰρ τοῦ ὁρᾶν αἴτιον, ἐξ ἀνάγκης
 20 συγκαθορᾶται τοῖς ὁρατοῖς. Ὡστε οἰκείως καὶ ἀκολούθως
 διὰ μὲν τοῦ φωτισμοῦ τοῦ Πνεύματος, τὸ ἀπαύγασμα τῆς
 δόξης τοῦ Θεοῦ καθορῶμεν · διὰ δὲ τοῦ χαρακτῆρος, ἐπὶ
 τὸν οὗ ἐστὶν ὁ χαρακτῆρ καὶ ἡ ἰσότης σφραγίς ἀναγόμεθα.

64, 23 τὴν οὖ Ben. : τὸν οὖ Joh. τῶν ὧν L

1. Cité par SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber contra impium Grammaticum*, Or. II, 18 ; éd. J. Lebon, *CSCO Syri IV*, 4, p. 131, 26 à p. 132, 11, jusqu'à la fin du chapitre.

2. Consistant à adorer Dieu sur le sommet du mont Garizim.

3. Le Fils. Cf. *Héb.* 1, 3.

4. La pensée se meut dans le cadre des conceptions pauliniennes de *Héb.* 1, 3. Cf. Également les thèmes athanasiens : de l'Esprit puissance illuminatrice du Fils, *A Sérapion I*, 19 et 30 (*PG* 26, 573 CD et 600 B) ; de l'Esprit, image du Fils comme le Fils est image

même qu'on voit le Père *dans* le Fils, ainsi voit-on le Fils *dans* l'Esprit. Adorer¹ *dans* l'Esprit voudrait donc dire que notre activité mentale se déroulerait dans la lumière, comme on peut le déduire de ce qui fut dit à la Samaritaine : abusée par la coutume du pays², elle croyait que l'on adorait dans un lieu ; notre Seigneur la détrompa en affirmant que c'est *dans* l'Esprit et la Vérité qu'il faut adorer, et il se désignait sûrement lui-même par la Vérité. De même que l'on parle d'une adoration *dans* le Fils comme dans une Image de Dieu le Père, ainsi parle-t-on d'une adoration *dans* l'Esprit, comme dans celui qui montre en lui-même la déité du Seigneur. C'est pourquoi, dans l'adoration, l'Esprit-Saint est inséparable du Père et du Fils. Hors de lui, en effet, on n'adore pas du tout, mais si l'on est en lui, on ne le sépare de Dieu en aucune manière : pas plus, à la vérité, qu'on ne sépare la lumière de ce qu'on voit. De fait, il est impossible de voir l'Image du Dieu invisible, sinon dans l'éclairement de l'Esprit. Et celui qui fixe les yeux sur l'Image est incapable d'en séparer la lumière, car ce qui cause la vision est nécessairement vu avec ce qu'on voit. Ainsi, à vrai dire, la conclusion s'impose-t-elle : par l'illumination de l'Esprit on discerne le rayonnement de la gloire de Dieu³, par l'empreinte on est amené vers celui à qui appartiennent l'empreinte et le sceau de même forme⁴.

du Père, *id.*, 20, 24 et 26 (PG 26, 577 B, 588 B, 592 B) ; de l'Esprit-Saint, sceau du Christ ayant même forme que le Fils et le Père, *id.*, 23 (PG 26, 584 C - 585 A), *A Sérapion* III, 3 (PG 26, 629 AB) ; de l'inséparabilité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils en tout acte d'adoration véritable, en raison de *Jn* 4, 24, *A Sérapion* I, 33 ; PG 26, 608 A. Malgré tout, la pensée reste originale. Il ne faudrait pas voir dans l'expression *ἰσότυπος σφραγίς*, qui vient clore le chapitre, un synonyme de *χαρακτήρ*. Il s'agit là du Saint-Esprit, cf. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies* IV, 7 ; PG 7, 993 A. Le *καί* serait disjonctif et l'on aurait à faire à une profession de foi trinitaire.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΖ'

[185] Πόθεν ἡ σύν ἤρξατο συλλαβὴ καὶ ποίαν δύναμιν ἔχει, ἐν ᾧ καὶ τὰ περὶ τῶν ἀγράφων τῆς Ἐκκλησίας νομίμων.

D 65. Τίνος οὖν ἕνεκεν, φασίν, ἰδίως προσηκούσης τῷ Πνεύματι τῆς ἐν συλλαβῆς, καὶ εἰς πᾶσαν ἡμῖν τὴν περὶ αὐτοῦ ἔννοιαν ἐξαρκούσης, τὴν καινὴν ταύτην ὑμεῖς συλλαβὴν ἐπεισηγάγετε, σὺν τῷ Πνεύματι λέγοντες, καὶ οὐκ ἐν τῷ
5 Πνεύματι τῷ ἁγίῳ, οὔτε ἄλλως ἀναγκαῖα, οὔτε νενομισμένα ταῖς Ἐκκλησίαις φθεγγόμενοι ;

Ἦς μὲν οὖν οὐχὶ ἀποκληρωτικῶς τῷ ἁγίῳ Πνεύματι ἡ ἐν συλλαβῇ διενήνοχεν, ἀλλὰ κοινὴ Πατρός ἐστι καὶ Υἱοῦ, ἐν τοῖς κατόπιν εἴρηται. Οἶμαι δὲ κάκεῖνο ἀρκούντως
10 εἰρῆσθαι ὅτι οὐ μόνον οὐκ ἀφαιρεῖται τι τῆς ἀξίας τοῦ Πνεύματος, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸ μέγιστον ὕψος τῶν μὴ πάντη
188A ἐνδιαστρόφων τοὺς λογισμοὺς ἐπανάγει. Λειπόμενον δὲ ἐστὶ περὶ τῆς σύν, ὁπόθεν ἤρξατο, καὶ τίνα δύναμιν ἔχει, καὶ ὁπως σύμφωνός ἐστι τῇ Γραφῇ, διηγήσασθαι.

66. Τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ

1. Cf. V, 11, 1-20.

2. Cf. XXVI, 61.

3. Ἐνδιαστρόφων. Terme basilien. Cf. *Contre Eunome I* ; PG 29, 513 B.

4. Δόγμα et κήρυγμα. La désinence en μα indiquant le résultat de l'action, δόγμα selon le double sens du verbe δοκεῖν peut signifier soit ce qui paraît ou semble (une opinion) ; soit ce qu'on pense ou croit (une doctrine). C'est ce dernier sens qu'il convient d'adopter ici. Κήρυγμα est ce qu'on proclame à son de trompe, la proclamation faite par le héraut ou crieur public. H. DÖRRIES, *op. cit.*, p. 72-73, traduit par : « Lehre et Verkündigung », enseignement et annonce. Pour le sens à donner à ces deux mots en ce chapitre, et la doctrine

CHAPITRE XXVII

Quelle est l'origine de la particule *avec* et quel en est le sens.
Où l'on traite aussi des lois ecclésiastiques non écrites.

65. Pour quels motifs, demande-t-on, alors que la particule *dans* s'applique fort bien à l'Esprit et suffit à exprimer toutes nos idées sur lui, introduisez-vous cette nouvelle particule, vous qui dites : *avec* l'Esprit, et non : *dans* l'Esprit-Saint, employant des mots qui ne sont d'ailleurs pas nécessaires et n'ont point l'approbation des églises ?

Que ce ne soit pas d'aventure que l'on ait pensé au Saint-Esprit pour la particule *dans*, mais qu'elle soit commune au Père et au Fils, on l'a dit plus haut¹. Mais, je crois aussi l'avoir assez dit², non seulement elle n'enlève rien à la dignité de l'Esprit, mais elle porte au plus haut les pensées de ceux qui ne sont pas complètement pervertis³. **188 A**
Il reste pourtant à exposer d'où vient la particule *avec*, quel en est le sens, et comment elle s'accorde avec l'Écriture.

66. Parmi les doctrines et les proclamations⁴ gardées

qu'ils recouvrent, on se reportera à B. PRUCHE, « Autour du traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée », dans *RSR* LII (1964), p. 224-232. *Id.*, « Δόγμα et Κήρυγμα dans le traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée en Cappadoce », dans *Studia Patristica* IX, *TU* 94, 1966, p. 257 s. E. AMAND DE MENDIETA, « The pair Δόγμα and Κήρυγμα in the theological Thought of St. Basil of Caesarea », dans : *JThS* XVI (1965), p. 129-142. Cf. JOHNSTON, *The book of saint Basil the Great, Bishop of Caesarea in Cappadocia on the Holy Spirit*, p. 127-128. Tout au long du livre, on a traduit, lorsque les termes se trouvent en opposition, ce qui est le cas ici, δόγμα par « doctrine », κήρυγμα par « proclamation », διδασκαλία par « enseignement », et παράδοσις par « tradition ».

κρηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα · ἅπερ ἀμφοτέρω τὴν αὐτὴν

5 ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν. Καὶ τούτοις οὐδεὶς ἀντερεῖ, οὐκοῦν ὅστις γε κατὰ μικρὸν γοῦν θεσμῶν ἐκκλησιαστικῶν πεπειράται. Εἰ γὰρ ἐπιχειρήσαιμεν τὰ ἄγραφα τῶν ἑθῶν ὡς μὴ μεγάλην ἔχοντα τὴν δύναμιν παραιτεῖσθαι, λάθοιμεν ἂν εἰς αὐτὰ τὰ καίρια ζημιούντες τὸ Εὐαγγέλιον · μᾶλλον δὲ

B 10 εἰς ὄνομα ψιλὸν περιστῶντες τὸ κήρυγμα. Οἶον — ἵνα τοῦ πρώτου καὶ κοινοτάτου μνησθῶ — τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ τοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡλπιότας κατασημαίνεσθαι, τίς ὁ διὰ γράμματος διδάξας ; Τὸ πρὸς ἀνατολὰς τετράφθαι κατὰ τὴν προσευχὴν, ποῖον ἐδίδαξεν

15 ἡμᾶς γράμμα ; Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς Εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν ; Οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκοῦμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἦ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς

20 μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύϊν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες. Εὐλογοῦμεν δὲ τό τε ὕδωρ τοῦ

XXVII. 66, 6 ἐκκλησιαστικῶν Ben. : τῆς ἐκκλησίας Joh. || 11 κοινοτάτου] + πρῶτον Ben.

1. Il s'agit de l'initiation chrétienne. Lire κοινοτάτου μνησθῶ et non κοινοτάτου πρῶτον μνησθῶ comme les Bén.

2. Allusion peut-être à l'admission des catéchumènes. La version syriaque relevée par Johnston commente : « Ut signo crucis uteremur et nobis et omni qui initiatur (litt. : filius fit nobis) imponeremus. »

3. On préfère cette traduction, pour garder à ἐπί (datif) son sens difficile à déterminer ici : « à la suite de, pendant », ou « en vue de ». Basile vise probablement le moment de la consécration *in globo*. Ἀνάδειξις doit s'entendre de la consécration du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ, et non de l'ostension du pain

dans l'Église, on tient les unes de l'enseignement écrit et les autres on les a recueillies, transmises secrètement, de la tradition apostolique. Toutes ont la même force au regard de la piété, nul n'en disconvient s'il a tant soit peu l'expérience des institutions ecclésiastiques ; car, si l'on essayait d'écarter les coutumes non écrites comme n'ayant pas grande force, on porterait atteinte, à son insu, à l'Évangile, sur les points essentiels eux-mêmes ; bien plus, on ferait de la proclamation un nom vide de sens. Par exemple, — pour rappeler ce qui vient en premier et dont l'usage est fort commun¹ — : marquer du signe de la croix ceux qui espèrent en notre Seigneur Jésus-Christ², qui nous l'a enseigné par écrit ? Se tourner vers l'Orient pendant qu'on prie, quelle Écriture nous l'a appris ? Les paroles de l'épîclèse, au moment de la consécration³ du pain de l'Eucharistie et de la coupe de la Bénédiction⁴, quel est le saint qui nous les a laissées par écrit ? Nous ne nous contentons pas cependant des paroles rapportées par l'Apôtre et l'Évangile ; avant et après, nous en prononçons d'autres, qui ont une grande importance pour le mystère, et qui viennent de l'enseignement non écrit. Nous bénissons

B

de l'Eucharistie, comme l'a cru Érasme. Il n'est pas surprenant que le sens de la phrase paraisse quelque peu obscur. Le rite de l'Eucharistie tombait en effet sous la discipline du secret. Basile, qui va bientôt y faire allusion, ne pouvait y manquer ici, fût-ce dans un chapitre destiné à faire saisir la différence qui existe entre les *δόγματα* et les *κηρύγματα*. L'allusion aux paroles de l'épîclèse, telle que nous l'ont conservée les diverses liturgies de saint Basile est transparente. C'est également l'opinion de FRONTON DU DUC, rapportée par Dom Maran, *PG* 32, 1393 A, de Dom MARAN après réflexion, *PG* 32, 1383 A, de CASAUBON, cité par Johnston, p. 129. Et c'est bien ainsi que l'ont compris les versions syriaques du British Museum citées par Johnston : « *Qualia verba diceremus tempore offerendae oblationis quod est corpus vivum et super poculo confessionis quod est sanguis Unigeniti.* »

4. Il est intéressant de noter que Basile rapproche ici les deux termes : Eucharistie - action de grâces, et Eucharistie - bénédiction.

- βαπτίσματος καὶ τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως καὶ προσέτι αὐτὸν
C τὸν βαπτιζόμενον. Ἐκ ποίων ἐγγράφων ; Οὐκ ἀπὸ τῆς
 σιωπαιμένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως ; Τί δέ ; αὐτὴν τοῦ
 25 ἔλαιου τὴν χρῆσιν τίς λόγος γεγραμμένος ἐδίδαξε ; Τὸ δὲ
 τρεῖς βαπτίζεσθαι τὸν ἄνθρωπον, πόθεν ; Ἔτι δὲ ὅσα περὶ
 τὸ βάπτισμα, ἀποτάσσεσθαι τῷ σατανᾶ καὶ τοῖς ἀγγέλοις
 αὐτοῦ, ἐκ ποίας ἐστὶ γραφῆς ; Οὐκ ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου
 ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας, ἣν ἐν ἀπολυπραγμονήτῳ
 30 καὶ ἀπεριεργάστῳ σιγῇ οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν, καλῶς
189A ἐκεῖνο δεδιδαγμένοι, τῶν μυστηρίων τὸ σεμνὸν σιωπῇ
 διασώζεσθαι ; Ἄ γὰρ οὐδὲ ἐποπτεύειν ἔξεστι τοῖς ἀμύητοις,
 τούτων πῶς ἂν ἦν εἰκὸς τὴν διδασκαλίαν ἐκθριαμβεύειν ἐν
 γράμμασιν ;
 35 Ἡ τίποτε βουλόμενος ὁ μέγας Μωϋσῆς, οὐ πᾶσι βάσιμα
 εἶναι τὰ τοῦ ἱεροῦ πάντα πεποίηκεν ; ἀλλ' ἔξω μὲν ἁγίων
 ἔστησε περιβόλων τοὺς βεβήλους, τὰς δὲ πρώτας αὐτὰς τοῖς
 καθαρωτέροις ἀνεί, τοὺς Λευίτας μόνους ἀξίους ἔκρινε τοῦ
 θεοῦ θεραπευτάς · σφάγια δὲ καὶ ὀλοκαυτώσεις καὶ τὴν
 40 λοιπὴν ἱερουργίαν τοῖς ἱερεῦσιν ἀποκληρώσας, ἕνα τῶν
 πάντων ἔκκριτον εἰς τὰ ἄδυτα παραδέχεται · καὶ οὐδὲ
 τοῦτον διὰ παντός, ἀλλὰ κατὰ μίαν μόνην τοῦ ἐνιαυτοῦ
 ἡμέραν, καὶ ταύτης ὥραν τακτὴν εἰσιτητὸν αὐτῷ καταστήσας,
 ὥστε διὰ τὸ ἀπεξενωμένον καὶ ἄηθες θαμβούμενον ἐποπτεύειν
B 45 τὰ ἅγια τῶν ἁγίων · εὖ εἰδὼς ὑπὸ σοφίας, τῷ μὲν πεπατη-
 μένῳ, καὶ αὐτόθεν ληπτῷ, πρόχειρον οὔσαν τὴν καταφρό-
 νησιν · τῷ δὲ ἀνακεχωρηκότι καὶ σπανίῳ, φυσικῶς πῶς
 παρεξυγμένον τὸ περισπούδαστον.

1. Versions syriaques : « A doctrina secreta sine labore investi-
 gationis et sine inquisitione litium. »

2. Ἐποπτεύειν et ἀμύητος sont empruntés à la terminologie
 des mystères païens. Devenir ἐπόπτης, c'est contempler les mystères,
 être initié au plus haut degré aux mystères d'Éleusis. Quant aux
 ἀμύητοις, ce sont ici les non-baptisés — peut-être les catéchumènes —
 que l'on renvoyait avant la célébration des saints mystères.

aussi l'eau du baptême, l'huile de l'onction et, en outre, le baptisé lui-même. En vertu de quels écrits ? N'est-ce point en vertu de la tradition gardée secrète et cachée ? Eh quoi ! L'onction d'huile elle-même, quelle parole écrite l'a-t-elle enseignée ? La triple immersion, d'où vient-elle ? Et tout ce qui entoure le baptême : la renonciation à Satan et à ses anges, de quelle Écriture cela vient-il ? N'est-ce point de cet enseignement tenu privé et secret, que nos pères gardèrent dans un silence exempt d'inquiétude et de curiosité¹, sachant bien qu'en se taisant on sauvegarde le caractère sacré des mystères, car ce qu'il n'est pas permis aux non-initiés² de contempler³, comment serait-il raisonnable d'en divulguer par écrit l'enseignement ?

Quel était donc le but du grand Moïse lorsqu'il fixa que, dans le Temple, tout ne serait pas accessible à tous ? Hors des enceintes sacrées il fit mettre les profanes ; quant aux premiers parvis⁴, il n'en permit l'accès qu'aux plus purs et décida que les Lévites seraient seuls de dignes serviteurs de la divinité. Les sacrifices, les holocaustes, et tout l'accomplissement du culte, il l'assigna aux prêtres, et n'admit dans le sanctuaire que l'un d'entre eux, choisi entre tous, et pas tout le temps, car il détermina qu'il n'y entrerait qu'un seul jour par an, et à l'heure prescrite, en sorte que ce prêtre, en raison du caractère unique, insolite (du fait), contemplât avec effroi le Saint des Saints⁵. Dans sa sagesse, Moïse savait bien qu'il est facile de mépriser ce dont on a l'habitude et à quoi l'on a tout de suite accès⁶, mais qu'un objet rare, tenu à l'écart, excite comme naturellement la recherche empressée.

3. Ceci afin de mettre les mystères chrétiens, surtout cultuels, et en particulier la célébration du Baptême et de l'Eucharistie, à l'abri de toute profanation ou mépris de la part des non-baptisés.

4. Cf. *Nombr.* 4,20.

5. Cf. *Ex.* 30, 10 et *Lév.* 16.

6. Ce qui est d'usage courant et se trouve à notre portée immédiate.

Κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον, καὶ οἱ τὰ περὶ τὰς Ἐκκλησίας
 50 ἐξαρχῆς διαθεσμοθετήσαντες ἀπόστολοι καὶ πατέρες, ἐν τῷ
 κεκρυμμένῳ καὶ ἀφθέγκτῳ τὸ σεμνὸν τοῖς μυστηρίοις
 ἐφύλασσαν. Οὐδὲ γὰρ ὅλως μυστήριον, τὸ εἰς τὴν δημώδη
 καὶ εἰκαίαν ἀκοὴν ἔκφορον. Οὗτος ὁ λόγος τῆς τῶν ἀγράφων
 παραδόσεως, ὡς μὴ καταμεληθεῖσαν τῶν δογμάτων τὴν
 55 γνῶσιν εὐκαταφρόνητον τοῖς πολλοῖς γενέσθαι διὰ συνήθειαν.
 Ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα. Τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται,
 τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται. Σιωπῆς δὲ εἶδος καὶ ἡ
C ἀσάφεια, ἣ κέχρηται ἡ Γραφή, δυσθεώρητον κατασκευάζουσα
 τῶν δογμάτων τὸν νοῦν πρὸς τὸ τῶν ἐντυγχανόντων λυσι-
 60 τελές. Τούτου χάριν πάντες μὲν ὀρῶμεν κατ' ἀνατολὰς ἐπὶ
 τῶν προσευχῶν · ὀλίγοι δὲ ἴσμεν ὅτι τὴν ἀρχαίαν ἐπιζητοῦμεν
 192A πατρίδα, τὸν παράδεισον, ὃν ἐφύτευσε ὁ Θεὸς ἐν Ἐδέμ
 κατ' ἀνατολὰς. Ὁρθοὶ μὲν πληροῦμεν τὰς εὐχὰς ἐν τῇ μιᾷ
 τοῦ σαββάτου · τὸν δὲ λόγον οὐ πάντες οἶδαμεν. Οὐ γὰρ
 65 μόνον ὡς συναναστάντες Χριστῷ καὶ τὰ ἄνω ζητεῖν ὀφεί-
 λοντες, ἐν τῇ ἀναστασίμῳ ἡμέρᾳ τῆς δεδομένης ἡμῖν χάριτος
 διὰ τῆς κατὰ τὴν προσευχὴν στάσεως ἑαυτοὺς ὑπομιμνήσ-
 κομεν · ἀλλ' ὅτι δοκεῖ πως τοῦ προσδοκωμένου αἰῶνος εἶναι
 εἰκῶν. Διὸ καὶ ἀρχὴ οὕσα ἡμερῶν, οὐχὶ πρώτη παρὰ
 70 Μωϋσέως, ἀλλὰ μία ὠνόμασται. « Ἐγένετο γάρ, φησὶν,
 ἑσπέρα, καὶ ἐγένετο πρωτὶ, ἡμέρα μία » · ὡς τῆς αὐτῆς
 ἀνακυκλωμένης πολλάκις. Καὶ μία τοίνυν ἡ αὐτὴ καὶ ὀγδόη
 τὴν μίαν ὄντως ἐκείνην καὶ ἀληθινὴν ὀγδόην, ἧς καὶ ὁ

66, 49 τὰς Ben. (W) : τῆς Joh. (V)

66, 70 a. Gen. 1, 5

1. Maintenir la leçon des Bén., attestée par GLMW.

2. Versions syriaques VW : « *Mysterium enim non est res, quae patet omni homini daturque auditioni aurium : neque sic cito datur mysterium in scripto statutorum, ne forte, cum fieret cursus per consuetudinem securus, haberet patefactionis indignitatem et contemneretur in multis rebus.* »

De la même manière, les Apôtres et les Pères, qui ont disposé dès l'origine tout ce qui concerne les Églises¹, gardèrent aussi aux mystères, dans le silence et le secret, leur caractère sacré, car ce qui parvient aux oreilles du vulgaire n'est rien moins qu'un mystère². Telle est la raison de la tradition des choses non écrites : empêcher que, faute de sérieuse protection, la haute connaissance des doctrines ne devienne, par routine, un objet de mépris pour la masse. Car autre chose est une doctrine, autre chose une proclamation : celle-là on la tait, au contraire des proclamations, que l'on fait en public. L'obscurité dont s'enveloppe l'Écriture et qui rend difficile le sens des doctrines est aussi une forme de silence, pour le profit des lecteurs³. Grâce à quoi nous regardons tous vers l'Orient pour prier, mais il y en a peu qui savent que nous sommes à la recherche de l'antique patrie, ce paradis que Dieu planta en Éden, du côté de l'Orient⁴. C'est debout que nous faisons nos prières, au premier jour de la semaine⁵, mais nous n'en savons pas tous la raison. Car ce n'est pas seulement parce que, ressuscités avec le Christ et devant chercher les choses d'en-haut⁶, nous rappelons à notre souvenir, en ce jour consacré à la Résurrection, en nous tenant debout lorsque nous prions, la grâce qui nous fut donnée, mais parce que ce jour-là paraît en quelque sorte l'image du siècle à venir. C'est pourquoi il est au commencement des jours et fut appelé par Moïse non pas premier, mais unique : « Il y eut un soir, dit-il, et il y eut un matin, jour unique^a », comme si le même jour recommençait souvent le même cycle. Et justement, ce jour unique est aussi huitième, représentant, par lui-même, ce jour réellement unique et

3. Phrase obscure. Basile songe probablement aux paroles du Seigneur sur les raisons de son enseignement en paraboles. Cf. *Lc* 8, 10.

4. Cf. *Gen.* 2, 8.

5. Le dimanche, jour commémoratif de la résurrection du Seigneur.

6. Cf. *Col.* 3, 1. La liturgie dominicale est essentiellement pascale.

- ψαλμῳδός ἐν τισιν ἐπιγραφαῖς τῶν ψαλμῶν ἐπεμνήσθη,
- B** 75 δι' ἑαυτῆς ἐμφανίζουσα, τὴν μετὰ τὸν χρόνον τοῦτον κατάστασιν, τὴν ἄπαυστον ἡμέραν, τὴν ἀνέσπερον, τὴν ἀδιάδοχον, τὸν ἄληκτον ἐκεῖνον καὶ ἀγήρω αἰῶνα. Ἀναγκαίως οὖν τὰς ἐν αὐτῇ προσευχὰς ἐστῶτας ἀποπληροῦν τοὺς ἑαυτῆς τροφίμους ἢ Ἐκκλησία παιδεύει, ἵνα τῇ συνεχεῖ ὑπομνήσει
- 80 τῆς ἀτελευτήτου ζωῆς, τῶν πρὸς τὴν μετάστασιν ἐκείνην ἐφοδίων μὴ ἀμελῶμεν. Καὶ πᾶσα δὲ ἡ πεντηκοστὴ τῆς ἐν τῷ αἰῶνι προσδοκωμένης ἀναστάσεώς ἐστιν ὑπόμνημα. Ἡ γὰρ μία ἐκείνη καὶ πρώτη ἡμέρα, ἐπτάκις ἐπταπλασιασθεῖσα, τὰς ἐπτὰ τῆς ἱεραῆς πεντηκοστῆς ἑβδομάδας ἀποτελεῖ.
- 85 Ἐκ πρώτης γὰρ ἀρχομένη, εἰς τὴν αὐτὴν καταλήγει, δι' ὁμοίων τῶν ἐν τῷ μέσῳ ἐξελιττομένη πεντηκοντάκις.
- C** Διὸ καὶ αἰῶνα μιμεῖται τῇ ὁμοιότητι, ὥσπερ ἐν κυκλικῇ κινήσει ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἀρχομένη σημείων, καὶ εἰς τὰ αὐτὰ καταλήγουσα. Ἐν ἧ τὸ ὄρθιον σχῆμα τῆς προσευχῆς προτιμᾶν
- 90 οἱ θεσμοὶ τῆς Ἐκκλησίας ἡμᾶς ἐξεπαιδευσαν, ἐκ τῆς ἐναργοῦς ὑπομνήσεως οἶονεὶ μετοικίζοντες ἡμῶν τὸν νοῦν ἀπὸ τῶν παρόντων ἐπὶ τὰ μέλλοντα. Καὶ καθ' ἑκάστην δὲ γονυκλισίαν καὶ διανάστασιν, ἔργῳ δείκνυμεν, ὅτι διὰ τῆς ἀμαρτίας εἰς γῆν κατερρύημεν, καὶ διὰ τῆς φιλανθρωπίας
- 95 τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς εἰς οὐρανὸν ἀνεκλήθημεν.
- 67.** Ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα, τὰ ἄγραφα τῆς Ἐκκλησίας
- 193A** μυστήρια διηγούμενον. Ἐὼ τᾶλλα · αὐτὴν δὲ τὴν ὁμολογίαν

1. Cf. *Ps.* 6 et 12. Il s'agit plutôt d'une indication musicale. Il semble bien que Basile, s'inspirant d'Origène, voie le temps du monde débutant par un dimanche, puisque les sept jours de la création se terminent par un samedi, et se terminant également par un dimanche, celui de la résurrection éternelle, ce « huitième » jour de la création, encore à venir, semblable au « premier » jour du monde, et qui fera pour toujours la commémoration éternelle de la résurrection du Seigneur, dont chaque dimanche du temps, revenant chaque semaine, est le mémorial et fait l'annonce. Cf. *Lév.* 25, 8-17, sur l'année jubilaire. Sur la signification du « huitième qui est aussi l'unique », voir *Apoc.* 17, 11, *Livre d'Hénoch* et *Épître de Barnabé*.

vraiment huitième, dont fait aussi mention le psalmiste dans le titre de quelques-uns de ses psaumes¹, c'est-à-dire la catastase qui suivra ce temps², le jour sans fin qui ne connaîtra ni soir ni lendemain, ce siècle impérissable et qui ne saurait vieillir. C'est donc par nécessité que l'Église éduque ses petits à faire debout leurs prières en ce jour-là, afin que, par le rappel continu de la vie qui ne finira pas, nous ne négligions point de faire provision en vue de ce voyage-là. Toute pentecôte, elle aussi, est un rappel de la résurrection que nous attendons dans l'éternité. Car ce jour unique et premier, sept fois multiplié par sept, complète les sept semaines de la sainte Pentecôte. Elle commence, en effet, par le premier et finit par le même (jour), en se déroulant cinquante fois, par des journées semblables, dans l'intervalle. Aussi est-elle une imitation de l'éternité, puisqu'elle finit, comme un mouvement circulaire, aux mêmes marques où elle a commencé. En ce temps-là c'est la station droite à la prière que les lois de l'Église nous apprennent à préférer : évocation visible par laquelle elle fait émigrer, pour ainsi dire, la partie haute de notre âme du temps présent dans le futur. Et, chaque fois que nous fléchissons les genoux et nous relevons, nous montrons en acte que par le péché nous étions à terre et que l'amour de notre Créateur pour les hommes nous a rappelés au ciel³.

67. La journée ne me suffirait pas pour exposer les mystères de l'Église que l'Écriture ne livre point. Laissant **193 A**

2. Κατάστασις. Il y a deux catastases ou états de l'humanité : la présente, qui est celle de la vie actuelle ; la future, appelée aussi apocatastase, qui est celle de l'instauration universelle de tout dans le Christ, et où l'on entre par la résurrection des morts. Sur le sens de cette doctrine, voir J. DANÉLOU, dans *RSR* (1940).

3. Il n'est pas impossible qu'il y ait là une trace d'origénisme, bien qu'on puisse trouver un sens tout à fait acceptable à ce dernier symbole de la chute des âmes : rappel au ciel d'où l'on était tombé.

τῆς πίστεως εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, ἐκ ποίων γραμμάτων ἔχομεν ; Εἰ μὲν γὰρ ἐκ τῆς τοῦ βαπτίσματος παραδόσεως, κατὰ τὸ τῆς εὐσεβείας ἀκόλουθον, ὡς βαπτιζόμεθα οὕτω καὶ πιστεύειν ὀφείλοντες, ὁμοίαν τῷ βαπτίσματι τὴν ὁμολογίαν κατατιθέμεθα, συγχωρησάτωσαν καὶ ἡμῖν ἐκ τῆς αὐτῆς ἀκολουθίας ὁμοίαν τῇ πίστει τὴν δόξαν ἀποδιδόναι. Εἰ δὲ τὸν τρόπον τῆς δοξολογίας ὡς

8 5 ἄγραφον παραιτοῦνται, δότωσαν ἡμῖν τῆς τε κατὰ τὴν

10 πίστιν ὁμολογίας καὶ τῶν λοιπῶν, ὧν ἀπηριθμησάμεθα, ἐγγράφους τὰς ἀποδείξεις.

Εἶτα τοσούτων ὄντων ἀγράφων καὶ τοσαύτην ἐχόντων τὴν ἰσχὺν εἰς τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, μίαν λέξιν ἡμῖν

15 ἐκ πατέρων εἰς ἡμᾶς ἔλθοῦσαν οὐ συγχωρήσουσιν, ἣν ἡμεῖς

B ἐκ τῆς ἀνεπιτηδεύτου συνηθείας ταῖς ἀδιαστρόφοις τῶν ἐκκλησιῶν ἐναπομείνασαν εὕρομεν, οὐ μικρὸν τὸν λόγον ἔχουσαν, οὐδὲ βραχεῖαν συντέλειαν εἰς τὴν τοῦ μυστηρίου δύναμιν εἰσφερομένην ;

68. Εἴρηται μὲν οὖν τίς ἡ δύναμις ἐκατέρας τῆς ἐκφωνήσεως. Εἰρήσεται δὲ καὶ πάλιν, ὅπη τε συμφωνοῦσιν ἀλλήλαις καὶ ὅπη δίστανται · οὐκ ἀπομαχόμεναι πρὸς ἐναντίωσιν, ἀλλ' ἴδιον ἐκατέρα τὸν νοῦν εἰσφερομένη πρὸς τὴν εὐσέβειαν.

5 Ἡ μὲν γὰρ ἐν τὰ πρὸς ἡμᾶς παρίστησι μᾶλλον · ἡ δὲ σὺν τὴν πρὸς Θεὸν κοινωνίαν τοῦ Πνεύματος ἐξαγγέλλει. Διόπερ ἀμφοτέραις κεχρήμεθα ταῖς φωναῖς · τῇ μὲν τὸ ἀξίωμα τοῦ Πνεύματος παριστῶντες · τῇ δὲ τὴν χάριν τὴν

C παρ' ἡμῖν διαγγέλλοντες. Οὕτω καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τὴν

10 δόξαν προσάγομεν τῷ Θεῷ καὶ σὺν τῷ Πνεύματι · οὐδὲν ἡμέτερον λέγοντες, ἀλλ' ὥσπερ ἀπὸ κανόνος, τῆς τοῦ Κυρίου διδασκαλίας, ἐπὶ τὰ προσεχῆ καὶ ἀλλήλων ἐχόμενα καὶ

1. Cf. XI, 27, 4.

2. Les éditions Gaume et Migne ont ici un texte aberrant, puisqu'elles ont remplacé ὁμοίαν par οὐσίαν, lecture qui n'a pas de sens. L'édition des Bénédictins porte bien ὁμοίαν.

tout le reste, je demande de quels écrits nous tenons la profession de foi au Père et au Fils et au Saint-Esprit¹ ? Alors, si nous puisons dans la tradition baptismale, selon la logique de la piété — puisque nous devons croire exactement comme nous sommes baptisés — pour déposer une profession de foi conforme² au baptême, qu'on nous accorde aussi, par la même logique, de rendre gloire conformément à notre foi. Mais si l'on refuse, comme absente des Écritures, notre façon de glorifier, qu'on nous donne les preuves écrites de la profession de foi et de tout le reste, dont nous avons fait l'énumération.

Alors qu'il y a tant de choses qui ne sont pas écrites, et de si grande importance pour le mystère de la piété, vont-ils nous refuser cet unique mot venu des Pères jusqu'à nous et que nous-mêmes avons trouvé persistant dans les églises qui ne sont pas perverties, au su d'une coutume qu'on ne peut suspecter d'artifices ; un mot dont la raison n'est point petite et qui n'apporte pas une mince contribution à la force du mystère³ ?

68. On a dit le sens de l'une et l'autre expressions ; on va dire maintenant en quoi elles s'accordent et en quoi elles diffèrent. La contradiction ne les dresse pas l'une contre l'autre, au contraire, chacune apportant à la piété le sens qui lui est propre : *dans* fait voir plutôt ce qui a trait à nous, *avec* révèle la communauté de l'Esprit avec⁴ Dieu. Aussi bien, usons-nous des deux termes : par l'un nous marquons la dignité de l'Esprit ; par l'autre, nous proclamons sa grâce chez nous. C'est ainsi que nous rendons gloire à Dieu et *dans* l'Esprit et *avec* l'Esprit. Rien en cela qui vienne de nous. Nous empruntons le mot à l'enseignement du Seigneur, que nous prenons pour règle, pour l'attribuer à des réalités étroitement liées entre elles

3. Il s'agit de la préposition *avec*.

4. Πρός employé ici par Basile, implique une idée de rapport à Dieu. Cf. VIII, 17, 54 s., X, 26, XIII, 29.

ἀναγκαίαν ἐν τοῖς μυστηρίοις τὴν συνάφειαν ἔχοντα, τὴν
 φωνὴν μεταφέροντες. Τὸ γὰρ ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος συνα-
 15 ριθμηθὲν ἀναγκαίως ᾤθημεν δεῖν καὶ ἐπὶ τῆς πίστεως
 συναρμόσαι. Τὴν δὲ ὁμολογίαν τῆς πίστεως, οἷον ἀρχὴν τινα
 καὶ μητέρα τῆς δοξολογίας ἐποιησάμεθα. Ἄλλὰ τί χρῆ
 ποιεῖν; Νῦν γὰρ ἡμᾶς διδασκέτωσαν μὴ βαπτίζειν ὡς
 παρελάβομεν ἢ μὴ πιστεύειν ὡς ἐβαπτίσθημεν ἢ μὴ
 20 δοξάζειν ὡς πεπιστεύκαμεν. Δεικνύτω γὰρ τις ἢ ὡς οὐκ
 ἀναγκαία καὶ ἄρρηκτος ἢ πρὸς ἄλληλα τούτων ἀκολουθία,
D ἢ ὡς οὐχὶ ἢ ἐν τούτοις καινοτομία τοῦ παντός ἐστι κατάλυσις.
 Ἄλλ' οὐ παύονται ἄνω καὶ κάτω θρυλλοῦντες τὴν ἀμάρ-
196A τυρον καὶ ἄγραφον, καὶ ὅσα τοιαῦτα, τὴν σὺν τῷ Πνεύματι
 25 τῷ ἁγίῳ δοξολογίαν. Εἴρηται μὲν οὖν ὅτι ταυτόν ἐστι
 πρὸς διάνοιαν εἰπεῖν ἑξ ἑκατέρου Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύ-
 ματι καὶ ἑξ ἑκατέρου Πατρὶ καὶ Υἱῷ σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.
 Οὔτε οὖν τὴν καὶ συλλαβὴν ἐξ αὐτῆς τοῦ Κυρίου φωνῆς
 προελθοῦσαν, ἀθετῆσαι τινα ἢ διαγράφειν οἷόν τε, καὶ τὴν
 30 ἰσοδυναμοῦσαν αὐτῇ οὐδὲν τὸ κώλυον καταδεχθῆναι ἢ
 ὅπως ἔχει πρὸς ἐκείνην διαφορᾶς τε καὶ ὁμοιότητος, ἐν τοῖς
 κατόπιν ἐδείξαμεν. Βεβαιοῖ δὲ ἡμῖν τὸν λόγον καὶ ὁ ἀπόστολος
 ἀδιαφόρως ἑκατέρω τῇ φωνῇ κεχρημένος, νῦν μὲν λέγων·
 « Ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἐν τῷ
 35 Πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν », πάλιν δέ· « Συναχθέντων
 ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ Πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ Κυρίου
B Ἰησοῦ », οὐδὲν διαφέρειν ἡγούμενος τῷ συνδέσμῳ ἢ τῇ
 προσθέσει πρὸς τὴν τῶν ὀνομάτων συμπλοκὴν ἀποχρήσασθαι.

68, 34 a. I Cor. 6, 11 35 b. I Cor. 5, 4

1. Il s'agit du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint.

et qui, dans les mystères, se trouvent nécessairement unies¹. Car ce qui est connuméré au baptême, nous estimons nécessaire aussi de le joindre dans la foi. Quant à la profession de foi, nous en avons fait comme une source et la mère de la doxologie. Mais que faire ? Que maintenant ils nous apprennent à ne pas baptiser comme on nous l'a enseigné, ou bien à ne pas croire comme on nous a baptisés, ou à ne pas glorifier comme nous avons cru ! Qu'on nous montre, en effet, ou qu'il n'y a point là enchaînement nécessaire, impossible à rompre, ou qu'innover en la matière n'est point tout dissoudre !

D

Mais ils ne cessent de répéter sur tous les tons que la doxologie *avec* l'Esprit-Saint n'est pas attestée, qu'on ne la trouve pas dans l'Écriture, et autres choses semblables ! On a donc déclaré² que c'est la même chose, quant au sens, de dire : gloire au Père *et* au Fils *et* au Saint-Esprit, et : gloire au Père *et* au Fils *avec* le Saint-Esprit. On ne saurait donc ni rejeter ni effacer la particule *et*, sortie de la bouche même du Seigneur, et rien n'empêche d'accepter la préposition équivalente, dont nous avons montré plus haut³ comment elle lui ressemble et comment elle en diffère. Pour appuyer ce que nous disons, nous avons pour nous l'Apôtre qui emploie indifféremment l'un et l'autre termes, disant tantôt : « *Dans* le nom du Seigneur Jésus-Christ et *dans* l'Esprit de notre Dieu^a », et ailleurs : « Assemblés, vous et mon esprit, *avec* la puissance du Seigneur Jésus^b. » Qu'on emploie la conjonction ou la préposition, pour lier les Noms, il n'y voit aucune différence.

B

2. XXV, 59, 1-27.

3. *Id.*, 28-55.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΗ'

[196] Ὅτι ἃ περὶ τῶν ἀνθρώπων λέγει ἡ Γραφή ὡς συμβασι-
λευόντων Χριστῷ, ταῦτα περὶ τοῦ Πνεύματος οὐ συγχω-
ροῦσιν οἱ ἀντιλέγοντες.

69. Ἴδωμεν δὲ καὶ εἶ τινα ἀπολογίαὶν τοῖς πατράσιν ἡμῶν τῆς χρήσεως ταύτης ἐπινοήσομεν. Οἱ γὰρ τὴν ἀρχὴν παρασχόντες τῷ λόγῳ, μᾶλλον ἡμῶν ὑπόκεινται τοῖς ἐγκλήμασι.

5 Παῦλος τοίνυν Κολοσσαεῦσι γράφων · « Καὶ ὑμᾶς, φησί, νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ, συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ. » Ἐὰρ οὖν λαῷ μὲν ὅλῳ καὶ
C Ἐκκλησίᾳ ἐχαρίσατο ὁ Θεὸς τὴν σὺν Χριστῷ ζωὴν · τῷ δὲ ἀγίῳ Πνεύματι οὐχὶ σὺν Χριστῷ ἡ ζωὴ ; Εἰ δὲ τοῦτο καὶ
10 διανοίᾳ λαβεῖν ἀσεβές, πῶς οὐχ ὅσιον ὡς ἔχει φύσεως, οὕτω καὶ τὴν ὁμολογίαν συνημμένως ἀποδιδόναι ; Εἴτα, πῶς οὐ τῆς ἐσχάτης ἀναληθίας, τοὺς μὲν ἀγίους ὁμολογεῖν σὺν Χριστῷ εἶναι — εἴπερ δὴ Παῦλος ἐκδημήσας ἀπὸ τοῦ σώματος ἐνδημεῖ πρὸς τὸν Κύριον, καὶ ἀναλύσας σὺν
15 Χριστῷ ἐστὶν ἤδη —, τῷ δὲ Πνεύματι τούτους, μηδὲ τοῖς ἀνθρώποις ἐξ ἴσου, μετὰ Χριστοῦ εἶναι, τότε εἰς αὐτοὺς ἦγον, μεταδιδόναι ; Καὶ Παῦλος Θεοῦ μὲν συνεργὸν ἑαυτὸν

XXVIII. Titul. ἃ om. L || τῶν om. G || συμβουλευόντων G || ταῦτα : τοῦτο δὲ L

69, 5 a. Col. 2, 13 (ἀκροβυστία : add. τῆς σαρκὸς t. r.) || τῷ Χριστῷ : σὺν αὐτῷ t. r.)

1. Ce chapitre est un réquisitoire en règle, dans le but de souligner

CHAPITRE XXVIII

Ce que l'Écriture dit des hommes : qu'ils règnent avec le Christ, nos contradicteurs ne l'acceptent pas pour l'Esprit ¹.

69. Mais voyons également si nous pourrions justifier nos Pères d'avoir adopté cet usage : car ceux qui ont inauguré cette manière de parler tombent, plus que nous, sous le coup des reproches.

Paul écrit aux Colossiens : « Vous qui étiez morts du fait de vos péchés et votre incirconcision, il vous a fait revivre *avec* le Christ^a. » Est-ce donc qu'à tout le peuple et à l'Église, Dieu accorde de vivre *avec* le Christ, et, pour le Saint-Esprit, par contre, pas de vie *avec* le Christ ? S'il est impie, même en pensée, de le concevoir, comment ne serait-il pas juste que ce qu'il a par nature (d'être avec le Christ) soit de la même façon conjointement exprimé dans la confession de foi ? Enfin, comment ne serait-il pas de la pire stupidité de confesser que les saints sont *avec* le Christ — attendu que Paul, sorti de son corps, demeure auprès du Seigneur² et, s'en étant allé, se trouve déjà avec le Christ³ —, tandis que ceux-ci n'accorderaient pas à l'Esprit, ne fût-ce qu'à l'égal des hommes, ce qui leur arrive à eux-mêmes, d'être *avec* le Christ ? Paul se donne le titre de collaborateur de Dieu

C

l'inconsidération des pneumatomaques. Il en a le style bref et incisif, parfois elliptique. On dirait que, pressé d'en finir, Basile abrège sa phrase, qui devient souvent difficile, ici et au cours des deux chapitres qui suivent.

2. Cf. II *Cor.* 5, 8.

3. Cf. *Phil.* 1, 23.

- ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τοῦ εὐαγγελίου καλεῖ· τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, δι' οὗ ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν καρποφορεῖται
- 20 τὸ εὐαγγέλιον, ἐὰν συνεργὸν εἴπωμεν, καὶ ἀσεβείας γραφὴν
- D** καθ' ἡμῶν ἀπενέγκαιτο ; Καὶ ὡς ἔοικεν, ἡ μὲν ζωὴ τῶν ἡλπιότων ἐπὶ Κύριον « κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ », καὶ « ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ αὐτοὶ σὺν αὐτῷ φανερωθήσονται ἐν δόξῃ » · αὐτὸ δὲ τὸ
- 25 Πνεῦμα τῆς ζωῆς, τὸ ἐλευθερώσαν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας, οὐδαμῶς ἐστι σὺν Χριστῷ, οὔτε ἐν λανθανούσῃ
- 197A** καὶ κεκρυμμένῃ σὺν αὐτῷ ζωῇ, οὔτε ἐν τῇ φανερώσει τῆς δόξης, ἣν ἡμεῖς ἐπὶ τοῖς ἁγίοις ἐκφανήσεσθαι προσδοκῶμεν ; « Κληρονόμοι Θεοῦ καὶ συγκληρονόμοι Χριστοῦ » ἡμεῖς ·
- 30 τὸ δὲ Πνεῦμα ἀπόκληρον καὶ ἄμοιρον τῆς κοινωνίας τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ; Καὶ « αὐτὸ μὲν τὸ Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ », ἡμεῖς δὲ τῷ Πνεύματι οὐδὲ ἦν παρὰ τοῦ Κυρίου μεμαθήκαμεν τῆς πρὸς Θεὸν κοινωνίας τὴν μαρτυρίαν κατατιθέμεθα ;
- 35 Τὸ δὲ κεφάλαιον τῆς ἀνοίας, ἡμεῖς μὲν διὰ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τῆς ἐν Πνεύματι συνεγεργήσεσθαι αὐτῷ καὶ συγκαθεδεῖσθαι ἐν τοῖς ἐπουρανοῖς ἐλπίζομεν, ὅταν μετασχηματίσῃ τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν ἀπὸ τοῦ ψυχικοῦ πρὸς τὸ πνευματικόν · τῷ δὲ Πνεύματι οὐ συνεδρίας, οὐ
- B** 40 δόξης, οὐκ ἄλλου τινός, ὧν ἔχομεν παρ' αὐτοῦ, μεταδίδομεν ; ἀλλ' ὧν ἑαυτοὺς ἀξίους εἶναι, κατὰ τὴν ἀψευδῆ τοῦ ἐπαγγειλαμένου δωρεάν, πεπιστεύκαμεν, τούτων οὐδενὸς τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ ὡς ὑπερβαίνοντος αὐτοῦ τὴν ἀξίαν παραχω-

69, 20 καὶ Joh. : κάνταῦθα Ben.

69, 23 b. Col. 3, 3-4 (αὐτοὶ : ὑμεῖς t. r.)
31 d. Rom. 8, 16

29 c. Rom. 8, 17

1. Pour la diffusion de la bonne nouvelle du salut. Cf. *I Thess.* 3, 2.
2. Cf. *Rom.* 8, 2.

dans l'économie de l'Évangile¹ ; et l'Esprit-Saint, par qui fructifie l'Évangile en toute créature sous le ciel, si nous disons qu'il est un collaborateur (de Dieu), viendront-ils encore déposer contre nous une accusation d'impiété ? Comme il convient, la vie de ceux qui espèrent dans le Seigneur « est cachée *avec* le Christ en Dieu » et « quand le Christ sera manifesté, lui qui est notre vie, alors ceux-là aussi seront manifestés *avec* lui dans la gloire^b ». Et l'Esprit de vie, lui qui nous affranchit de la loi du péché², ne serait jamais *avec* le Christ, ni dans une vie cachée et mystérieuse *avec* lui, ni dans l'éclat de la gloire dont nous attendons qu'elle se manifeste sur les saints ? « Nous sommes héritiers de Dieu et co-héritiers du Christ^c » ; et l'Esprit serait déshérité et privé de la communauté avec Dieu et son Christ ? « L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu^d », et nous ne rendrions pas même à l'Esprit ce témoignage, reçu du Seigneur, de sa communauté³ *avec* Dieu⁴ ?

D

197 A

B

Mais voici le comble de la sottise : parce que nous croyons au Christ, *dans* l'Esprit, nous espérons ressusciter *avec* lui et nous asseoir *avec* lui dans les cieux, quand il aura transformé notre corps misérable de psychique en spirituel⁵ ; et à l'Esprit nous n'accorderions ni de s'asseoir *avec* (le Christ), ni la gloire, ni rien de ce que nous tenons de lui ? Mais ces faveurs dont nous nous croyons dignes, de par le don qui ne ment pas⁶ de celui qui nous les a promises, nous n'en céderions aucune à l'Esprit-Saint, en prétendant

3. Remarquer l'union de *κοινωνία* et de *πρός*.

4. Allusion à *Matth.* 28, 19.

5. Cf. *Phil.* 3, 21 et *I Cor.* 15, 44. *Ψυχικόν* et *πνευματικόν* ont ici un sens physique (il est question du corps) et non le sens moral qu'ils ont par exemple en *I Cor.* 2, 14-15 et 14, 37. Cf. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies*, V, 7-8 ; *PG* 7, 1141 s.

6. Cf. *Tite* 1, 2.

ροῦμεν ; Καὶ σοὶ μὲν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐστὶ, πάντοτε εἶναι
 45 σὺν τῷ Κυρίῳ · καὶ προσδοκᾶς, ἀρπαγείς ἐν νεφέλαις εἰς
 ἀπάντησιν εἰς ἀέρα, πάντοτε συνέσεσθαι τῷ Κυρίῳ · τὸ δὲ
 Πνεῦμα νῦν ἀντιλέγεις εἶναι σὺν τῷ Χριστῷ ; ὅς γε τὸν
 συναριθμοῦντα αὐτὸ καὶ συντάσσοντα Πατρὶ καὶ Υἱῷ
 ἐξόριστον τίθεσαι, ὡς ἀφόρητα δυσσεβοῦντα ;

- 70.** Αἰσχύνομαι ἐπαγαγεῖν τὰ λειπόμενα, ὅτι σὺ μὲν
 συνδοξασθήσεσθαι Χριστῷ προσδοκᾶς — « εἴπερ γὰρ
 συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν » —, τὸ δὲ Πνεῦμα
 τῆς ἀγιοσύνης οὐ συνδοξάζεις Χριστῷ, ὡς οὐδὲ σοὶ τῶν
C 5 ἴσων τυγχάνειν ἄξιον. Καὶ σὺ μὲν ἐλπίζεις συμβασιλεύειν,
 τὸ δὲ Πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνουθρίζεις, τὴν δούλου αὐτῷ καὶ
 ὑπηρετοῦ τάξιν ἀποκληρῶν. Καὶ ταῦτα λέγω, οὐχ ἵνα τοσοῦ-
 τον δεῖξω ὀφειλόμενον εἶναι εἰς δοξολογίαν τῷ Πνεύματι ·
 ἀλλ' ἵνα τὴν ἀγνωμοσύνην ἐλέγξω τῶν μηδὲ τοσοῦτον
 10 διδόντων, ἀλλ' ὡς ἀσέβειαν φευγόντων τὴν τοῦ Πνεύματος
 πρὸς Υἱὸν καὶ Πατέρα κοινωνίαν τῆς δόξης. Τίς δύναται
 ταῦτα ἀστενακτὶ παρελθεῖν ; Ἡ γὰρ οὐχὶ προδήλως, ὥστε
 καὶν παιδί γενέσθαι γνῶριμον, τὴν ἀπειληθεῖσαν τῆς πίστεως
 ἐκλειψιν προοιμιάζονται τὰ παρόντα ; Ἀμφίβολα γέγονε τὰ
 15 ἀναντίρρητα. Πιστεύομεν εἰς τὸ Πνεῦμα · καὶ ταῖς ἡμετέραις
 αὐτῶν ὁμολογίαις ζυγομαχοῦμεν. Βαπτιζόμεθα · καὶ πάλιν
 μαχομέθα. Ὡς ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἐπικαλούμεθα · καὶ ὡς
D ὁμοδούλου καταφρονοῦμεν. Μετὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ παρε-
 λάβομεν · καὶ ὡς μέρος τῆς κτίσεως ἀτιμάζομεν.
 20 Οἱ δὲ τί προσεύξονται μὴ εἰδότες, ἐάν τι καὶ φθέγασθαι
200A σεμνὸν περὶ τοῦ Πνεύματος προαχθῶσιν, ὡς ἐφικνούμενοι
 τῆς ἀξίας, κολάζουσι τοῦ λόγου τὸ ὑπερπίπτον τὴν συμμα-

70, 2 a. Rom. 8, 17

1. Il s'agit toujours de cette faveur qui consiste à vivre *avec* le Christ, caché en Dieu dès maintenant, ouvertement et dans la gloire plus tard.

2. Cf. I *Thess.* 4, 17.

3. Cf. *Héb.* 10, 29.

qu'elles surpassent sa dignité¹ ? Alors, pour toi, il est conforme à ta dignité d'être toujours *avec* le Seigneur, et tu t'attends à être enlevé dans les nuées à sa rencontre dans les airs, pour être toujours *avec* le Seigneur² ; quant à l'Esprit, tu nies qu'il soit maintenant *avec* le Christ, toi qui bannis, comme intolérable impie, celui qui, à juste titre, le connumère et le coordonne au Père et au Fils !

70. J'ai honte d'ajouter ce qui suit : toi, tu t'attends à être glorifié *avec* le Christ — « puisque nous souffrons *avec* lui pour être *avec* lui glorifiés³ » — ; et l'Esprit de sainteté, tu ne le glorifies pas *avec* le Christ, comme s'il n'était pas digne des mêmes honneurs que toi ! Toi, tu espères régner *avec* (le Christ) ; et l'Esprit de la grâce³, tu l'outrages en le reléguant au rang d'esclave et de serviteur ! Je dis cela non point pour montrer tout ce que l'on doit en doxologie à l'Esprit, mais pour confondre la folie de ceux qui le lui refusent, fuyant au contraire comme une impiété la communauté de gloire de l'Esprit avec le Fils et le Père⁴. Qui peut laisser passer sans gémir de tels refus ? N'est-il pas évident, au point qu'un enfant le comprendrait, que la situation actuelle n'est qu'un prélude de cette disparition de la foi dont nous sommes menacés⁵ ? L'incontestable devient douteux. On croit à l'Esprit ; et l'on combat contre ses professions de foi. On est baptisé ; et on bataille encore. On l'invoque comme auteur de la vie ; et l'on n'en fait pas plus de cas que d'un compagnon d'esclavage. On l'a reçu *avec* le Père et le Fils ; et on le méprise comme s'il faisait partie de la création !

Ces gens-là, qui ne savent pas ce qu'il faut demander dans la prière⁶, s'ils ont été poussés à parler avec quelque respect de l'Esprit, comme s'ils en atteignaient la dignité, 200 A contiennent le flot du langage pour garder la mesure.

4. Remarquer encore la rencontre de *κοινωνία* et de *πρός*.

5. Allusion à *Lc* 18, 8.

6. Cf. *Rom.* 8, 26.

- τριαν. Οὓς ἐχρῆν ὀδύρεσθαι τὴν ἀσθένειαν · ὅτι ὧν ἔργω
 πάσχομεν, λόγοις ἀντιπληροῦν τὴν χάριν οὐκ ἐξαρκοῦμεν.
 25 Ὑπερέχει γὰρ πάντα νοῦν, καὶ λόγου φύσιν ἐλέγχει, οὐδὲ
 πολλοστῶ μέρει τῆς ἀξίας παρισουμένην, κατὰ τὸν λόγον
 τῆς ἐπιγραφομένης Σοφίας · « Ὑψώσατε γὰρ, φησί, καθόσον
 ἂν δύνησθε · ὑπερέχει γὰρ καὶ ἔτι · καὶ ὑψοῦντες αὐτὸν
 πληθύνετε. Μὴ κοπιᾶτε · οὐ γὰρ μὴ ἐφίκησθε. »
 30 Ἡ που φοβεραὶ ὑμῖν αἰ ὑπὲρ τῶν τοιούτων λόγων εὔθυναί
 τοῖς παρὰ τοῦ ἀψευδοῦς ἀκηκοόσι Θεοῦ, ἀσυγχώρητον
 εἶναι τὴν εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημίαν.

70, 27 b. Sag. Sir. 43, 30 (ὑπερέχει : ὑπερέξει LXX || πληθύνετε :
 add. ἐν ἰσχύι LXX || ἐφίκησθε : ἀφίκησθε LXX) 31 c. Matth.
 12, 32. Cf. Mc 3, 29 et Lc 12, 10

Il faudrait déplorer leur faiblesse, car la parole nous manque pour rendre grâces de ce dont nous ressentons l'action. Car (l'Esprit) surpasse toute intelligence¹ et défie le langage, qui n'égale même pas la plus minime portion de sa dignité, suivant le mot du livre qui porte le nom de Sagesse² : « Exaltez-le tant que vous pourrez, car il vous dépasse encore ; pour l'exalter déployez vos forces, ne vous laissez pas, vous ne saurez l'atteindre^b. »

A coup sûr, pour de tels propos, vous aurez d'effroyables comptes à rendre, vous qui avez entendu « le Dieu qui ne ment point » déclarer irrémissible le blasphème contre l'Esprit-Saint^c !

1. Réminiscence de *Phil.* 4, 7.

2. Dans les mss grecs, ce livre est nommé : Sagesse de Jésus, fils de Sirach.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΘ'

[200] Ἀπαρίθμησις τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ διαφανῶν, ὅσοι ἐχρήσαντο ἐν τοῖς συγγράμμασιν ἑαυτῶν τῇ φωνῇ σὺν.

- B** 71. Πρὸς γε μὴν τὸ ἀμάρτυρον καὶ ἄγραφον εἶναι τὴν σὺν τῷ Πνεύματι δοξολογίαν, ἐκεῖνο λέγομεν · ὅτι εἰ μὲν μὴδὲν ἕτερον ἄγραφον, μὴδὲ τοῦτο παραδεχθῆτω · εἰ δὲ τὰ πλεῖστα τῶν μυστικῶν ἀγράφως ἡμῖν ἐμπολιτεύεται, μετὰ 5 πολλῶν τῶν ἐτέρων καὶ τοῦτο παραδεξόμεθα. Ἀποστολικὸν δὲ οἶμαι καὶ τὸ ταῖς ἀγράφοις παραδόσεσι παραμένειν. « Ἐπαινῶ γάρ, φησὶν, ὑμᾶς, ὅτι πάντα μου μέμνησθε, καὶ καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε. » Καὶ τό· « Κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς παρελάβετε, εἴτε διὰ λόγου, **C** 10 εἴτε δι' ἐπιστολῆς » · ὧν μία ἐστὶ καὶ ἡ παροῦσα αὕτη, ἣν οἱ ἐξ ἀρχῆς διαταξάμενοι παραδιδόντες τοῖς ἐφεξῆς, συμ- προιούσης αἰεὶ τῷ χρόνῳ τῆς χρήσεως, διὰ μακρᾶς τῆς συνηθείας ταῖς ἐκκλησίαις ἐγκατερρίζωσαν.
- Ἄρ' οὖν εἰ ὡς ἐν δικαστηρίῳ τῆς διὰ τῶν ἐγγράφων 15 ἀποδείξεως ἀποροῦντες, μαρτύρων ὑμῖν πλῆθος παραστησαί- μεθα, οὐκ ἂν τῆς ἀφείσεως παρ' ὑμῶν ψήφου τύχοιμεν ; Ἐγὼ μὲν οὕτως οἶμαι · « Ἐπὶ στόματος γὰρ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα. » Εἰ δὲ καὶ τὸν πολὺν

XXIX. Titul. σὺν : τῇ σὺν GKM τοῦ σὺν L

71, 5 παραδεξόμεθα Ben. : καταδεξόμεθα Joh.

71, 7 a. I Cor. 11, 2 9 b. II Thess. 2, 15 17 c. Deut. 19, 15

1. Passage identique en PG 32, 193 B.

2. Dans la langue classique, τὰ μυστικά désignent les cérémonies des mystères d'Éleusis, d'Aphrodite, etc... Le terme s'entend ici

CHAPITRE XXIX

Où l'on donne la liste des hommes illustres dans l'Église qui ont employé le terme avec dans leurs écrits.

71. Eh bien donc, à ceux qui disent que la doxologie avec l'Esprit n'est pas attestée et ne se trouve pas dans l'Écriture¹, nous dirons ceci : si l'on ne reçoit rien qui ne soit dans les Écritures, qu'on ne la reçoive pas. Mais si la plupart des rites dont s'enveloppent les mystères², sans être dans l'Écriture reçoivent chez nous droit de cité, avec beaucoup d'autres choses, admettons-la aussi. Il est d'ailleurs apostolique, ce me semble, de s'attacher aussi aux traditions non écrites : « Je vous félicite, dit l'Apôtre, de ce qu'en toutes choses vous vous souvenez de moi et gardez les traditions telles que je vous les ai transmises^a », et : « Gardez fermement les traditions que vous avez apprises de vive voix ou par lettre^b », traditions dont fait aussi partie la présente doxologie. Ceux qui l'instituèrent à l'origine la transmirent à leurs successeurs et l'usage s'en étant toujours répandu avec le temps, ils l'enracinèrent par une longue habitude dans les églises.

B

C

Si donc, comme au tribunal, quand on n'a pas de preuves écrites, nous vous produisions une foule de témoins, n'obtiendrions-nous pas de vous une sentence d'acquiescement ? Moi, je le crois, « car tout doit être établi sur la parole de deux ou trois témoins^{c3} ». Et si nous vous

de la liturgie du baptême, de l'Eucharistie, dont Basile vient de parler au chapitre XXVII, pour en souligner le caractère de tradition orale.

3. Littéralement : « Sur la bouche de deux ou trois témoins sera tenue toute parole. »

χρόνον πρὸς ἡμῶν ὄντα ἐναργῶς ὑμῖν ἐπεδείκνυμεν, οὐκ ἂν
 20 ἐδόξαμεν ὑμῖν εἰκότα λέγειν, μὴ εἶναι καθ' ἡμῶν τὴν δίκην
 εἰσαγώγιμον ταύτην ; Δυσωπητικὰ γὰρ πῶς τὰ παλαιὰ τῶν
 δογμάτων, οἶονεῖ πολιᾶ τινι τῇ ἀρχαιότητι τὸ αἰδέσιμον
 ἔχοντα. Ἀπαριθμήσομαι οὖν ὑμῖν τοὺς προστάτας τοῦ λόγου
 D — συμπαραμετρεῖται δὲ πάντως κατὰ τὸ σιωπώμενον καὶ ὁ
 25 χρόνος — ὃ γὰρ ἐξ ἡμῶν ὥρμηται πρῶτον. Πόθεν ; χθιζοί
 τινες ὄντως ἡμεῖς, κατὰ τὸν τοῦ Ἰῶβ λόγον, πρὸς γε τοσοῦ-
 τον χρόνον, τὸν τῆς συνηθείας ταύτης ἡλικιώτην.

201A Ἐγὼ μὲν οὖν αὐτός, εἰ χρή με τοῦμόν ἴδιον εἰπεῖν, ὥσπερ
 τινὰ κλῆρον πατρῶον τὴν φωνὴν ταύτην διαφυλάττω,
 30 παραλαβὼν παρὰ ἀνδρὸς μακρὸν ἐν τῇ λειτουργίᾳ τοῦ Θεοῦ
 διαζήσαντος χρόνον, δι' οὗ καὶ ἐδαπτίσθην, καὶ τῇ ὑπηρεσίᾳ
 τῆς Ἐκκλησίας προσήχθην. Ἀναζητῶν δὲ κατ' ἑμαυτὸν εἴ-
 τις ἄρα τῶν παλαιῶν καὶ μακαρίων ἀνδρῶν ἐχρήσατο
 ταύταις ταῖς νῦν ἀντιλεγόμεναῖς φωναῖς, πολλοὺς εὔρον καὶ
 35 τῇ ἀρχαιότητι τὸ ἀξιόπιστον ἔχοντας, καὶ τῇ τῆς γνώσεως
 ἀκριβείᾳ οὐ κατὰ τοὺς νῦν ὄντας ὧν οἱ μὲν τῇ προθέσει,
 οἱ δὲ τῷ συνδέσμῳ κατὰ τὴν δοξολογίαν τὸν λόγον ἐνώσαντες,
 οὐδὲν διάφορον δρᾶν, ὡς γε πρὸς τὴν ὀρθὴν τῆς εὐσεβείας
 ἔννοιαν, ἐνομίσθησαν.

B 72. Εἰρηναῖος ἐκεῖνος, καὶ Κλήμης ὁ Ῥωμαῖος, καὶ

1. La méthode choisie par Basile inclut les deux formes de défense qu'il vient d'invoquer : l'abondance des témoins et l'argument du temps. Il va énumérer des témoins échelonnés sur plusieurs siècles et, comme leurs dires se sont toujours trouvés conformes à la piété, on voit, du coup, que cette doxologie a pour elle l'ancienneté, le temps. On pourra ainsi, en voyant défiler les témoins, supputer du même coup (συν-παρα-μετρεῖται) le caractère de haute antiquité de la doxologie avec l'Esprit. Basile inaugure probablement ici, un des premiers, sinon le premier, le genre littéraire du florilège de citations patristiques qui devait connaître une si grande fortune lors de la querelle monophysite. Les conciles d'Éphèse, de Chalcé-

démontrons clairement que nous avons pour nous la longue durée du temps, ne vous semblera-t-il pas naturel que nous disions : il ne nous est pas imputable, ce procès-là ? Les doctrines anciennes, en effet, ne vont pas sans émouvoir quelque peu, parce qu'elles ont le caractère vénérable d'une haute antiquité. Je vais donc vous donner la liste des défenseurs de cette parole — et du même coup l'on pourra bien aussi supputer le temps devant ce qu'on passera sous silence¹ —, car ce n'est pas nous qui l'avons lancée : comment l'aurions-nous pu ? Nous ne sommes que d'hier, en effet, pour parler comme Job², au regard d'une aussi longue durée que celle de cette coutume !

D

Pour moi, donc, s'il me faut produire mon (témoignage) **201 A** personnel, je conserve ce mot-là comme une sorte d'héritage paternel, l'ayant reçu d'un homme qui a vécu longtemps dans le service de Dieu, par qui j'ai été baptisé et poussé aux fonctions ecclésiastiques³. Et quand je cherche, pour ma part, si, parmi les vieux saints, il n'y en aurait pas qui eussent employé ces mots présentement controversés, j'en trouve encore beaucoup que leur ancienneté rend dignes de foi et qui, par la précision de leur science, ne sont pas comme les gens d'aujourd'hui. Pour unir les termes dans la doxologie, les uns ont employé la préposition, les autres la conjonction. Nul n'a jamais pensé que cela faisait une différence au regard, du moins, d'une droite notion de la piété.

72. Voici l'illustre Irénée, Clément de Rome, Denys de

B

doine, de Constantinople II, ont eux aussi leur recueil de citations des Pères.

2. Cf. *Job* 8, 9.

3. Dianée, le vieil évêque de Césarée, pour lequel Basile n'a jamais dissimulé son affection. Il jugea bénignement de son attitude envers la définition de Nicée, qu'on aurait pu interpréter dans le sens d'une faiblesse dans la foi. Cf. BASILE, *Lettre* 51 ; *PG* 32, 388 C - 392 A.

Διονύσιος ὁ Ῥωμαῖος, καὶ ὁ Ἀλεξανδρεὺς Διονύσιος, ὃ καὶ παράδοξον ἀκοῦσαι, ἐν τῇ δευτέρᾳ πρὸς τὸν ὁμώνυμον ἑαυτοῦ ἐπιστολῇ περὶ ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας οὕτω τὸν

5 λόγον ἀνέπαυσε. Γράψω δὲ ὑμῖν αὐτὰ τοῦ ἀνδρὸς τὰ ῥήματα. « Τούτοις, φησί, πᾶσιν ἀκολούθως καὶ ἡμεῖς, καὶ δὴ παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν πρεσβυτέρων τύπον καὶ κανόνα παρειληφότες, ὁμοφώνως αὐτοῖς προσευχαριστοῦντες · καὶ δὴ καὶ νῦν ὑμῖν ἐπιστέλλοντες καταπαύομεν. Τῷ δὲ Θεῷ Πατρὶ καὶ Υἱῷ τῷ

10 Κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι δόξα καὶ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. » Καὶ ταῦτα οὐκ ἂν τις εἴποι μεταγεγράφθαι. Οὐ γὰρ ἂν οὕτω διετείνετο,

C τύπον καὶ κανόνα παρειληφέναι λέγων, εἴπερ ἐν τῷ Πνεύματι εἰρηκῶς ἦν · ταύτης γὰρ τῆς φωνῆς ἡ χρῆσις πολλή.

15 Ἄλλ' ἐκεῖνο ἦν τὸ τῆς ἀπολογίας δεόμενον. Ὅς γε καὶ κατὰ μέσον που τῆς γραφῆς, οὕτως εἴρηκε πρὸς τοὺς Σαβελλιανούς · « Εἰ τῷ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις, μεμερισμένας εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἰσι καὶ μὴ θέλωσιν · ἢ τὴν θείαν Τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν. » Καὶ πάλιν · « Θειοτάτη

20 γὰρ, διὰ τοῦτο, μετὰ τὴν μονάδα καὶ ἡ Τριάς. »

Ἄλλὰ καὶ ὁ Κλήμης ἀρχαικώτερον · « Ζῆν, φησὶν, ὁ Θεός, καὶ ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ». Εἰρηναῖος δέ, ὁ ἐγγὺς τῶν ἀποστόλων γενόμενος, πῶς

1. On connaît la réserve de Basile à l'égard de Denys d'Alexandrie. N'est-il pas allé jusqu'à dire qu'il a mal parlé de l'Esprit en « le séparant de l'adorable déité et en le connumérant avec la nature créée et servante » (*Lettre 9, PG 32, 269 B*) ? Il cite d'autant plus volontiers son témoignage qu'il ne peut paraître suspect de falsification, comme tant d'autres retouchés par les adversaires !

2. Denys d'Alexandrie avait été accusé de sabellianisme auprès du pape Denys (de Rome). Il entreprit, pour se disculper, la composition d'un ouvrage en quatre livres : *Réfutation et Apologie*. Mais la conduite de ce travail exigeant du temps, Denys (il l'indique au 6^e des fragments qui nous restent actuellement) avait envoyé à Rome, aussitôt connue l'accusation et sans plus attendre, une lettre pour se défendre. Basile, qui cite des passages de l'ouvrage, appelé aussi par **ATHANASE**

Rome et Denys d'Alexandrie qui, chose incroyable¹, dans la seconde lettre² à son homonyme, « Réfutation et Apologie », termine ainsi son discours — je vous transcris les paroles mêmes de cet homme — : « Nous aussi, d'accord avec tous ceux-là, ayant reçu règle et modèle des presbytres qui nous ont précédés, nous rendons grâce avec eux, d'une voix qui s'accorde avec la leur, et nous terminons par là notre lettre pour vous. A Dieu le Père et au Fils notre Seigneur Jésus-Christ, avec le Saint-Esprit, gloire et puissance dans les siècles des siècles, amen³. » Et ce texte, personne ne saurait dire qu'il ait été falsifié : Denys n'aurait pas tant insisté, en disant avoir reçu « règle et modèle » si, précisément, il avait dit : *dans l'Esprit*, car cette dernière locution était d'usage courant. C'est l'autre qui avait besoin d'être défendue. Justement, vers le milieu de sa lettre, il s'adresse ainsi aux sabelliens : « Si, du fait qu'il y a trois hypostases, ils disent qu'elles sont partagées, elles sont trois, alors même qu'ils ne le voudraient pas ; ou bien alors qu'ils suppriment complètement la Trinité divine⁴ » ; et encore : « Pour ce motif, ce qu'il y a de plus divin, après l'unicité, c'est la Trinité⁵. »

Clément l'a dit aussi, d'une façon plus archaïque⁶ : « Il est vivant, Dieu, dit-il, *et* le Seigneur Jésus-Christ, *et* le Saint-Esprit⁷. » Quant à Irénée, si proche des apôtres,

(*Sent. de Denys*, 13 et 14 ; *PG* 25, 500) une lettre parle de la « seconde » lettre au pape Denys.

3. DENYS D'ALEXANDRIE, *De l'Accusation et de la Défense*, fragment 16 ; *PL* 5, 128 B.

4. *Id.*, *frag.* 15 ; *PL* 5, 128 A.

5. *Id.* *frag.* 15 ; *PL* 5, 128 B.

6. Plus lapidaire, moins développée et surtout plus proche de la formule baptismale de *Matth.* 28, 19. Cf. CLÉMENT, *Cor.* 57, 2 (serment trinitaire cité ici par Basile).

7. C'est le huitième des fragments donnés par Migne grec : *PG* 1, 157 D.

ἐμνήσθη τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ πρὸς τὰς αἱρέσεις λόγῳ,
 25 ἀκούσωμεν. « Τοὺς δε ἀχαλιναγωγῆτους, φησί, καὶ κατα-
 φερομένους εἰς τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας, μηδεμίαν ἔχοντας
204A ἐπιθυμίαν θείου Πνεύματος, δικαίως ὁ ἀπόστολος σαρκικούς
 καλεῖ. » Καὶ ἐν ἄλλοις ὁ αὐτός φησιν · « Ἴνα μὴ ἄμοιροι
 θείου Πνεύματος γενόμενοι, ἀποτύχωμεν τῆς βασιλείας τῶν
 30 οὐρανῶν, ἐπεβόησεν ὁ ἀπόστολος μὴ δύνασθαι τὴν σάρκα
 βασιλείαν οὐρανῶν κληρονομησαί. »

Εἰ δέ τῷ καὶ ὁ Παλαιστινὸς Εὐσέβιος ἀξιοπίστος διὰ
 πολυπειρίαν, ἀκείνου τὰς αὐτὰς φωνὰς ἐπιδείκνυμεν ἐν
 τοῖς ἐπαπορήμασι περὶ τῆς τῶν ἀρχαίων πολυγαμίας. Λέγει
 35 γὰρ οὕτω παρορμῶν ἑαυτὸν ἐπὶ τὸν λόγον · « Τὸν τῶν
 προφητῶν ἅγιον Θεὸν φωταγωγὸν διὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν
 Ἰησοῦ Χριστοῦ σὺν ἁγίῳ Πνεύματι καλέσαντες. »

73. Ἦδη δὲ καὶ Ὀριγένην ἐν πολλαῖς τῶν εἰς τοὺς
 ψαλμοὺς διαλέξεων εὔρομεν, σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι τὴν
B δόξαν ἀποδιδόντα, ἄνδρα οὐδὲ πάνυ τι ὑγιεῖς περὶ τοῦ
 Πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πᾶσιν ἔχοντα · πλὴν ἀλλὰ
 5 πολλαχοῦ καὶ αὐτὸς τῆς συνηθείας τὸ ἰσχυρὸν δυσωπούμενος,
 τὰς εὐσεβεῖς φωνὰς ἀφῆκε περὶ τοῦ Πνεύματος. Ὅς γε
 κατὰ τὸ ἕκτον οἶμαι τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον
 ἐξηγητικῶν, καὶ προσκυνητὸν αὐτὸ φανερώς ἀπεφήνατο,
 οὕτως ἰ γράφων κατὰ λέξιν · « Ὅτι τὸ τοῦ ὕδατος λουτρὸν
 10 σύμβολον τυγχάνει καθαρσίου ψυχῆς, πάντα ρύπον τὸν ἀπὸ
 κακίας ἀποπλυνομένης · οὐδὲν δὲ ἤττον καὶ καθ' ἑαυτὸ τῷ
 ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θεότητι τῆς προσκυνητῆς Τριάδος,
 διὰ τῆς δυνάμεως τῶν ἐπικλήσεων, χαρισμάτων ἀρχὴν ἔχει
 καὶ πηγὴν. » Καὶ πάλιν ἐν τοῖς εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους
 15 ἐπιστολὴν ἐξηγητικοῖς · « Αἱ ἱεραὶ, φησί, δυνάμεις χωρη-
C τικαὶ τοῦ Μονογενοῦς καὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος

72, 26 ἐπιθυμίας (*desideria Ir. lat.*) : αἰσχύννας CEGKM || **27** ἐπι-
 θυμίαν : *aspirationem* (= ἐπίπνοϊαν) *Ir. lat.*

comment fait-il mention de l'Esprit, dans son exposé « Contre les Hérésies » ? Écoutons-le : « Ceux qui n'ont pas de frein, qui se laissent aller au gré de leurs désirs et n'ont aucun désir de l'Esprit divin, c'est à juste titre que l'Apôtre **204 A** les appelle charnels¹. » Ailleurs, il dit encore : « De peur qu'étant privés de l'Esprit divin nous ne perdions le royaume des cieus, l'Apôtre nous crie que la chair ne peut hériter du royaume des cieus². »

A qui estime digne de foi, pour sa grande expérience, Eusèbe de Palestine, nous pouvons montrer les mêmes mots dans ses « Difficultés sur la polygamie des anciens³ ». Voici en effet ce qu'il dit pour s'encourager à parler : « Nous invoquons le Dieu saint, illuminateur des prophètes, *par* notre Sauveur Jésus-Christ, *avec* le Saint-Esprit. »

73. Déjà Origène ! On le voit, en bon nombre de ses entretiens sur les psaumes, rendre gloire *avec* le Saint-Esprit ! L'homme, pourtant, n'avait pas sur l'Esprit des idées absolument saines ; cependant, en beaucoup d'endroits, lui aussi, remué par la force de la coutume, a parlé du Saint-Esprit en termes conformes à la piété. Dans le sixième, je crois, de ses commentaires sur l'évangile de Jean⁴, il a ouvertement déclaré qu'il faut adorer l'Esprit, écrivant textuellement : « Le bain d'eau symbolise la purification de l'âme, lavée de toute souillure du mal ; il contient néanmoins, pour quiconque se livre à la déité de l'adorable Trinité, le principe et la source des dons de grâce, par la puissance des invocations. » Et ailleurs, dans son commentaire de la lettre aux Romains : « Les puissances sacrées peuvent contenir le Monogène et la déité du **B** **C**

2. *Id.*, 9, 3 ; 1145 C - 1146 A, sur I *Cor.* 15, 50.

3. Ouvrage perdu, dont seuls le titre et le fragment qu'en donne ici Basile sont ainsi connus.

4. On trouve le passage cité dans *PG* 14, 257 A.

θεότητος ». Οὕτως, οἶμαι, τὸ τῆς παραδόσεως ἰσχυρὸν ἐνήγε πολλάκις τοὺς ἄνδρας καὶ τοῖς οἰκείους αὐτῶν δόγμασιν ἀντιλέγειν.

- 20 Ἄλλ' οὐδὲ Ἀφρικανὸν τὸν ἱστοριογράφον τὸ τοιοῦτον εἶδος τῆς δοξολογίας παρέλαθε. Φαίνεται γὰρ ἐν τῷ πέμπτῳ τῆς τῶν χρόνων Ἐπιτομῆς, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγων · « Ἡμεῖς γὰρ οἱ κάκεινων τῶν ῥημάτων τὸ μέτρον ἐπιστάμενοι καὶ τῆς πίστεως οὐκ ἀγνοοῦντες τὴν χάριν, εὐχαριστοῦμεν τῷ
- 25 παρασχομένῳ τοῖς ἰδίοις ἡμῖν Πατρὶ τὸν τῶν ὄλων Σωτῆρα καὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν · ᾧ ἡ δόξα, μεγαλωσύνη σὺν ἀγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας. »

Τὰ μὲν οὖν ἄλλα τυχὸν καὶ ἀπιστηθῆναι δύναται, ἣ καὶ μεταγραφέντα δυσφώρατον ἔχειν τὴν κακουργίαν, ἐν μιᾷ

D 30 συλλαβῇ τῆς διαφορᾶς ὑπαρχούσης · ἀ δὲ διὰ μακροτέρας τῆς λέξεως παρεθέμεθα, καὶ τὴν ἐπιβουλὴν διαφεύγει, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἀπ' αὐτῶν τῶν συγγραμμάτων εὐαπόδεικτον ἔχει.

- 205A Ὁ δὲ ἄλλως μὲν ἴσως μικροπρεπὲς ἦν εἰς μέσον ἄγεσθαι,
- 35 τῷ δὲ καινοτομίαν ἐγκαλουμένῳ ἀναγκαῖον εἰς μαρτυρίαν διὰ τοῦ χρόνου τὴν ἀρχαιότητα, τοῦτο δὴ καὶ προσθήσω. Ἔδοξε τοῖς πατράσιν ἡμῶν μὴ σιωπῆ τὴν χάριν τοῦ ἐσπερινοῦ φωτὸς δέχεσθαι · ἀλλ' εὐθύς φανέντος εὐχαριστεῖν. Καὶ ὅστις μὲν ὁ πατῆρ τῶν ῥημάτων ἐκείνων τῆς ἐπιλυχνίου

73, 24 εὐχαριστοῦμεν] + τῷ πατρὶ KM Joh. || 25 πατρὶ om. KM Joh.

1. *Comm. sur Rom.* III, 8 ; *PG* 14, 949 A. Cf. VII 4 ; 1110 B. Les puissances sacrées désignent les esprits célestes.

2. Parmi les fragments qui restent des cinq livres de SEXTUS JULIUS AFRICANUS (mort après 240), TILLEMONT pense que celui-ci constitue l'ultime conclusion de tout l'ouvrage (*Mémoires pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles*, III, p. 256).

3. On peut se défier de certains documents : la fraude est facile, puisqu'il s'agit de ne changer qu'une seule syllabe, σὺν en ἐν ! Mais ceux qu'il a cités, en raison de la longueur relative des expressions, sont plus difficilement falsifiables.

Saint-Esprit¹. » C'est ainsi, à mon sens, que la force de la tradition a souvent poussé les hommes à contredire même leurs propres doctrines.

(Jules l')Africain, l'historiographe, n'ignore pas non plus cette forme de doxologie. On le voit au cinquième livre de « l'Abrégé des Temps », où lui aussi parle ainsi : « Nous, en effet, qui savons la juste mesure de ces paroles-là et n'ignorons pas la grâce de la foi, nous rendons grâces au Père qui nous a donné, à nous les siens, le Sauveur de l'univers notre Seigneur Jésus-Christ ; à lui gloire, majesté, avec le Saint-Esprit, pour les siècles². »

Les autres témoignages, on peut s'en défier, peut-être, et, s'ils ont été falsifiés, il ne serait pas facile de déceler la fraude, puisque la différence réside en une seule syllabe. Mais ceux que nous avons cités, en raison de la longueur des expressions, échappent à toute machination³ et contiennent un témoignage qu'il est facile de vérifier par les documents eux-mêmes.

J'ajouterai encore ceci qui, en d'autres circonstances, **205 A** serait probablement sans intérêt ; mais moi qui suis accusé d'innovation je me trouve dans la nécessité, pour son ancienneté, de le produire en témoignage. Il a paru bon à nos pères de ne pas recevoir en silence la lumière vespérale, mais de rendre grâces aussitôt qu'elle brille. Qui est le père de ces paroles de l'action de grâces du lucernaire⁴, on

4. Littéralement : l'action de grâces à la clarté des lampes. Son nom venait de ce qu'elle était célébrée à la chute du jour, à la clarté d'une multitude de cierges et de torches allumés par les fidèles. Cf. P. Th. CAMELOT, « L'Eucharistie lucernaire », dans *RSPT*, 1948, p. 275, note 4. Elle se terminait, semblait-il (*Constitutions apostoliques*, 8, 36-37 ; *PG* 1, 1137 C - 1141 A) par une oraison, suivie d'une action de grâces dont Basile nous cite un passage. Les paroles citées ne se trouvent pas dans la formule, quelque peu suspecte de semi-arianisme, des *Constitutions*, mais on les retrouve, presque textuellement, dans le $\varphi\omega\varsigma \text{ } \lambda\alpha\rho\acute{o}\nu$ (II^e ou III^e siècle). Cf. M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 3, p. 515, Oxford 1846. ROUËT DE JOURNAL, *Enchiridion Patristicum*, n^o 108. E. R.

40 εὐχαριστίας, εἰπεῖν οὐκ ἔχομεν · ὁ μέντοι λαὸς ἀρχαίαν ἀφήσει τὴν φωνήν, καὶ οὐδενὶ πώποτε ἀσεβεῖν ἐνομίσθησαν οἱ λέγοντες · « Αἰνοῦμεν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ. »

Εἰ δέ τις καὶ τὸν ὕμνον Ἀθηνογένους ἔγνω, ὃν ὥσπερ
45 ἄλλο τι ἐξιτήριον τοῖς συνοῦσιν αὐτῷ καταλέλοιπεν, ὁρμῶν ἤδη πρὸς τὴν διὰ πυρὸς τελείωσιν, οἶδε καὶ τὴν τῶν μαρτύρων γνώμην ὅπως εἶχον περὶ τοῦ Πνεύματος. Καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον.

B 74. Γρηγόριον δὲ τὸν μέγαν καὶ τὰς ἐκείνου φωνὰς ποῦ θήσομεν ; ἄρ' οὐχὶ μετὰ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ; ἄνδρα τῷ αὐτῷ πνεύματι ἐκείνοις περιπατήσαντα, καὶ τοῖς τῶν ἁγίων ἴχνησι διὰ παντὸς τοῦ βίου στοιχήσαντα, καὶ
5 τῆς εὐαγγελικῆς πολιτείας τὸ ἀκριβὲς διὰ πάσης αὐτοῦ τῆς ζωῆς κατορθώσαντα. Ἐγὼ μὲν τοῦτό φημι, ἧ ἀδικήσομεν τὴν ἀλήθειαν, μὴ τοῖς ὀκλειωμένοις Θεῷ τὴν ψυχὴν ἐκείνην συναριθμοῦντες, οἷόν τινα λαμπτήρα περιφανῆ μέγαν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ διαλάμψαντα · ὃς φοβερόν μὲν εἶχεν ἐκ
10 τῆς τοῦ Πνεύματος συνεργίας κατὰ δαιμόνων τὸ κράτος · τοσαύτην δὲ ἔλαβε τοῦ λόγου τὴν χάριν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὥστε ἑπτακαίδεκα μόνους Χριστιανούς παραλαβὼν, ὅλον τὸν λαὸν τόν τε ἀστικὸν καὶ τὸν χωριτικὸν
C διὰ τῆς ἐπιγνώσεως προσήγαγε τῷ Θεῷ. Ἐκεῖνος καὶ
15 ποταμῶν ρεῖθρα μετέστησεν, ἐπιτάξας αὐτοῖς ἐν τῷ ὀνόματι τῷ μεγάλῳ τοῦ Χριστοῦ · καὶ λίμνην ἐξήρανεν ὑπόθεσιν

73, 45 ἄλλο τι ἐξιτήριον Joh. : τι ἀλεξητήριον D Ben.

SMOTHERS, ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ, dans *RSR* 19, 1929, p. 266-283. Voir encore : Fragment d'hymne conservé dans *Papyr. Oxyrh.* 1786, XV, p. 21-25 (III^e siècle), éd. C. Wessely, *PO* 18, 506-508. Également, doxologie de la prière de Polycarpe (*Mart. Pol.* 14). Les mots φῶς ἱλαρόν étaient écrits en marge des plus anciens mss du livre *Sur le Saint-Esprit*.

1. S'agit-il d'Athénagore ? TILLEMONT l'a cru (*Mém...* II, 672).

ne saurait le dire ; le peuple, pourtant, prononce l'antique formule, et personne n'a jamais pensé taxer d'impiété ceux qui disent : « Nous louons le Père et le Fils et le Saint-Esprit de Dieu. »

Celui qui connaît l'hymne d'Athénogène¹, celle qu'il a laissée à ses disciples comme un second discours d'adieu², alors qu'il se hâtait déjà vers le bûcher, sait aussi quelle est la pensée des martyrs sur l'Esprit. Et cela suffit.

74. Mais Grégoire le grand³, où le mettre avec ses paroles ? Pourquoi pas avec les apôtres et les prophètes, car ce fut un homme marchant dans le même esprit qu'eux, qui, toute sa vie, suivit la trace des saints et maintint ferme, au cours de son existence entière, la vie la plus exactement conforme à l'Évangile. Moi, je dis que nous blesserions la vérité en ne comptant point parmi les familiers de Dieu cette âme qui fut comme un grand flambeau resplendissant dont l'éclat inondait l'Église de Dieu. Il avait sur les démons, de par l'assistance de l'Esprit, un pouvoir redoutable ; mais, pour amener les nations à l'obéissance de la foi, il reçut une telle grâce de parler que, n'ayant trouvé que dix-sept chrétiens seulement, il gagna le peuple entier, citadins et campagnards, à la connaissance de Dieu. Il déplaça le lit des fleuves, en leur commandant au puissant nom du Christ, et assécha un

B

C

D'après d'anciens martyrologes, Dom Garnier croit que Athénogène fut martyrisé à Sébaste, sous Dioclétien, le 16 juillet 169. Cf. BÉN., *in hoc loco*.

2. Importance littéraire des paroles d'adieu : cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.* 9, 22 ; *PG* 35, 815 B. *Disc.* 43, 24 et 78 ; *PG* 36, 529 A et 600 C. *Poème sur lui-même*, 7, 4 ; *PG* 37, 1024 A.

3. Grégoire, évêque de Néo-Césarée, surnommé le Thaumaturge, en raison de ses nombreux miracles. Mort vers 270. Macrine, l'aïeule de saint Basile, en avait été le disciple. Ce texte de Basile fut utilisé par SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber contra impium Grammaticum*, éd. J. Lebon, dans *CSCO*, Syri IV, 4, p. 78, l. 7-10, pour introduire une citation de Grégoire.

πολέμου φέρουσαν ἀδελφοῖς πλεονέκταις. Αἱ δὲ τῶν μελλόντων προαγορεύσεις τοιαῦται, ὡς μηδὲν τῶν μεγάλων προφητῶν ἀποδεῖν. Καὶ ὅλως μακρὸν ἂν εἴη τοῦ ἀνδρὸς
 20 διηγεῖσθαι τὰ θαύματα, ὅς τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἐν αὐτῷ χαρισμάτων, τῶν ἐνεργουμένων ὑπὸ τοῦ Πνεύματος ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασι, δεύτερος Μωϋσῆς παρ' αὐτῶν τῶν ἐχθρῶν τῆς Ἐκκλησίας ἀνηγορεύετο. Οὕτως αὐτῷ ἐν
208A παντὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ τῶν ἐπιτελουμένων διὰ τῆς χάριτος
 25 οἷόν τι φῶς ἐπέλαμπε, μήνυμα τῆς οὐρανίου δυνάμεως, τῆς ἐκ τοῦ ἀφανοῦς παρεπομένης αὐτῷ. Τούτου μέγα ἔτι καὶ νῦν τοῖς ἐγχωρίοις τὸ θαῦμα, καὶ νεαρὰ καὶ αἰεὶ πρόσφατος ἡ μνήμη ταῖς ἐκκλησίαις ἐνίδρυται, οὐδενὶ χρόνῳ ἀμαυρουμένη. Οὐκοῦν οὐ πρᾶξιν τινα, οὐ λόγον, οὐ τύπον τινα
 30 μυστικόν, παρ' ὃν ἐκεῖνος κατέλιπε τῇ ἐκκλησίᾳ, προσέθηκαν. Ταύτη τοι καὶ πολλὰ τῶν παρ' αὐτοῖς τελουμένων ἔλλειπῶς ἔχειν δοκεῖ, διὰ τὸ τῆς καταστάσεως ἀρχαιότροπον. Οὐδὲν γὰρ ἠνέσχοντο οἱ κατὰ διαδοχὴν τὰς ἐκκλησίας οἰκονομήσαντες τῶν μετ' ἐκεῖνον ἐφευρεθέντων παραδέξασθαι εἰς
 35 προσθήκην. Ἐν τοίνυν τῶν Γρηγορίου καὶ ὁ νῦν ἀντιλεγόμενος τρόπος τῆς δοξολογίας ἐστίν, ἐκ τῆς ἐκείνου παραδόσεως τῇ Ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένος. Καὶ οὐ πολὺς ὁ πόνος μικρὸν κινήθεντι τὴν ἐπὶ τούτοις πληροφορίαν λαβεῖν.
B Ταύτην καὶ Φιρμιλιανῷ τῷ ἡμετέρῳ μαρτυροῦσι τὴν
 40 πίστιν οἱ λόγοι οὓς καταλέλοιπε. Καὶ Μελέτιον τὸν πάνου ἐπὶ ταύτης εἶναι τῆς γνώμης οἱ συγγεγονότες φασί.

74, 18-19 μεγάλων προφητῶν ἀποδεῖν Joh. : ἄλλων ἀποδεῖν προφητῶν Ben. || 23 ἐκκλησίας Joh. : ἀληθείας Ben.

1. Il s'agit du pouvoir d'opérer des miracles. A moins qu'il n'y ait allusion à Col. 1, 29. En ce cas, il s'agirait de la force donnée par l'Esprit-Saint.

2. Lier κατέλιπε τῇ ἐκκλησίᾳ plutôt que τῇ ἐκκλησίᾳ προσέθηκαν. On pourrait se demander si, malgré la négation précédant chacun des membres, le terme μυστικόν ne se rapporterait pas aux trois substantifs πρᾶξιν, λόγον et τύπον.

3. Ἐνέquit de Césarée, mort en 268. C'était, plus que Grégoire

marais qui était un objet de litige entre des frères cupides. Ses prédictions furent telles qu'il ne le cède en rien aux grands prophètes ! Bref, il serait long d'exposer en détails les miracles de cet homme qui, en raison de la surabondance des dons de grâce que l'Esprit produisait en lui, en toute œuvre de puissance¹, en signes et en prodiges, était proclamé « second Moïse » par les ennemis mêmes de l'Église. Ainsi, en chacune de ses paroles, en chaque acte **208 A** qu'il accomplissait sous le coup de la grâce, brillait comme une lumière, indice de la puissance céleste qui l'accompagnait invisiblement. L'admiration qu'il suscita est grande, aujourd'hui encore, chez les habitants du pays, et son souvenir, neuf et toujours vivace, reste ancré dans les églises ; le temps même ne l'a pas émoussé. On n'a ajouté aucune pratique, aucune parole, aucun rite sacrificiel, qu'il ne l'ait lui-même laissé à son église². Aussi, bien des choses qui s'y font paraissent-elles incomplètes, en raison de l'ancienneté de leur état, car ceux qui lui ont succédé dans le gouvernement des églises ont refusé l'addition de tout ce qui a été inventé après lui. Or, elle est justement parmi les institutions de Grégoire cette forme de doxologie actuellement controversée et, de sa tradition, elle fut conservée par l'Église ! Il ne faudrait pas beaucoup de peine, à qui se déplacerait un peu, pour parvenir à une certitude sur ce point.

B

Cette foi fut encore celle de notre Firmilien³, comme en témoignent les propos qu'il a laissés. Méléce aussi, cet homme fameux⁴, est du même avis, ses familiers l'affirment.

le Thaumaturge encore, un fervent d'Origène. Des œuvres dont nous parle ici Basile, il ne nous reste qu'une *Lettre à saint Cyprien de Carthage*; PL 3, 1357 s.

4. Il ne s'agit pas de Méléce d'Antioche, mais de Méléce du Pont. Cf. A. PUECH, *Hist. de la litt. grecque chrét.* III (1930), p. 293, note 2 (qui se réfère à EUSÈBE, *Hist. Eccl.* VII, 32, 26). Voir FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, p. 248 s.

Καὶ τί δεῖ τὰ παλαιὰ λέγειν ; ἀλλὰ νῦν ἐπὶ τῆς ἐφῶας οὐχ ἐνὶ μάλιστα τούτῳ τοὺς εὐσεβοῦντας γνωρίζουσιν, οἷόν τινη σημεῖα τῇ φωνῇ ταύτῃ φιλοκρινοῦντες ; Ὡς δὲ ἐγὼ τινος
 45 τῶν ἐκ Μεσοποταμίας ἤκουσα, ἀνδρὸς καὶ τῆς γλώσσης ἐμπείρως ἔχοντος, καὶ ἀδιαστρόφου τὴν γνώμην, οὐδὲ δυνατὸν ἐτέρως εἰπεῖν τῇ ἐγχωρίῳ φωνῇ, κἂν ἐθέλωσιν, ἀλλὰ διὰ τῆς καὶ συλλαβῆς, μᾶλλον δὲ τῶν ἰσοδυναμουσῶν αὐτῇ φωνῶν, κατὰ τι ἰδίωμα πάτριον, ἀνάγκη αὐτοῖς
 C 50 εἶναι τὴν δοξολογίαν προφέρειν. Καὶ Καππαδόκαι δὲ οὕτω λέγομεν ἐγχωρίως, ἔτι τότε ἐν τῇ τῶν γλωσσῶν διαιρέσει τὸ ἐκ τῆς λέξεως χρήσιμον προβλεψαμένου τοῦ Πνεύματος. Τί δὲ ἡ δύσις ἅπασα, μικροῦ δεῖν, ἀπὸ τοῦ Ἰλλυρικοῦ μέχρι τῶν ὄρων τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης, οὐχὶ τὴν φωνὴν
 55 ταύτην πρесеθεύει ;

75. Πῶς οὖν καινοτόμος ἐγώ, καὶ νεωτέρων ῥημάτων δημιουργός, ἔθνη ὅλα καὶ πόλεις, καὶ ἔθος πάσης μνήμης ἀνθρωπίνης πρесеβύτερον, καὶ ἀνδρας στύλους τῆς Ἐκκλησίας, ἐν πάσῃ γνώσει καὶ δυνάμει Πνεύματος διαπρεπεῖς,
 5 ἀρχηγούς καὶ προστάτας τῆς φωνῆς παρεχόμενος ;
 Ἐπὶ τούτοις τὸ πολεμικὸν τοῦτο καθ' ἡμῶν συγκεκίνηται στῆφος. Πᾶσα δὲ πόλις καὶ κώμη, καὶ ἐσχατιαὶ πᾶσαι, πλήρεις τῶν ἡμετέρων διαβολῶν. Λυπηρὰ μὲν οὖν ταῦτα καὶ ὀδυνηρὰ ταῖς καρδίαις τῶν ζητούντων τὴν εἰρήνην ·
 D 10 ἀλλ' ἐπειδὴ μεγάλοι τῆς ὑπομονῆς οἱ μισθοὶ τῶν ὑπὲρ τῆς πίστεως παθημάτων εἰσὶ, πρὸς τούτοις καὶ ξίφος στιλβούσθω, καὶ πέλεκυς ἀκονάσθω, καὶ πῦρ καιέσθω τοῦ Βαβυλωνίου σφοδρότερον, καὶ πᾶν κινεῖσθω ἐφ' ἡμᾶς ὄργανον κολασ-
 209A τήριον · ὡς ἔμοιγε οὐδὲν φοβερώτερον, τοῦ μὴ φοβεῖσθαι

1. Texte parallèle dans BASILE, *Homélie 2 in Hexameron* ; PG 29, 44, où il s'agit de saint Éphrem, dont se réclame saint Basile pour interpréter Gen. 1, 2. Cf. K. SMOROŃSKI, « Et Spiritus Dei ferebatur super aquas », dans *Biblica VI* (1925), p. 275 s. A. PUECH, *Hist. de la litt. grec. grec. chrét.* III, p. 293, note 3.

Mais pourquoi parler du passé ? Maintenant encore, en Orient, le seul moyen de reconnaître les hommes pieux n'est-il pas d'employer ce mot comme un signe qui les distingue ? Comme je l'ai appris d'un homme de Mésopotamie, très versé dans sa langue et de jugement sain¹, il n'est pas possible, alors même qu'on le voudrait, de parler autrement dans la langue de son pays ; on doit nécessairement exprimer la doxologie avec la particule *et*, ou plutôt avec les mots correspondants de l'idiome national. C'est ainsi que nous aussi, Cappadociens, nous nous exprimons en notre parler régional, car l'Esprit avait déjà prévu, au temps de la division des langues², l'avantage de cette expression-là. Quant à l'Occident en son ensemble, ou peu s'en faut, de l'Illyrie aux frontières de la terre que nous habitons, ne préfère-t-il pas ce mot-là ?

C

75. Comment donc serais-je un novateur, un artisan de vocables nouveaux, quand je produis pour auteurs et défenseurs de ce mot des peuples entiers et des cités, une coutume qui remonte plus haut que toute mémoire humaine et des hommes, colonnes de l'Église, éminents en toute science, magnifiques dans la force de l'Esprit ?

Tel est pourtant le motif qui a mis cette masse belliqueuse en mouvement contre nous. Chaque ville et chaque village, le pays entier jusqu'aux frontières, regorgent de gens qui nous calomnient ! Que c'est donc triste et douloureux à un cœur qui cherche la paix ! Mais, puisque grande est la récompense de la patience dans les souffrances endurées pour la foi³, qu'en outre brille l'éclat du glaive, qu'on aiguise la hache, qu'on allume un feu plus vif qu'à Babylone⁴, qu'on mette en branle contre nous tout l'appareil de la torture : rien ne m'est plus redoutable que de ne pas

D

209 A

2. Allusion à *Gen.* 11, 1-9.

3. Cf. *Héb.* 10, 35-36.

4. Allusion aux trois Hébreux dans la fournaise : *Dan.* 3.

15 τὰς ἀπειλάς, ἃς ὁ Κύριος τοῖς τὸ Πνεῦμα βλασφημοῦσιν ἐπαντείνατο.

- Πρὸς μὲν οὖν τοὺς εὐγνώμονας τῶν ἀνθρώπων ἱκανὴ ἀπολογία τὰ εἰρημένα, ὅτι δεχόμεθα φωνήν, οὕτω μὲν φίλην καὶ προσήγορον τοῖς ἁγίοις, τοσοῦτω δὲ ἔθει βεβαιωθεῖσαν ·
- 20 διότι ἀφ' οὗ κατηγγέλη τὸ εὐαγγέλιον μέχρι τοῦ νῦν, ἐμπολιτευομένη ταῖς ἐκκλησίαις δείκνυται · καὶ τὸ μέγιστον, εὐσεβῶς καὶ ὁσίως κατὰ τὴν ἔννοιαν ἔχουσα. Πρὸς δὲ τὸ μέγα κριτήριον, τίνα τὴν ἀπολογίαν ἑαυτοῖς εὐτρεπίσαμεν ;
- 25 “Ὅτι ἐνήγηεν ἡμᾶς πρὸς τὴν δόξαν τοῦ Πνεύματος πρῶτον μὲν ἢ παρὰ τοῦ Κυρίου τιμῆ, συμπαραλαβόντος ἑαυτῷ καὶ τῷ Πατρὶ πρὸς τὸ βάπτισμα · ἔπειτα, ἢ ἐκάστου ἡμῶν διὰ
- B** τῆς τοιαύτης μυσταγωγίας πρὸς τὴν θεογνωσίαν εἰσαγωγή · ἐφ' ἅπασι δέ, ὁ φόβος τῶν ἀπειληθέντων, ἀπειργων τὴν ἔννοιαν πάσης ἀναξίας καὶ ταπεινῆς ὑπολήψεως.
- 30 Οἱ δὲ ἐναντίοι τί καὶ ἐροῦσι ; ποίαν ἀπολογίαν τῆς βλασφημίας ἔξουσι ; μήτε τὰς τιμὰς τοῦ Κυρίου καταιδεσθέντες, μήτε τὰς ἀπειλάς αὐτοῦ φοβηθέντες. Οὗτοι μὲν οὖν κύριοι βουλεύσασθαι περὶ τῶν κατ' αὐτούς, ἢ καὶ μεταβουλεύσασθαι ἤδη. Αὐτὸς δ' ἂν εὐξαίμην, μάλιστα μὲν δοῦναι τὸν ἀγαθὸν
- 35 Θεὸν τὴν ἑαυτοῦ εἰρήνην βραβεύουσαν ἐν ταῖς καρδίαις ἀπάντων · ὥστε τοὺς σφριγῶντας καθ' ἡμῶν τούτους, καὶ συντεταγμένους σφοδρῶς, ἐν Πνεύματι πραότητος καὶ ἀγάπης κατασταλῆναι · εἰ δ' ἄρα παντελῶς ἐξηγρίωνται καὶ ἀτιθασσεύτως ἔχουσιν, ἀλλ' ἡμῖν γε δοῦναι μακροθύμως
- C** 40 φέρειν τὰ παρ' αὐτῶν. Πάντως δέ, τοῖς τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου ἐν ἑαυτοῖς ἔχουσιν, οὐ τὸ παθεῖν ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀλγεινόν, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐναθλῆσαι αὐτῇ δυσφορώτατον · ἐπεὶ

75, 23 εὐτρεπίσαμεν Joh. : εὐτρεπίσομεν KM εὐτρεπίσαμεν Ben.

1. Cf. *Matth.* 28, 19. La ressemblance marquée par τοιαύτης

redouter les menaces lancées par le Seigneur contre les blasphémateurs de l'Esprit !

Donc, aux yeux des hommes sages, ce que j'ai dit constitue une défense suffisante : nous employons un mot aussi cher et familier aux saints qu'il est solidement appuyé sur la coutume. Aussi bien, depuis le début de la prédication évangélique jusqu'à nos jours, a-t-il eu droit de cité dans les églises, on l'a montré et, ce qui est plus important, il a un sens plein de piété et de sainteté. Mais, devant le tribunal suprême, quelle défense avons-nous préparée ? Celle-ci : ce qui nous a conduit à glorifier l'Esprit, c'est, d'abord, l'honneur que lui rend le Seigneur en l'associant à lui-même et au Père au baptême ; c'est, ensuite, le fait que chacun de nous est introduit dans la connaissance de Dieu par une initiation de même type¹. Mais c'est, par-dessus tout, la crainte des menaces (divines) qui écarta de nous l'idée de toute notion indigne et basse.

Les adversaires, eux, que diront-ils ? Comment pourront-ils justifier leur blasphème ? Ils n'ont ni respecté les honneurs rendus par le Seigneur, ni craint ses menaces. Il leur est loisible de décider de leur condamnation, ou de se raviser dès maintenant. Pour moi, je souhaite, avant tout, que le Dieu bon nous donne sa paix, afin qu'elle règne en tous les cœurs. De la sorte, ces gens-là, qui s'échauffent et se concertent avec violence contre nous, s'apaiseraient dans l'Esprit de douceur et d'amour. Mais, s'ils sont complètement aigris, et s'il n'y a pas moyen de les calmer, que (Dieu) nous donne alors de supporter patiemment ce qu'ils nous feront. En tout cas, quand on porte en soi sa propre condamnation à mort, ce n'est pas de souffrir pour la foi qui est pénible, mais de n'avoir point lutté pour elle qui serait intolérable : pour des lutteurs, il ne serait pas si

porte sur le fait que le baptême est administré au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

καὶ τοῖς ἀθληταῖς οὐ τοσοῦτον πληγὰς λαβεῖν ἀγωνιζομένοις
βαρὺ, ὅσον μηδὲ παραδεχθῆναι τὴν ἀρχὴν εἰς τὸ στάδιον.

- 45 Ἡ τάχα οὗτος ἦν « ὁ καιρὸς τοῦ σιγᾶν », κατὰ τὸν σοφὸν
Σολομῶντα. Τί γὰρ ὄφελος τῷ ὄντι κεκραγένοι πρὸς ἄνεμον,
οὕτω βιαίας ζάλης κατεχούσης τὸν βίον, ὑφ' ἧς πᾶσα μὲν
διάνοια τῶν τὸν λόγον κατηχουμένων, οἷον ὀφθαλμὸς
50 κωνιορτοῦ τινος, τῆς ἐκ τῶν παραλογισμῶν ἀπάτης ἀναπλη-
σθεῖσα συγκέχυται · πᾶσα δὲ ἀκοὴ βαρυτάτοις καὶ ἀήθεσι
ψόφοις κατακτυπεῖται · δονεῖται δὲ πάντα καὶ ἐν κινδύνῳ
D ἐστὶ τοῦ πτώματος.

désagréable de recevoir des coups dans le combat, qu'il ne le serait de n'avoir point été admis d'abord dans le stade ! Mais peut-être était-ce « le temps de se taire », comme dit le sage Salomon^a ? A quoi bon, en effet, crier contre le vent, quand une tempête aussi violente a envahi le monde¹ ? La pensée de ceux qui ont reçu la Parole en est toute troublée, à l'instar d'un œil gêné par une poussière, remplie qu'elle est de l'erreur des faux raisonnements ; et l'oreille s'emplit de sons assourdissants et inaccoutumés ; tout est secoué, en danger d'être ruiné.

D

1. Le sens de βίος : la vie, la vie des hommes, les hommes, le monde, étant bien connu, cette traduction cadre mieux avec le contexte. Pour emploi identique de κατέχει, voir PLATON, *Lettre 8*, 355 C et *Lettre 3*, 317 A ; *Hipp. Maj.* 304 C.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Λ΄

[209] Διήγησις τῆς παρούσης τῶν ἐκκλησιῶν καταστάσεως.

76. Τίνοι οὖν ὁμοιώσομεν τὴν παροῦσαν κατάστασιν ;
- 212A** Ἡ που ὁμοία ἐστὶ πολέμῳ τινὶ ναυτικῷ, ὃν ἐκ παλαιῶν προσκρουσμάτων, πολὺν κατ' ἀλλήλων τὸν θυμὸν θρέψαντες, ναύμαχοί τινες ἄνδρες καὶ φιλοπόλεμοι συνεστήσαντο.
- 5 "Ορα δὴ οὖν μοι ἐν τῇ εἰκόνι ταύτῃ φοβερῶς ἐκατέρωθεν ἀντεφορμῶντα τὸν στόλον, εἶτα εἰς τὸ ἀνήκεστον τῆς ὀργῆς ἐκραγείσης, συμπεσόντας διαγωνίζεσθαι. Ἵπόθου, εἰ βούλει, καὶ λαίλαπι βιαία κλονεῖσθαι τὸ ναυτικόν, καὶ ζόφον ἀθρόως ἐκ νεφῶν ἐπισχόντα μελαίνειν πᾶν τὸ ὄρωμενον, ὡς μηδεμίαν
- 10 ἔτι εἶναι φίλων καὶ πολεμίων διάκρισιν, τῶν συμβόλων αὐτοῖς ἀγνοηθέντων διὰ τὴν σύγχυσιν. "Ἐτι προσθήσωμεν δι' ἐνάργειαν τῇ εἰκόνι καὶ θάλασσαν οἰδοῦσαν καὶ ἄνω στρεφομένην ἐκ τῶν βυθῶν, καὶ λάβρον ἐκ νεφῶν ὕδωρ
- B** καταρρηγνύμενον, καὶ φοβερὸν ἐπανιστάμενον ἐκ τρικυμίας
- 15 τὸν κλύδωνα · εἶτα πανταχόθεν τῶν πνευμάτων εἰς ταῦτον συμπεσόντων, πάντα τὸν στόλον συναρασσόμενον, καὶ τῶν ἐπὶ παρατάξεως τοὺς μὲν καταπροδιδόντας, καὶ παρ' αὐτὴν τὴν ἀγωνίαν αὐτομολοῦντας · τοὺς δὲ ἀνάγκην ἔχειν, ὁμοῦ τε διωθεῖσθαι τὰ σκάφη ἐκ τῶν ἀνέμων ἐπιφερόμενα, καὶ
- 20 ἀντεπιέναι τοῖς ἐφορμῶσι, καὶ ἀλλήλους καταφρονεῖν ὑπὸ τῆς στάσεως, ἣν ὁ πρὸς τὸ ὑπερέχον φθόνος καὶ ἡ ἐπιθυμία τοῦ αὐτὸν ἕκαστον κρατεῖν ἐνεποίησεν.

1. L'image du combat naval, empruntée à la deuxième sophistique, a été employée avant saint Basile et le sera après pour décrire des situations analogues, à peu près dans les mêmes termes. Cf. THÉODORET DE CYR, *Lettre* 151, *Aux Moines*; PG 83, 1416. On la retrouve, moins développée toutefois, dans : BASILE, *Lettre* 82; PG 32, 460 AB.

CHAPITRE XXX

Exposé de l'état actuel des Églises.

76. A quoi donc comparer la situation présente ? En toute vérité, elle ressemble un peu à un combat naval¹ **212 A** qu'auraient engagé, pour de vieilles querelles, des gens belliqueux, rompus aux batailles sur mer et animés d'une grande colère les uns contre les autres.

Regarde-moi donc ce tableau : des deux côtés la flotte s'élançe, formidable, à l'attaque ; puis, dans une implacable clameur de colère, on se jette les uns sur les autres et l'on en vient aux mains. Suppose, si tu veux, qu'un grain violent disperse les escadres, qu'une épaisse et persistante obscurité, tombée des nuages, bouche la vue au point qu'on ne distingue plus entre amis et ennemis, les pavillons n'étant pas reconnaissables dans la confusion générale. Ajoutons encore au tableau, pour le rendre plus vivant², une mer démontée, sens dessus dessous, de violentes cata- **B** ractes s'abattant des nuages, une effroyable agitation des flots provoquée par d'énormes lames ! De toute part les vents fongant au même point, toute la flotte entre en collision. De ceux qui sont sur la ligne de bataille, les uns trahissent et passent au camp adverse au cours même du combat ; d'autres se voient dans l'obligation tout à la fois de repousser les navires drossés sur eux par le vent, de marcher contre l'assaillant, et de s'entr'égorger sous le coup de la révolte que provoquent le refus de l'autorité et le désir d'un chacun d'être le maître.

2. Ἐνάργεια, en rhétorique, caractérise une description « vivante ». Basile se souvient des écoles d'Athènes.

Ἐνθυμήθητι ἐπὶ τούτοις σύμιγῃ τινα καὶ ἄσημον ἦχον
 πᾶσαν ἐπέχοντα τὴν ἐκεῖ θάλασσαν, ἐκ τῶν περιηχούντων
 25 ἀνέμων, καὶ τοῦ πατάγου τῶν πλοίων, καὶ τοῦ ῥοθίου
 ζέοντος, καὶ ἐκ τῆς βοῆς τῶν πολεμούντων, παντοδαπὰς
C φωνὰς ἐπὶ τοῖς πάθεσιν ἀφιέντων · ὡς μήτε ναυάρχου
 μήτε κυβερνήτου φωνὴν εἰσακούεσθαι, ἀλλὰ δεινὴν τινα
 εἶναι ἀταξίαν καὶ σύγχυσιν, τῆς τῶν κακῶν ὑπερβολῆς, διὰ
 30 τὴν πρὸς τὸ ζῆν ἀπόγνωσιν, ἅπασαν αὐτοῖς τοῦ ἁμαρτάνειν
 ἄδειαν ἐμποιοῦσης. Πρὸσθεσ αὐτοῖς καὶ ἀμήχανόν τινα νόσον
 δοξομανίας · ὥστε τῆς νεῶς ἤδη εἰς βυθὸν φερομένης, τοὺς
 ἐπιβάτας ἀλλήλοις τῆς τῶν πρωτείων ἔριδος μὴ ὑφίεσθαι.

77. Μετάβα δὴ μοι ἀπὸ τῆς εἰκόνας ἐπ' αὐτὸ τοῦ κακοῦ
 τὸ ἀρχέτυπον. Οὐχὶ πάλαι μὲν πως ἐδόκει τὸ Ἀρειανὸν
 σχίσμα εἰς ἀντίπαλον μοῖραν ἀποκριθὲν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ
 Θεοῦ, ἐν πολεμίῳ τάξει αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον ἀντικαθέ-
 5 ζεσθαι ; Ὅτε δὲ ἐκ τῆς μακρᾶς καὶ χαλεπῆς ἔριδος εἰς
D προφανῆ ἡμῖν ἀγῶνα ἀντικατέστησαν, τότε δὴ εἰς πολλὰ
 μέρη κατὰ μυρίους τρόπους ὁ πόλεμος διεσχίσθη · ὥστε
 καὶ διὰ τὸ κοινὸν ἔχθος, καὶ διὰ τὸ ἰδίως ὑποπτον, ἀδιάλλακτον
213 A πᾶσιν ὑπάρχειν τὸ μῖσος. Ὁ δὲ σάλος οὗτος τῶν ἐκκλησιῶν
 10 τίνος οὐκ ἔστι θαλασσίου κλύδωνος ἀγριώτερος ; ἐν ᾧ πᾶν
 μὲν ὄριον πατέρων κεκίνηται · πᾶς δὲ θεμέλιος, καὶ εἴ τι
 ὀχύρωμα δογμάτων διασεσάλευται. Κλονεῖται δὲ πάντα καὶ
 κατασείεται σαθρᾷ τῇ βάσει ἐπαιωρούμενα · ἀλλήλοις δὲ
 ἐμπίπτοντες, ὑπ' ἀλλήλων ἀνατρεπόμεθα. Κἂν μὴ φθάση
 15 βαλὼν ὁ πολέμιος, ὁ παραστάτης ἔτρωσε. Κἂν πέση βληθεὶς,
 ὁ συνασπιστῆς ἐπενέβη.

Τοσοῦτον ἀλλήλοις κοινωνοῦμεν, ὅσον κοινῇ τοὺς ἐναντίους
 μισεῖν. Ἐπειδὴν δὲ παρέλθωσιν οἱ πολέμιοι, ἀλλήλους ἤδη
 βλέπομεν πολεμίους. Ἐπὶ τούτοις, τῶν ναυαγίων τὸ πλῆθος
 20 τίς ἂν ἐξαριθμήσαιτο ; τῶν μὲν ἐκ τῆς τῶν πολεμίῳ

XXX. 77, 16 ἐπενέβη Joh. : ἐπανεβή M ἐπέβη A Ben.

1. Cf. Is. 10, 13. Allusion au texte législatif, Deut. 19, 14.

Songe encore au vacarme indistinct et confus qui règne là sur la mer, produit par le tourbillon des vents, le heurt des navires, le bouillonnement des flots, la clameur des combattants lançant toutes sortes de vociférations contre les événements ; si bien qu'on n'entend plus la voix du commandant, ni celle du pilote, et qu'il s'établit un désordre et une confusion horribles : l'excès du malheur enlevant, par désespoir de vivre, toute appréhension de commettre des fautes. Ajoute à cela une inconcevable frénésie de gloire, au point que le navire s'en va déjà par le fond, sans que l'équipage ne renonce au combat pour le premier rang !

77. Passe alors de l'image au mal qui en est le modèle. Ne semblait-il pas, depuis longtemps, que le schisme arien, s'érigeant en parti ennemi de l'Église de Dieu, s'était établi, seul en face d'elle, comme une ligne adverse ? Lorsqu'ils se mirent en lutte ouverte contre nous, à la suite d'une longue et pénible querelle, la guerre éclata alors de mille manières, en de multiples passes ; si bien que l'hostilité commune et les suspicions particulières allumèrent chez tous une haine implacable. Cette agitation des Églises n'a-t-elle pas quelque chose de plus farouche qu'une tempête en mer ? Par elle toutes les bornes des Pères se trouvent déplacées¹, tous les fondements, tout ce qui sert de rempart aux doctrines, sont ébranlés. Tout ce qui s'érigeait sur des bases pourries est emporté, renversé à la moindre secousse : tombant les uns sur les autres, nous sommes renversés les uns par les autres ! Si l'ennemi n'a pu vous frapper le premier, c'est votre assistant qui vous blesse ; si, blessé, l'on est tombé, votre compagnon d'armes passe sur vous !

Ce qui nous unit, ce n'est que la haine commune de nos adversaires. L'ennemi est-il passé ? Aussitôt nous nous traitons les uns les autres en ennemis. Aussi, qui pourrait dénombrer le grand nombre des naufrages ? Certains furent le fait de l'attaque ennemie, d'autres

C

D

213 A

προσβολῆς καταδύντων, τῶν δὲ ἐκ τῆς λαθραίας τῶν συμμα-
χούντων ἐπιβουλῆς, ἄλλων ἐκ τῆς ἀπειρίας τῶν εὐθυνόντων ·
ὅπου γε αὐτανδροὶ ἐκκλησίαι, οἷον ὑφάλις τισὶ τοῖς αἵρε-
B τικοῖς δόλοις προσαραχθεῖσαι διεφθάρησαν, ἄλλοι δὲ τῶν
25 ἐχθρῶν τοῦ σωτηρίου πάθους, παραλαβόντες τοὺς οἶακας,
περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν.

Αἱ δὲ ἐκ τῶν ἀρχόντων τοῦ κόσμου τούτου ἐπαγόμεναι
ταραχαὶ ποίας οὐχὶ θυέλλης καὶ καταιγίδος σφοδρότερον τοὺς
λαοὺς ἀνατρέπουσι ; Κατηφῆς δὲ τις ὄντως καὶ στυγνὴ
30 σκοτόμαινα τὰς ἐκκλησίας ἐπέχει, τῶν λαμπτήρων τοῦ
κόσμου, οὓς ἔθετο ὁ Θεὸς τὰς ψυχὰς τῶν λαῶν φωτίζειν,
ἐξοικισθέντων. Τὸ δὲ ὑπερβάλλον αὐτοῖς τῆς πρὸς ἀλλήλους
φιλονεικίας, ἐπικρεμαμένου ἤδη τοῦ φόβου τῆς τοῦ παντός
διαλύσεως, παραιτεῖται τὴν αἴσθησιν. Τοῦ γὰρ κοινοῦ καὶ
35 δημοσίου πολέμου πλεῖον ἐστὶ τὸ ἴδιον δυσμενές, τῆς ἐκ τοῦ
κρατῆσαι τῶν ἐναντίων δόξης τοῦ κοινῶς πᾶσι λυσιτελοῦντος
C προτιθεμένης, οἷς τὸ παραυτίκα τῆς φιλοτιμίας τερπνὸν τῶν
εἰς ὕστερον ἀποκειμένων μισθῶν προτιμότερον. Διόπερ
πάντες ὁμοίως, καθ' ὃν ἂν ἕκαστος δύνηται τρόπον, τὰς
40 φονικὰς χεῖρας ἀλλήλοις ἀντεπιφέρουσι.

Τραχεῖα δὲ τις κραυγὴ τῶν ἐξ ἀντιλογίας παρατριβομένων
ἀλλήλοις, καὶ βοῆ ἄσημος, καὶ δύσκριτος ἦχος ἐκ τῶν
ἀσιγήτων θορύβων, πᾶσαν ἤδη σχεδὸν Ἐκκλησίαν πεπλή-
ρωκεν, ἐπὶ ὑπερβολὰς καὶ ἐλλείψεις τὸ εὐθὲς δόγμα τῆς
45 εὐσεβείας παρατρεπόντων. Οἱ μὲν γὰρ ἐπὶ Ἰουδαϊσμὸν διὰ
τῆς συγχύσεως τῶν προσώπων, οἱ δὲ ἐπὶ Ἑλληνισμὸν διὰ
τῆς τῶν φύσεων ἐναντιότητος παραφέρονται · οὔτε τῆς
θεοπνεύστου Γραφῆς μεσιτεύειν αὐτοῖς ἐξαρκούσης, οὔτε
τῶν ἀποστολικῶν παραδόσεων τὰς πρὸς ἀλλήλους αὐτοῖς
D 50 διαλλαγὰς βραδευουσῶν. Εἷς δὲ ὅρος φιλίας, τὸ καθ' ἡδονὴν
εἰπεῖν · καὶ ἐχθρας ἀρκοῦσα πρόφασις, τὸ μὴ συμβῆναι ταῖς
δόξαις. Πάσης δὲ συνωμοσίας πιστότερον πρὸς κοινωνίαν
στάσεως ἢ τοῦ σφάλματος ὁμοιότης. Θεολόγος δὲ πᾶς, καὶ

eurent pour origine la trahison secrète des alliés, d'autres l'inexpérience des commandants ; tel fut le cas d'églises entières qui donnèrent sur les pièges hérétiques, comme sur des écueils, et périrent corps et biens ; d'autres, parmi les ennemis de la Passion salutaire, s'emparèrent du gouvernail et firent naufrage dans la foi.

B

Et le trouble introduit par les princes de ce monde, ne fait-il pas chavirer les peuples plus violemment que n'importe quel ouragan, n'importe quelle trombe ? Une nuit noire, sombre et triste, s'étend sur les églises, car les lumières du monde, placées par Dieu pour illuminer l'âme des peuples, ont été exilées. L'excès de leurs rivalités mutuelles enlève tout sens (à ces princes), alors que la crainte d'une dissolution universelle se fait déjà menaçante ! Sur la guerre commune d'un peuple entier, l'emporte l'inimitié privée, car la gloire d'avoir écrasé ses propres adversaires passe avant l'utilité générale, quand on préfère aux récompenses réservées pour plus tard, le charme immédiat des honneurs. Aussi portent-ils tous pareillement les uns contre les autres, et chacun comme il peut, leurs mains homicides !

C

Ce cri rauque de gens que la contradiction dresse les uns contre les autres, un bruit confus, un son indistinct provenant de clameurs ininterrompues, faussant par excès ou par défaut la droite doctrine de la piété, remplissent déjà presque toute l'Église ! De fait, les uns se laissent emporter au Judaïsme en confondant les Personnes, les autres au Paganisme en opposant les natures¹, sans que l'Écriture inspirée de Dieu parvienne à leur fournir un terrain d'entente, ni les traditions apostoliques un arbitrage à leurs disputes ! Tout ce qu'on demande à l'amitié, c'est de pouvoir parler à son aise, tandis qu'une divergence d'opinion suffit à constituer un bon motif d'inimitié². Pour une communauté de révolte, la même

D

1. Sabelliens et Ariens.

2. Basile fait-il allusion à sa brouille avec Eustathe ?

ὁ μυρίαὶς κηλῖσι τὴν ψυχὴν στιγματίας. Ἐντεῦθεν τοῖς
 55 νεωτεροποιοῖς εὐπορία τῶν συστασιαζόντων πολλή. Τοιγα-
216A ροῦν αὐτοχειροτόνητοι καὶ σπουδαρχίδαι τῶν ἐκκλησιῶν
 τὰς προστασίας διαλαγχάνουσι, τὴν οἰκονομίαν τοῦ ἁγίου
 Πνεύματος παρωσάμενοι. Καὶ παντελῶς ἤδη τῶν εὐαγγε-
 60 λικῶν θεσμῶν ἐξ ἀκοσμίας συγκεχυμένων, ἀμύθητος ὄθι-
 σμός ἐπὶ τὰς προεδρίας ἐστί, τῶν φανητιῶντων ἐκάστου
 ἑαυτὸν εἰσποιοῖν τῇ προστασίᾳ βιαζομένου. Ἄναρχία δέ τις
 δεινὴ ἀπὸ τῆς φιλαρχίας ταύτης τοῖς λαοῖς ἐπεκώμασεν·
 ὅθεν ἄπρακτοι παντελῶς καὶ ἀργαὶ τῶν ἐπιστατούντων αἱ
 παρακλήσεις, οὐ μᾶλλον ἀκούειν τινὸς ἢ αὐτῶ ἄρχειν
 65 ἐτέρων ὀφειλόμενον εἶναι ἐκάστου διὰ τὸν ἐξ ἀμαθίας τυφον
 λογιζομένου.

78. Διὰ ταῦτα λυσιτελεστέραν τοῦ λόγου τὴν σιωπὴν
 ἐτιθέμεν, ὡς οὐ δυναμένης φωνῆς ἀνθρώπου διὰ τοσούτων
B θορύβων εἰσακουσθῆναι. Εἰ γὰρ ἀληθῆ τὰ τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ
 ῥήματα, ὅτι « Λόγοι σοφῶν ἐν ἀναπαύσει ἀκούονται »,
 5 πολλοῦ ἂν δέοι πρέπειν τῇ νῦν καταστάσει τὸ περὶ τούτων
 λέγειν. Ἐμὲ δὲ καὶ τὸ προφητικὸν ἐκεῖνο κατέχει λόγιον,
 ὅτι « Ὁ συνίων ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ σιωπήσεται, διότι ὁ
 καιρὸς πονηρὸς ἐστίν », ἐν ᾧ οἱ μὲν ὑποσκελίζουσι νῦν, οἱ
 δὲ ἐνάλλονται τῷ πεσόντι, ἄλλοι δὲ ἐπικροτοῦσιν· ὁ δὲ τῷ
 10 ὀκλάσαντι χεῖρα ὀρέγων ἐκ συμπαθείας οὐκ ἔστι· καίτοιγε,
 κατὰ τὸν παλαιὸν νόμον, οὐδ' ὁ τὸ ὑποζύγιον τοῦ ἐχθροῦ
 πεπτωκὸς ὑπὸ τὸν γόμον παραδραμών, ἀκατάγνωστος.
 Ἄλλ' οὐχὶ τανῦν τοιαῦτα. Πόθεν; ὅπου γε διὰ πάντων τῆς
 ἀγάπης ψυγείσης, ἀνήρηται μὲν ἀδελφῶν σύμπνοια· ὁμοιοίας
C 15 δὲ ἀγνοεῖται καὶ τοῦνομα· ἀνήρηται δὲ ἀγαπητικαί

77, 54 στιγματίας Ben : στιγματίσας KM Joh.

78, 4 a. Eccl. 9, 17 7 b. Amos 5, 13

1. Même plainte chez GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.* 27; *PG* 36, 12-25, six ans plus tard, dans sa petite église de l'Anastasis à Constantinople.

erreur est une meilleure garantie que n'importe quel serment de conjurés. Comme tout le monde parle de Dieu¹, même celui dont l'âme porte les traces de mille souillures, les novateurs ne sont pas en peine de partisans ! Aussi des **216 A** intrigants, élus par leur propre suffrage, se partagent-ils la présidence des églises, ne s'embarrassant guère du régime établi par le Saint-Esprit. Et comme, à la faveur du désordre, les institutions évangéliques ont été complètement bouleversées, la ruée vers les premières places est indescriptible, chacun de ceux qui aspirent à paraître usant de violence pour se faire admettre à la présidence. Une terrible anarchie, issue de ces menées ambitieuses, s'est emparée des peuples, aussi l'appel des chefs reste-t-il parfaitement inefficace et vain : chaque individu estime, dans la fumée de son ignorance, qu'il n'est pas plus tenu d'obéir à quelqu'un, que de commander à d'autres !

78. Pour ces motifs, je pensais qu'il valait mieux me taire que de parler, une voix humaine ne pouvant, en tel tapage, parvenir à se faire entendre, car si les paroles de l'Écclésiaste sont vraies : « On écoute dans le calme les paroles des sages^a », il s'en faut qu'il soit opportun, en l'état actuel, d'aborder un tel sujet². Ce mot du prophète me retient aussi : « L'homme intelligent se taira en ce temps-là, car c'est un temps mauvais^b », ce temps où les uns vous font choir, d'autres insultent à celui qui est tombé et d'autres applaudissent ! Il n'est personne pour tendre une main compatissante à celui qui chancelle ! Pourtant, d'après la loi ancienne, l'homme qui passait à côté de la bête de somme de son ennemi, tombée sous le faix, était condamnable³. Aujourd'hui, il n'en va plus ainsi ! Pourquoi ? Parce que la charité s'étant partout refroidie, l'accord fraternel a disparu, et qu'on ignore jusqu'au nom même de concorde ! Il n'y a plus de monitions charitables, **B**

2. Celui de la divinité du Saint-Esprit.

3. Cf. *Ex.* 23, 5. **C**

- νουθεσίαι · οὐδαμοῦ σπλάγχχον χριστιανόν, οὐδαμοῦ δάκρυον συμπαθές. Οὐκ ἔστιν ὁ τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβανόμενος, ἀλλὰ τοσοῦτον μῖσος τοῖς ὁμοφύλοις πρὸς ἀλλήλους ἐκκέκασται, ὥστε μᾶλλον τοῖς πλησίον πτώμασιν,
- 20 ἢ τοῖς οἰκείοις ἕκαστος κατορθώμασιν ἐπαγγάλλονται. Ὡσπερ δὲ ἐν ταῖς λοιμικαῖς συμπαθείαις καὶ οἱ κατὰ πᾶσαν ἀκρίβειαν διαιτώμενοι τὰ ἴσα τοῖς ἄλλοις κάμνουσιν, ἐκ τῆς πρὸς τοὺς διεφθαρμένους ὁμιλίας τῆς ἀρρωστίας ἀναπιμπλάμενοι · οὕτω καὶ νῦν πάντες ἀλλήλοις γεγόναμεν ὅμοιοι, ὑπὸ
- 25 τῆς κατασχούσης τὰς ψυχὰς ἡμῶν φιλονεικίας πρὸς τὸν τῶν κακῶν ζῆλον ὑπενεχθέντες. Ἐντεῦθεν ἀσύγγνωστοι μὲν καὶ πικροὶ κáθηται τῶν ἀποτυγχανομένων ἐξετασταί · ἀγνώμονες δὲ καὶ δυσμενεῖς τῶν κατορθουμένων κριταί · καὶ τοσοῦτον, ὡς ἔοικε, τὸ κακὸν ἡμῖν ἐνίδρυται, ὥστε καὶ τῶν
- 30 ἀλόγων γεγόναμεν ἀλογώτεροι · εἴ γε ἐκεῖνα μὲν τὰ ὁμόφυλα ἀλλήλοις συναγελάζεται · ἡμῖν δὲ ὁ χαλεπώτατος πόλεμος πρὸς τοὺς οἰκείους ἐστί.
- 217A** 79. Τούτων μὲν οὖν πάντων ἕνεκεν σιωπᾶν ἔδει, ἀλλ' ἀνθεῖλκε γὰρ ἐτέρωθεν ἡ ἀγάπη, οὐ ζητοῦσα τὸ ἑαυτῆς, καὶ νικᾶν ἀξιοῦσα πᾶσαν καιρῶν καὶ πραγμάτων δυσχέρειαν. Ἐδίδαξαν δὲ ἡμᾶς καὶ οἱ ἐπὶ τῆς Βαβυλωνίας παῖδες, καὶ
- 5 μηδενὸς ὄντος τοῦ συντιθεμένου τῇ εὐσεβείᾳ, καθ' ἑαυτοὺς τὸ ἐπιβάλλον ἐκτελεῖν · οἱ γε ἐκ μέσης τῆς φλογὸς τὸν Θεὸν ἀνύμνου, μὴ λογιζόμενοι τὸ πλῆθος τῶν τὴν ἀλήθειαν ἀθετούντων, ἀλλ' ἀλλήλοις ἀρκούμενοι, τρεῖς ὄντες. Διόπερ οὐδὲ ἡμῖν ὄκνον ἐνεποίησε τῶν πολεμίων τὸ νέφος, ἀλλὰ τὴν
- 10 ἐλπίδα θέμενοι ἐπὶ τὴν βοήθειαν τοῦ Πνεύματος, ἐν πάσῃ παρρησίᾳ κατηγγείλαμεν τὴν ἀλήθειαν. Ἡ πάντων ἂν ἦν σχετλιώτατον, τοὺς μὲν βλασφημοῦντας τὸ Πνεῦμα, οὕτως
- B** εὐκόλως πρὸς τὸν εὐσεβῆ λόγον ἀποθρασύνεσθαι · ἡμᾶς δὲ τηλικούτων ἔχοντας συνασπιστὴν καὶ συνήγορον, ὄκνεῖν τὸν
- 15 λόγον διακονεῖν, τὸν ἐκ τῆς τῶν πατέρων παραδόσεως πρὸς ἡμᾶς ἀκολουθία μνήμης διασωθέντα.

1. Cf. I Cor. 13, 5.

2. Cf. Dan. 3, 12 s.

plus de sentiment chrétien, plus de larmes compatissantes ! Il n'est personne pour venir en aide au faible dans la foi, mais la haine s'est enflammée entre êtres de même race au point qu'on se réjouit davantage des malheurs du prochain que de ses propres bonnes actions. De même qu'en temps de peste ceux qui s'astreignent aux soins les plus minutieux sont atteints comme les autres, par contamination venue du commerce avec les personnes infectées ; ainsi nous ressemblons-nous tous, aujourd'hui, portés que nous sommes au zèle pour le mal, par la jalousie dont notre âme est pleine ! C'est pourquoi siègent des vérificateurs de causes manquées, rigides et inexorables, des juges de bonnes causes, injustes et malveillants ! Le mal s'est ancré en nous, semble-t-il, avec une telle force, que nous voici dépourvus de raison plus que les êtres sans raison eux-mêmes, car si des êtres de même race s'assemblent entre eux, c'est à nos proches que nous faisons, nous, la plus horrible des guerres !

D

79. Voilà toutes les raisons pour lesquelles il fallait se **217 A** taire, mais la charité a penché de l'autre côté, elle qui ne recherche pas son bien propre¹, mais s'attache à vaincre toutes les difficultés de circonstance et de temps. Or les enfants, à Babylone², nous ont appris aussi — même s'il n'y avait personne à se ranger du côté de la piété — à remplir jusqu'au bout, par nous-mêmes, la tâche qui nous est confiée : eux, qui louaient Dieu au sein de la fournaise, sans égard à la foule des contempteurs de la vérité, et se contentaient de le faire entre eux, à trois ! Voilà pourquoi la nuée des ennemis ne nous a pas effrayés, au contraire, car nous avons proclamé en toute assurance la vérité, fondant notre espérance sur le secours de l'Esprit. Ne serait-il pas profondément malheureux que les blasphémateurs de l'Esprit s'enhardissent si facilement contre la pieuse **B** doctrine et que nous, qui avons un Auxiliaire, un Défenseur si puissant, nous ayons peur d'administrer la parole qui, venue de la tradition des Pères, s'est conservée fidèlement dans le souvenir, jusqu'à nous ?

Ἐπὶ πλεῖον δὲ ἡμῶν ἐπήγειρε τὴν ὀρμὴν τῆς τε ἀνυπο-
 κρίτου σου ἀγάπης τὸ διάπυρον, καὶ τὸ τοῦ τρόπου ἐμβριθὲς
 καὶ ἡσύχιον, ἐγγυώμενον μὴ εἰς πολλοὺς ἐξοίσειν τὰ ῥηθη-
 20 σόμενα · οὐχ ὡς ἄξια κατακρύπτεσθαι · ἀλλ' ὥστε μὴ
 ῥίπτεσθαι τοῖς χοίροις τοὺς μαργαρίτας. Καὶ ταῦτα μὲν εἰς
 τοσοῦτον. Σοὶ δέ, εἰ μὲν ἀρκούντως ἔχει τὰ εἰρημένα, τοῦτο
 πέρας ἔστω τοῦ περὶ τούτων λόγου. Εἰ δὲ ἐλλιπῶς ἔχειν
 25 δι' ἐρωτήσεως ἀφιλονείκου προστιθέναι τῇ γνώσει. Δώσει
 γὰρ ὁ Κύριος ἢ δι' ἡμῶν, ἢ δι' ἐτέρων, τῶν λειπόντων τὴν
 C πλήρωσιν κατὰ τὴν ἐπιχορηγομένην τοῖς ἀξίοις αὐτοῦ
 γνώσιν ὑπὸ τοῦ Πνεύματος.

79, 26 λειπόντων GM Joh. : λειπομένων K Ben. λοιπῶν duo
 codd. (Ben.) || 28 πνεύματος Ben. : ἀγίου πνεύματος ἀμήν Joh.

1. Cf. I, 1, où la droiture et le sérieux d'Amphiloque se trouvent
 loués de semblable manière.

Mais, de plus, notre ardeur s'est ranimée au feu de ta vraie charité ; ton caractère pondéré et calme¹ nous était une garantie contre une divulgation intempestive de ce que nous t'aurions dit, non point qu'il faille le cacher, mais pour que les perles ne soient pas jetées aux pourceaux². J'en ai assez dit. Si mon discours te suffit, mettons ici un terme à ces propos ; s'il te laisse insatisfait, rien n'empêche de te livrer activement à la recherche, et d'ajouter à tes connaissances en posant des questions³, sans volonté de chicane. Le Seigneur donnera, en effet, soit par nous-mêmes, soit par d'autres, d'achever ce qui manque, suivant la connaissance accordée par l'Esprit à ceux qui en sont dignes !

2. Cf. *Matth.* 7, 6.

3. C'était, en effet, l'habitude d'Amphiloque, comme on peut le voir d'après les réponses de Basile à ses lettres. Par exemple *Lettres* 188 et 199 ; *PG* 32, 664 BC et 716 C.

I. INDEX DES TEXTES DE L'ÉCRITURE

Les chiffres renvoient au paragraphe et à la ligne. Les chiffres en italique indiquent une citation non littérale ou une simple allusion.

Genèse

1, 5	66, 70
2, 8	66, 62
4, 1	12, 4
6, 14	6, 12
9, 25-27	51, 23
11, 1-9	74, 51
22, 1-14	32, 8
27, 29-40	51, 21
28, 16	62, 21
31, 47	30, 20
40, 8	12, 7

Exode

14, 31	31, 5 ; 33, 4
17, 6	31, 18
20, 19	33, 12
23, 5	78, 11
25, 31	6, 12
30, 10	66, 44
31, 3	48, 29
33, 21	62, 9
34, 34	52, 54

Lévitique

8, 21	12, 6
16	66, 44

Nombres

4, 20	66, 37
11, 25-26	61, 28
21, 6-9	31, 22

Deutéronome

4, 26	30, 8
12, 13-14	62, 13
19, 14	77, 11
19, 15	71, 17
32, 1	30, 10

Josué

24, 27	30, 21
--------	---------------

Judith

9, 5	19, 33
------	---------------

Job

8, 9	71, 26
33, 4	48, 28
33, 6	6, 14

Psaumes

6 titre	66, 74
6, 6	40, 35
8, 6	55, 1
12 titre	66, 74
20, 6	55, 13
23, 3	7, 31
29, 13	55, 6
30, 3	62, 7
32, 6	38, 29
33, 13	7, 30
35, 10	47, 12
43, 10	58, 12
44, 8	28, 13

49, 4	30, 6
49, 14	62, 16
50, 9	35, 36
50, 12	22, 9
50, 13	22, 9
50, 14	22, 9
65, 13	58, 9
70, 6	11, 4
76, 21	49, 53
77, 53	49, 54
79, 1	49, 54
88, 17	11, 5
91, 16	48, 19
93, 16	7, 30
102, 4	28, 23
102, 5	33, 26
103, 4	38, 49
103, 27	7, 50
103, 30	49, 25
104, 37	58, 10
105, 32	50, 16
106, 43	31, 40
107, 2	55, 6
107, 14	11, 3
109, 1	15, 14 ; 15, 70
110, 1	15, 41
118, 85	2, 42
118, 91	51, 49
138, 7	54, 10
138, 8	15, 9
144, 15	7, 49 et 50
Proverbes	
17, 28	2, 1
23, 29	27, 2
Ecclesiaste	
3, 7	75, 45
9, 17	78, 4
Sagesse	
1, 7	54, 9
Sagesse de Sirach	
43, 30	70, 27

Isaïe	
1, 2	30, 12
3, 3	2, 3
6, 3	38, 89
10, 13	77, 11
29, 15	10, 12
40, 13	7, 25 ; 7, 33
42, 5	53, 33
44, 6	45, 3
48, 16	49, 49
61, 1	28, 12
63, 10	50, 14
63, 14	49, 50
Jérémie	
2, 12-13	30, 14
20, 2	54, 8
Lamentations	
4, 20	48, 13
Baruch	
3, 3	15, 77
Ézéchiel	
1, 1	54, 8
Daniel	
3	75, 12
3, 12	79, 4
5, 11	63, 39
10, 11	38, 73
14, 33	54, 7
Amos	
5, 13	78, 7
Jonas	
2, 1	32, 10
Aggée	
2, 4-5	54, 11
Malachie	
1, 6	46, 23 ; 51, 35 et 37

Matthieu

1, 20	9, 23
3, 11	36, 15
4, 1	39, 17
5, 11	13, 11
5, 18	2, 32
5, 22	21, 14
7, 6	79, 21
8, 3	21, 13
10, 19-20	55, 30
10, 20	61, 36
11, 27	47, 7
12, 28	39, 19
12, 29	18, 23
12, 31	46, 34
12, 32	70, 31
18, 10	38, 79
24, 51	40, 22
25, 21	40, 17
28, 19	24, 8 ; 69, 34 ; 75, 27

Marc

3, 29	70, 31
4, 39	21, 14
8, 38	15, 34
9, 25	21, 15

Luc

1, 11	54, 4
1, 30-33	38, 69
2, 14	38, 61
3, 16	28, 19
3, 22	39, 12
8, 46	9, 17
11, 10	1, 7
12, 8-9	29, 27
12, 10	70, 31
12, 11-12	55, 30
16, 29	33, 21
18, 8	70, 13

Jean

1, 1	14, 24 ; 38, 34
------	------------------------

1, 3	19, 62
1, 9	47, 14
1, 14	15, 36
1, 16	9, 13
1, 18	15, 37 ; 27, 29
1, 33	39, 12
3, 3	35, 18
3, 6	9, 25
3, 14	31, 22
4, 23	62, 19
4, 24	22, 14 ; 47, 10 ; 48, 12
5, 19	19, 37
5, 20	7, 34 ; 20, 14
5, 22	19, 12
5, 23	15, 35 ; 15, 62
5, 46	33, 15
6, 57	19, 36
6, 63	56, 11 ; 56, 13
7, 37	31, 19
10, 9	17, 43
10, 27	17, 37 ; 56, 9
10, 28	56, 9
10, 30	59, 39
12, 28	46, 31
12, 49	19, 38
12, 49-50	20, 2
14, 2	40, 11
14, 6	18, 47
14, 9	15, 33 ; 21, 1
14, 10	45, 10
14, 16	48, 22
14, 17	53, 27 ; 53, 32
14, 19	53, 11
14, 23	59, 38
14, 24	20, 3
14, 26	49, 56
14, 31	20, 4
15, 3	53, 30
15, 15	50, 23
15, 26	22, 8 ; 38, 35
16, 13	49, 56
16, 14	9, 14 ; 46, 13 ; 46, 29

17, 4 **46, 27**
 17, 10 **19, 51 et 52**
 17, 25 **53, 7**
 20, 22-23 **39, 24**

Actes

1, 5 **28, 18**
 1, 8 **57, 5**
 2, 34 **15, 71**
 5, 4 **37, 16**
 5, 9 **37, 15**
 5, 29 **24, 5**
 7, 51 **50, 13**
 7, 55 **15, 67**
 8, 26 **54, 3**
 10, 3 **54, 3**
 10, 20 **49, 44**
 10, 38 **28, 11 ; 39, 13**
 13, 2 **49, 46**

Romains

1, 5 **17, 3 ; 17, 9**
 1, 8 **17, 1**
 1, 10 **11, 8**
 2, 5 **40, 4**
 2, 10 **55, 2**
 2, 17 **11, 10**
 5, 2 **17, 5 ; 17, 11**
 5, 8 **21, 9**
 5, 14 **31, 33**
 6, 3 **28, 6-7**
 6, 3-5 **35, 15**
 6, 4 **10, 10**
 6, 6 **35, 47**
 6, 8 **32, 18**
 6, 17 **26, 6**
 6, 22 **35, 49**
 7, 5 **35, 48**
 8, 2 **57, 4 ; 69, 25**
 8, 6 **53, 22**
 8, 9 **46, 11**
 8, 10 **56, 12**
 8, 11 **56, 7**
 8, 15 **27, 33**

8, 16 **69, 31**
 8, 17 **69, 29 ; 70, 2**
 8, 26 **70, 20**
 8, 26-27 **50, 1**
 8, 32 **21, 6 ; 57, 8**
 8, 34 **15, 69 ; 50, 4**
 8, 37 **18, 19**
 9, 4 **55, 4**
 11, 34 **7, 20**
 11, 36 **7, 16 ; 7, 22 ; 7, 41**
 12, 5 **61, 40**
 13, 8 **31, 33**
 13, 10 **31, 33**
 15, 30 **59, 18**

I Corinthiens

1, 9 **10, 6**
 1, 24 **15, 24 ; 19, 61**
 1, 30 **6, 25**
 2, 10 **10, 14 ; 38, 77**
 2, 11 **40, 45 ; 50, 24**
 2, 12 **57, 11**
 3, 13 **36, 21**
 3, 16 **52, 72**
 5, 4 **68, 35**
 6, 11 **49, 19 ; 68, 34**
 7, 40 **63, 37**
 8, 6 **4, 13 ; 6, 9 ; 7, 7**
 10, 2 **31, 2 ; 33, 22**
 10, 4 **31, 18**
 11, 1 **35, 12**
 11, 2 **71, 7**
 11, 12 **6, 9 ; 6, 26 ; 12, 15**
 12, 3 **27, 27 ; 38, 62 ; 47, 8**
 12, 4-6 **37, 23**
 12, 6 **38, 23**
 12, 8 **10, 17**
 12, 11 **37, 27**
 12, 13 **28, 16**
 12, 21 **61, 41**
 12, 26 **61, 50**
 12, 28 **39, 28**
 13, 5 **79, 2**

- 14, 2 **62**, 28
 14, 24-25 **37**, 4
 15, 22 **31**, 32
 15, 41 **55**, 7
 15, 41-42 **40**, 12
 15, 44 **69**, 38
 15, 46 **47**, 38
 15, 47 **6**, 13; **47**, 36
 15, 49 **32**, 19
- II Corinthiens**
- 1, 1 **10**, 8
 2, 17 **62**, 25
 3, 8 **55**, 11
 3, 9 **55**, 8
 3, 14 **52**, 37
 3, 16-17 **52**, 37
 3, 17 **52**, 34; **55**, 36
 3, 18 **52**, 35; **52**, 59
 4, 10 **32**, 20
 5, 8 **69**, 15
 5, 17 **49**, 34
 13, 3 **62**, 27
 13, 13 **59**, 16
- Galates**
- 3, 13 **21**, 8
 3, 19 **33**, 10
 3, 17 **28**, 5
 4, 4 **12**, 12
 4, 6 **49**, 22; **57**, 17
 4, 7 **10**, 9
 5, 2-3 **27**, 21
 6, 8 **9**, 20
- Éphésiens**
- 1, 13-14 **40**, 14
 1, 17-18 **61**, 15
 1, 22 **9**, 12
 2, 5 **31**, 46
 2, 12 **26**, 15
 3, 9 **11**, 6
 3, 10 **17**, 24
 4, 15-16 **9**, 1
- 4 30 **50**, 10
 5, 27 **18**, 4
- Philippiens**
- 1, 23 **69**, 15
 2, 8 **21**, 5
 2, 9 **17**, 21
 2, 10-11 **17**, 51
 3, 10-11 **35**, 12
 3, 13 **18**, 41
 3, 17 **35**, 12
 3, 21 **69**, 38
 4, 7 **70**, 25
- Colossiens**
- 1, 12 **18**, 29
 1, 15 **15**, 24; **47**, 2
 1, 16 **19**, 63; **38**, 10
 2, 3 **20**, 22
 2, 4 **26**, 23
 2, 11-12 **35**, 31
 2, 13 **69**, 5
 2, 19 **9**, 8
 3, 1 **66**, 65
 3, 3-4 **69**, 23
 3, 9-10 **32**, 22
- I Thessaloniens**
- 1, 9 **26**, 8
 3, 2 **69**, 18
 3, 12-13 **52**, 22
 4, 17 **69**, 46
- II Thessaloniens**
- 1, 1 **11**, 7
 1, 7 **29**, 32
 2, 15 **71**, 9
 3, 5 **52**, 10
- I Timothée**
- 2, 5 **33**, 7
 5, 21 **29**, 4
 6, 15 **40**, 5
 6, 20 **23**, 31

II Timothée

1, 14 **10, 16 ; 63, 38**
 2, 2 **29, 23**
 3, 16 **52, 75**
 4, 6 **69, 14**

Tite

1, 2 **69, 41**
 2, 13 **39, 1**

Hébreux

1, 3 **15, 15 ; 15, 25**
 19, 28 ; 15, 71

1, 14 **52, 31**
 2, 4 **22, 33**
 2, 10 **19, 49**
 3, 6 **33, 23**
 6, 4 **55, 33**
 10, 1 **33, 42**
 10, 29 **70, 6**
 10, 35-36 **75, 10**

I Pierre

3, 21 **35, 62**

I Jean

3, 24 **9, 22**

II. INDEX DES NOMS D'AUTEURS ANCIENS ET MODERNES

Les chiffres renvoient aux pages. On ne répète pas le chiffre des pages pour plusieurs mentions.

- | | |
|---|--|
| <p>Abel, F. M. 418
 Aèce 37, 59, 127, 145, 157, 261
 Alexandre d'Aphrodise 171, 265
 Allen, H. M., et Garrod, H. W. 9, 13, 136, 229
 Allo 381
 Ambroise de Milan 220-225
 Amphiloque d'Iconium 15, 26, 27, 32, 34, 37, 38, 46-54, 56, 81, 106, 107, 111, 117-119, 126, 179, 190, 199, 251, 252, 327, 530
 Anaxagore 170, 275
 Anthime de Tyane 63, 64, 71, 99
 Apollinaire 62, 70, 76
 Aquila 233
 Archytas de Tarente 289
 Aristote 10, 159, 163, 164, 169, 170, 173, 176, 178, 181, 185, 191, 232, 255, 256, 264, 266, 268, 275, 288-290, 292, 308, 310, 323, 324, 349, 366, 409, 426, 428-430, 466
 Arius 82, 85, 106
 Arnim, J. Von 170, 172, 275, 292, 409
 Arnou, R. 162, 404</p> | <p>Athanase d'Alexandrie 10, 11, 30, 33, 37, 61, 68, 70, 72, 73, 79, 84, 86-88, 90, 95-99, 103, 104, 120, 128, 180, 197, 206, 212-218, 220, 224, 253, 288, 293, 304, 308, 315, 316, 325, 332, 333, 335, 337, 350, 365, 377, 378, 380, 382, 384, 398, 406-408, 410, 411, 413, 453, 476, 504
 Athanase (Pseudo) 33, 288, 392
 Athénagore 144, 510
 Athénogène 140, 144, 511
 Augustin d'Hippone 168, 219, 220-225, 409, 460
 Bailly, A. 288
 Bardy, G. 76, 81, 222
 Barhadbešabba 'Arbaia 59
 Bartelink, G. J. M. 232, 233, 323
 Basile d'Ancyre 73, 77, 95, 97, 98, 102, 103
 Bonnet, M. 305
 Boulenger, F. 58, 62-65, 79, 85, 93, 100, 158, 265
 Bréhier, É. 175, 178, 217, 324, 325, 326, 329, 379, 405, 415, 441</p> |
|---|--|

Brière, M. 25
 Buytaert, E. M. 325, 327

Camelot, P. Th. 76, 96, 169, 351, 509
 Casaubon 481
 Cavallera, F. 18, 107, 215, 222
 Chabot, I. B. 17, 404, 408
 Chevalier, I. 289
 Chryssipe 172, 325
 Clarke, W. K. L. 136
 Clément d'Alexandrie 171, 253, 265, 307, 326, 432
 Clément de Rome 140, 143, 505
 Combefis, F. 229
 Conybeare, F. C. 18
 Cornarius, Janus 229
 Courtonne, Y. 45-50, 55, 57, 74, 115, 132, 135
 Cramoisy (éditeur) 229
 Cyprien 347, 513
 Cyriaque 101-102, 105
 Cyrille d'Alexandrie 16, 17, 32-34, 38, 283
 Cyrille de Jérusalem 373, 378, 387, 408

Damase 68, 69, 221
 Daniélou, J. 311, 371, 381, 487
 Dantzig (Dantiscus), J. 9, 156, 169, 228
 Dehnhard, H. 169
 Denys d'Alexandrie 140, 143, 504, 505
 Denys de Rome 413, 504
 Denzinger, H. 385
 Dianée de Césarée 143, 503
 Didyme d'Alexandrie, dit l'Aveugle 20, 128, 221-225, 261, 350, 409
 Diels, H. 275
 Dietsche, W. 223
 Dioclétien 510
 Diodore de Tarse 59

Diogène Laërce 170
 Dirking, A. 176
 Dorothee 69
 Dörries, H. 56, 74, 75, 89-91, 104, 114-123, 126, 131, 134, 138, 231, 289, 322, 327, 329, 378, 404, 408, 479
 Doutreleau, L. 20, 228, 229
 Duc (Fronton du) 481
 Du Manoir, H. 18, 34, 142, 143

Éleusius de Cyzique 77
 Éphrem 233, 514
 Épiphane 88, 95, 97
 Érasme 9-17, 19, 27, 38, 39, 55, 120, 122, 136, 156, 169, 228, 229, 231, 256, 470
 Eschyle 431
 Eudoxe de Milan 287
 Eunome 37, 72, 77, 88, 127, 262, 264, 288, 403
 Eusèbe de Césarée (en Cappadoce) 60
 Eusèbe de Césarée (en Palestine) 140, 143, 266, 507, 513
 Eusèbe de Dorylée 19
 Eusèbe d'Émèse 325, 327
 Eusèbe de Samosate 68
 Eusèbe de Verceil 68
 Eustathe d'Antioche 18, 30
 Eustathe de Sébaste 53, 56, 62, 70, 71, 73-77, 86, 93, 99, 106, 107, 115, 116, 123, 134, 136, 231, 322, 378, 469, 525
 Evagrius 68

Festugière, A. J. 59, 426, 429, 430, 513
 Fialon, E. 324
 Firmilien de Césarée 140, 144, 347, 512
 Flavien d'Antioche 257
 Fliche, A., et Martin, V. 64, 68
 Froben (frères) 9, 156, 228, 229

- Fuchte, J. de 229
 Funk, F. X. 407
- Gallay, P. 64
 Gallien 173, 409
 Garnier (Dom) 220, 227, 230, 511
 Gaume (frères) 488
 Gélase 32
 Giet, S. 61, 65, 71, 73, 112-115, 428
 Goldschmidt, V. 172, 178
 Grandsire, A. 67, 162, 180
 Grégoire de Nazianze 24, 41, 42, 50, 58, 61, 62, 64, 65 et notes, 74, 79-81, 83, 84, 90-94, 99-101, 104, 120, 128, 158, 224, 288, 311, 350, 409, 419, 511, 526
 Grégoire de Nysse 51, 64, 69, 253, 264, 265, 311
 Grégoire le Thaumaturge 24, 59, 140, 144, 511, 512
 Gribomont, J. 56, 74, 116, 126, 134, 136, 137, 238, 470
 Grillmeier, A., et Bacht, H. 18, 180
 Gross, J. 253, 337
 Guillard, M. 229
 Günthör, A. 223
- Halleux, A. de 28, 309
 Hausherr, I. 326
 Harnack, A. 80
 Héféfé, D. C. J. 106
 Heising, A. 381
 Henry, P. 169, 228, 324-326
 Hérodote 429
 Hilaire de Poitiers 96-98
 Himérios 59
 Hippolyte 365, 380
 Holl, K. 81
 Homère 170, 273, 275
- Ignace d'Antioche 24, 257
 Irénée de Lyon 140, 143, 197, 205, 206, 216, 253, 329, 337, 345, 380, 408, 412, 442, 477, 495, 506
- Jahn, A. 169, 324
 Jamblique 264
 Jean Chrysostome 10, 11, 61, 264, 323
 Jean Damascène 15, 224, 409
 Jérôme 10, 11, 221-225
 Johnston, C. F. H. 15, 16, 89, 227, 228, 230, 233-235, 238, 239, 267, 318, 324, 336, 403, 404, 406, 446, 451, 467, 480
 Jules l'Africain 140, 144, 508
- Kittel, G. 351
- Lebon, J. 16, 18-21, 29, 67, 82, 85, 94, 109, 180, 223, 276, 284, 301, 309, 315, 476, 511
 Lewis, G. 230
 Libanios 59
 Libère 96, 97
 Liddell and Scott 170, 288, 298
 Lipsius, A. 305
 Loofs, F. 73, 80
 Lucien d'Antioche 95
 Lucius 229
- Macédonius 82, 85
 Macrine 59, 511
 Mansi, J. D. 54, 106
 Maran, Dom P. 49-51, 54, 227, 230, 238, 481
 Marathonius de Nicomédie 77
 Martin, V. 64
 Méléce d'Antioche 66-67, 69, 71, 513
 Méléce du Pont 140, 144, 513
 Mendieta, E. Amand de 169, 228, 229, 402, 471, 479

- Méthode d'Olympe 365
Migne, J. P. 230, 239, 240, 488
Mingana, A. 85
Modeste (préfet) 60, 69
- Nau, F. 35, 59
Néphalios 19
Nicomaque de Gérasa 289
- Origène 140, 144, 206, 216, 218,
253, 326, 377, 379-381, 437,
486, 507, 508
Omont, H. 235
Ortiz de Urbina, L. 180
- Paul Callinique 20
Paulin d'Antioche 65, 67, 68
Petit, P. 59
Philodème 264
Philon 262, 323
Philostorge 257
Philoxène de Mabboug 16, 18,
27, 29, 38, 309
Pindare 256
Platon 170, 176, 217, 232, 253,
254, 264, 275, 288, 289, 310,
323, 324, 326, 328, 329, 333,
340, 349, 363, 426, 429, 443,
466, 469, 519
Plotin 11, 176, 217, 232, 324,
326, 328, 329, 379, 392, 405,
408, 415, 441, 443
Plutarque 170, 275, 323, 325,
367
Polycarpe 510
Porphyre 10, 11, 156, 393
Posidonius 173
Prohaerésios 59
Pruche, B. 15, 20, 56, 62, 70,
75, 87, 90, 117, 122, 151,
219, 322, 327, 401, 402, 479
Puech, A. 13, 14, 62, 63, 122,
513, 514
- Rasneur, G. 76
Reitzenstein, R. 381
Richard, M. 56, 67, 86-88, 162,
180, 304
Riedmatten, H. de 70
Rouët de Journal, M. J. 510
Routh, M. J. 509
Rudberg, S. Y. 122
- Sabellios 194
Sabinus 68
Sadolet, J. 228
Salaville, S. 220
Saltet, M. 18, 30-34
Sanctissimus 69
Schwartz, E. 17, 18, 31-34, 53,
239, 308, 407
Sérapion de Thmuis 72
Sévère d'Antioche 18, 19, 21-
28, 30, 37, 38, 82, 85, 94,
104, 109, 180, 219, 256, 276,
284, 285, 309, 315, 476, 511
Sextus Empiricus 171, 265
Sinner, L. de, et Jahn, A. 227,
230
Smoronski, K. 220, 514
Smothers, E. R. 510
Socrate 59, 73
Sonnus (éditeur) 229
Sozomène 257
Spanneut, M. 18, 19, 30-32
Strack, H. et Billerbeck, P. 265
Symmaque 233
- Théodore de Mopsueste 35, 36,
85, 467
Théodoret de Cyr 17, 18, 30-34,
37, 38, 59, 261, 264, 283, 285,
520
Théodose d'Alexandrie 17, 37,
38, 404, 408
Théodote de Nicopolis 74, 99

- | | |
|--|---------------------------|
| Théodotion 233 | Verbeke, G. 169, 173, 292 |
| Tillemont, S. Le Nain de 54,
508, 510 | Villette, L. 347 |
| Timothée Aelure 17, 18, 34 | Vouaux, L. 305 |
| Valens 62, 63, 99 | Weijenborg, R. 70 |
| Valentinien 63, 69 | Weiss, H. 233 |
| Vandenbusschen, E. 264 | Wessely, C. 510 |
| Vaschalde, A. 16, 28 | Zarb, S. M. 220 |

INDEX DE MOTS GRECS

On donne ici une liste de termes caractéristiques dans leurs principaux emplois — ces emplois ont été détaillés dans la précédente édition —. Les chiffres renvoient au paragraphe et à la ligne.

ἀγαθότης 22, 29 ; 48, 18.
 ἀγάπη 32, 5 ; 41, 34 ; 75, 38 ;
 78, 14 ; 79, 2, 18.
 ἄγγελος 23, 23 ; 38, 18, 58, 61 ;
 54, 16.
 ἀγιασμός 22, 21, 26 ; 35, 49 ;
 38, 5, 41, 45 ; 46, 7 ; 47, 20.
 ἀδιαίρετος 37, 18.
 ἀδολεσχία 2, 43 ; 4, 20.
 ἀθεότης 27, 16.
 αἵρεσις 4, 9.
 αἵρετικός 77, 23.
 αἴσθησις 77, 34.
 ἀκρότης 61, 8.
 ἄλλοτρίωσις 40, 24.
 ἀμύητος 66, 32.
 ἀνάδειξις 66, 15.
 ἀνακαινίζειν 35, 53.
 ἀνακαινισμός 49, 35.
 ἀνακαινώσις 20, 24.
 ἀναλογίαν (κατὰ) 22, 31 ; 38,
 44 ; 40, 9.
 ἀνάστασις 19, 15 ; 35, 6, 64 ;
 66, 82.
 ἀνδραγάθημα 39, 7 ; 40, 10.
 ἀνεξιχνίαστος 33, 37.
 ἀνέφικτος 44, 14.
 ἀνόμιος 4, 17 ; 43, 4.
 ἀξίωμα 68, 8.
 ἀόρατος 23, 11.
 ἀοργησία 35, 10.

ἀπάθεια 18, 19.
 ἀπαθής 31, 44.
 ἀπαθῶς 18, 17 ; 22, 34.
 ἀπαραλλάκτος 45, 9.
 ἀπαραλλάκτως 19, 60.
 ἀπερίληπτον 22, 13.
 ἀπεριόριστον 22, 19.
 ἀπιστία 53, 14.
 ἀποκάλυψις 38, 75 ; 40, 4.
 ἀποκατάστασις 36, 1.
 ἀπολύτρωσις 40, 15 ; 49, 19 ;
 55, 25.
 ἀπορεῖν 41, 26.
 ἀπορία 27, 1.
 ἀποστίλθειν 23, 18.
 ἀπρόσιτον 22, 29.
 ἀρχαί 38, 11, 78.
 ἀρχετύπος 23, 12.
 ἀρχή 14, 24 ; 38, 21, 34.
 ἀρχηγός 7, 48 ; 70, 17.
 ἀρχικός 38, 20.
 ἀσέβεια 41, 23, 33 ; 42, 15 ;
 43, 4, 10 ; 69, 20 ; 70, 10.
 ἀσεβεῖν 73, 41.
 ἀσεβής 69, 10.
 ἀσώματος 22, 11, 14 ; 23, 2.
 ἀτμός 38, 33.
 ἀύλος 22, 11.
 αὐτεξούσιον 38, 56.
 αὐτεξουσίως 37, 23.
 αὐτοζωή 19, 36.

αὐτοτελής **19, 38.**
 αὐτοχειροτόνητοι **77, 56.**
 βάσιμος **66, 35.**
 βέβηλος **66, 37.**
 βούλημα **7, 19; 16, 33; 18,**
 35; 19, 16, 31; 38, 15.
 γένεσις (καὶ φθορά) **14, 17.**
 γεννητῶς **46, 4.**
 γνῶσις **2, 13, 21; 9, 8; 17,**
 42; 18, 40; 20, 23; 23,
 31; 26, 21; 47, 4, 17; 66,
 55.
 δεκτικός **22, 38; 61, 6.**
 δεσπότης **5, 40; 25, 22; 51, 1,**
 27, 40.
 δημιουργεῖν **21, 20; 38, 22, 37.**
 δημιούργημα **5, 20; 19, 52;**
 38, 2.
 δημιουργία **19, 30; 21, 21;**
 38, 24, 99.
 δημιουργικός **38, 14.**
 δημιουργικῶς **19, 65.**
 δημιουργός **4, 28; 5, 15, 41;**
 7, 23; 19, 5; 20, 21; 38, 7;
 51, 34; 75, 2.
 δημοσιεύειν **66, 57.**
 διάθεσις **61, 25; 63, 19.**
 διακόσμησις **7, 36; 18, 16;**
 38, 85; 39, 26.
 διαμονή **23, 24.**
 διάστημα **14, 5; 59, 54.**
 διδασκαλία **2, 13; 3, 10; 5, 35;**
 ch. IX, tit.; **25, 10; 26, 28;**
 33, 30; 66, 2, 21, 29, 33.
 διχοτομία **40, 23.**
 δόγμα **25, 18; 47, 22; 51, 4;**
 66, 1, 56; 71, 22; 73, 18;
 77, 12, 44.
 δόξα **8, 11; ch. VI, tit.; 13, 15;**
 15, 25-36, 60; 16, 12, 30; 17,
 15, 54; 19, 46; 26, 29; 29,

26; 36, 5; 40, 10; 45, 17;
 51, 37; 52, 3, 65; 55, 4-15,
 19, 23; 63, 36; 67, 9; 69,
 24, 28, 40; 70, 11; 73, 3;
 75, 24; 77, 36 — δόξαι 77,
 52.
 δουλεία **51, 30.**
 δουλεύειν **51, 13.**
 δουλική **29, 16.**
 δούλος **50, 22; 51, 35.**
 δύναμις **2, 37, 40; 3, 10; 7,**
 39; 15, 45; 17, 23; 18, 9,
 35; 19, 16, 37, 60, 62; 20,
 22; 22, 19, 30; 28, 24; 31,
 19; 35, 52; 38, 3, 6, 8, 11,
 48, 67, 83, 92, 95, 98; 39,
 19; 41, 8; 42, 8; 61, 5, 13;
 65, 13.
 δυσθήρατος **2, 17.**
 δωρεά **31, 47; 33, 25; 39, 32;**
 53, 36; 69, 42.
 δῶρον **37, 33.**
 εἶδος **61, 5; 66, 57.**
 εἰκῶν **2, 37; 16, 36; 22, 35;**
 23, 7; 32, 19, 22, 25; 35,
 43; 45, 16; 61, 11; 64, 10,
 16, 18; 66, 69; 76, 5, 12;
 77, 1.
 εἶναι **7, 43; 41, 25.**
 ἐκθριαμβεύειν **66, 33.**
 ἐκκλησία **16, 8; 74, 9, 23, 30,**
 33; 77, 3, 9, 23, 30, 43, 56.
 ἐκούσιος **18, 31.**
 ἐκπτώσις **28, 27.**
 ἐλεύθερος **29, 13; ch. XX, tit.;**
 51, 26, 44.
 ἐλευθεροῦν **29, 17; 55, 36.**
 ἐλλάμπειν **23, 14.**
 ἐνανθρωπήσις **57, 12.**
 ἐνδιάστροφος **65, 12.**
 ἐνεικονίζεσθαι **45, 10.**
 ἐνέργεια **5, 25; 17, 30; 18, 24;**
 19, 24, 43; 20, 25; 22, 32;

30, 25 ; 37, 19 ; 38, 16, 21, 24 ; 39, 15 ; 55, 25 ; 61, 14.
 ἐνεργεῖν **35, 56 ; 37, 20, 27.**
 ἐνέργημα **23, 27 ; 37, 21.**
 ἔνοια **7, 11 ; 12, 22 ; 14, 6, 22 ; 15, 7, 49 ; 18, 38 ; 20, 37 ; ch. IX, tit. ; 22, 17 ; 23, 26 ; 61, 4 ; 65, 3 ; 75, 22.**
 ἐνοίκησις (τῶν ἁγίων) **55, 26.**
 ἐνότης **61, 44.**
 ἔνσαρκος **39, 8.**
 ἔνωσις **45, 23 ; 59, 24.**
 ἐξανάστασις (ἐκ νεκρῶν) **35, 39 ; 49, 24.**
 ἐξαποστέλλειν **23, 20.**
 ἐξεικονίζειν **35, 58.**
 ἔξις **20, 18 ; 49, 11 ; 61, 6.**
 ἐξομολογεῖσθαι **40, 36.**
 ἔξωθεν (οἱ τῶν) ch. III, tit. ; **5, 39 ; 6, 4, 19.**
 ἐπεκτείνειν **18, 42.**
 ἐπηρέμησις **35, 22.**
 ἐπίγνωσις **32, 22 ; 74, 14.**
 ἐπιείκεια **29, 11.**
 ἐπίκλησις **35, 57 ; 66, 15.**
 ἐπίπνοια **22, 22 ; 52, 76.**
 ἐπισκοπή **51, 39.**
 ἐπιστασία **17, 33, 39.**
 ἐπιστήμη **20, 19.**
 ἐπιφάνεια **40, 2.**
 ἐποπτεύειν **66, 32, 44.**
 ἔργον **5, 23 ; 18, 26, 40 ; 19, 11, 42, 55 ; 35, 29 ; 38, 95.**
 εὕρησις **22, 28.**
 εὐσέβεια **2, 9, 19 ; 4, 4 ; 12, 29 ; 33, 31 ; 36, 23 ; 66, 5 ; 67, 5, 14 ; 68, 4 ; 71, 38 ; 77, 45 ; 79, 5.**
 εὐσεβεῖν **18, 34 ; 74, 43.**
 εὐσεθής **14, 29 ; 15, 60 ; 38, 90 ; ch. XVII, tit. ; 73, 6.**
 εὐσεδῶς **75, 22.**
 εὐσπλαγχία **18, 32.**

εὐστάθεια **16, 19.**
 εὐφροσύνη **23, 23.**
 εὐχαριστεῖν **16, 16 ; 17, 1 ; 73, 38.**
 εὐχαριστία **63, 29, 33 ; 66, 16 ; 73, 40.**

ἡγεμονικόν **22, 9 ; 48, 27.**
 ἡσυχία **41, 33.**

θέα **33, 41.**
 θέαμα **23, 11.**
 θέλημα **7, 43 ; 18, 32 ; 19, 65 ; 20, 12 ; 21, 3, 23.**
 θεογνωσία **35, 59 ; 47, 18 ; 75, 27.**
 θεολογία **12, 1 ; 45, 7 ; 47, 26 ; 51, 4.**
 θεολογικός **2, 7, 29.**
 θεολόγος **77, 53.**
 θεὸν γενέσθαι **23, 25.**
 θεοπρεπῶς **20, 11.**
 θεότης **17, 19 ; 45, 10, 23 ; 55, 24 ; 56, 19 ; 64, 11.**
 θεοφόρος **12, 20.**
 θεωρεῖν **53, 32.**
 θεωρητός **41, 19 ; 53, 39.**
 θεωρία **52, 59 ; 53, 4, 21 ; 62, 11.**

ἰδιάζον **5, 14 ; 45, 6.**
 ἴδιον **59, 38.**
 ἰδιότης **45, 13 ; 59, 42.**
 ἰδίωμα **17, 32.**
 ἰσοτιμία **13, 16.**

καθαρότης **23, 8.**
 κατάληψις **23, 22.**
 κατανόησις **18, 43.**
 κατάστασις **66, 75 ; 74, 32 ; 76, 1 ; 78, 5.**
 καταφρόνησις **66, 46.**
 κατηχούμενος (ὁ) **75, 48.**
 κατόρθωμα **78, 20.**

καύχημα **33**, 23.
 κήρυγμα **66**, 2, 56.
 κίνησις **19**, 23 ; **35**, 23 ; **66**, 88.
 κοινότης **41**, 19.
 κοινωνία **7**, 5 ; **12**, 24 ; **15**,
 80 ; **23**, 15 ; **24**, 9, 12 ; **30**,
 30 ; **38**, 2, 54 ; **45**, 23 ; **46**,
 1, 33 ; **47**, 32 ; **48**, 5 ; **55**,
 23 ; **59**, 40, 43, 45 ; **61**, 49 ;
63, 14, 15 ; **68**, 6 ; **69**, 30,
 34 ; **70**, 11 ; **77**, 52.
 κοινωνός **36**, 4 ; **51**, 50 ; **53**, 2.
 κοσμογονία **38**, 8.
 κριτήριο (τὸ μέγα) **29**, 34.
 κτῆμα **51**, 17, 29.
 κτίζειν **7**, 45 ; **51**, 31, 48.
 κτίσις **5**, 42 ; **22**, 17 ; **31**, 8 ;
34, 3 ; **45**, 28 ; **48**, 9 ; **49**, 4,
 9 ; **50**, 20 ; **51**, 50 ; **55**, 28.
 κτιστή (φύσις) **45**, 31 ; **56**, 37.

 λειτουργικά (πνεύματα) **38**, 16.
 λογισμός **51**, 18 ; **65**, 12.
 λόγια **23**, 28.
 Λόγος **5**, 36 ; **7**, 23 ; **17**, 23 ;
19, 5, 57 ; **31**, 19 ; **38**, 34.
 λόγος **1**, 5, 18 ; **2**, 13, 53, 57 ;
4, 13, 27 ; **5**, 6, 13 ; **6**, 2 ;
7, 41 ; **8**, 14, 18 ; **11**, 18 ;
12, 29 ; **15**, 17 ; **16**, 2, 7 ;
19, 21 ; **20**, 3, 9, 38 ; **21**, 19 ;
29, 8 ; **30**, 2 ; **33**, 3, 42 ;
34, 9 ; **38**, 31, 57, 66 ; **40**,
 39 ; **41**, 5, 19, 23 ; **42**, 27 ;
43, 4, 16 ; **59**, 29 ; **61**, 31 ;
66, 53 ; **67**, 17 ; **70**, 22, 25,
 26 ; **75**, 48 ; **78**, 1 ; **79**, 13,
 15, 23.

 μακροθυμία **35**, 10.
 μακροθύμως **75**, 39.
 μεγαλεῖον **16**, 10.
 μεγαλοπρεπές **15**, 20, 29.
 μεγαλοφύα **48**, 10.

μεγαλωσύνη **15**, 71.
 μερικός **54**, 15.
 μεσιτεύειν **14**, 5 ; **33**, 10.
 μεταβολή **53**, 10.
 μετάστασις **66**, 80.
 μιμήσις **35**, 7.
 μοναρχία ch. XVIII, tit. ; **45**, 7 ;
47, 22.
 μορφή **20**, 12 ; **21**, 2 ; **23**, 8 ;
45, 9, 22.
 μυσταγωγία **75**, 27.
 μυστήριο **23**, 21 ; **28**, 25 ; **33**,
 30, 46 ; **35**, 57 ; **38**, 72 ;
66, 4, 20, 31, 51 ; **67**, 2, 14,
 18 ; **68**, 13.
 μυστικά **66**, 24 ; **71**, 4 ; **74**, 30.

 ναός **62**, 24.
 νοερός **22**, 18 ; **38**, 3.
 νόημα **19**, 23 ; **61**, 32.
 νοητός **22**, 27 ; ch. XVI, tit. ;
38, 85.
 νοῦς **2**, 9 ; **51**, 23 ; **53**, 21 ; **64**,
 1 ; **70**, 25.

 οἰκειότης **23**, 5 ; **29**, 16 ; **46**,
 7 ; **48**, 25.
 οἰκειοῦν **29**, 16 ; **46**, 10.
 οἰκείωσις **16**, 14 ; **17**, 12 ; **23**,
 1 ; **35**, 3 ; **45**, 27 ; **49**, 12,
 22.
 οἰκέτης **51**, 23.
 οἰκονομία **18**, 31 ; **30**, 28 ;
32, 15 ; **35**, 2 ; ch. XVI, tit.
39, 1 ; **51**, 12 ; **69**, 18 ; **77**,
 57.
 οἰκονομοῦν **35**, 41 ; **37**, 23 ;
39, 9.
 ὁμόδουλος **29**, 10, 20 ; **50**, 21 ;
51, 30 ; **70**, 18.
 ὁμοίωμα **35**, 14.
 ὁμοίωσις **2**, 12 ; **5**, 25 ; **23**, 24 ;
45, 22.

ὁμοιότης 19, 59 ; 38, 28 ; 68, 31.
 ὁμοιοῦν 2, 11.
 ὁμολογία 17, 14 ; 26, 11, 17, 25, 28 ; 27, 14 ; 28, 8, 38 ; 33, 4 ; 67, 2, 7, 11 ; 68, 16 ; 69, 11 ; 70, 16.
 ὁμολογεῖν 27, 29 ; 31, 4.
 ὁμοτιμία 42, 21 ; 51, 29.
 ὁμότιμος 8, 19 ; ch. VI, tit. ; 15, 32, 72, 79 ; 42, 2 ; 50, 20.
 ὄνομα 16, 37 ; 28, 5, 34, 36.
 ὀπτασία 38, 73.
 ὄργανον 5, 5, 15, 18, 37 ; 6, 21, 28, 29, 31.
 οὐσία 11, 19 ; 19, 59 ; 21, 4 ; 22, 18, 32 ; 38, 48, 53 ; 41, 9, 25 ; 43, 5, 39 ; 46, 7, 48, 18.
 παράδοσις 16, 21, 32 ; 22, 3 ; 24, 6 ; 26, 11, 22 ; 28, 22 ; 35, 59 ; 66, 3, 24 ; 71, 9 ; 73, 17 ; 74, 36 ; 77, 49 ; 79, 15.
 Παράκλητος 23, 9 ; 48, 23.
 παραστάτης 77, 15.
 παρουσία 35, 62 ; 38, 17 ; 39, 9.
 παρρησία 36, 3 ; 57, 16 ; 79, 11.
 πίστις 13, 22 ; 17, 42 ; 22, 32 ; 25, 9, 11 ; 26, 1, 17, 26, 29 ; 27, 14, 23, 24 ; 28, 31, 33, 34 ; 31, 4, 6, 10, 38 ; 33, 1, 2, 17 ; 36, 8 ; 44, 5, 6, 9 ; 55, 24 ; 67, 3, 8, 11 ; 68, 15, 16 ; 70, 13 ; 75, 11, 41.
 πλεονεξία 51, 32.
 πλήρωμα 36, 6.
 πλήρωσις 36, 11.
 πνεῦμα 38, 48 ; 40, 45, 48 ; 46, 4, 6, 10, 11, 14 ; 52, 56.
 πνευματικός 23, 15, 20 ; 32, 17 ; 61, 12, 48 ; 62, 16 ; 69, 39.

πνευματομάχοι 27, 19 ; 52, 7.
 πνευματοφόρος 23, 18.
 πνοή 46, 5 ; 53, 34.
 ποιητής 14, 4 ; 19, 48 ; 21, 17, 18 ; 38, 10.
 ποιητική (αἰτία) 21, 24.
 πολίτευμα 23, 22.
 προαίρεσις 35, 69 ; 38, 55 ; 46, 22 ; 61, 31.
 προαποσημαίνειν 31, 15.
 προαποτυποῦν 33, 8.
 πρόβλημα 2, 58.
 πρόγνωσις 23, 21 ; 38, 70.
 προεκπληροῦν 32, 11.
 προίεναι 46, 3.
 προκαταρκτική (αἰτία) 5, 11 ; 21, 24 ; 38, 13.
 προκόπτοντες 23, 13.
 προσεγγισμός 23, 2.
 προσευχή 66, 67, 89.
 προσκύνησις 27, 31 ; 64, 3, 6, 9.
 πρόσωπον 8, 20 ; 45, 13 ; 52, 19, 56, 62 ; 77, 46.
 προὔποσημαίνειν 31, 40.
 σημασία 12, 4.
 σιγᾶν 75, 45.
 σιωπᾶν 66, 56 ; 78, 1 ; 79, 1.
 σιωπή 41, 32 ; 66, 31, 57.
 μικροπρέπεια 6, 4.
 σοφία 2, 22 ; 16, 28 ; 17, 23 ; 19, 38, 62 ; 20, 20, 30, 34 ; 33, 37, 46 ; 41, 3 ; 42, 5.
 σπουδαρχίδαί 77, 56.
 στερεῖν 38, 30.
 στερέωσις 38, 39.
 στοιχεῖα 2, 21.
 σύμμορφος 61, 11.
 συμπάθεια 61, 49.
 συναίτια (τὰ) 5, 12.
 συναριθμεῖν 13, 20 ; 29, 1 ; ch. XVII, tit. ; 42, 6, 23 ; 43, 19 ; 44, 22 ; 68, 14 ; 69, 48.

- συναριθμησις ch. XVII, tit. ;
42, 2.
 συνασπιστής **77, 16 ; 79, 14.**
 συνάφεια **14, 6 ; 24, 13, 14,**
16 ; 40, 44 ; 59, 41 ; 60, 2,
12 ; 63, 8 ; 68, 13.
 συναφές **37, 18.**
 συνδοξάζεσθαι **29, 2.**
 σύνδρομος **21, 3.**
 συνείδησις **35, 63.**
 συνεκπολεμοῦν **7, 14.**
 συνεργόν **69, 17.**
 σύνεσις **23, 21 ; 33, 38.**
 συνήγορος **79, 14.**
 σύνθρονος **15, 72.**
 σύνταξις **24, 12 ; 25, 18.**
 συντάσσειν **13, 19 ; ch. X, tit. ;**
24, 10 ; 30, 31 ; 43, 17.
 σφραγίζεσθαι **40, 14.**
 σφραγίς **64, 23.**
 σχίσμα **77, 3.**

 ταπεινότης **18, 30 ; 43, 5.**
 ταπεινοφροσύνη **35, 10.**
 ταυτότης **11, 19.**
 τελείωσις **23, 13 ; 38, 18, 39,**
53.
 τελειωτική (αίτια) **38, 15 ; 61,**
7.
 τελειωτικός **22, 23.**
 τέχνη **2, 19 ; 20, 17 ; 61, 17.**
 τεχνολογία ch. III, tit. ; **6,**
27 ; 13, 21.

 υίθεσία **26, 20 ; 27, 34 ; 35, 8 ;**
36, 2 ; 55, 4.
 υπαριθμεῖν **13, 20 ; ch. XVII,**
 tit. ; **42, 7, 18, 20 ; 43, 1, 11.**
 υπαριθμησις **41, 1 ; 42, 4 ; 47,**
24, 35.
 ὑπαρξίς **46, 8 ; 63, 6.**
 ὑπάρχειν **38, 16.**
 ὑπερφυής **32, 5.**
 ὑπήκοος **20, 11.**

 ὑποκείμενον **41, 20 ; 43, 24.**
 ὑπομονή **75, 10.**
 ὑπόστασις **7, 9 ; 38, 20, 102 ;**
41, 20 ; ch. XVIII, tit. ; 44,
21 ; 45, 6 ; 47, 22 ; 59, 38,
42.

 φθορά **14, 17.**
 φιλανθρωπία **18, 10 ; 50, 9 ;**
66, 94.
 φιλόκοσμος **16, 25.**
 φιλοπραγμοσύνη **13, 24.**
 φιλοσοφία **5, 9.**
 φιλόχριστος **16, 7.**
 φύραμα **12, 20.**
 φυσικός **14, 5.**
 φυσικῶς **45, 21.**
 φύσις **4, 7, 10, 12, 17, 25 ; 5,**
3, 10 ; 6, 16, 28, 29, 31 ; 7,
10, 14 ; 12, 24 ; 15, 60 ;
17, 30 ; 21, 3 ; 22, 7, 15,
29 ; 30, 30 ; 44, 11 ; 45, 14 ;
46, 1 ; 51, 7, 46.
 φωτισμός **18, 40 ; 47, 13 ; 64,**
17, 21.

 χαρακτήρ **21, 2.**
 χαρακτηριστικά **17, 20.**
 χάρις **17, 7, 24, 55 ; 22, 36,**
39 ; 23, 20 ; 26, 20 ; 28,
22 ; 31, 39 ; 33, 20 ; 35,
60 ; 36, 4, 9.
 χάρισμα **23, 22.**
 χειραγωγία **23, 13.**
 χορεία **23, 23.**
 χορηγία **16, 12 ; 17, 10 ; 19,**
2, 9.
 χορηγός **7, 48 ; 22, 25.**
 χρίσμα **28, 9 ; 39, 10.**

 ψευδώνυμος **23, 31.**
 ψυχή **1, 14 ; 28, 25 ; 35, 53,**
59 ; 40, 28, 31, 35 ; 49, 30,
38 ; 61, 14, 25 ; 77, 31.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS.....	7
INTRODUCTION	
CHAP. PREMIER. — Authenticité.	
I. Le soupçon d'Érasme.....	9
II. Tradition indirecte.....	15
Première moitié du vi ^e siècle.....	17
Fin du v ^e siècle.....	28
Première moitié du v ^e siècle.....	30
Fin du iv ^e siècle.....	35
III. Bilan de l'enquête.....	37
CHAP. II. — Climat.	
I. Occasion et date.....	41
II. L'auteur et le milieu.....	57
III. Les Pneumatomaques.....	72
CHAP. III. — L'économie et ses étapes.	
I. Le silence de saint Basile.....	82
II. Le silence de Nicée.....	85
III. Le silence des doctrines.....	89
IV. Économie pastorale.....	94
V. Variations dans l'économie.....	104
CHAP. IV. — Structures.	
I. Les grands axes de l'ouvrage.....	111
II. Écriture et tradition.....	136

III. L'argument philosophique.....	154
IV. Stoïcisme de saint Basile.....	169
CHAP. V. — Thèmes doctrinaux.	
I. Vocabulaire théologique.....	179
II. L'Esprit, Lumière intelligible.....	196
III. L'Esprit, Souffle de Dieu.....	205
IV. Originalité de saint Basile.....	212
CHAP. VI. — Le texte.	
I. Style.....	230
II. Variantes et leçons.....	233
III. Manuscrits et sigles.....	235
IV. Apparat critique.....	237
V. Sigles de références.....	239
BIBLIOGRAPHIE.....	241
TEXTE ET TRADUCTION.....	250
TABLES.	
I. Index des textes de l'Écriture.....	535
II. Index des noms d'auteurs.....	539
III. Index de mots grecs.....	545
IV. Table des matières.....	551

BASILE DE CÉSARÉE

**SUR LE
SAINT-ESPRIT**

17 bis

**SOURCES
CHRÉTIENNES**

IMPRIMÉ EN FRANCE

LES ÉDITIONS DU CERF

56 96 43

BASILE DE CÉSARÉE

SUR LE SAINT-ESPRIT

