

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : H. de Lubac, s.j., et † J. Daniélou, s.j.

Directeur : C. Mondésert, s.j.

N° 215

EUSÈBE DE CÉSARÉE
LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE

LIVRE VII

INTRODUCTION, TRADUCTION ET ANNOTATION

PAR

Guy SCHROEDER

Attaché de recherche au C.N.R.S.

TEXTE GREC RÉVISÉ

PAR

Édouard des PLACES, s.j.

Correspondant de l'Institut

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd de Latour-Maubourg, Paris-7^e

1975

INTRODUCTION

Si Eusèbe avait donné un titre à chacun des quinze livres de la *Préparation Évangélique*, le septième eût sans doute pu s'appeler « la théologie des Hébreux », car, face aux « mythes aberrants » (VII, 5, 2) des païens qui ont été dénoncés et réfutés tout au long des six premiers livres, y est exaltée « la pieuse philosophie » (1, 1) de ces anciens Hébreux qui, dans la pensée de l'historien, sont les ancêtres spirituels directs des chrétiens¹.

I. ANALYSE DU LIVRE VII

On y distingue aisément trois parties bien nettes, dont les préoccupations particulières se laissent aussi reconnaître du point de vue de la forme. Eusèbe s'emploie d'abord à présenter les anciens Hébreux en insistant sur leur ancienneté et sur le caractère unique de leur piété ; mais les chapitres α' - θ' restent plutôt une série de divers renseignements fort suggestifs, sans toutefois constituer un véritable exposé historique. Très cohérente, au contraire, la partie centrale (chap. ι' - $\iota\zeta'$) étudie méthodiquement les

1. Le principe d'une lignée spirituelle ininterrompue entre les anciens Hébreux et les chrétiens est en effet l'idée fondamentale — et implicite — de toute l'œuvre apologétique d'Eusèbe. Cf. J. SARRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar 1961, en particulier le chapitre iv, p. 139 s.

différents points de la doctrine qu'Eusèbe prête aux Hébreux. Le livre se clôt (chap. ιη'-ιθ') par un groupe de quatre longues citations relatives à la nature de la matière : ce « dossier », qui manifestement forme un tout, prolonge certes l'exposé doctrinal, mais il en rompt le rythme et le ton.

A. Présentation des anciens Hébreux (chapitres α'-θ').

Un bref chapitre initial rappelle le propos de l'œuvre, qui est de justifier les chrétiens d'avoir rejeté le paganisme pour adopter les doctrines hébraïques.

Puis, en quelques traits véhéments, Eusèbe stigmatise une dernière fois les erreurs et les vices de tous les autres peuples (chap. β'), pour mieux faire éclater la vertu des anciens Hébreux : ceux-ci sont d'abord présentés à la façon de Sages qui, appliquant leur esprit à la connaissance de l'Univers, ont su discerner dans le monde le Créateur à travers la beauté de la création (chap. γ') et, en l'homme, l'âme derrière l'enveloppe du corps (chap. δ'). Aussi cette dignité de vie et cette clairvoyance spirituelle leur ont-elles acquis l'amitié divine, manifestée par des théophanies (chap. ε').

Changeant de ton, Eusèbe introduit alors des considérations historiques — et polémiques aussi ! — pour faire valoir la haute antiquité des Hébreux, soigneusement distingués des Juifs, leurs descendants dégénérés au contact de l'Égypte : il a fallu que Moïse soumit ces derniers à une législation, alors que leurs pères vivaient libres grâce à l'impassibilité de leur âme (chap. ζ').

Les vies de quelques-uns de ces hommes pieux, modèles vivants de toutes les vertus, sont décrites aux chapitres η'θ' avec plus ou moins de détails et parfois de pittoresque : Énos, Énoch et Noé, Melchisédech, Abraham, Isaac et Jacob, Job, Joseph, Moïse enfin, dont Eusèbe loue successivement (chap. ζ'-θ', *passim*) les talents d'homme politique, de législateur, d'écrivain, de pédagogue, de théologien.

B. Leur doctrine (chapitres ι'-ιζ').

L'éloge de Moïse aboutit à celui de sa théologie, qui sait ramener toutes choses à un Dieu, Cause universelle ; et l'on passe ainsi de la partie historique à l'exposé doctrinal (chap. ι').

Un premier développement, de caractère nettement moral et même parénétiqne, sert en quelque sorte d'*introduction* (chap. ια'-ιβ') : après avoir montré l'action bienfaisante de la Providence divine sur l'Univers, Eusèbe invite l'homme à ne pas rester le seul être qui s'y dérobe ; il évoque ce faisant la puissance créatrice de Dieu, la nature de l'homme créé à l'image du Logos, les ruses du Démon, la perte du Paradis et le désir que chacun doit avoir de retrouver cette vie bienheureuse.

Mais Eusèbe, s'apercevant (10, 16) qu'il s'est laissé emporter par l'enthousiasme, reprend *ab initio* un exposé méthodique appuyé sur des citations de l'Écriture.

En tête se trouve naturellement une *théologie* de la Cause première de l'Univers : l'action créatrice et providentielle de Dieu est présentée d'après le récit de la *Genèse*, les prophètes et les paroles des patriarches rapportées par les livres de Moïse (chap. ιγ') ; puis vient une théologie de la Cause seconde, Logos ou Sagesse de Dieu, selon les livres sapientiaux, Philon l'Hébreu, Aristobule... et le prologue johannique (chap. ιδ'). Eusèbe déclare en effet (12, 9) que l'enseignement de Moïse et des prophètes ne peut se comprendre qu'à la lumière de l'Évangile : dès lors la doctrine des anciens Hébreux est la même que celle des chrétiens, et il ne cherchera même plus à les distinguer.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir l'*angélologie* (chap. ιε') commencer par la mention de l'Esprit Saint, chef des puissances spirituelles. Une curieuse image empruntée au symbolisme sidéral illustre la hiérarchie des êtres intelligibles : dans le ciel qui contient tout (figure du Dieu

suprême) brille le soleil (le Logos) de qui la lune (l'Esprit Saint) reçoit sa lumière ; et le chœur des étoiles (les anges) chante avec eux la gloire divine.

Mais l'orgueil a détourné de la lumière et mené à sa déchéance la puissance adverse qui, avec l'aide d'un peuple de démons, cherche à répandre parmi les hommes l'erreur polythéiste, dont nous a délivrés la venue du Sauveur (chap. ις').

Vient enfin l'*anthropologie* : ce sont les Hébreux qui ont le mieux défini la nature de l'homme, « créé à l'image de Dieu ». Et si la faute du premier homme a fait perdre le bonheur originel, il faut s'efforcer de « recouvrer la pureté et l'apparence divine de l'essence intelligible qui est en nous » (18, 10). Eusèbe conclut donc à la supériorité des Hébreux sur les Grecs qui ont tenté de les plagier¹ (chap. ιζ').

C. Le dossier final de textes sur la matière (chapitres νη'-ιθ').

On eût pu s'attendre à ce que le livre se terminât là ; mais Eusèbe, à l'aide de longues citations, revient sur un point bien précis, celui sans doute qui présentait le plus de difficultés pour que la pensée grecque pût l'admettre : la doctrine de la création de la matière. Remarquons que, des quatre auteurs cités, Denys d'Alexandrie, Origène, Philon et « Maxime », trois sont chrétiens ; ce qui confirme, au terme de cet exposé de la doctrine des anciens Hébreux, combien naturelle et complète était dans la pensée d'Eusèbe l'identité spirituelle et doctrinale des chrétiens et de ces « Hébreux ».

1. Ce thème du plagiat des Barbares par les Grecs n'est qu'esquissé ici, avant de devenir le sujet propre du livre X. C'est pour Eusèbe un argument essentiel que de montrer que les Grecs se sont mis à l'école des Barbares, et en particulier des Hébreux, ancêtres des chrétiens : ainsi sont renversés les griefs tirés de la nouveauté du christianisme. Cf. *infra*, p. 22 s. et 92 s.

II. LES SOURCES D'EUSÈBE POUR CE LIVRE

La Préparation est aux deux tiers constituée de citations

La *Préparation Évangélique* est essentiellement une collection de textes empruntés à divers auteurs et regroupés à des fins apologétiques, procédé qui, autrefois, assurait à l'œuvre sa vigueur démonstrative en la couvrant de l'autorité des écrivains cités et qui en fait aujourd'hui une véritable mine de renseignements où les historiens viennent puiser avec reconnaissance. Le travail rédactionnel d'Eusèbe se limite donc volontairement aux introductions, transitions, conclusions qui établissent le lien entre les extraits fournis comme pièces à conviction et orientent l'interprétation du lecteur en soulignant ce qu'il en faut retenir. On pourrait certes porter sur cette attitude des jugements contradictoires et tantôt y admirer la scrupuleuse conscience et l'humilité d'un historien qui s'efface devant les textes, tantôt y déceler au contraire les limites d'un esprit qui n'oserait pas voler de ses propres ailes ; mais il ne faut en aucun cas oublier que la véritable originalité d'Eusèbe réside précisément dans les amples conceptions qu'il a de l'évolution historique et religieuse de l'humanité et autour desquelles il organise les fruits de sa prodigieuse érudition¹. On peut dire que chaque texte cité n'est qu'une pierre judicieusement incorporée dans une vaste architecture.

La proportion est inversée dans le livre VII

Or, le livre VII fait exception à cette règle : si l'on met à part le dossier sur la nature de la matière — dont l'analyse ci-dessus nous a

1. Ces conceptions, très solides et cohérentes, ont été mises en lumière par la thèse de J. Sirinelli, déjà citée.

montré le caractère nettement hétérogène —, on peut dire que l'essentiel de ce livre est de la rédaction d'Eusèbe lui-même ; en effet, les rares et brefs extraits de Philon et d'Aristobule qui illustrent l'exposé de la doctrine des Hébreux, apparaissent seulement lorsque le livre est déjà fort avancé. Une différence aussi remarquable peut sans doute s'expliquer psychologiquement : au terme de la minutieuse réfutation des erreurs païennes poursuivie pendant six livres, Eusèbe se laisse gagner par l'enthousiasme et parle d'abondance en abordant la partie positive de son œuvre. A simple lecture, on sent souvent dans le style même une chaleur et une conviction dont il n'est pas coutumier : ici s'exprime sa foi. Mais au fur et à mesure que le livre s'avance, l'ardeur se tempère, les extraits d'auteurs commencent à réapparaître pour finalement l'emporter : l'historien a repris sa méthode, et les livres VIII et IX, qui pourtant appartiennent à la même division, seront d'un ton plus neutre et objectif.

Problème des sources

Pourtant, dire qu'Eusèbe s'abstient pendant quelque douze chapitres au moins de citer *in extenso* les auteurs de sa chère bibliothèque, ne signifie nullement qu'il s'affranchisse de ses sources ! Nous pensons au contraire pouvoir montrer, dans le commentaire qui va suivre, que là même où il ne fait pas de citations explicites, Eusèbe semble encore se référer à des auteurs bien précis que nous essaierons d'identifier.

SECTION I

LE RÔLE DES HÉBREUX DANS L'ARGUMENTATION D'EUSÈBE

Devant les vastes proportions de son ouvrage, Eusèbe éprouve périodiquement le besoin de rappeler au lecteur, non sans lourdeur parfois, mais toujours utilement, d'où l'on vient et où l'on va¹. Nous nous autoriserons donc de son exemple pour évoquer brièvement la structure de la *Préparation Évangélique* et mettre ainsi en évidence quel point fondamental de l'argumentation représentent les anciens Hébreux.

I. L'ENTREPRISE APOLOGÉTIQUE D'EUSÈBE

Préparation et Démonstration Évangéliques sont les deux parties d'une même œuvre, la *Grande Apologie*, et Eusèbe a dû les composer simultanément vers les années 314-320² : l'ère des persécutions était close, et l'Église s'installait dans

1. Ce constant souci, très pédagogique et un peu scolaire, de « faire le point » se rencontre au début ou à la fin de presque tous les livres. Remarquons qu'Eusèbe préfère en général évoquer soigneusement ce qui a été précédemment démontré plutôt qu'annoncer avec précision ce qui va suivre. C'est ainsi que le plan le plus net qu'il ait donné de la *Préparation Évangélique* se trouve, en guise de récapitulation, au début du dernier livre (XV, 1).

2. Cf. J. SIRINELLI, *Les vues historiques...*, p. 26 et l'Introduction générale à la P.E., SC 206, Paris 1974, p. 8 s.

l'Empire avec un sentiment de triomphe et de sécurité dont on perçoit maintes fois l'écho dans les propos d'Eusèbe¹. Mais il fallait encore convaincre de la vérité évangélique une bonne part de la société cultivée, et affermir dans leur foi les nouveaux convertis. Tel est le dessein à la réalisation duquel s'emploie Eusèbe dans cette œuvre gigantesque ; il s'en explique dans les premiers chapitres du livre I de la *Préparation Évangélique*, qui servent de préface à l'ensemble. Les Gentils formulaient en effet contre les chrétiens la double accusation d'avoir abandonné les coutumes ancestrales pour adopter celles des Juifs ; or ces derniers les accusaient déjà de leur avoir dérobé les Écritures et de détourner à leur avantage les promesses qu'elles contenaient.

Plan de la Grande Apologie

Eusèbe répond donc successivement à ces griefs :

1) les quinze livres de la *Préparation Évangélique* sont la réplique aux Gentils ; l'argumentation se développe en trois étapes :

a) les livres I-VI réfutent les polythéismes grec et barbares, en montrant l'absurdité de leurs mythes et l'erreur de leurs doctrines (oracles, sacrifices, destin) ;

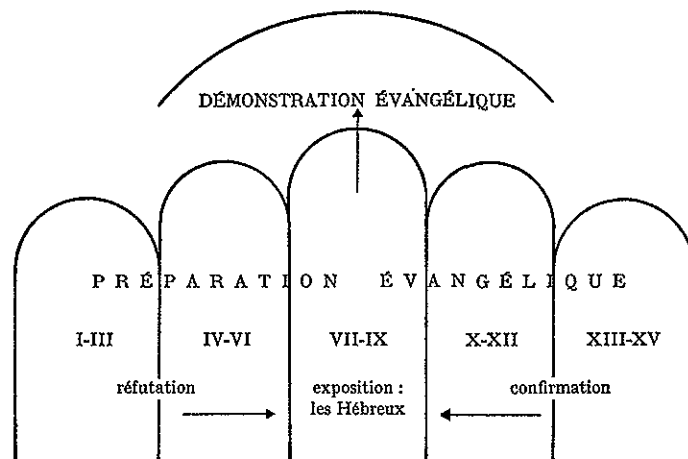
b) les livres VII-IX présentent les Hébreux et les Juifs leurs successeurs comme les initiateurs de la vraie philosophie ;

c) les livres X-XV viennent confirmer le choix en faveur des Hébreux, qui l'emportent sur toute la philosophie grecque : Moïse est à la fois antérieur et supérieur à Platon qui l'a plagié ;

1. Pour nous en tenir au seul livre VII, citons : « ces choses ont maintenant trouvé leur accomplissement » (8, 40) ; « mais maintenant, pour le dire s'il plaît à Dieu, grâce à l'enseignement évangélique de notre Sauveur tous les peuples de tous les coins de la terre... font monter des hymnes vers le Dieu dont nous avons appris qu'il est lui seul le Sauveur, le Roi et le Dieu de l'Univers » (16, 11).

2) les vingt livres de la *Démonstration Évangélique* prouvaient contre les Juifs la légitimité du christianisme en qui s'accomplissent les prophéties.

Une composition quasi architecturale L'ampleur de l'œuvre et ses justes proportions évoquent irrésistiblement l'art de l'architecte¹, et une représentation graphique rendra immédiatement compte du développement logique de l'ensemble. La *Préparation*



1. On peut sans exagération percevoir dans l'œuvre littéraire d'Eusèbe comme un écho des vastes constructions, solides, grandioses et presque démesurées dont son époque avait le goût. Comment douter, en effet, que celui qui, vers 316, avait pris la parole pour la cérémonie de consécration de la basilique de Tyr et célébré « la longueur et la largeur de l'édifice, sa beauté éclatante, sa grandeur supérieure à toute parole » (*H.E X, 4, 43, SC 55, G. Bardy, p. 95*), n'ait été particulièrement sensible à cette forme d'art et ne s'en soit plus ou moins consciemment souvenu dans l'élaboration de l'ouvrage auquel il devait déjà travailler vers les mêmes années ?

peut se comparer à un édifice à cinq nefs¹ : la nef centrale (les livres VII-IX, partie positive de l'ouvrage) s'appuie sur deux doubles nefs (la réfutation préliminaire, livres I-VI, et la confirmation, livres X-XV) et donne elle-même accès à la *Démonstration* qui, telle une coupole, domine le tout. Un tel schéma montre à l'évidence la place privilégiée qu'occupe le livre VII.

**Traditions
apologétiques
continué
par Eusèbe**

Préparation et Démonstration Évangéliques prennent le relais de toute une tradition littéraire avec laquelle Eusèbe est familier de longue date : la confection de l'*Histoire Ecclésiastique* l'avait amené à scruter tous les textes chrétiens qui lui étaient accessibles, et son œuvre apologétique lui a certainement été inspirée par la méditation des auteurs qu'il avait lus. Aussi peut-on dire que ni son projet lui-même, ni les idées ou arguments qui le soutiennent, n'ont rien de bien neuf : le plus souvent, Eusèbe ne fait que reprendre, amplifier, structurer ce qu'il a trouvé chez ses prédécesseurs². Ainsi la *Démonstration* n'est-elle qu'un jalon de plus dans la polémique contre les Juifs³ commencée dès les écrits de saint Paul, poursuivie ensuite par la *Controverse de Jason et Papiscus*, attribuée à Ariston de Pella, et par tous les ouvrages qui probablement s'en inspirèrent⁴ : la *Première Apologie* et le *Dialogue avec Tryphon*

1. Chacune de ces cinq nefs d'égale largeur figure chacun des cinq groupes de trois livres définis par Eusèbe au début du livre XV. Cette parfaite régularité n'est nullement artificielle : elle s'adapte parfaitement à la rigoureuse démonstration qu'elle abrite sans la contraindre.

2. Voir *infra*, p. 35-40, à propos d'un chapitre inspiré par Aristide, les remarques que l'on peut faire sur l'utilisation par Eusèbe des auteurs qui l'ont précédé.

3. Cf. M. SIMON, *Verus Israël*, Paris 1964², en particulier le chapitre VI, p. 188-213 : « La polémique anti-juive. Son argumentation ».

4. Cf. P. NAUTIN, « Histoire des dogmes et des sacrements chrétiens », in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, V^e Sec-

de Justin, la *Démonstration de la prédication apostolique* d'Irénée, l'*Adversus Judaeos* de Tertullien, etc. Quant à la *Préparation*, elle se situe dans la longue lignée des ouvrages qui critiquaient le paganisme, le plus souvent en le tournant en dérision : ce courant, issu de la littérature biblique¹, s'était encore grossi des arguments formulés par les philosophes grecs eux-mêmes contre le polythéisme et devait s'épanouir chez les Pères apologistes pour se prolonger encore après Eusèbe, notamment dans la *Thérapeutique des maladies helléniques* de Théodoret². Tous ces apports, Eusèbe les accueille et les regroupe autour d'une solide vision historique qui leur donne un sens : toute l'histoire spirituelle de l'humanité s'ordonne autour des Hébreux et de leurs héritiers les chrétiens.

II. LES ANCIENS HÉBREUX, ANCÊTRES ET GARANTS DES CHRÉTIENS

L'attitude des Grecs à l'égard des Barbares n'avait jamais été très cohérente : au mépris de principe qu'ils proclamaient volontiers s'est toujours mêlé beaucoup de curiosité, voire d'admiration plus ou moins avouée. Lorsque les conquêtes d'Alexandre eurent fait tomber les derniers préjugés, la situation acheva de se renverser et bientôt le monde gréco-romain se laissa même submerger par les

tion - Sciences religieuses, t. LXXV, 1967-1968, p. 162-167 (c.r. de la conférence consacrée à cette question au cours de l'année 1966-1967).

1. Thème essentiel de l'Ancien Testament qui raconte les efforts du peuple de Dieu pour s'arracher aux idoles, la critique du paganisme s'est faite sous des formes allant de l'indignation (invectives des prophètes) à la dérision (*Sag.* 13-15, par exemple) et s'est prolongée dans les littératures apologétiques juive, puis chrétienne.

2. Cf. P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris 1958.

cultes orientaux¹. Les Juifs eurent aussi leur part dans cet engouement pour les peuples de l'Orient, et leur prosélytisme en bénéficia. L'école d'Alexandrie et Philon avaient opéré la synthèse du message biblique et de la pensée grecque. Dans les *Antiquités Judaïques*, Josèphe avait présenté de façon cohérente l'histoire de son peuple et, dans le *Contre Apion*, démontré la supériorité des institutions de Moïse. Ainsi les Juifs avaient leurs lettres de noblesse à l'assemblée des peuples.

**Le grief
de nouveauté**

Les chrétiens, au contraire, faisaient figure de nouveaux venus. D'une part, ils rejetaient en bloc les divinités et les doctrines des Grecs aussi bien que des Barbares ; de l'autre, ils avaient répudié la loi des Juifs, tout en prétendant garder leurs livres sacrés et s'en faire les véritables interprètes. Comment ne leur eût-on pas reproché à bon droit de « tracer pour eux-mêmes un sentier nouveau et solitaire² » ? Lorsqu'on se souvient que, selon la mentalité antique, l'autorité d'une doctrine dépendait essentiellement de son ancienneté, on comprend toute la gravité de cette accusation de nouveauté portée contre le christianisme.

**Les chrétiens,
héritiers
des Hébreux**

Eusèbe s'emploie donc, dans la *Préparation Évangélique*, à reprendre les arguments des Grecs en les retournant contre eux³. Certes, les

1. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, Paris 1944, en particulier le chapitre II, p. 19-44 : « Les prophètes de l'Orient ».

2. P.E. I, 2, 4, SC 206, J. Sirinelli, p. 107.

3. De fait, Eusèbe ne sait pas s'affranchir de la « problématique » de ses contemporains. Au lieu de s'attacher à démontrer que la nouveauté de la doctrine chrétienne n'est pas un mal en soi, mais qu'elle est d'emblée justifiée par sa supériorité morale, il s'efforce de donner aux chrétiens un passé, une antiquité, en les plaçant dans la lignée des Hébreux. Ce qu'il n'avait osé vanter chez les chrétiens, il le louera

chrétiens ont abandonné les croyances héritées de leurs ancêtres ; mais c'est pour adopter la doctrine d'un peuple bien plus ancien que les Grecs. Certes, les chrétiens se sont séparés des Juifs ; c'est qu'en effet, ils les jugeaient infidèles aux enseignements de leurs pères. Aussi les héritiers légitimes des Hébreux ne sont-ils pas les Juifs, mais les chrétiens qui ont retrouvé la véritable piété des temps anciens. Telle est bien l'argumentation fondamentale de la *Grande Apologie* : la *Préparation* prouve qu'il était *raisonnable*¹ de la part des chrétiens de préférer la doctrine des Hébreux, plus ancienne et meilleure que toutes celles des Grecs ou des Barbares ; la *Démonstration* justifie les chrétiens dans leur différend avec les Juifs par l'examen des prophéties. La cohésion de l'œuvre repose en fait sur cette notion de continuité sans faille entre les anciens Hébreux et les chrétiens, continuité telle que s'opère spontanément dans l'esprit d'Eusèbe l'identification de leurs modes de vie et de leurs doctrines — nous l'observerons en détail dans l'examen de la théologie qu'il prête aux anciens Hébreux, et qui ne diffère en rien de la théologie chrétienne. Ainsi ces chrétiens que les Grecs méprisaient pour leur nouveauté pourront revendiquer, au terme de la démonstration d'Eusèbe, une antiquité plus haute que n'importe quel autre peuple.

**L'historien
au service
de l'apologiste**

On peut reconnaître, dans la personnalité littéraire d'Eusèbe, trois aspects fondamentaux qui apparaissent à des degrés variables selon les œuvres, mais qui sont à vrai dire indissociables : l'apo-

chez les Hébreux qui « seuls ont pris une voie différente » (VII, 3, 1). Alors seulement, le scandale du *μόνοι* s'efface grâce à la haute antiquité du *πρώτοι* qui le précède dans l'expression *πρώτοι και μόνοι* (3, 2).

1. Le caractère rationnel du choix des chrétiens est souligné par le chapitre initial du livre VII.

logiste, l'historien et l'exégète. Il est probable en effet que l'élaboration d'une œuvre en apparence purement historique comme la *Chronique* devait déjà répondre à un souci du chrétien Eusèbe de rendre manifeste la haute antiquité de sa foi en établissant un parallèle entre l'histoire des Hébreux et celle des autres peuples. Ce minutieux travail de chronologie comparée n'est pas pure spéculation, mais propos délibéré d'asseoir sur des synchronismes sûrs l'ancienneté des Hébreux par rapport aux Grecs, et ceci à des fins apologétiques, comme le laisse clairement entendre la préface de l'ouvrage¹. A plus forte raison ce même dessein se laisse-t-il reconnaître dans des œuvres comme l'*Histoire Ecclésiastique* ou la *Préparation Évangélique* : toute la science de l'historien s'y montre au service d'une foi qu'il faut défendre et faire progresser. Cela ne signifie nullement qu'il faille jamais mettre en doute la probité de l'historien ; mais pour bien comprendre son œuvre, il importe de bien préciser son point de vue et ses intentions. Eusèbe ne peut pas parler des Hébreux avec le détachement qu'aurait un historien grec à l'égard des Égyptiens ou des Babyloniens. Pour ce dernier, l'histoire ne fait que répondre aux questions d'un esprit curieux. Pour Eusèbe, au contraire, l'histoire prend un sens à la lumière de la Révélation ; la vie de toute l'humanité, et de chaque homme en particulier, s'y trouve engagée. Aucun événement, aucun fait

1. Cf. *Die Chronik des Hieronymus (Eusebius Werke, t. VII)*, GCS 47, R. Helm, Berlin 1956², p. 7-19, en particulier p. 12, l. 5-7 : « sine ulla ambiguitate Moyses et Cecrops, qui primus Atheniensium rex fuit, isdem fuere temporibus ». Le premier roi des Athéniens est contemporain de Moïse qu'Eusèbe présente, dans notre livre (8, 40), comme le dernier des anciens Hébreux ! Les intentions d'Eusèbe dans la *Chronique* ont été définies par J. SIRINELLI, *Les vues historiques...*, p. 31-63, qui insiste particulièrement sur l'originalité et le désintéressement de l'historien dont la méthode reste étrangère à toute interprétation tendancieuse. « Eusèbe ici est avant tout un historien, plus qu'un apologiste » (p. 52), bien que son projet ait « pris naissance... dans un contexte de caractère polémique » (p. 56).

n'est une simple curiosité : c'est un jalon, un repère dans la description d'un long cheminement. Or l'histoire des Hébreux est au cœur de l'histoire humaine : c'est ce qu'Eusèbe entend montrer dans cette partie centrale de la *Préparation*.

III. PLACE DU LIVRE VII DANS L'ENSEMBLE DE L'OUVRAGE (étude du chapitre α')

Chaque mot ou presque du bref chapitre qui ouvre le livre VII contient le rappel de l'un des grands thèmes autour desquels s'ordonne la *Préparation Évangélique*. Eusèbe entend en effet souligner le fait qu'il tourne ici une page décisive de son argumentation et aborde la partie positive de son œuvre. Il suffit donc d'explicitier ces allusions pour mettre en pleine lumière la situation privilégiée de ce livre.

Les grands thèmes de la Préparation D'emblée se trouve exprimé le thème de la préférence, προτετιμῆκαμεν (1, 1), qu'il convient d'accorder à la pieuse philosophie des Hébreux plutôt qu'à toute autre doctrine : c'est l'idée fondamentale de toute la *Préparation* et sa justification commence véritablement maintenant. Les nécessités de l'exposition ont amené Eusèbe à distinguer trois aspects de ce thème de la préférence ; ils sont évoqués ici et résumés chacune des étapes dialectiques que nous avons mentionnées dans notre analyse de l'œuvre. Ce sont :

1) l'abandon, ἀπόλειψις (1, 2), des théologies mensongères des Grecs aussi bien que des Barbares, qui marque la conclusion des six premiers livres et fournit la réponse au premier grief des Grecs contre les chrétiens ;

2) l'adoption, μεταποίησις (1, 2), des doctrines hébraïques,

qui introduit l'exposé des livres VII-IX ; avec lui commence la réponse au second grief ;

3) enfin la légitimité de l'emprunt, *μετάληψις* (1, 3), de choses utiles prises aux Barbares, qui annonce déjà l'argument principal des livres X-XV : alors que les Grecs ont été les premiers à piller les biens des Barbares quand ils y trouvaient leur profit, ils auraient mauvaise grâce de reprocher aux chrétiens d'avoir choisi la doctrine des Hébreux, puisqu'elle est la meilleure.

Ce dernier thème formera la conclusion de l'exposé de la doctrine des Hébreux¹. Eusèbe y souligne que les Hébreux ont eu cette doctrine dès les temps les plus anciens (*ἔνωθεν*), avant même l'existence des Grecs ; face à l'antiquité des Hébreux, ceux-ci apparaissent comme « tout justes d'hier » (*χθιζοί*), comme des « nouveaux venus » (*νέοι*), qui se sont empressés de « piller à la dérobée (*ὑποσολᾶν*) les biens des Barbares » — et des Hébreux en particulier. Ainsi, en faisant valoir la philosophie des anciens Hébreux, antérieurs à Moïse, Eusèbe va-t-il donner tout son tranchant à l'argument forgé par les apologistes chrétiens, Tatien en particulier. Tandis que ce dernier se proposait de montrer que la philosophie des chrétiens était plus ancienne que la civilisation des Grecs et choisissait pour points de repère Moïse et Homère², Eusèbe s'affranchit de l'apologétique juive, d'après laquelle les chrétiens continuaient à faire de Moïse le pivot de leurs spéculations chronologiques³ ; il voit au contraire en celui-ci le dernier représentant d'une tradition de piété remontant, par delà le Déluge, aux origines de l'humanité⁴. Cette démonstration tend donc à faire des anciens Hébreux les seuls possesseurs véritables de la

« sagesse des nations » ou de la « philosophie des Barbares¹ », en sorte que leur autorité rejaille sur leurs descendants spirituels, les chrétiens.

Rationalité du choix des chrétiens

Il faut enfin remarquer que l'accent est mis sur le caractère rationnel et judicieux du choix des chrétiens : *εὐλόγως* (titre) ; *οὐκ ἀλόγῳ, κεκριμένῳ δὲ καὶ σώφρονι λογισμῷ* (1, 2). On reconnaît là un thème constant de l'apologétique chrétienne depuis ses débuts. N'oublions pas que la *Préparation Évangélique*, dans l'esprit de son auteur, voudrait seulement continuer et si possible couronner une longue série de défenses de la religion chrétienne : elle procède des mêmes intentions que les apologies d'Aristide ou de Justin ; mais la méthode d'Eusèbe aboutit à une œuvre savante et réfléchie bien différente par le ton de ces pamphlets vigoureux et incisifs. En outre, comme l'ampleur de l'œuvre décourage, en général, une lecture systématique, le lecteur moderne se contente d'aller au livre, voire au chapitre ou à l'extrait qui l'intéresse, et néglige ainsi de prendre en considération les raisons profondes de cette œuvre gigantesque. Or, si l'on veut comprendre comment et pourquoi ont été réunis ces riches collections de textes, il est indispensable de se rappeler que la *Préparation* n'est pas un jeu d'érudit, mais un écrit polémique ; et cette observation est plus nécessaire encore pour le livre VII que pour les autres. Il ne faut donc pas y chercher un tableau objectif de la vie des anciens Hébreux ou l'exposé serein de leurs idées. Ce livre est la partie positive d'une longue plaidoirie ; aussi faut-il s'attendre à y trouver une certaine emphase, des oppositions violemment contrastées, des simplifications frappantes des données historiques et certains glissements dans l'interprétation doctrinale.

1. Sur ces notions, cf. J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée II)*, Tournai 1961, p. 41 s.

1. P.E. VII, 18, 11.

2. Cf. *Discours aux Grecs* 31.

3. L'influence du *Contre Apion* fut déterminante sur l'apologétique chrétienne ; Eusèbe utilise et cite souvent les arguments de Josèphe, même si parfois il les dépasse.

4. Voir notamment P.E. VII, 6 et 8,

IV. STRUCTURE DU LIVRE VII

Si Eusèbe est, comme nous l'avons vu, très soucieux de montrer l'enchaînement des différents livres entre eux, il l'est beaucoup moins d'indiquer pour chacun d'eux le plan qu'il entend suivre. Dans le chapitre initial, il annonce seulement le sujet qui sera examiné au cours de ce livre : la philosophie et la piété des Hébreux, ainsi que leur manière de vivre (1, 1). Aucune autre indication n'est donnée. Pourtant, l'analyse précédente suppose un plan clair et bien ordonné, mais celui-ci ne se laisse découvrir qu'à la lecture¹.

Le plan du livre

La division du livre en deux parties n'est signalée que dans la transition qui les relie² : « mais puisque nous avons parcouru rapidement l'histoire des Hébreux avant Moïse et présenté le caractère de leur piété, voici le moment d'examiner aussi leur doctrine... » (8, 41). Le lecteur apprend donc au milieu du livre seulement que la partie qui s'achève était une présentation de l'histoire des Hébreux et de leur piété et que va commencer l'examen de leur doctrine. Cette seconde partie, toutefois, est précédée d'une sorte d'introduction qui expose d'une manière déjà assez détaillée les sujets développés aux chapitres suivants avec toutes les citations

1. Il est vrai que les manuscrits ont transmis, en tête de chaque livre, une table des chapitres qui peut faire office de plan : alors que les premiers éditeurs modernes n'y voyaient qu'une addition des copistes et n'en tenaient pas compte, K. MRAS la veut d'Eusèbe lui-même (*P.E.*, t. I, Vorwort, p. VIII, 3).

2. Mais, selon un procédé fréquent chez Eusèbe, c'est tout au début du livre VIII (Préambule, 1, 1) que l'on trouvera l'indication la plus explicite du plan du livre VII ! Eusèbe y rappelle en effet qu'il a, « au livre précédent, décrit la vie des anciens Hébreux », puis « exposé la sainteté de leurs doctrines et de leurs enseignements ».

nécessaires. L'ordre seul de cette première esquisse est un peu différent de celui dans lequel se succéderont les chapitres, mais c'est qu'Eusèbe se laisse entraîner à des associations d'idées, tandis que l'exposé lui-même sera tout à fait logique : théologie (Dieu Cause première ; son Logos), angélogologie (puissances spirituelles ; puissance adverse), anthropologie (l'âme et le corps ; la faute originelle). Quant au dossier sur la matière qui occupe les derniers chapitres, il n'était pas annoncé et peut avoir été ajouté pour donner au livre sa longueur normale¹.

Sources et intentions de ce plan La démarche d'Eusèbe, qui consiste à exposer dans une première partie l'histoire des Hébreux et leur piété, avant d'étudier méthodiquement dans la seconde leur doctrine, est toute naturelle, semble-t-il : un ouvrage bien composé commence par une partie historique plus ou moins développée, pour procéder ensuite à l'analyse méthodique de la doctrine. Toutefois, les réflexions qu'Eusèbe fait à plusieurs reprises² sur la manière admirable dont Moïse a composé le *Pentateuque* invitent à penser qu'il s'en est souvenu dans la composition même de son livre. Philon déjà avait distingué dans les écrits de Moïse une partie historique, décrivant la vie des anciens hommes, et une autre consacrée aux lois écrites, toutes deux étant précédées par le récit de la création³. De même, Eusèbe remarque que Moïse « en guise d'exorde aux saintes lois transmet... les

1. Cf. *infra*, p. 99.

2. *P.E.* VII, 7, 1-2 ; 9, 1.

3. Ainsi, dans le *De praemiis* (1), PHILON estime que « les oracles dont le prophète Moïse fut l'instrument sont de trois espèces : l'une concerne la création, l'autre est historique, la troisième législative » (*Œuvres de Philon d'Alexandrie* 27, A. Beckaert, p. 43). Toutefois, les vies des patriarches forment la première partie des *Nomothetica*, car elles illustrent la conformité de la Loi de Moïse avec la Loi de Nature (cf. Introduction de V. ΝΙΚΙΠΩΡΕΤΖΚΥ au *De Decalogo*, *Œuvres de Philon* 23, p. 13).

vies des Hébreux ses ancêtres » (7, 1). On peut alors légitimement penser que dans la manière même dont il ordonne le livre VII, Eusèbe reprend à son compte les intentions qu'il discernait chez Moïse : celui-ci avait voulu que ses lois fussent précédées par le témoignage de la vie des anciens Hébreux, qui en sont les modèles incarnés ; Eusèbe entend de même montrer à son lecteur hellénistique que la doctrine des Hébreux n'est pas seulement parfaite en soi, mais que ceux qui l'ont illustrée de leur vie ont atteint la perfection de la sagesse.

**Plan de notre
introduction**

Une fois mis à jour, le plan d'Eusèbe apparaît donc rigoureux et logique, et nous le reprendrons dans les sections suivantes de notre introduction, où nous examinerons successivement la piété des anciens Hébreux, l'exposé de leur doctrine, le dossier sur la matière. Nous regrouperons seulement à la place qui convient l'examen des passages parallèles, car dans le détail du développement, Eusèbe est beaucoup moins strict : souvent il se répète, se reprend ou, au contraire, explique à l'avance ce qu'il avait l'intention de n'exposer que plus tard.

SECTION II

QUELQUES ASPECTS DE L'HISTOIRE ET DE LA PIÉTÉ DES HÉBREUX

Cette section sera consacrée à l'examen de la première partie du livre VII (chap. β'-θ') : Eusèbe y présente, avant l'exposé de la doctrine des anciens Hébreux qui formera la seconde partie, tous les renseignements essentiels concernant la vie de ce peuple et sa physionomie originale. Loin de vouloir reprendre ou même résumer le récit chronologique qu'il en a déjà donné dans la *Chronique*, il ne retient que les dates principales et les distinctions fondamentales et s'efforce plutôt d'en tirer, si l'on peut dire, la philosophie.

Si ces notations un peu disparates ne s'enchaînent pas avec la même logique que l'exposé doctrinal qui les suivra, on peut néanmoins les regrouper sous quatre rubriques principales ; on retrouve ainsi un plan rigoureux sur lequel Eusèbe ne donne aucune indication, mais dont on peut être sûr qu'il l'avait clairement à l'esprit.

Après le chapitre initial qui établissait le lien avec l'ensemble de l'ouvrage, le livre proprement dit s'ouvre par une sorte de portique assez grandiose et impressionnant où s'opposent, en deux fresques violemment contrastées, les erreurs et vices des païens (chap. β') et la vie pieuse et pure des Hébreux (chap. γ'-ε').

Puis viennent, éparpillés dans les chapitres ζ'-θ', diverses

considérations (distinction des Hébreux et des Juifs, rôle de Moïse, grands repères chronologiques...) qui ont pour but de fournir le cadre historique de la vie de plusieurs patriarches (chap. η' - θ') choisis pour illustrer par des exemples vivants la piété des Hébreux.

I. ERREURS ET VICES DES PAÏENS

(étude du chapitre β')

Eusèbe a le goût — très oriental d'après certains¹ — des contrastes vifs et des oppositions tranchées. Aussi, avant de parler des Hébreux dont ce livre entend célébrer la piété, éprouve-t-il le besoin de dresser un ultime tableau des erreurs et des vices des païens, auxquels pourtant avaient déjà été consacrés les six livres précédents. La corruption générale de l'humanité sera comme une sombre toile de fond sur laquelle se détachera avec plus d'éclat la rare vertu des patriarches.

Tout d'abord, Eusèbe entreprend de montrer (§§ 1-2) que toutes les formes diverses qu'a revêtues le polythéisme peuvent se ramener à une erreur unique et fondamentale, le culte de la Volupté ; puis il stigmatise (§§ 3-6) l'immoralité qui en résulte. Après avoir étudié ces deux points, nous essaierons de déterminer les sources dont Eusèbe a pu s'inspirer.

A. Toute l'erreur polythéiste découle du culte de la Volupté.

Dans la réfutation du paganisme menée au long des livres précédents, Eusèbe avait tour à tour examiné les mythologies des Phéniciens, des Égyptiens, des Grecs, et dénoncé leurs erreurs à l'aide du témoignage des païens

1. Voir K. MRAS, *P.E.*, Vorwort, p. ix, l'énumération des particularités de style qui caractériseraient Eusèbe comme oriental.

eux-mêmes, historiens ou philosophes. La « récapitulation de la théologie des autres nations¹ » qu'il entreprend ici revêt au contraire un caractère très général : non seulement aucun auteur n'est invoqué, mais on ne trouve non plus aucune mention précise de quelque peuple ou secte que ce soit. Ce n'est plus en effet l'historien qui s'exprime ici, mais le moraliste, qui s'efforce de tirer des conclusions philosophiques. Nous essaierons toutefois d'éclairer cette énumération des diverses formes du polythéisme au moyen d'autres passages, plus explicites, d'Eusèbe lui-même ou d'auteurs qu'il a vraisemblablement utilisés.

<p>Primauté de la sensation, recherche du plaisir</p>	<p>L'erreur fondamentale qui explique toutes les autres est, pour Eusèbe, le culte de la Volupté — nous parlerions aujourd'hui de matérialisme instinctif. Incapables de voir autre chose que ce qui est au niveau des corps, les hommes ont fait de la sensation, $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ (2, 2), le critère de la connaissance et ramené toutes les valeurs à la satisfaction de la vie charnelle, c'est-à-dire à la recherche du plaisir, $\eta\delta\omicron\nu\eta$ (2, 2). Déjà Philon avait défini la sensation comme un mode inférieur de connaissance, source des passions, et présenté la jouissance comme l'ennemi qui sans cesse guette l'âme². Les rapports qu'Eusèbe établit entre la sensation et la volupté sont beaucoup plus rudimentaires : lorsque la vie humaine se limite à la sensation physique, elle ne peut obéir qu'à l'appétit du plaisir, et l'homme est prêt à diviniser toutes les forces qui le lui procurent.</p>
--	---

Cultes des forces naturelles

Dans la déduction systématique des différents aspects du polythéisme à partir de cette erreur

1. Titre du chapitre β' .

2. Cf. PHILON, *Legum allegoriae* II, 50 ; III, 107 s. (Méfais du plaisir), *Œuvres de Philon* 2, C. Mondésert, p. 131, 233, etc.

fondamentale, ce sont les cultes rendus aux forces naturelles qui viennent en tête : astres, éléments, fruits de la terre... D'après les rapprochements que nous signalons pour chaque cas dans les notes de la traduction, ces formes religieuses paraissent plutôt être imputables aux Phéniciens et aux Égyptiens si l'on s'en tient à Eusèbe lui-même, aux Chaldéens et aux Égyptiens si l'on veut bien admettre, comme nous tenterons de l'établir un peu plus loin, que l'*Apologie* d'Aristide ait directement inspiré ce passage ; mais ressortir en tout état de cause à des mythologies autres qu'helléniques. Il semble en effet qu'Eusèbe et d'autres avant lui, notamment Aristide, aient eu le sentiment d'une opposition radicale entre l'anthropomorphisme des Grecs et les cultes que les Barbares vouent de préférence aux forces naturelles. Cette répartition correspond d'ailleurs exactement au schéma de l'évolution religieuse de l'humanité telle que la conçoit Eusèbe : après une période d'athéisme primitif, conséquence de la chute originelle, les peuples les plus anciens (Phéniciens et Égyptiens essentiellement, Eusèbe n'aimant guère parler des Chaldéens trop proches des Hébreux) pratiquèrent le culte des astres qui « est à la fois une religion matérialiste élémentaire et un humble substitut de la croyance au dieu invisible¹ ». Cette religion primordiale, naïve et simple, sans temples ni statues, apparaît à Eusèbe relativement excusable, étant le fait d'une humanité encore dans l'enfance.

Polythéisme anthropomorphe Mais à une époque ultérieure, ces cultes primitifs furent peu à peu recouverts par une forme religieuse nouvelle contre laquelle Eusèbe ne ménage pas ses invectives : le polythéisme anthropomorphe qui sévit dans toutes les nations, et plus particulièrement chez les Grecs, jusqu'à ce que le christianisme vienne en purifier l'humanité. Les

1. J. SIRINELLI, *Les vues historiques...*, p. 179. Voir aussi p. 170-180.

dieux, en effet, n'étant que la personnification des passions humaines, deviennent à leur tour les propagateurs de l'immoralité, et cela « à la faveur du culte institué à leur intention » (2, 2) — sans doute s'agit-il des cultes à mystères. Remarquons simplement pour l'instant que le ton de ce passage s'accorde avec les reproches formulés à l'encontre du polythéisme grec par Aristide (*Apologie*, 8-11).

L'athéisme, réaction contre le polythéisme Au terme de cette énumération systématique des erreurs engendrées par le culte de la Volupté, Eusèbe mentionne l'athéisme comme la réaction normale du bon sens incapable de supporter plus longtemps de telles superstitions. Pareille déclaration étonne de prime abord, car on sait que l'athéisme était considéré tant par les chrétiens que par les païens comme l'erreur suprême ; mais elle donne en fait la mesure du dégoût qui pouvait être ressenti à l'égard des formes les plus répugnantes du paganisme. Il semble qu'Eusèbe ait eu conscience — et c'est ce qui explique sa relative indulgence — que cette forme secondaire de l'athéisme, refus et rejet des dieux, aurait pu être l'occasion d'une purification de la vie religieuse et morale. N'est-ce pas en ce sens d'ailleurs que les chrétiens aussi étaient accusés du même crime ? Mais le paganisme échoua dans cet effort et cet athéisme donna en fait naissance à la pire doctrine qui fût jamais : l'épicurisme.

L'hédonisme Plus impudents, ἀναιδέστεροι (2, 2), que tous les autres sectateurs de l'erreur, il y a en effet ceux qui n'hésitent pas à identifier vie philosophique et recherche du plaisir. Divers termes et expressions utilisés ici se retrouvent ailleurs dans la *Préparation* à propos d'Aristippe de Cyrène¹, dont la doctrine est évoquée par les citations des *Stromates* du Pseudo-

1. En particulier τέλος τῶν ἀγαθῶν τὴν ἡδονὴν ὀρισσάμενοι.

Plutarque (τέλος ἀγαθῶν τὴν ἡδονήν, *P.E.* I, 8, 9) ou du *Περὶ φιλοσοφίας* d'Aristoclès (*P.E.* XIV, 19). Eusèbe lui-même, pour introduire cette dernière citation, présente Aristippe (*P.E.* XIV, 18, 31-32) comme un homme à la vie molle à l'excès (ὕγρὸς πάνυ τὸν βίον), voluptueux (φιλήδονος), qui alla jusqu'à fixer comme fin pour l'homme une vie agréable (ὅς καὶ σαφῶς ὠρίσατο τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν).

Aristippe
ou les épicuriens ?

L'identification de la doctrine de ces « impudents » avec celle d'Aristippe semblerait donc aller de soi.

Toutefois le succès relativement limité de l'école cyrénaïque elle-même n'eût sans doute pas suffi à exciter chez Eusèbe une telle fureur ; en fait, il doit dénoncer ici, plutôt qu'Aristippe, ceux qu'il tient, à tort ou à raison, pour les héritiers de celui-ci : les épicuriens. Par leur athéisme, leur refus de tout idéal, leur recherche avide des plaisirs les plus vulgaires, ils apparaissaient aux chrétiens — et à beaucoup de païens — comme une espèce dégénérée de l'humanité. Leur rejet systématique des dieux s'accommodait toutefois d'une entité qu'ils considéraient comme la dispensatrice de la vie et des plaisirs ; c'est elle que Lucrèce invoque en tête de son poème sous le nom de Vénus :

Aeneadum genetrix, hominum diuomque uoluptas,
alma Venus, caeli subter labentia signa
quae mare nauigerum, quae terras frugiferentes
concelebras, per te quoniam genus omne animantum
concupitur, uisitque exortum lumina solis,
te, dea, te fugiunt uenti...¹

1. LUCRÈCE, *De natura rerum* I, 1-6. Chaque mot ou presque de ces vers rappelle les chefs d'accusation d'Eusèbe en ce chapitre β', à tel point qu'on pourrait se demander si, directement ou non, Eusèbe ou Aristide avant lui n'ont pas eu connaissance soit d'une traduction de ce texte soit peut-être de sa source.

Si ce texte célèbre exprime, de façon poétique, la doctrine de l'épicurisme, il faut dire aussi qu'il résume à lui seul les griefs essentiels d'Eusèbe contre les païens. On peut donc conclure qu'en rédigeant ce chapitre, Eusèbe songe beaucoup moins à pourfendre des doctrines surannées qu'à s'attaquer au grand fléau de son temps, l'épicurisme, en qui il voit la forme ultime et la plus pernicieuse du polythéisme, la divinisation de la Volupté tenue comme seul principe du monde.

B. Tableau des turpitudes engendrées par cette erreur.

Avec l'épicurisme, en qui culmine la longue énumération des erreurs des « théologies » païennes, Eusèbe a retrouvé ses prémisses : le culte de la Volupté qui est leur commune origine. Il lui reste donc maintenant à en reprendre, avec des termes particulièrement violents et indignés, les aspects le plus hideux : cultes dégradants, débauches et errements sexuels, multiplicité de l'erreur. Après avoir examiné ces trois points, nous essaierons de faire la part entre la rhétorique et les allusions réelles à l'immoralité de l'époque.

Cultes dégradants

Avec un grand luxe de détails (χαμαι καὶ ἐπὶ γαστέρα πεσόντες ... πρηνεῖς σφᾶς αὐτοὺς ἐρπετῶν δίκην καταβαλόντες, 2, 4) est tout d'abord décrit le rite de la prosternation, προσκύνησις, devant une déesse qui ravale l'homme au rang des reptiles ; puis sont évoquées en une longue énumération toutes les fêtes, cérémonies, initiations, célébrations indécentes en l'honneur de la Volupté, « unique divinité, infâme et licencieuse » (2, 4) : thème banal repris à la première littérature chrétienne — de l'*Apologie* d'Aristide au *Protrepétique* de Clément d'Alexandrie —, qui l'avait elle-même reçu de certains livres de l'Ancien Testament. C'est d'ailleurs un verset du livre de la *Sagesse* (14, 12) qui sert de transi-

Débauches et perversions tion entre l'idolâtrie et la fornication, autre lieu commun dans le portrait-type du païen! Adultère, inceste, homosexualité, tous ces vices qu'Aristide dénonçait chez les dieux grecs, Eusèbe en fait le lot habituel des peuples d'autrefois, ὁ τρόπος τῶν παλαιῶν ἔθνων (2, 6) — c'est-à-dire antérieurs au christianisme.

La multiplicité de l'erreur Une multiplicité aberrante de croyances, de mythes, de rites, de mœurs, telle est, semble-t-il, la figure sous laquelle est apparu le paganisme à l'historien Eusèbe. Cette « multitude bigarrée de sectes et de divisions » lui fait donc l'effet d'une « hydre aux cent bras et aux cent têtes » (§ 5). De fait, pour l'orthodoxie chrétienne, l'unité était le signe de la vérité, la multiplicité celui de l'erreur. Eusèbe applique ici au paganisme (erreur externe) le même critère que les défenseurs de l'orthodoxie avaient appliqué aux hérétiques (erreur interne) : c'est l'argument rationnel qui vient s'adjoindre aux preuves affectives suscitées par l'exposé.

Part de la rhétorique Ce tableau de la corruption des païens reprend, comme nous l'avons indiqué, des thèmes d'une grande banalité, maintes fois exploités déjà tant par les Juifs que par les chrétiens pour réfuter le paganisme. En outre, l'argumentation d'Eusèbe s'appuie sur deux textes scripturaires (*Sag.* 14, 12 et *Rom.* 1, 26-27) à propos desquels on peut se demander s'ils n'ont pas été en réalité à l'origine du développement qui les utilise. Bref, on pourrait trouver là un beau morceau de rhétorique qui puise ses arguments et son inspiration à des sources purement littéraires. C'est vrai sans doute en grande partie, mais quand Eusèbe flétrit cette recherche effrénée du plaisir, ces rites indécents, cette prolifération

de l'erreur, tout n'est assurément pas littérature : on perçoit, à travers ce ton âpre et véhément, qu'il ne condamne pas seulement des erreurs du passé, mais un mal toujours présent. Il n'est que de lire les documents rassemblés par le P. Festugière¹ pour se représenter quelle pouvait être, à peu près à la même époque, la moralité d'une ville cosmopolite de la Méditerranée orientale et comprendre l'horreur et le dégoût des Juifs puis des chrétiens à la vue des Gentils dont l'infinie diversité n'avait en commun que débauche et crédulité. Or au moment où écrit Eusèbe, le christianisme vient à peine d'être reconnu officiellement et la majorité de l'Empire est encore païenne : même si ses invectives puisent leur expression et peut-être leur ton dans la littérature biblique ou apologétique, elles s'attaquent néanmoins à une réalité bien vivante.

C. Les sources de ce chapitre et leur utilisation par Eusèbe.

En commentant chacune des deux parties de cette « récapitulation de la théologie des autres nations », nous nous sommes efforcé d'éclairer, par des rapprochements avec d'autres passages d'Eusèbe ou avec des auteurs qu'il cite explicitement dans la *Préparation*, ce que cet exposé avait de général et de vague ; nous croyons avoir pu expliquer ainsi de nombreux points précis, — assez nombreux pour que nous essayions d'en tirer quelques remarques sur la méthode et le style d'Eusèbe.

Caractère de ce chapitre	Remarquons tout d'abord que la description des diverses formes de l'erreur polythéiste revêt, extérieurement, la forme d'une énumération ou, plus précisément, d'une déduction systématique : Eusèbe part d'une idée
---------------------------------	--

1. A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, *passim*.

générale — la divinisation de la Volupté suffit à rendre compte de toutes les formes du polythéisme — et examine ensuite chacun des aspects particuliers. Soulignons en outre que ce chapitre relève plutôt, de par ses intentions, du genre de l'exhortation morale. Dans ces conditions, Eusèbe eût donc très bien pu se laisser aller à un discours purement logique et abstrait, à la façon d'un bon prédicateur qui détaille toutes les possibilités qui se présentent à son esprit. Or il n'en est rien. D'une part, l'armature logique de l'exposé coïncide rigoureusement avec les cadres historiques qu'il a justifiés ailleurs (culte astral d'abord, anthropomorphe ensuite). D'autre part, chacune des formes polythéistes énumérées évoque, parfois dans les termes mêmes, des faits bien déterminés dont on trouve d'autres mentions ailleurs. S'il est une faculté par laquelle Eusèbe ne brille pas, c'est bien l'imagination ou la fantaisie : sa pensée est toujours nourrie de faits précis, de souvenirs nettement localisés, bref de représentations toujours très concrètes et bien assurées.

**Sources utilisées,
sources citées**

Les conclusions que nous venons de tirer de l'examen des notations éclairées par d'autres passages de la *Préparation* peuvent maintenant être appliquées à celles pour lesquelles nous n'avons pas trouvé de références. Il est probable qu'elles reposent aussi sur des réminiscences précises de sources qui ou bien n'ont pas servi pour la *Préparation*, ou bien ne s'y trouvent pas explicitement citées. On limite en effet trop facilement les auteurs utilisés par Eusèbe à ceux dont il donne des extraits et dont la liste est déjà impressionnante. Or il faut bien se rappeler que, si Eusèbe cite un auteur, c'est pour l'utiliser comme *témoin* dans sa démonstration ; si les auteurs chrétiens sont relativement peu cités, c'est que leur témoignage n'aurait pas pour le lecteur « grec » autant de valeur que celui d'un Platon ou d'un Porphyre, d'un Philon ou d'un Josèphe qui, habilement

sollicités, rendront le raisonnement inattaquable grâce à leur caution. Mais en lui-même, le raisonnement d'Eusèbe est tout pétri des idées de ses devanciers. L'apport de Clément d'Alexandrie ou d'Origène ne se borne pas aux quelques extraits retenus par Eusèbe ; leur pensée, recueillie, méditée, assimilée, restructurée est partout présente, avec celle de bien d'autres auteurs qu'Eusèbe ne cite jamais explicitement : Clément de Rome, Aristide, Justin...

Aristide

Aristide¹, en particulier, n'est pas nommé dans la *Préparation Évangélique*. Or, une lecture simultanée de son *Apologie* et du chapitre β' de la *Préparation* laisse l'impression que, sous des dehors tout à fait différents, les deux textes présentent de grandes affinités de ton et d'argumentation, mais sans que rien ne permette d'affirmer d'emblée que l'*Apologie* ait été la source de la « récapitulation » d'Eusèbe. Toutefois, une comparaison détaillée des deux textes nous a amené à découvrir un tel nombre de rapprochements qu'en bien des cas, les données de l'*Apologie* semblaient pouvoir servir de clé : certaines notations, très « raccourcies » dans l'énumération d'Eusèbe, retrouvaient tout leur sens par simple confrontation avec un passage d'Aristide. Une telle convergence de détails caractéristiques pourrait déjà à elle seule donner la quasi-certitude qu'un texte dépend de l'autre. Mais il est un point significatif qui nous paraît fournir la preuve que ces présomptions n'étaient point vaines.

1. Aristide est connu par ailleurs d'Eusèbe qui, en *H.E.* IV, 3, 3, mentionne que, comme Quadratus, « il a laissé une apologie de la foi dédiée à Hadrien. Son écrit est également conservé jusqu'ici chez beaucoup ». On se reportera à l'étude d'ensemble la plus récente, C. VONA, *L'apologia di Aristide (Lateranum, N.S., XVI)*, Rome 1950 — Vona fait de nombreux rapprochements avec la *P.E.*, mais aucun avec ce passage du livre VII.

**Un exemple
significatif**

Parmi tous les vices qu'Aristide prête aux dieux grecs et Eusèbe aux païens, on trouve, dans l'un et l'autre textes, des allusions très précises à l'inceste. Eusèbe emploie deux termes très rares : *θυγατρομιξία* (2, 6), union d'un père avec sa fille, et *μητρογαμία*, mariage d'un fils avec sa propre mère. Selon les données des dictionnaires, il semble d'ailleurs être le seul à les utiliser conjointement. Or, on peut, dans un contexte tout à fait similaire, retrouver chez Aristide le même groupement ; malheureusement le texte ne nous en est parvenu que par une traduction syriaque, mais il est facile, en tenant compte des nécessaires transpositions qu'entraîne la traduction d'un texte grec dans une langue d'un type tout à fait différent, de supposer que les périphrases du syriaque recouvrent les mots composés du grec. Ainsi, lorsque le texte syriaque, transposé littéralement en latin, indique¹ : « cum matribus et sororibus et filiabus suis, dicunt, connubio iuncti sunt », on est tenté de rétablir : *μητρογαμίαις* <καὶ ἀδελφομιξίαις> καὶ θυγατρομιξίαις <ἐμίγησαν>. Si l'on accepte cette restitution, on a là une preuve décisive de l'utilisation d'Aristide par Eusèbe et l'on peut en tirer deux séries de conclusions :

a) pour le texte d'Aristide. En utilisant avec circonspection ce passage d'Eusèbe, on peut espérer avoir retrouvé un certain nombre de mots et d'expressions de l'original perdu ;

b) pour la connaissance d'Eusèbe lui-même. Nous avons là un exemple bien délimité de l'utilisation d'une source dont aucun extrait n'est explicitement cité. L'examen détaillé de ce cas privilégié doit pouvoir nous fournir des renseignements très précis sur le degré de dépendance d'Eusèbe par rapport aux auteurs qui lui sont le plus familiers, autrement dit sur sa méthode de travail et son originalité propre.

1. ARISTIDE, *Apologie* 8, 2, dans E. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914, p. 2-23.

**Libertés d'Eusèbe
à l'égard de sa source**

La première évidence est qu'Eusèbe ne manifeste aucune servilité à l'égard de la lettre du texte qu'il utilise : la meilleure preuve en est sans doute la difficulté que nous avons eue à démontrer un rapport dont la lecture comparative des deux textes nous avait immédiatement donné la certitude intuitive ! Même liberté en ce qui concerne les grandes articulations de l'ouvrage ; là où Aristide examinait successivement, à propos des Chaldéens, des Grecs et des Égyptiens, les erreurs des croyances et leurs conséquences sur les mœurs, Eusèbe brosse un tableau d'une portée beaucoup plus vaste : mêlant, au gré de sa mémoire, des éléments pris à l'*Apologie* à d'autres d'origine diverse, il en fait la synthèse en les ordonnant si étroitement autour de sa propre conception de l'évolution religieuse de l'humanité que l'on ne sent aucune dispartie dans l'exposé. Quant aux idées d'Aristide sur l'opposition radicale entre les trois peuples retenus pour caractériser les païens et, d'autre part, les Juifs et les chrétiens, Eusèbe les a incorporées, sans doute au terme d'une longue méditation, à la substance même de sa pensée. Si l'on reprenait, à la lumière des conclusions de cette analyse, l'examen de la « problématique » de la *Préparation* dans son ensemble, on découvrirait sans doute que l'influence d'Aristide y occupe une place beaucoup plus importante qu'on ne croit, voire même essentielle. En tout cas, une telle enquête ne manquerait pas de révéler la véritable originalité d'Eusèbe : homme d'une prodigieuse érudition, il a su faire une synthèse admirablement cohérente et nouvelle des idées de ses prédécesseurs ; tout ce qu'il emprunte — et spécialement à des auteurs qui lui sont si familiers qu'il ne les mentionne pas — est assez bien assimilé et remodelé pour que le détail en devienne à peu près indiscernable au sein de la pensée qui en crée l'unité.

**Ton inhabituel
du chapitre** Il est enfin un dernier point où l'on peut reconnaître l'influence d'Aristide : ce ton âpre et véhément, si différent de la réfutation lente et méthodique qui s'étale tout au long des livres précédents. Tout se passe donc comme si Eusèbe avait rédigé ce chapitre après avoir relu l'*Apologie* d'Aristide : il y puise idées et arguments, mais abandonne presque tout du plan aussi bien que du détail des mots ; il en retient surtout une chaleur qui ne lui est pas habituelle, une violence qui, pour mieux persuader, n'hésite pas devant les simplifications, les exagérations, voire la caricature quand il s'agit de tourner les païens en dérision et de susciter l'indignation du lecteur. L'éloquence de ce passage est tellement directe qu'on pourrait presque se demander si, avant d'être inséré dans la *Préparation*, il n'aurait pas été rédigé pour être prononcé devant un auditoire.

II. LES HÉBREUX ET L'IDÉAL GREC DU SAGE

(étude des chapitres γ' - ϵ')

Voici le second volet du diptyque qui ouvre le livre VII. Autant le premier avait le caractère d'un réquisitoire implacable, autant cette présentation des Hébreux prend le ton de l'éloge. Chez Aristide — notons cette dernière convergence —, on trouvait la même opposition systématique, mais établie en faveur des chrétiens qui présentent, face aux turpitudes des païens, le type de l'homme juste et saint. Comme l'argumentation de la *Préparation* est plus complexe que celle de l'*Apologie*, Eusèbe quitte ici son modèle et introduit les Hébreux, dont il fait la vivante incarnation de l'idéal du Sage élaboré par la philosophie grecque.

Tableaux symétriques : païens et Hébreux

Ces trois chapitres sont la réplique exacte de la « récapitulation des théologies » païennes : même tendance à la systématisation dans l'éloge que naguère dans la condamnation ; même usage des généralités (aucun nom propre, aucun fait précis, aucune citation). En fait, comme l'indique précisément le titre du chapitre γ' , il s'agit bel et bien d'un parallèle, *παράθεσις*. Si l'exposé, un peu plus long pour les Hébreux, se trouve réparti en trois chapitres au lieu d'un, le plan en est le même : à la première partie du chapitre β' (erreur des théologies païennes) répond le chapitre γ' (jugement sain des Hébreux sur le monde) et à la seconde (vices des païens), le chapitre δ' (dignité de « l'homme véritable », 4, 1) ; le chapitre ϵ' conclut sur les mérites des Hébreux et les théophanies qui les récompensèrent. Cette *παράθεσις* justifie si bien son nom que l'on peut retrouver dans les moindres détails, comme l'indique le tableau ci-dessous, des correspondances régulières.

Originalité de la démarche des Hébreux

D'emblée se trouve affirmé le caractère unique des Hébreux dans l'histoire de l'humanité. Alors que la masse des païens était plongée dans des erreurs et des vices en apparence fort divers, mais relevant tous de la même impiété fondamentale, les Hébreux ont été « les seuls et les premiers des hommes » à prendre « une voie différente » (3, 1 et 2). Contentons-nous de remarquer pour l'instant que ce mouvement est comparable seulement avec celui des chrétiens qui, selon un autre passage de la *Préparation*¹, « ont tracé pour eux-mêmes une voie nouvelle et solitaire ». Cette « voie nouvelle », pour les uns et les autres, consiste en la reconnaissance de Dieu dans le monde et de l'âme en l'homme, avec toutes les conséquences morales qui en découlent.

1. P.E. I, 2, 4, 5.

PARALLÈLE DES PAÏENS ET DES HÉBREUX

Les païens (chap. β')

Tous les autres hommes depuis les origines (2, 1)

n'ont eu égard qu'à la sensation physique (2, 1)

et ont divinisé les astres et tous les autres principes favorisant la vie de leur corps (2, 2).

Incapables de discerner l'âme qui était en eux (2, 1),

ils se sont laissé asservir par un mauvais démon, la Volupté divinisée (2, 3),

surpassant ainsi en corruption la nature des bêtes (2, 6).

Divisés en une multitude bigarrée de sectes et d'écoles (2, 5),

ils célèbrent des rites indécents (2, 4)

et se livrent à toutes sortes de débauches (2, 6).

Les païens n'ont connu que des théologies mensongères (2, 6).

Les Hébreux (chap. γ'-δ')

Les premiers et les seuls de tous les hommes depuis les origines (3, 2),

les Hébreux ont suspendu leur jugement à une connaissance rationnelle (3, 2)

et appliqué pieusement leur esprit à l'étude de la nature : pour eux, les astres et autres principes du monde ne sont que les œuvres de Dieu (3, 2).

Distinguant l'âme du corps, ils ont défini l'homme véritable (4, 1)

et consacré à Dieu toute leur vie (4, 5-6),

manifestant ainsi la royauté de l'homme sur les êtres terrestres (4, 2).

Transmettant à leurs descendants la semence de la vraie piété (4, 6),

ils ont rendu à Dieu un culte fidèle (5, 1)

et mené leur vie dans la piété et la sagesse (5, 1) :

aussi Dieu les a-t-il récompensés par des oracles et des théophanies (5, 1).

Les Hébreux ont atteint la piété et la sagesse (5, 1).

A. *D'une connaissance juste de l'Univers à la connaissance de Dieu (chapitre γ').*

**La connaissance
rationnelle
des Hébreux**

Alors que les païens n'obéissaient qu'à la sensation, *αἰσθησις*, et ne reconnaissaient dans les êtres « rien de plus que ce que l'on voit » (2, 1), les Hébreux suspendent leur jugement à une connaissance rationnelle, *λογικῆ θεωρία* (3, 2). Ils ont, dira Eusèbe pour conclure ce chapitre, « l'esprit purifié et les yeux de l'âme limpides » (3, 3), selon une formule qui fait plutôt penser à Platon¹. De fait, Eusèbe prête aux Hébreux une connaissance de caractère spéculatif qui conviendrait sans doute mieux à des philosophes grecs. Mais sans doute se montre-t-il ici l'héritier de tout le travail d'interprétation accompli par l'école juive d'Alexandrie, des Septante à Philon. Cette connaissance rationnelle, cette contemplation, *θεωρία*, est en tout cas bien loin du caractère concret, existentiel, qu'exprime la racine hébraïque *gd'*.

**leur donne
une idée exacte
de l'Univers**

La clairvoyance de ces Hébreux-philosophes leur permet une analyse précise et juste de la nature de l'Univers, *ἡ περὶ τοῦ παντός φυσιο-λογία* (3, 2). Cette connaissance est en même temps un acte de piété, car elle leur fait classer les éléments et les astres au rang de créatures, à l'inverse des autres peuples qui en ont fait des dieux. Quant à la substance corporelle, inanimée et irrationnelle, soumise à l'écoulement et à la corruption, *ῥοώδης καὶ φθαρτή* (3, 2), elle est bien incapable de revendiquer la cause de sa propre organisation, *διάταξις* (3, 3). Toutes ces conceptions qu'Eusèbe attribue aux anciens Hébreux, ainsi que le vocabulaire qui les exprime, ne

1. Τὸ τῆς ψυχῆς ἔμμοα : cf. *Resp.* 533 d ; *Soph.* 254 a ; etc.

relèvent évidemment pas de la Bible elle-même, mais tout au plus de l'interprétation stoïcisante qu'en donne Philon.

**Emprunt au
livre de la Sagesse**

C'est en revanche au livre de la *Sagesse*, et plus particulièrement au chapitre 13, qu'Eusèbe emprunte sa description de la démarche spirituelle des Hébreux qui, derrière l'harmonie de l'Univers, reconnaissent l'œuvre divine : de la beauté de la création ils induisent la puissance du Créateur. Eusèbe retient donc l'argumentation de l'auteur alexandrin, mais la dépouille, il faut bien l'avouer, de la grâce qu'avait le texte biblique. Il n'a pas non plus son indulgence à l'égard des païens « qui ne méritent qu'un blâme léger : peut-être en effet ne s'égarèrent-ils qu'en cherchant Dieu et en voulant le trouver¹ ». Mais en dépit de ces différences l'utilisation du livre de la *Sagesse* est certaine et se trahit même par l'emprunt des expressions *ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων* et *γενεσιουργός* (§ 3) à *Sag.* 13, 5.

C'est donc au livre de la *Sagesse* qu'est emprunté l'essentiel de ce chapitre : la contemplation de l'Univers et la reconnaissance de l'œuvre créatrice de la Divinité à travers l'harmonie du monde. Philon fournit en outre les idées et le vocabulaire technique propres à définir les éléments et les qualités de la substance corporelle. Eusèbe par lui-même n'apporte de nouveau que l'application assez arbitraire de ces textes aux anciens Hébreux qui prennent de ce fait un aspect fort hellénisé.

B. Distinction par les Hébreux de l'âme immortelle (chapitre 8').

De la connaissance rationnelle de l'Univers, les Hébreux ont ensuite tiré le sentiment de la dignité de l'homme, ou

1. *Sag.* 13, 6 (trad. Bible de Jérusalem).

du moins d'une partie de l'homme. De même qu'au-delà des éléments dont le monde semble composé ils avaient recherché la Cause de son harmonie, de même ils ont pensé qu'il y avait un principe supérieur au corps ; et ils en ont déduit l'immortalité de l'âme.

De Dieu à l'homme

Dans son développement, Eusèbe admet implicitement la notion de cohérence du microcosme avec le macrocosme, ce qui est depuis les présocratiques une idée propre à la pensée grecque. Mais tandis que la démarche de la philosophie consistait plutôt à postuler l'âme du monde d'après l'âme humaine, Eusèbe prête un mouvement inverse à ses Hébreux : de la théologie ils déduisent l'anthropologie ; par le sentiment de l'existence de Dieu, ils prennent conscience de « l'homme intérieur » (4, 1) et distinguent l'âme du corps : « cela, pensaient-ils, devait être agréable au Dieu artisan de l'Univers » (4, 2). Ce mouvement qui va de Dieu à l'homme est en effet caractéristique de la pensée hébraïque, et Eusèbe l'a bien conservé.

**L'âme immortelle
et le corps**

Il n'est question en ce chapitre que de la distinction de l'âme et du corps, qui relève spécifiquement de la pensée grecque. C'est qu'en effet Eusèbe a dû puiser son inspiration dans les livres tardifs de la Bible alexandrine, où l'influence des doctrines platoniciennes est très sensible, en particulier dans le livre de la *Sagesse* (9, 15 ; 2, 23 ; 6, 18-19). Quant au souffle de vie, notion spécifiquement biblique, Eusèbe n'en traitera que dans la seconde partie du livre (10, 9), lorsqu'il reprendra plus en détail l'examen de la nature de l'homme. Ici, nous n'avons qu'une présentation générale s'inspirant des livres grecs de la Bible : Eusèbe est sûr ainsi de ne pas dérouter le lecteur hellénistique.

L'homme véritable Il y a donc en l'homme une partie honorable, τίμιον (4, 1), l'homme intérieur, ὁ ἐνδον ἄνθρωπος : c'est ce qui constitue l'homme véritable, ὁ ἀληθῆς ἄνθρωπος. Le guide intérieur, τὸ ἐν αὐτοῖς ἄρχον (4, 3), est en affinité, οἰκειῶν, avec le Guide universel ; le principe rationnel et intellectuel de l'âme, τῆς ψυχῆς τὸ λογικόν τε καὶ νοερόν, est de nature divine, θεῖον, et capable d'une connaissance véritable, ἐπιστημονικόν, parce qu'il porte la ressemblance du Dieu suprême. Tout ce développement est issu de l'interprétation stoïcienne que donne Philon de *Gen.* 1, 26¹.

Domination de l'homme Par les facultés de son âme, l'homme a reçu le pouvoir de commander à tous les êtres terrestres. Ce don de domination royale que l'homme possède sur toute la hiérarchie des êtres inférieurs provient aussi du commentaire philonien de *Gen.* 1, 28-29². Cette hiérarchie fait comprendre à l'homme qu'il s'insère aussi dans l'ordonnance du monde ; au terme de ce raisonnement, les Hébreux consacrent donc toute leur vie à Dieu, seul « dispensateur de tous les biens » (4, 4).

C. Par leur piété les Hébreux ont mérité l'amitié de Dieu (chapitre ε').

Révélation naturelle Les Hébreux ont donc atteint, par leur contemplation rationnelle

1. Cf. en particulier PHILON, *De opificio* 69 ; *Quis heres* 231 (et le commentaire de M. HARL in *Œuvres de Philon* 15, p. 109). Au-delà de Philon, cette conception dérive du *Premier Alcibiade* : cf. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, p. 178 s.

2. PHILON, *Opif.* 84 : « le Père ayant créé l'homme animal souverain par nature (ἡγεμονικὸν φύσει ζῷον), non seulement en fait, mais par une désignation verbale, l'établissait roi du monde sublunaire tout entier, des animaux terrestres, aquatiques et aériens » (*Œuvres de Philon* 1, R. Arnaldez, p. 197).

et la pureté de leurs mœurs, une sorte de révélation naturelle : à travers l'harmonie du monde, ils ont eu l'intuition de l'existence de Dieu. Jusque là, l'exposé est resté très général ; cette première approche des Hébreux avait sans doute dans l'intention d'Eusèbe le simple but de se concilier la bienveillance du lecteur grec, en montrant que les anciens Hébreux n'étaient pas en désaccord avec la philosophie grecque, mais qu'ils en avaient au contraire réalisé dans leur vie les aspirations les plus profondes. Les Hébreux illustrent donc cet idéal de sagesse qui hante les hommes, et le font avec d'autant plus d'éclat que leur haute antiquité les replace bien près des origines.

Piété et philosophie Au début du livre, Eusèbe avait annoncé qu'il allait décrire « la pieuse philosophie » des anciens Hébreux (1, 1). L'expression, où s'unissent les termes de « piété » et de « philosophie », se présente à nouveau au début de ce chapitre (5, 1). Elle est tellement caractéristique qu'il convient de l'examiner brièvement, en la mettant en rapport avec la notion de « théologie ». A.-M. Malingrey¹ a clairement exposé les significations respectives de φιλοσοφία et de θεολογία. Eusèbe garde à θεολογία sa signification usuelle à l'époque ; le mot désigne « toutes les spéculations de l'homme sur la divinité ». C'est ainsi que, dans le chapitre β', consacré à l'examen des erreurs des païens, leurs efforts pour définir comme dieux la volupté, les astres, les éléments, etc., sont qualifiés de « théologies », car ce sont des tentatives pour trouver l'unité du monde autour d'un principe qu'ils divinisent. Mais ce mode de réflexion théologique est mensonger (2, 6) et entraîne pour la vie morale toute sorte de conséquences pernicieuses. Les païens ont peut-être des

1. A.-M. MALINGREY, « *Philosophia* ». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961. Voir en particulier le chapitre vi, p. 185-206 : « *Philosophia* dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée ».

théologies, mais ils ne connaissent ni la piété, ni la philosophie. Chez les Hébreux, au contraire, la contemplation lucide de l'Univers va de pair avec la pureté des mœurs : leur recherche de la Divinité ne s'égare donc pas en de fausses directions. Déjà leur étude de la nature était un acte de piété (3, 2) ; l'accord de toute leur vie avec la raison fait d'eux les véritables adeptes de la philosophie. Or ailleurs, Eusèbe nomme aussi « philosophie » les réalités chrétiennes¹. Que l'on trouve la même expression pour désigner l'attitude des Hébreux et celle des chrétiens est un indice supplémentaire de leur identification implicite dans la pensée d'Eusèbe.

Réponse de la Divinité

C'est ici qu'Eusèbe commence à replacer ses Hébreux, qui jusque là n'étaient pour ainsi dire que la personification de l'idéal philosophique, dans le contexte biblique. Dans les chapitres γ' et δ', le seul trait spécifiquement hébraïque avait été l'épithète de « créateur », γενεσιουργός, apparue auprès du nom de Dieu à la faveur de l'allusion à *Sag.* 13, 5 (3, 3). Mais tout le reste de la présentation des Hébreux pouvait se comprendre d'après la seule philosophie grecque, puisque Eusèbe avait retenu de Philon ou du livre de la *Sagesse* uniquement des éléments que ceux-ci avaient reçus de la culture hellénistique. Poursuivi plus longtemps, cet éloge de la vie philosophique atteinte par les seules lumières d'une sorte de révélation naturelle eût pu devenir un argument dangereux pour

Les théophanies

l'apologétique d'Eusèbe. Aussi le chapitre ε', qui en forme la conclusion, replace-t-il cet exposé dans sa véritable perspective : les Hébreux, et eux seuls, ont atteint la véritable philosophie, celle qui plaît à Dieu, et la divinité elle-même a agréé leur piété en la récompensant par des oracles et des théo-

phanies. La philosophie des Hébreux n'a de valeur que parce qu'elle est garantie par l'agrément divin qui la confirme et la complète de ses révélations. Eusèbe dit bien que cette première approximation de Dieu par la raison et la dignité de vie, n'avait que la valeur « de raisonnements et de conjectures » (5, 1) ; mais à la suite des théophanies et des oracles, c'est « par l'éclat même de la vérité » que sont éclairés leurs esprits.

Oracles, théophanies, apparitions d'anges, telles sont les manifestations dont la Divinité, τὸ θεῖον (5, 1), les a jugés dignes. Eusèbe se sert sans doute à dessein de ce terme vague de « divinité », car dans la seconde partie du livre, il rapportera les théophanies au Logos (12, 8) et l'inspiration prophétique à l'Esprit Saint (11, 1). Il semble donc que, selon Eusèbe, ce ne soit pas le Dieu suprême que les anciens Hébreux ont connu, mais ses puissances. Comme pour Philon, dont, plus loin, nous verrons Eusèbe utiliser les textes relatifs au Logos, celui-ci est l'intermédiaire entre Dieu et les hommes.

Préférence accordée aux Hébreux

La présentation sous forme de diptyque des païens et des Hébreux se conclut par le retour du thème de la « préférence » : les chrétiens ont eu bien raison de préférer la vertu des Hébreux aux mythes aberrants des Grecs (5, 2).

Ce développement parallèle avait pour but de montrer qu'à partir d'un état initial indéterminé qu'Eusèbe appelle : la première organisation de la vie sociale, ἐκ πρώτης τοῦ βίου συστάσεως (2, 1) ou : les origines de la vie, ἐκ πρώτης τοῦ βίου καταβολῆς (3, 2), on a assisté à un double mouvement dans l'humanité. Tandis que tout le reste des hommes s'abîmait dans une recherche de la volupté qui rendait la nature humaine inférieure à la condition animale (2, 6), les Hébreux se sont au contraire élevés, par la contemplation de l'Univers et par des mœurs pures (3, 2 et 3), jusqu'à mériter les faveurs de la divinité (5, 1). Toute hésitation

1. Cf. A.-M. MALINGREY, *op. cit.*, p. 198 s.

entre les mythes des païens et les écrits des Hébreux semblant désormais impossible, Eusèbe va donc quitter le domaine des généralités pour présenter d'après les écrits de Moïse la figure de quelques patriarches, avant d'exposer la doctrine des Hébreux. Mais tout d'abord, Eusèbe va se livrer, en guise d'introduction à cet exposé, à quelques considérations historiques.

III. CONSIDÉRATIONS HISTORIQUES SUR LES HÉBREUX (étude des chapitres ζ'-ζ')

Outre les indications fournies par le chapitre ζ' (distinction des Hébreux et des Juifs) et le chapitre ζ' (rôle de Moïse), nous regrouperons ici les données éparses dans les chapitres suivants, et notamment les repères chronologiques autour desquels Eusèbe ordonne sa présentation des patriarches aux chapitres η'θ'.

A. Distinction des Hébreux et des Juifs (chapitre ζ').

Le grec disposait de trois mots qui s'appliquaient à la même réalité ethnique : Ἰσραηλίτης, Ἰουδαῖος, Ἑβραῖος. Il ne saurait être question ici de faire l'étude même superficielle des nuances qui distinguent ces trois termes. Voici seulement quelques indications pour mieux faire apparaître l'originalité de la distinction d'Eusèbe¹.

1. Ἑβραῖος-Ἰουδαῖος chez les Juifs :

Philon et Josèphe désignent par Ἑβραῖοι le peuple d'Israël dans l'ancien temps ; par Ἰουδαῖοι, Josèphe désigne ses

1. Les articles des dictionnaires de Liddell-Scott-Jones et de Lampe étant peu développés, il convient essentiellement de se reporter à ceux du dictionnaire de Arndt-Gingrich et, surtout, aux articles abondants du *Theologisches Wörterbuch zum NT* de G. KITTEL, s. v. Ἰσραήλ, t. III, Stuttgart 1957², p. 356 s.

contemporains. La distinction de ces deux termes apparaît nettement dans cette phrase des *Antiquités Judaïques* : « Héber, du nom de qui les Juifs furent appelés Hébreux à l'origine¹ ». Un critère linguistique interfère aussi : en milieu alexandrin, « hébreu » désignait celui qui parlait l'araméen (ou l'hébreu), « juif » celui qui parlait grec. Mais ces exemples suffiront à montrer la variété des sens et leurs nuances selon l'époque dont on parle ou l'endroit où l'on est. Chez Philon lui-même l'usage spontané est différent parfois de celui des citations qu'il fait.

2. « Hébreu » et « Juif » dans la langue des chrétiens :

Ces termes sont souvent synonymes. Ainsi, Théophile d'Antioche parle des « Hébreux — nommés aussi les Juifs² ». Clément d'Alexandrie emploie sans distinction l'un et l'autre mots³. Mais le nom de « Juif » tend à prendre un sens hostile. On trouve chez Aristide une opposition surprenante : « Iesus igitur de gente Hebraeorum natus est... Ipse ab Iudaeis crucifixus est⁴. »

3. La distinction opérée par Eusèbe :

Eusèbe disposait donc d'un matériel linguistique qu'il pouvait spécifier dans sa valeur chronologique. Le terme « hébreu » désignait plus volontiers, nous l'avons vu, ce qui se rapportait à l'époque ancienne ; « juif » était déjà chargé d'une nuance péjorative dans la langue des chrétiens. En outre, l'idée même d'une succession chronologique des Hébreux et des Juifs existait déjà. Ainsi Aristide, en *Apol.* 14, 1, parlant des descendants d'Abraham, ancêtre

1. JOSÈPHE, *Antiquités Judaïques* I, 6, § 4 (§ 146 Niese).

2. *A Autolyeus* III, 9 : τοῖς Ἑβραίοις, τοῖς καὶ Ἰουδαίοις καλουμένοις.

3. *Strom.* I, 151 s.

4. *Apol.* 15, 2.

des Juifs, dit qu'en Égypte, « ils furent appelés par leur législateur peuple des Hébreux, et nommés Juifs par la suite ». Il suffisait donc, pour fixer les deux notions, de les délimiter par un repère historique. Déjà en annonçant le plan qu'il suivrait dans la *Préparation Évangélique*, Eusèbe avait esquissé cette distinction : « les premiers et véritables Hébreux, et ceux qui, après cela, prirent le nom de Juifs¹ ». Il l'explique dans ce chapitre ζ' en opposant les Juifs, postérieurs à Moïse, et les Hébreux, antérieurs à lui. Pourquoi le choix de Moïse, et non celui d'Abraham, qui eût pu se trouver aussi juste, puisque le judaïsme était caractérisé — aux yeux des chrétiens — autant par la pratique de la circoncision que par l'obéissance à la Loi ? Nous verrons que cette question a gêné Eusèbe ; et lorsqu'il doit compter parmi les patriarches ceux qui, à la suite d'Abraham, ont pratiqué la circoncision, il affecte de ne considérer cette dernière que comme un signe ethnique (8, 24). Trois raisons au moins ont dû l'incliner à choisir Moïse. Tout d'abord l'héritage reçu de Philon, qui avait réuni dans un même commentaire allégorique tous les hommes pieux du *Pentateuque* : il était naturel qu'Eusèbe conservât leur groupement et les désignât tous du même nom d'Hébreux. Ensuite Moïse, rédacteur du *Pentateuque* et législateur, jouissait auprès des Grecs d'un renom plus grand ; Josèphe et les premiers apologistes chrétiens l'avaient déjà pris comme point de repère. Enfin, ce caractère du peuple juif qui a besoin, pour rester fidèle, d'une législation, apparaît historiquement au moment du séjour en Égypte, comme Eusèbe le souligne un peu plus loin (8, 38-40).

Telles sont sans doute les raisons qui ont amené Eusèbe à choisir comme origine des Juifs leur législateur plutôt que celui qui avait été « l'ancêtre de tout le peuple » (8, 22).

1. Cf. *P.E.* I, 6, 6 et le commentaire de J. SIRINELLI in *SC* 206, p. 276.

4. Confirmation par les étymologies (6, 2) :

Eusèbe a le goût de l'étymologie, et nous le verrons en user à propos des patriarches. Sans doute le tient-il plus particulièrement de Philon, mais il n'est pas, comme nous le remarquerons, un imitateur servile des interprétations proposées par celui-ci. Ici, il recourt à l'étymologie et aux perspectives historiques qu'elle peut apporter afin de mieux asseoir la distinction qu'il propose entre les Hébreux et les Juifs. Les premiers « sont désignés d'après le nom d'Héber ancêtre d'Abraham » ; les seconds « tirent leur nom de Juda, de la tribu d'où sortit, longtemps après, le royaume des Juifs ». Ces étymologies, historiquement et philologiquement exactes, sont encore acceptables, à ce seul détail près qu'aujourd'hui la science moderne, au lieu de faire dériver le nom des Hébreux du nom de leur ancêtre Héber, voit plutôt dans ce dernier « un éponyme... tiré artificiellement du gentilice¹ ».

5. Le légalisme des Juifs :

C'est donc de la législation mosaïque que les Juifs tirent leur origine. Les circonstances qui ont amené Moïse à promulguer ses lois sont exposées aux chapitres η'θ' (37-39) : les descendants des Hébreux s'étaient accrus en nombre et le contact de l'Égypte les avait corrompus. La description qu'Eusèbe donne ici (6, 3) du judaïsme est très extérieure et caricaturale. Il le réduit à l'observance de quelques rites : sabbat, qui doit « rappeler à l'étude des saintes Écritures », restrictions alimentaires, fêtes annuelles, purifications rituelles. On pourrait s'étonner du fait que la circoncision ne soit pas mentionnée parmi les caractéristiques du judaïsme ; mais comme son institution est prémo-

1. Cf. *La Bible, Bibliothèque de la Pléiade*, t. I, Paris 1956, note d'É. DHORME sur *Gen.* 10, 21, p. 33.

saïque, Eusèbe la passe ici sous silence et n'en parlera vraiment qu'à propos d'Abraham (8, 24), avec réticence.

6. La vie naturelle des Hébreux (6, 4) :

Le contraste est total avec les Hébreux, qui « antérieurs à Moïse selon la chronologie, n'étaient en rien soumis à la législation que celui-ci édicta » : ils mènent une vie naturelle, βίος κατὰ φύσιν, possèdent l'impassibilité, ἀπάθεια, à un degré tel qu'ils n'ont nul besoin de lois, et possèdent une connaissance vraie, γνῶσις ἀληθῆς, des choses divines. Cette description d'une « forme de religion libre et sans contrainte » fait penser aux Thérapeutes tels que les présente Philon dans son traité *De la vie contemplative*¹.

7. Fondements polémiques de cette opposition des Hébreux aux Juifs :

De même que l'opposition violemment contrastée des païens et des Hébreux s'expliquait par la volonté de convaincre à tout prix et d'emporter une adhésion définitive, cette distinction à la fois simpliste et outrée entre les Juifs et les Hébreux repose certainement sur des dispositions polémiques s'apparentant à l'antijudaïsme. Remarquons toutefois que la *Préparation Évangélique* constitue, dans cette justification des chrétiens contre les accusations qu'on leur porte, la réponse à la première catégorie, les attaques des païens. Il ne s'agit donc pas ici d'une forme agressive d'antisémitisme, mais plutôt d'une sorte de réaction défensive. Il existait en effet un antisémitisme païen², et l'on peut voir dans l'ardeur que met Eusèbe à distinguer radicalement les anciens Hébreux des Juifs le désir d'opposer catégoriquement aux yeux des Grecs les chrétiens, héritiers des Hébreux, et les Juifs. L'insistance

d'Eusèbe est caractéristique : « ceux dont nous parlons étaient des Hébreux tant par le nom que par les mœurs, mais ils n'étaient pas encore Juifs et n'en portaient pas l'appellation » (6, 1). Peut-être même pourrait-on, en donnant une autre traduction, possible, de ce dernier membre de phrase, trouver une opposition encore plus nette : « ... mais ils n'étaient pas encore Juifs et n'en avaient pas le comportement ». Quoi qu'il en soit, cette volonté de séparer les Juifs à la fois des anciens Hébreux et des chrétiens est indéniable. Mais à travers cette réaction défensive perce assurément un sentiment assez diffus d'hostilité contre les Juifs qu'Eusèbe doit tenir de la tradition des apologistes, mais qui n'est probablement pas son sentiment profond : nous avons déjà eu l'occasion de signaler à propos du chapitre β', un ton véhément qui n'est pas habituel chez lui et qu'il faut peut-être attribuer au fait que, pour composer le livre VII, il a dû relire les Pères apologistes et se laisser gagner par leur fougue. Au contraire, le livre VIII, consacré à l'examen de la constitution mosaïque et appuyé sur des extraits d'auteurs juifs, a un ton beaucoup plus modéré et plus juste.

8. La lignée spirituelle des Hébreux :

Les Juifs se trouvant ainsi mis à part, ce sont les chrétiens qui, au bout de l'argument, apparaissent comme leurs véritables héritiers. Cette continuité spirituelle avait déjà été mise en lumière par les Pères apologistes. Justin, en *Apol.* 46, 3, revendiquait comme ancêtres des chrétiens « tous ceux qui ont vécu selon le Verbe ». Eusèbe a repris cette idée en l'appliquant aux anciens Hébreux : « Tous ceux dont la justice est attestée, depuis Abraham lui-même en remontant jusqu'au premier homme, on ne se mettrait pas en dehors de la vérité en les appelant chrétiens par leurs actions sinon par leur nom¹. » Dans la *Préparation Évan-*

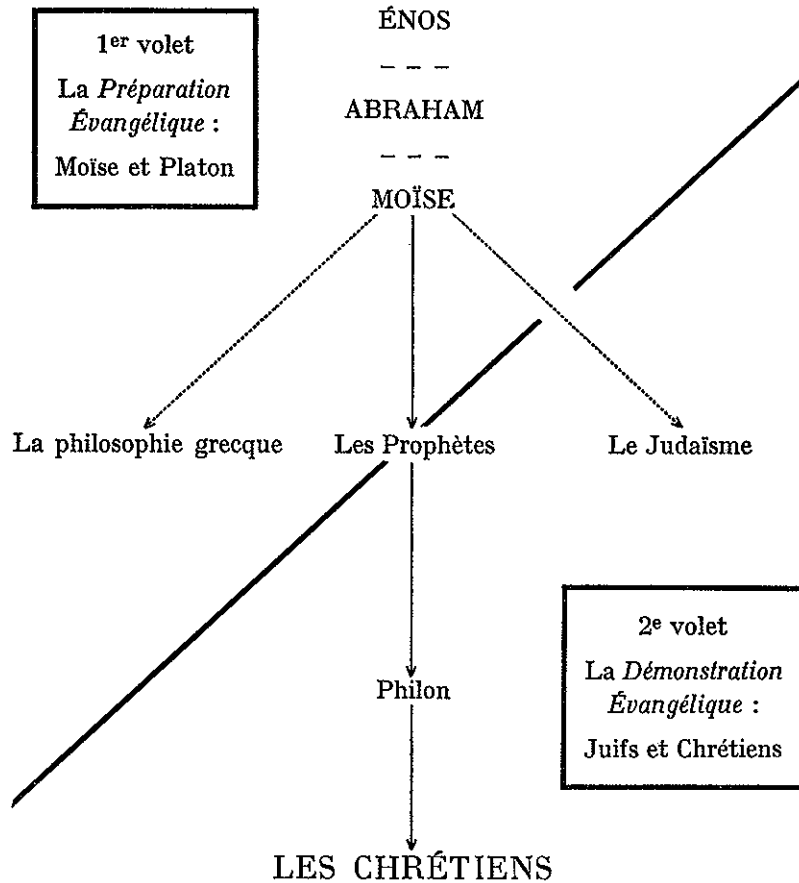
1. Notamment aux §§ 30 et 90.

2. Cf. M. SIMON, *Verus Israël*, Paris 1964², p. 239-244.

1. *H.E.* I, 4, 6, G. Bardy, *SC* 31, p. 19.

La Tradition spirituelle des Anciens Hébreux
selon Eusèbe

LES ANCIENS HÉBREUX



gélisque, il présente une liste cohérente d'hommes pieux, depuis les premiers temps, mais en descendant plus bas qu'Abraham et en y rattachant les premiers successeurs de celui-ci, jusqu'à Moïse. Entre Moïse et les chrétiens, la tradition des Hébreux n'est pas interrompue : les prophètes, qui ont chargé d'invectives le peuple juif, sont eux-mêmes des Hébreux, comme le sont aussi des auteurs tels que Philon et Aristobule¹.

B. Rôle de Moïse, législateur et théologien (chapitre ζ').

Si, par la législation qu'il édicta, Moïse est à proprement parler l'initiateur du judaïsme, il n'en est pas moins compté par Eusèbe au nombre des Hébreux ; il est même celui dont il est le plus question, tant comme législateur (chap. 7-9) que comme théologien (chap. 9 s.). Eusèbe lui prodigue des marques d'admiration et l'appelle, comme Philon l'avait déjà fait, « grand théologien » (7, 1), « prophète » (10, 4), « législateur » (8, 38, etc.), « homme étonnant » (10, 8), « hiérophante » (10, 14)...

1. Autorité de Moïse comme historien (7, 1 ; 8, 1) :

Pour introduire l'exposé des vies des Hébreux, Eusèbe commence par justifier l'autorité de leur auteur. Hébreu, fils d'Hébreux, celui-ci connaît mieux que personne l'histoire de ses ancêtres et il est reconnu, du fait de sa compétence, comme la seule source autorisée pour parler des Hébreux. Eusèbe en profite pour exposer (8, 1) en un long excursus ce principe qu'il faut s'adresser au plus compétent dans chaque discipline et, pour l'histoire, aux sources indigènes.

1. L'expression « oracle des Hébreux » (12, 1) désigne les écrits des prophètes. Philon est qualifié d'Hébreu (12, 14). Aristobule est « un autre sage parmi les Hébreux » (13, 7).

2. Caractère et intentions de ses écrits (7, 1-3) :

Moïse décrit à la fois la vie de ses ancêtres hébreux et celle des païens. Cette opposition de la piété et du vice a une fin morale : inciter les hommes à la piété en montrant les bienfaits que reçoit le juste et le châtement des méchants. En outre, l'exemple de la piété des ancêtres doit enseigner à leurs descendants qu'une telle vie est possible. Toutes ces considérations sont empruntées à Philon, qui présentait les patriarches comme « l'incarnation des lois non écrites¹ ».

3. Structure des écrits de Moïse (8, 1 ; 9, 1) :

Eusèbe aperçoit dans la composition même du *Pentateuque* des intentions particulières qui reflètent le talent pédagogique de Moïse. La Loi est précédée des vies des hommes pieux qui lui servent d'exorde : l'exemple vivant est le meilleur garant des lois écrites. D'autre part, Eusèbe admire beaucoup, à la suite de Philon et de Josèphe, l'originalité des écrits mosaïques, où la constitution politique et morale est précédée de la théologie, c'est-à-dire du récit de la Genèse : Moïse « part donc de Dieu » (9, 2). Déjà Philon avait remarqué combien riche d'enseignements était la division du *Pentateuque* en « *Cosmopoietica* », « *Historica* » et « *Nomothetica*² ».

C'est donc d'après les écrits mêmes de Moïse — du moins Eusèbe l'annonce-t-il, quitte à puiser aussi à d'autres sources qui en dérivent — que vont être présentées la vie des Hébreux et leur doctrine.

C. La trame historique de la présentation de la vie des anciens Hébreux (chapitres η' θ').

Eusèbe ne se contente pas d'énumérer les patriarches en ne s'attachant qu'à définir la piété de chacun. Il s'efforce au

1. *De specialibus legibus* IV, 150.

2. Cf. *De praemiis* 1.

contraire de les présenter selon un ordre chronologique rigoureux ; il les situe essentiellement par rapport à deux faits.

1. Le Déluge :

Déjà dans la *Chronique*, Eusèbe avait fait l'accord de toutes les chronologies autour du Déluge, événement commun à la Bible et à la tradition chaldéenne auquel il s'efforce de ramener aussi l'histoire des Égyptiens et des Grecs¹. Le Déluge fournit donc un repère sûr et d'une très haute antiquité. Dans la période qui précède le Déluge sont présentés Énos, Énoch et Noé.

2. Le séjour en Égypte :

Eusèbe décrit la gloire des enfants de Jacob, qui « atteignent à la domination sur toute l'Égypte », portant ainsi « la réputation des anciens Hébreux au faite de la gloire » (8, 31). Mais en se prolongeant, ce séjour corrompt la descendance des anciens Hébreux, qui entre-temps avait proliféré, et Moïse doit imposer sa législation à ce qui devient le peuple des Juifs.

* La communauté politique des Juifs :

Eusèbe conclut les chapitres η' θ' en montrant les prolongements de cette histoire des Hébreux. La communauté politique, *πολιτευμα*, des Juifs subsiste jusqu'à la venue du Christ, car il avait été prédit que l'on n'abandonnerait pas la législation mosaïque « avant que parût... l'alliance nouvelle annoncée par notre Sauveur à tous les peuples » (8, 40). Ainsi se trouve établi le lien qui unit, au-dessus du judaïsme, les chrétiens aux anciens Hébreux.

Ainsi, à propos de l'exposé de la piété des Hébreux, Eusèbe a eu soin de donner un bref aperçu historique dont la concision donne du poids à la démonstration.

1. *Chron.* I, 7¹⁶⁻²⁰.

IV. PRÉSENTATION DE DIX SAGES HÉBREUX
ET DE LEURS VERTUS
(étude des chapitres η'θ')

Pour illustrer le tableau très général qu'il avait donné de la piété des Hébreux, Eusèbe choisit dix figures de patriarches dont il présente quelques traits caractéristiques. Avant d'étudier chacun d'eux, nous examinerons d'abord quel type d'exégèse choisit Eusèbe, et quelles sont les particularités de la liste qu'il retient.

A. Type d'exégèse adopté par Eusèbe.

Nous verrons dans l'examen de détail combien Eusèbe emprunte à Philon. Est-ce à dire qu'il applique également la méthode allégorique ? Il est bien difficile de le préciser. Eusèbe est tellement imprégné de l'œuvre de Philon qu'il voit chacun des patriarches à travers le souvenir de quelques-unes des interprétations de ce dernier et qu'il transpose dans les intentions de Moïse lui-même ce qui n'est que l'élaboration philonienne : « C'est précisément les portraits de ces héros que Moïse proposait à qui s'instruit des choses divines : recensant les vies des Anciens, il dépeint comme en un tableau la vertu caractéristique de chacun » (7, 4). Chaque personnage est présenté simplement par un trait ou une anecdote tirés de Philon, et non directement de la Bible. Eusèbe n'entend nullement donner une interprétation cohérente, mais seulement quelques exemples. Il signale cependant qu'« il y aurait mille choses à dire sur la vie de ces hommes..., soit qu'on en fasse l'examen littéral, soit qu'on en dégage la signification allégorique » (8, 29), et il conseille de se référer à d'autres auteurs — il pense certainement à Philon — ou à l'un de ses propres ouvrages, aujourd'hui perdu, où il traite de la question.

B. Particularités du choix des dix figures retenues.

Eusèbe retient parmi les Hébreux dix personnages qu'il juge dignes de les représenter. Il les classe selon l'ordre chronologique et les répartit par rapport aux deux repères dont nous avons parlé : le Déluge et le séjour en Égypte. Nous voyons donc se succéder :

1) avant le Déluge : Énos, Énoch et Noé ; on reconnaît immédiatement la première « triade » philonienne¹.

2) après le Déluge : Melchisédech, Abraham, Isaac, Jacob, Job. On reconnaît la seconde « triade » philonienne (Abraham, Isaac, Jacob), précédée de Melchisédech, conformément à *Gen.* 15, 17 s. Plus curieuse est l'insertion de Job entre Jacob et son fils Joseph ; il faut sans doute l'expliquer par le désir de placer Job avant le séjour en Égypte.

3) autour du séjour en Égypte : Joseph, Moïse.

Cette liste n'est donc pas empruntée toute faite à Philon. L'insertion de Melchisédech et de Job, l'importance accordée à Joseph sont en effet à remarquer. D'autre part, la liste des ancêtres dans la foi présentée par l'*Épître aux Hébreux* (11, 1 s.) ne coïncide pas non plus avec celle de ce passage. Il est donc probable qu'Eusèbe a dressé cette liste en partant des deux triades philoniennes qu'il a complétées par quelques figures chères aux chrétiens².

1. Dans le prologue du *De Abrahamo*, PHILON distingue parmi les patriarches deux triades : Énos, Énoch, Noé (7-47) et Abraham, Isaac, Jacob (48-54) qui illustrent allégoriquement les vertus fondamentales (*Œuvres de Philon* 20, J. Gorez).

2. Melchisédech et Job ont été très tôt considérés comme des saints. La liturgie en témoigne ; ÉTHÉRIE l'atteste dans son *Journal de voyage* (13-14). Voir J. DANÉLOU, *Les saints « païens » de l'Ancien Testament*, Paris 1956, p. 109 s. et 129 s. Sur Melchisédech en particulier, voir les articles de G. BARDY, « Melchisédech dans la tradition patristique » in *Revue Biblique* 35, 1926, p. 496-509 et 36, 1927, p. 25-45 ; M. SIMON, « Melchisédech dans la polémique entre Juifs et chrétiens et dans la légende » in *Rev. d'Hist. et de Philos. Relig.*,

C. Étude des dix patriarches.

Leurs portraits sont plus ou moins longs, plus ou moins détaillés : on a l'impression qu'Eusèbe improvise ces développements autour de quelques souvenirs de Philon. Il parle plus longuement d'Énos, le premier de ces Hébreux ; nous l'étudierons aussi de façon plus détaillée pour en tirer des renseignements sur la manière dont Eusèbe fait ces portraits.

1. ÉNOS, le « premier Homme véritable » (*Gen. 4, 26*) :

La mystérieuse figure d'Énos apparaît dans un demi-verset dont il importe d'abord de retracer brièvement l'histoire pour comprendre l'exégèse de Philon, et d'Eusèbe à sa suite.

a) le verset en hébreu et son interprétation par les Septante :

Le texte massorétique tel que le traduit É. Dhorme¹ est le suivant : « A Seth, lui aussi, il naquit un fils. Il l'appela du nom d'Énosh. Alors on commença d'invoquer le nom de Yahvé. » Le texte hébreu a, pour le dernier verbe du verset, un passif impersonnel (parfait hofal, qui est d'ailleurs un hapax à ce mode) : 'az *hwhl*. De cette leçon témoignent le *Pentateuque* samaritain — autant que l'on puisse en juger d'après la traduction latine de B. Walton² —, Aquila (*ἤρχθη*) et probablement aussi Symmaque (*ἀρχή ἐγένετο*). Mais on a dû lire aussi très tôt un texte avec une forme personnelle — dont le sujet est Énos — : *ze' hehel*, « celui-ci commença »

1937, p. 58-93 (repris dans *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*, Paris-La Haye 1962, p. 101-126) ; J. SIRINELLI, « Quelques allusions à Melchisédech dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée » in *Studia patristica* VI (TU 81), Berlin 1962, p. 232-247.

1. *La Bible, Bibliothèque de la Pléiade*, t. I, p. 15-16.

2. *Biblia sacra polyglotta*, t. I, Londini 1657, p. 19.

(parfait hifil), ce que postulent la Vulgate (*iste coepit invocare*) et la Peshitto (*hoidein šari*), ainsi qu'une tradition d'exégèse attestée par Philon¹. Le Targum d'Onkelos fait au contraire de ce verset une allusion aux débuts de l'idolâtrie.

La Septante présente une tout autre leçon : « celui-ci espéra » (*οὔτος ἤλπισεν*) qui s'explique ainsi : non ponctuée, la forme *hwhl* peut représenter aussi bien le parfait hofal de la racine *hll* que le parfait hifil de la racine *yhl* « espérer ». Cette leçon, adoptée par la Septante, devait prendre une extraordinaire richesse de sens.

b) l'interprétation de Philon :

Deux traditions s'y mêlent intimement : à côté de la notion d'espoir, qui relève de la Septante, se trouve celle de la priorité d'Énos à invoquer le nom du Seigneur Dieu, qui, elle, ne peut dériver que d'un souvenir du texte hébreu car elle est totalement exclue de la Septante. Il est d'ailleurs curieux de noter que si Philon cite ordinairement *Gen. 4, 26* sous la forme traditionnelle, il présente dans le *Quod deterius* 138 un texte qui combine les deux traditions : *οὔτος ἤλπισε πρῶτον* ; cette variante n'est d'ailleurs pas étudiée par P. Katz². Il semblerait donc que pour ce verset Philon connaissait, sinon le texte hébreu, du moins une tradition qui s'appuyait sur lui.

Philon explique que, selon l'étymologie chaldéenne, Énos signifie *ἄνθρωπος*, car seul celui qui a l'espoir est un homme (*Deter. 138-139*). Énos est le premier qui aima l'espoir, *τὸν πρῶτον ἐλπίδος ἐραστήν* (*De Abrahamo 7*), le fondateur de la race raisonnable (*ibid. 9*).

c) l'interprétation d'Eusèbe :

Eusèbe reprend donc les deux thèmes philoniens, et donne encore plus d'importance que Philon à celui de la

1. Cf. *Quod deterius* 138 ; *De Abrahamo* 9.

2. *Philo's Bible*, Cambridge 1950.

priorité d'Énos : Énos est le premier homme véritable, car c'est lui qui « le premier osa invoquer le nom du Seigneur Dieu ». L'étymologie déjà proposée par Philon est reprise et, en regroupant d'autres notions philoniennes, celle d'« homme véritable » (= l'intellect) et d'« homme terrestre », Eusèbe explique qu'en hébreu Énos signifie « homme véritable » (8, 5), tandis qu'Adam désigne l'homme « né de la terre », γηγενής (8, 8). Reprenant alors la notion d'« homme véritable », ἀληθῆς ἄνθρωπος, déjà évoquée au chapitre δ' à propos de la distinction de l'âme immortelle, Eusèbe montre qu'Énos est « historiquement le premier des hommes pieux, car, le premier, 'il osa invoquer le nom du Seigneur Dieu', montrant ce qu'est réellement le principe rationnel de l'âme, capable et de connaître Dieu et de savoir la piété qu'il faut à l'égard du divin » (8, 9). Énos est donc le premier des hommes pieux, car il est le premier à atteindre à la connaissance de Dieu par l'usage du principe rationnel de l'âme.

Eusèbe fait donc d'Énos le type de l'Hébreu, le type même de l'homme pieux. Cette notion de l'espoir qui le caractérisait chez Philon passe un peu au second plan, au profit de celle de l'homme véritable. Car, s'il n'utilise guère que des thèmes déjà latents chez Philon, Eusèbe accorde à Énos une importance beaucoup plus grande : il n'est plus simplement le type de la vertu caractéristique de l'humanité, l'espérance ; il est devenu le type de l'homme par excellence, qui par le bon usage de sa raison parvient à la connaissance de Dieu. On comprend alors pourquoi Eusèbe accorde un si long développement à Énos et le place en tête des hommes pieux, passant sous silence Abel qui lui était antérieur et jouissait chez les chrétiens d'une estime particulière.

2. ÉNOCH : le Sage enlevé par Dieu (*Gen.* 5, 22-24) :

L'apocalyptique juive avait exalté Énoch, à qui elle attribuait toute sorte de révélations et de découvertes

bénéfiques pour l'humanité¹. Philon lui réserve dans son exégèse un rôle plus modeste : Énoch n'est plus que le symbole du repentir et de la conversion (*Abr.* 17 s.) ; tandis que l'homme du commun aime la vie bruyante, l'homme de bien se retire de la foule pour éviter le vice. C'est ce développement qu'Eusèbe reprend et condense au point de le rendre presque aussi obscur que l'énigmatique verset de la *Genèse* qui parle de l'enlèvement d'Énoch. Pour Eusèbe, Énoch est donc le type du Sage qui s'arrache au monde et devient introuvable pour les hommes : c'est Dieu qui l'a trouvé. Comme pour Énos, on peut remarquer que dans l'interprétation d'Eusèbe, la figure d'Énoch se trouve un peu élargie : ce n'est plus le type du pénitent, mais celui du Sage.

3. Noé : le Juste, qui est préservé du Déluge :

Noé est le type du Juste à cause de qui le monde est sauvé, alors que la perversion des hommes l'avait voué à la destruction. La *Genèse* comporte trois chapitres consacrés à Noé, et l'œuvre de Philon plusieurs traités. Eusèbe oppose donc Noé le Juste à la corruption de l'humanité :

a) les Géants, qui depuis la Septante (*Gen.* 6, 5) sont assimilés aux « Fils de Dieu », ont répandu à travers l'humanité toutes les pratiques de magie et entrepris contre Dieu une lutte impie, sont détruits par le châtement divin.

b) Noé, « homme cher à Dieu », est conservé miraculeusement par Dieu pour être « une semence qui ranimerait la vie ».

Le récit d'Eusèbe est très sobre et plus proche du texte biblique — dont il cite le verset qui résume les qualités de justice de Noé (*Gen.* 6, 9) — que des développements de Philon, sans doute trop abondants pour qu'il les reprenne.

1. Cf. *Livre des secrets d'Hénoch* ; *Livre des Jubilés* (4, 17). Voir également JOΣΕΦΗΝ, *Antiquités Judaïques* I, 2, § 3 (§§ 69-70 Niese), où l'allusion à Énoch est évidente.

4. MELCHISÉDECH, Prêtre du Très-Haut (*Gen.* 14, 17-24) :

Philon ne parle qu'à trois reprises (*Congr.* 99 ; *Leg.* III, 79-82 ; *Abr.* 235) de Melchisédech, sans s'intéresser vraiment à cette figure mystérieuse. Plus discret encore, Eusèbe ne mentionne à son propos qu'un simple verset biblique, sans autre commentaire que l'étymologie de son nom d'après l'hébreu : « roi juste ».

5. ABRAHAM : le Croyant ; la circoncision :

Philon appelait Abraham « le chef d'un peuple et le chef d'une race », *ἑθνάρχης καὶ γενάρχης* (*Her.* 279, etc.). Eusèbe commence aussi à dire qu'il est « le fondateur de tout le peuple (= du peuple juif) », *ὁ τοῦ παντὸς ἔθνους γενάρχης* (8, 22). Les Juifs, en effet, voyaient en Abraham le père de leur race. Eusèbe, lui, réclame qu'il soit mis au nombre de ses Hébreux. D'où un caractère polémique dans cette revendication, et aussi une certaine gêne à propos de la circoncision.

a) Abraham est un Hébreu : Eusèbe fait savoir avec beaucoup d'insistance qu'Abraham a « atteint la perfection dans la justice non par la loi de Moïse, mais par la foi » (8, 24), qu'il « fut néanmoins déclaré juste et pieux s'il en fut, à l'égal » d'Énos, Énoch et Noé (8, 22). À travers ces restrictions, nous percevons qu'Eusèbe inverse la hiérarchie des deux triades philoniennes (*Abr.* 48) : alors qu'Énos, Énoch et Noé étaient chez Philon des « commençants » et que la perfection se trouvait dans la seconde triade formée d'Abraham, Isaac et Jacob, Eusèbe, comme nous l'avons remarqué, grandit les personnages d'Énos, Énoch et Noé pour en faire les modèles de l'Homme véritable, du Sage, du Juste ; et c'est par rapport à ceux-ci qu'Abraham est jugé : il est parfait, mais il n'est plus la perfection même.

Autre aspect de la polémique, la promesse faite à Abraham qu'il sera « père de peuples nombreux » (*Gen.* 17, 5) est interprétée en fonction du christianisme : elle « prédit

en droite ligne ce qui s'accomplit à notre époque » (8, 23). La promesse même de la nombreuse postérité d'Abraham se trouve ainsi détournée des Juifs et appliquée aux chrétiens¹.

b) Mais il y a la circoncision qui a été instituée par Abraham ! Eusèbe n'escamote plus cette question comme il l'avait fait au chapitre 5'. Il reconnaît qu'Abraham a institué cette pratique... à la fin de sa vie, « dans sa vieillesse même », après avoir atteint auparavant la perfection (8, 24) ! La circoncision est ramenée à un simple signe ethnique, qui aurait en outre le but de rappeler aux descendants oublieux la vertu de leurs ancêtres (8, 24).

Après avoir disputé Abraham aux Juifs, Eusèbe achève son exposé en le proposant comme modèle : « nous formons la prière de l'imiter et de le suivre, lui et les autres patriarches » (8, 25).

6. ISAAC : le Continent :

Eusèbe se contente, à propos d'Isaac, d'une formule banale et vague : « Isaac se révèle le digne héritier de la connaissance et de l'amour de Dieu qu'avait son père » (8, 25). C'est bien peu, comparé à l'exubérante richesse de l'exégèse philonienne. Alors qu'Eusèbe a beaucoup emprunté aux textes de Philon quand ils étaient peu étendus, il semble hésiter à faire la synthèse de développements trop longs ou trop nombreux relatifs à un même patriarche : il utilise bien Philon pour Énos ou Énoch, mais guère pour Abraham ou Isaac. Ainsi, à propos de ce dernier, le seul fait précis allégué par Eusèbe est qu'il a engendré deux jumeaux et ensuite gardé la continence (*σωφροσύνη*) ; il rapporte à l'Écriture l'interprétation qu'il a trouvée chez Philon².

1. Cela se trouvait déjà chez saint Paul (*Rom.* 9, 6-8), mais de façon combien plus nuancée !

2. Cf. *De congressu* 34-38. En fait, Philon ne dit pas qu'Isaac n'eut qu'une fois des rapports avec sa femme, mais que seule sa femme légitime habita avec lui jusqu'à la fin de sa vie.

7. JACOB/ISRAËL : le Lutteur :

Pour Jacob au contraire, les souvenirs de Philon sont plus précis et bien présentés ; on retrouve toutes les métaphores athlétiques élaborées par Philon : ἐγγυμναζόμενος, ἀσκητής, ἀθλητής¹ ; en récompense de ses luttes pour atteindre à la vertu, alors qu'il jouit déjà des biens de la contemplation, Dieu lui accorde une vision et change son nom de Jacob, « celui qui s'entraîne² », en celui d'Israël, « homme qui voit Dieu ».

Cette présentation de Jacob est à la fois concise et riche : elle retient l'enseignement essentiel de Philon. Ses qualités mêmes rendent superflu tout autre commentaire.

8. JOB : un « homme irréprochable » :

Philon ne parlait pas de Job. Son introduction par Eusèbe dans la liste des patriarches est un fait remarquable, qu'il faut assurément attribuer à l'exégèse chrétienne. C'est un Iduméen, et Eusèbe s'empresse de dire qu'il n'est pas Juif, mais que cela ne l'a pas empêché de faire « preuve de toutes les perfections de la vertu » (8, 30). C'est donc l'un de ces « saints païens » en qui les chrétiens se sont plu à reconnaître leurs ancêtres spirituels³.

9. JOSEPH, sa beauté physique et sa force d'âme :

Il y avait chez Philon un double aspect de Joseph : dans le commentaire allégorique, Joseph, ministre du Pharaon (symbole du mal), apparaissait plutôt à son désavantage car il représentait « l'homme politique » ; toutefois, Philon

1. On trouve chez Philon une soixantaine de références pour la présentation de Jacob comme ἀσκητής.

2. L'Écriture suggère comme étymologie du nom de Jacob « le supplantateur » (Gen. 27, 36) ; c'est de là sans doute que dérive l'interprétation philonienne du lutteur.

3. Cf. J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 109 s.

ne lui refuse pas d'éminentes qualités, et le *De Josepho* est tout à sa louange.

La scène avec la femme de Putiphar se trouvait déjà décrite avec complaisance tant chez Philon — en particulier dans le *Commentaire allégorique des saintes lois* (Leg. III, 236 s.) — que chez Josèphe, *Antiquités Judaïques* II, 4, § 2 s. (§ 41 s. Niese), ainsi que dans les *Testaments des douze Patriarches*¹. Eusèbe cède lui aussi à l'attrait de cette scène romanesque et trace d'abord un portrait flatteur de Joseph : il laisse entrevoir au lecteur les charmes de sa beauté physique, pour faire mieux ressortir l'éclat de sa vertu. Puis il décrit l'épisode de la séduction avec une vivacité inhabituelle.

Eusèbe n'en a que plus d'ardeur, pour conclure ce tableau, à revendiquer un tel personnage comme l'un des Hébreux : « cet Hébreu, fils d'Hébreu, nullement Juif... » (8, 36).

10. MOÏSE : le Législateur :

Il a déjà été question, dans les chapitres précédents, de la qualité d'Hébreu, fils d'Hébreu qui assure à Moïse la compétence de rédiger « en des monuments ineffaçables » les vies de ses ancêtres ; et les chapitres suivants exposeront l'originalité de sa théologie. Ici, Eusèbe s'attache seulement à montrer son rôle de législateur, rendu nécessaire par l'indignité morale des descendants des Hébreux.

a) La corruption du peuple au contact de l'Égypte :

Eusèbe commence donc par décrire l'état du peuple ; les descendants avaient proliféré, mais en même temps s'était affaibli chez eux le souvenir de la piété de leurs ancêtres. « A force d'imiter les Égyptiens, leurs vies s'infléchirent

1. Cf. *Testament de Joseph*, chap. 3 s., ap. R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigraphica of the Old Testament* II, Oxford 1913, p. 347 s.

jusqu'à sembler ne plus différer en rien des mœurs égyptiennes » (8, 37). Philon avait à maintes reprises développé, à la suite de l'Écriture, le thème de l'Égypte symbole du mal. Et Eusèbe reprend ce thème, mais non plus au sens allégorique : il l'exploite au profit de sa démonstration en montrant l'état de dégénérescence spirituelle où étaient tombés les enfants des Hébreux, qui s'étaient presque assimilés aux forces du mal.

b) Caractère particulier de la législation mosaïque :

Moïse est donc envoyé vers eux, conformément aux promesses divines ; il accomplit des miracles et promulgue « une loi adaptée au niveau moral de ceux qui y sont soumis » (8, 38). Eusèbe insiste donc sur ce caractère particulier, restreint, négatif de la législation mosaïque : elle est adaptée à ceux qui « étaient comme des gens dont l'âme est en proie à la passion et à la maladie », *οἷα δὴ τὰς ψυχὰς ἐμπαθέσι καὶ γενοσηλευμένοις* (8, 39). Leurs ancêtres Hébreux, au contraire, possédaient l'*ἀπάθεια* (6, 4). Eusèbe reprend donc, en le durcissant à l'extrême, ce thème du caractère temporaire de la loi de Moïse, qui avait eu son germe chez saint Paul et dans les Évangiles, et que les générations suivantes avaient transformé en un âpre argument polémique contre les Juifs. Au début du livre VIII, Eusèbe reviendra sur cet aspect de l'opposition entre les Hébreux, dont les chrétiens reprennent les pieux enseignements, et les Juifs, à qui seuls s'applique la législation mosaïque ; il montrera que « les institutions de Moïse n'avaient rien qui convînt aux autres nations situées loin de la Judée, soit les Grecs, soit les Barbares » (VIII, 1, 2). Ce caractère temporaire et localisé lie donc la législation mosaïque à un moment bien déterminé de l'histoire. Les écrits de Moïse révèlent « non la vérité nue », mais « des symboles et des ombres » (8, 39).

Tel est donc le rôle qu'Eusèbe accorde à la législation mosaïque : elle fonde la communauté politique (*πολίτευμα*)

des Juifs, qui devait durer jusqu'à ce que le Christ propose l'alliance nouvelle à tous les peuples (8, 40).

D. Aspects polémiques de cette présentation des Hébreux.

Nous avons donc vu Eusèbe nourri de la pensée de Philon à laquelle il emprunte maint thème et maint détail. Mais non moins apparentes sont certaines divergences fondamentales. Il y a tout d'abord cet étonnant renversement de l'importance accordée aux deux « triades » philoniennes : Énos, Énoch et Noé sont devenus les symboles de la piété parfaite, au détriment d'Abraham, Isaac et Jacob qui, pour avoir été vivement revendiqués par Eusèbe au nombre des Hébreux, n'en n'ont pas moins perdu leur prépondérance. Deux raisons principales concourent à expliquer cette vénération accordée aux hommes pieux d'avant le Déluge. Il y a certainement, tout d'abord, une influence de la pensée hellénistique selon laquelle une doctrine est d'autant plus pure qu'elle est plus proche des origines : c'était là un argument capable de faire valoir la supériorité des Hébreux en même temps que leur antériorité. Et il y a aussi, essentiel, tout le contexte de la rivalité avec les Juifs : Abraham, Isaac et Jacob étaient trop proches des origines juives, trop liés à la foi même des Juifs, puisqu'ils étaient leurs ancêtres directs et leurs pères dans la foi. Eusèbe n'en essaie pas moins de les disputer aux Juifs ; mais la revendication est trop fragile pour qu'il puisse leur laisser leur primauté spirituelle. Aussi s'empresse-t-il d'élever à leurs côtés des personnages bibliques qui n'ont pas de lien avec la race juive : Melchisédech et Job. Melchisédech, en particulier, avait pour les chrétiens une grande importance, en tant que représentant d'un sacerdoce pré-aaronite¹. Les figures d'Énos, Énoch, Noé, Melchisédech, Job, tous

1. L'*Épître aux Hébreux* (7), en particulier, présente Melchisédech, figure du Christ, comme supérieur aux prêtres lévites.

incirconcis et cependant modèles de piété, annonçaient l'élection des Gentils, et très tôt la pensée chrétienne leur accorda sa faveur¹. Inversement, on assiste à leur déclin dans l'exégèse rabbinique : Énoch en vient à être tenu pour « un hypocrite, tantôt pieux, tantôt criminel² » et une nouvelle interprétation du trop fameux verset de *Gen.* 4, 26 tend à y voir les débuts de l'idolâtrie, et non plus ceux de la piété.

Eusèbe cède donc à l'influence de la polémique contemporaine contre les Juifs, ce qui rend assez tendancieuse son interprétation des données bibliques et philoniennes. Quoi qu'il en soit, il faut remarquer la cohérence qu'Eusèbe donne à cette construction polémique grâce à ses talents d'historien. Cette théorie de l'histoire des Hébreux lui donne une assurance telle qu'il va jusqu'à disputer au judaïsme son origine même en la personne d'Abraham et à ne lui reconnaître d'existence qu'à partir de Moïse, dans des circonstances qui ne sont point à son honneur.

1. Ainsi *Hébr.* 11, qui énumère les ancêtres dans la foi.

2. *Midrash Rabba Gen.* V, 24 (cité par J. DANÉLOU, *Les saints « païens »...*, p. 59).

SECTION III

LA DOCTRINE DES ANCIENS HÉBREUX

La seconde partie du livre VII (chap. ι'-ιζ') s'ouvre par une sorte de préambule où Eusèbe fait remarquer l'originalité de cet « admirable théologien et législateur » (9, 1) que fut Moïse : pour donner plus d'autorité aux lois qui doivent assurer au peuple juif une « constitution politique en accord avec la piété » (9, 1), celui-ci a placé en tête de ses livres « la théologie de ses aïeux », le récit de la création ; par là Moïse voulait faire sentir que c'est le même Dieu, « Cause universelle, artisan des choses visibles et invisibles », qui est à la fois l'auteur des lois naturelles de l'Univers et des lois religieuses et morales exposées dans les Livres saints (9, 4).

Suit un chapitre d'introduction (chap. ια') où Eusèbe expose la notion de Providence, puis présente un résumé de la doctrine des Hébreux dont il reprendra chacun des points dans les chapitres suivants. Cette méthode est l'occasion de développements parallèles. Aussi reprendrons-nous, dans l'ordre qu'Eusèbe avait prévu, mais n'a pas toujours suivi, l'examen des différents points de doctrine, en regroupant les données dispersées : I. la notion de Providence ; II. le Dieu suprême ; III. son Logos ; IV. l'Esprit Saint et la Trinité ; V. anges et démons ; VI. la condition de l'homme ; VII. conceptions sur la matière.

En principe, cet exposé de la théologie des Hébreux repose essentiellement sur l'examen des premiers chapitres

du livre de la *Genèse* ; c'est bien sûr ce par quoi Eusèbe commence. Mais, très vite, il fait appel à d'autres textes qui, pour être « hébreux » selon sa définition, ne remontent assurément pas aux anciens Hébreux !

I. LA NOTION DE PROVIDENCE UNIVERSELLE (étude des chapitres ια'-ιβ')

Avant même de parler de la puissance créatrice de Dieu (chap. ιγ'), le point essentiel que veut souligner Eusèbe dans la doctrine des Hébreux, c'est cette soumission de l'Univers entier à son créateur, soumission que devrait retrouver l'homme pour rentrer dans l'ordre universel.

A. Dieu, Roi et Législateur du monde (10, 1).

Dieu est présenté d'emblée comme celui qui, seul, « se tient au-dessus », ἐφ'εστάναι, en qualité de « roi et de législateur », βασιλεὺς καὶ νομοθέτης, du monde entier. Il n'est pas seulement le créateur de qui toute chose tient son existence, οὐσίωσις ; il est aussi celui qui gouverne le monde en bon ordre pour l'éternité. Toute l'action de Dieu sur le monde est exprimée par le groupe λόγῳ καὶ νόμῳ, plusieurs fois répété (10, 2) pour signifier cette intervention constante en chaque partie du monde. Λόγῳ καὶ νόμῳ désigne la Parole divine, à la fois créatrice et législatrice, des premiers versets de la *Genèse*. Mais entre la Bible et Eusèbe se glisse ici une notion stoïcienne. Dans ce premier exposé de la doctrine des Hébreux, Eusèbe emploie cette expression sans encore expliciter la doctrine du Logos, qu'il réserve pour des chapitres ultérieurs (chap. ιδ'-ιε'). Il faut sans doute penser qu'il laisse son lecteur grec accueillir d'abord cette notion du Logos divin selon le sens stoïcien. D'ailleurs, tout le contexte est stoïcisant, comme nous allons le voir.

B. Obéissance de l'Univers à la loi divine (10, 2).

Cette obéissance est décrite d'une façon qui fait immédiatement songer à la physique stoïcienne : mouvement harmonieux des astres, régularité des saisons, alternance du jour et de la nuit, répartition des pluies, etc. Ces considérations sur l'harmonie du monde font partie des idées de la « koinè » philosophique et spirituelle du début de notre ère¹. On peut toutefois rapprocher cette description d'Eusèbe des développements très semblables, mais non tout à fait identiques, que l'on trouve chez Clément de Rome² ou Théophile d'Antioche³. Il est donc possible que ce soit auprès de l'un ou de l'autre qu'Eusèbe ait trouvé son modèle : les parallèles sont nombreux, surtout peut-être avec Théophile. Mais pour des notions aussi communes, il serait vain de vouloir chercher une source précise. Contentons-nous de remarquer qu'Eusèbe reconstruit le passage de façon très cohérente autour de l'action de la parole créatrice et légiférante de Dieu : l'expression λόγῳ καὶ νόμῳ revient au début de chaque phrase, vite simplifiée en νόμῳ pour éviter la monotonie et peut-être aussi pour insister sur cet aspect de législation universelle de Dieu.

La preuve que ce passage a dû être emprunté — même s'il a subi des remaniements — se trouve au début du paragraphe qui lui sert de conclusion : Eusèbe éprouve en effet le besoin de reprendre ce développement par un résumé et une conclusion (10, 4) qui l'adaptent à son raisonnement. La nature est donc asservie à la loi divine ; ni le hasard, ni un mouvement spontané de la matière ne sont capables de rendre compte de « cet immense et magnifique chef-

1. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, Paris 1949.

2. *Épître aux Corinthiens* 20.

3. *A. Autolyces* I, 6.

d'œuvre », τὸ μέγα τοῦτο καὶ περικαλλῆς τεχνούργημα (10, 3) : celui-ci ne peut être que « la création de l'architecte suprêmement habile de l'Univers », ποίημα τοῦ πανσόφου τῶν ὄλων ἀρχιτέκτονος. Nous avons déjà vu apparaître cet argument dans l'exposé général de la piété des Hébreux (3, 2-3) ; ce développement s'apparente donc à un aspect de la pensée hellénistique qui s'exprime aussi bien dans le livre de la *Sagesse* que, par exemple, dans le traité pseudo-aristotélicien *Περὶ κόσμου*¹.

C. *Par le récit de la Genèse, Moïse a voulu inciter l'homme à obéir à la loi divine comme le reste de la nature* (10, 4-7).

Après ce développement général sur la notion de Providence divine, Eusèbe en vient à un exposé tiré de l'Écriture : il cite quelques versets du chapitre 1 de la *Genèse* pour montrer la « docilité », τὸ εὐπειθές, de la nature aux commandements divins. La terre, les eaux, les astres ont reçu de Dieu leurs lois au moment de leur création ; pourquoi l'homme, « qui est une partie non négligeable de l'Univers », οὐ μικρὸν μέρος τυγχάνον τοῦ παντός (10, 5), se montrerait-il inférieur aux éléments ?

Ainsi se trouve illustré ce qui avait été énoncé au chapitre 1 : l'originalité des écrits de Moïse est d'avoir placé avant la législation humaine un exposé théologique qui montre que Dieu est le maître des lois naturelles et presse l'homme de ne pas se soustraire à l'ordre universel. Cette démonstration faite, Eusèbe conclut (10, 8) à la supériorité de Moïse qui, par cet enseignement préliminaire, ταῦτα προπαιδεύσας, « nous a... rendus à bon droit les imitateurs ardents de sa connaissance de Dieu et de sa piété ».

Avant de présenter Dieu comme le Créateur, Eusèbe a donc d'abord voulu tirer de la *Genèse* une méditation de

1. Voir notamment les chapitres v et vi traduits ap. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, II, p. 468 s.

caractère plus général sur la Providence divine. Au chapitre suivant (11, 4), il reviendra encore sur la notion de Providence, après avoir parlé de la Cause première de l'Univers : Dieu est présenté non seulement comme « le démiurge et le créateur de l'Univers, mais encore (comme) son sauveur et son administrateur, son roi et son chef », σωτήρα καὶ διοικητὴν καὶ βασιλέα καὶ ἡγεμόνα. Mais ce ton d'exposé général entraîne Eusèbe à présenter aussitôt une esquisse de la doctrine des Hébreux, dont chaque point sera repris et développé par la suite.

II. LE DIEU SUPRÊME¹

Eusèbe commence par parler de lui en tant que Créateur (chap. 11) ; mais sa nature n'est définie que dans les chapitres suivants, par rapport au Logos (12, 2) et au sein de la Trinité (première partie du chap. 15). Regroupant toutes ces données, nous examinerons d'abord ce qu'Eusèbe dit de la transcendance puis de la puissance créatrice.

A. *La transcendance divine.*

Eusèbe parle de « la nature suprême et incréée du Dieu, roi de l'Univers », τῆς ἀνωτάτω καὶ ἀγενήτου φύσεως θεοῦ τοῦ παμβασιλέως (15, 7). Au moment de définir le Logos,

1. Pour la théologie d'Eusèbe les deux ouvrages fondamentaux sont : H. BERKHOF, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* (thèse Leyde), Amsterdam 1939 ; A. WEBER, *Archè. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea*, Munich 1965. La suite de notre étude montrera que ce qu'Eusèbe énonce ici à propos des anciens Hébreux ne diffère en rien de la doctrine qu'il exprime ailleurs en son propre nom de chrétien. On s'en rendra parfaitement compte en comparant cet exposé systématique de la doctrine des anciens Hébreux avec les chapitres correspondants des deux ouvrages cités, qu'il s'agisse, comme ici, du Dieu suprême ou, un peu plus loin, du Logos ou de l'Esprit.

Eusèbe dit qu'il est introduit « après la substance sans principe et inengendrée du Dieu de l'Univers, substance qui est sans mélange et au-delà de toute compréhension », μετὰ τὴν ἀναρχον καὶ ἀγέννητον τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων οὐσίαν, ἀμικτον οὖσαν καὶ ἐπέκεινα πάσης καταλήψεως (12, 2). La doctrine même du Logos est l'expression de cette haute idée de la transcendance. Le Premier Dieu est donc sans principe (ἀναρχος), au-delà de la génération et du devenir — ces deux conceptions étant confondues pour Eusèbe dans ἀγέννητος, qu'il entend à la fois comme « inengendré » et « non-devenu » —, d'une substance sans mélange et séparée — ce sont les deux sens de ἀμικτος, à la fois « non mêlé » et « non miscible » —, au-delà de toute compréhension. Eusèbe développe même une théologie apophatique : la puissance du Dieu de l'Univers est indicible et infinie, τῆς ἀνεκφράστου καὶ ἀπειρομεγέθους δυνάμεως (15, 5) ; « le principe inengendré de l'Univers est source de tous biens, cause de divinité et de vie, premier principe de toutes les primautés et de tous les principes (πρώτην ... τῶν πρώτων καὶ ἀρχῶν ἀρχήν), ou plutôt au-delà du principe et de la primauté, au-delà de toute pensée articulée ou conçue (μᾶλλον δὲ καὶ ἀρχῆς καὶ πρώτου καὶ πάσης ῥητῆς τε καὶ καταληπτῆς ἐπινοίας ἐπέκεινα) » (15, 8).

Cette doctrine de la transcendance divine qu'Eusèbe expose ici à propos des anciens Hébreux est identique à celle qu'il professe ailleurs comme étant la doctrine chrétienne. Que l'on compare les données ici présentées avec celles des autres passages où Eusèbe traite la question : livre XI de la *Préparation Évangélique*, *Démonstration Évangélique* (en particulier aux livres IV et V), *Théophanie* : la parfaite concordance apparaîtra immédiatement.

B. La puissance créatrice de Dieu.

C'est le premier aspect de la Divinité que présente l'Écriture ; c'est aussi celui qu'expose d'abord Eusèbe, dans le

chapitre intitulé : « Opinions des Hébreux sur Dieu, Cause première de l'Univers » (chap. ιγ'). La puissance créatrice et démiurgique de Dieu est évoquée à travers de larges citations du livre de la *Genèse* (2, 1-2).

Eusèbe souligne que « c'est par la parole créatrice de Dieu (λόγῳ θεοῦ δημιουργικῶ) que toutes choses ont été constituées » (11, 4). Il n'est pas encore question véritablement du Logos : Eusèbe fait seulement remarquer que l'expression « Dieu dit » indique « l'autorité divine (τὸ θεῖον νεῦμα) et la volonté de Dieu que les choses soient ainsi créées » (11, 3) et écarte tout anthropomorphisme.

Puis il est fait un bref retour sur la notion de Providence (11, 4) : « avec son vaste regard et sa puissance divine, (Dieu) inspecte tout et embrasse toutes choses dans les cieux et sur la terre ; il dispose et administre tout dans l'harmonie ».

Telle est la doctrine de Moïse, rédacteur du livre de la *Genèse* ; Eusèbe la confirme par un abondant groupement de citations empruntées les unes « aux prophètes postérieurs à Moïse » (*Jér.* 10, 11-14 et 23, 23 s. ; *Is.* 40, *passim* et 44, 24 ; *Ps.* 138 [139], 7-10), les autres à des paroles des anciens Hébreux, d'après les livres de la *Genèse* (14, 19-22 ; 24, 2-7) et de l'*Exode* (3, 14).

Ainsi, le chapitre 11, qui a présenté la doctrine de la Cause première de l'Univers telle que Moïse l'avait exprimée au livre de la *Genèse*, s'achève-t-il par des considérations sur la faiblesse relative des conceptions grecques, qui ne peuvent souffrir la comparaison (11, 13).

Mais après avoir parlé du « Dieu de l'Univers » selon Moïse, Eusèbe annonce qu'il va passer à l'examen « de ce que, après leurs vues sur le Dieu de l'Univers, les Hébreux ont pensé du principe des choses créées », ἡ τῶν γεννητῶν ἀρχή (11, 14). C'est que précisément la haute idée de la transcendance divine qu'il décrit chez les Hébreux lui semble impliquer la nécessité d'un médiateur entre le Dieu suprême et les choses créées : c'est le Logos de Dieu, Cause seconde de l'Univers.

III. LE LOGOS¹

« Après l'essence sans principe et inengendrée du Dieu de l'Univers, essence qui est sans mélange et au-delà de toute compréhension, (les oracles des Hébreux) introduisent une substance seconde, puissance divine qui est le principe des choses créées, venue la première à l'existence et engendrée par la Cause première » (12, 2).

A. Ses noms.

Les noms que reçoit dans ces chapitres cette substance seconde sont nombreux. En voici les principaux :

a) *Sagesse*, σοφία (12, 2), ou *Sagesse de Dieu*, θεοῦ σοφία (15, 2) : cette dénomination est appuyée par des citations du livre de *Job* (28, 12-13 et 22-23), des *Proverbes* (8, 12-31, *passim*), de la *Sagesse* (6, 22 ; 7, 22-26 et 8, 1), ainsi que par un extrait d'Aristobule (14, 1).

b) *Logos*, λόγος (12, 2), ou *Logos de Dieu*, θεοῦ λόγος (15, 2), d'après les *Psaumes* (32 [33], 6) ; de larges extraits de Philon viennent confirmer que cette conception du Logos se trouve bien chez les Hébreux (chap. 13 : citations des *Questions et solutions* [Mangey II, 625], *De agricultura* 51, *De plantatione* 8-10).

c) *Image de Dieu*, εἰκὼν θεοῦ (15, 2), d'après l'interprétation de *Gen.* 1, 26 (l'homme créé selon l'Image de Dieu, cf. *infra*, p. 91).

d) *Puissance divine*, θεία δύναμις (12, 2), ou *Puissance de Dieu*, θεοῦ δύναμις (15, 2), sans doute d'après *I Cor.* 1, 24 (le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu).

1. Cf. H. BERKHOF, *op. cit.*, p. 67 s. ; A. WEBER, *op. cit.*, chap. II, et plus particulièrement p. 70 s. ; F. RICKEN, *Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus (Theologie und Philosophie XLII)*, Fribourg 1967, p. 341-358.

e) *Chef suprême de la puissance du Seigneur*, ἀρχιστράτηγον δυνάμεως κυρίου (15, 2), d'après *Jos.* 5, 14.

f) *Ange de grand conseil*, μεγάλης βουλῆς ἄγγελον (15, 2) : cf. *Is.* 9, 5.

g) *Puissance illuminatrice*, φωτιστικὴ δύναμις, et *Lumière véritable*, φῶς ἀληθινόν (15, 5).

h) *Soleil de justice*, δικαιοσύνης ἥλιον (15, 5), d'après *Mal.* 3, 20.

La plupart de ces titres et des groupements de citations qui les appuient se trouvent déjà chez Justin, dont nous verrons encore à d'autres indices qu'Eusèbe doit utiliser les ouvrages ; les notes de la traduction indiquent pour chaque expression les rapprochements que l'on peut faire avec des auteurs antérieurs à Eusèbe.

B. Rapports du Logos avec la Cause première.

Eusèbe dit de cette puissance qu' « elle est venue la première à l'existence », πρώτην ὑποστάσαν... (12, 2), qu'elle a été « engendrée par la Cause première », ἐκ τοῦ πρώτου αἰτίου γεγενημένην (12, 2) ; ἐκ τοῦ πατρὸς γεγενημένην (15, 1)¹. Le Logos est donc le premier-né, πρωτότοκος (15, 1), du Père, principe fait à son image, ἀρχή... ἀπεικονισμένη (15, 1), et coopérant à sa volonté, συνεργὸν τῆς τοῦ πατρὸς βουλῆς (15, 1). Nous verrons plus loin le rôle du Logos au sein de la Trinité comme médiateur entre le Père et l'Esprit. Examinons maintenant son rôle dans la création du monde et le salut des hommes.

C. Rôle du Logos dans la création.

Eusèbe définit le Logos de Dieu comme « le principe des choses créées », ἡ τῶν γενητῶν ἀρχή (11, 14), et parle

1. La variante γεγενημένην/γεγεννημένην est due à l'incertitude de l'usage à l'époque d'Eusèbe, par suite d'une confusion phonétique.

de sa « puissance à la fois créatrice et illuminatrice », τῆς δημιουργικῆς ὁμοῦ καὶ φωτιστικῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ λόγου (15, 5). C'est essentiellement par l'intermédiaire du Prologue de Jean qu'Eusèbe présente cet aspect du Logos (12, 9) : grâce à la lumière ainsi projetée sur les écrits de Moïse, le fameux pluriel de *Gen.* 1, 26 : « Faisons l'homme à notre image » est interprété comme un entretien de Dieu avec son Logos. A cette occasion, Eusèbe rappelle les autres textes bibliques mentionnant deux Seigneurs : *Gen.* 14, 24 ; *Ps.* 109 (110), 1. *Ps.* 32 (33), 9 (« Il parla, et les choses furent engendrées ; il ordonna, et elles furent créées ») est compris comme « un ordre et une exhortation de la Cause première à la Cause seconde » (12, 11). Ainsi est mis en lumière le thème de la volonté du Père qui s'exprime avec plus de netteté en d'autres passages de l'œuvre d'Eusèbe¹. Mais après ce recours au Prologue johannique, Eusèbe doit sentir qu'on pourrait lui reprocher d'exposer la théologie chrétienne et non plus celle des Hébreux ; aussi fait-il appel au témoignage de Philon « l'Hébreu » pour confirmer que telle est déjà la doctrine des Hébreux (12, 14).

D. Les extraits de Philon sur le Logos.

Le premier texte de Philon, tiré des *Questions et solutions*, montre la nécessité du Logos comme intermédiaire entre la Divinité absolument transcendante et la nature mortelle. C'est donc le Logos qui a gravé le caractère rationnel en l'âme humaine, car « le Dieu qui précède le Logos est supérieur à toute nature rationnelle » (13, 2). C'est pourquoi il en est question dans la Bible comme d'un autre Dieu, ἑτέρου θεοῦ (13, 1).

L'extrait du *De agricultura* parle du Logos comme du « fils premier-né » de Dieu, πρωτόγονον υἱόν (13, 3). Le troisième extrait (*De plantatione* 8-10) présente le Logos

comme « le lien infrangible de l'Univers », δεσμὸν ἀρρηκτον τοῦ παντός (13, 5), « le médiateur », μεσιτεύων (13, 6), et « l'arbitre », διαιτῶν, entre les éléments contraires.

Pour Philon, en effet, Dieu ne peut être que le principe du bien ; or l'Univers apparaît formé de contraires qui luttent et impliquent le bien et le mal ; pour en rendre compte, il fallait donc un intermédiaire entre Dieu et le monde : c'est le Logos, qui est inférieur à Dieu et d'une autre nature.

Faire appel à ces textes de Philon pour montrer que les « Hébreux » avaient parlé du Logos — et, implicitement, étaient en accord avec la doctrine chrétienne —, c'était de la part d'Eusèbe un argument très original, mais en même temps dangereux du point de vue de l'orthodoxie. La lecture de Philon ne pouvait, en effet, que renforcer chez Eusèbe la tendance subordinatianiste qu'il avait héritée d'Origène.

E. Le Logos et les théophanies.

Depuis Justin, les théophanies sont rapportées au Logos : c'est « l'autre Dieu » qui est apparu à Abraham, à Jacob, à Moïse¹. C'est donc dans la tradition de Justin qu'Eusèbe dit que le Logos « s'est manifesté lui-même à Abraham, à Moïse et à tous les prophètes chers à Dieu » (12, 8).

De plus, pour Eusèbe, l'Incarnation n'est que la théophanie suprême ; c'est pourquoi, aussitôt après avoir parlé des théophanies de l'Ancien Testament, il ajoute que le Logos « est aussi venu pour être connu de tous les hommes, envoyé par le Dieu Plus Grand (cf. *Jn* 14, 28) comme sauveur des malades et médecin des âmes » (12, 9).

Telle est donc la doctrine du Logos qu'Eusèbe prête aux anciens Hébreux. Cette doctrine, Eusèbe en convient lui-même, ne se reconnaît que dans une lecture chrétienne de l'Écriture : « L'enseignement évangélique, qui renouvelle

1. Cf. en particulier *D.E.* IV, 1, 6-7. Voir A. WEBER, *op. cit.*, p. 36.

1. Cf. *Dialogue avec Tryphon* 56 s.

(ἀνανευμένη) la doctrine prophétique et traditionnelle, en éclaire (διασαφεί) ainsi la théologie » (12, 9), dit-il pour introduire la citation du Prologue de Jean. Eusèbe a donc conscience de l'objection qu'on peut faire à son exposé d'être plus chrétien qu'hébraïque ; mais il la réfute en montrant par de longs extraits de Philon — qui sont, remarquons-le, les premières et les seules citations autres que bibliques dans le livre VII, le dossier sur la matière étant mis à part — que cette doctrine est spécifiquement hébraïque, puisqu'on en trouve le témoignage chez un auteur « hébreu ».

Cet exposé de la doctrine du Logos s'était ouvert par une comparaison de la Cause seconde des Hébreux avec ce que les philosophes grecs tenaient pour principes de l'Univers, les éléments ou les nombres (12, 1). Il se conclut par la supériorité de la doctrine des Hébreux, « doctrine la plus respectueuse de la divinité » puisqu'elle « attribue le principe de la constitution de l'Univers à une puissance rationnelle et très sage de Dieu, et plus précisément à la Sagesse et au Logos mêmes de Dieu, plutôt qu'aux éléments inanimés et irrationnels » (14, 2).

IV. L'ESPRIT SAINT. LA TRINITÉ¹

En fait, Eusèbe présente le Troisième Dieu, ainsi que la notion de la Trinité — mais sans lui donner ce nom —, dans une sorte de longue récapitulation qui, au début du chapitre 15 (15, 1-10), opère la transition entre les conceptions des « Hébreux » sur la Divinité et son Logos et leur doctrine des puissances spirituelles. L'Esprit Saint, dont nous replaçons ici l'étude sous la rubrique « théologie », n'est mentionné par Eusèbe que dans l'exposé sur les puissances spirituelles dont il est le chef.

1. Cf. H. BERKHOF, *op. cit.*, p. 86 s. ; A. WEBER, *op. cit.*, p. 109 s.

A. Définition du Saint Esprit.

Cette définition reste assez vague : à l'époque, le Saint Esprit est encore mal différencié des autres puissances spirituelles auxquelles il commande. « Chef et guide des êtres à sa suite » (15, 9). Eusèbe n'en dit guère plus sur son rôle. Aucune citation scripturaire, alors qu'Eusèbe en est habituellement si prodigue. Cette absence ne l'empêche pas d'affirmer que « tous les théologiens hébreux proclament, après le Dieu suprême et son premier-né la Sagesse, la divinité de la troisième et sainte puissance qu'ils appellent Esprit Saint, par l'inspiration duquel ils étaient précisément illuminés, ὅφ' οὗ καὶ ἐφωτίζοντο θεοφορούμενοι » (15, 10). Cette ultime et brève allusion à l'action de l'Esprit Saint qui inspire et illumine les théologiens hébreux n'est pas développée ; mais par deux fois, auparavant, Eusèbe, parlant de Moïse, dit qu'il avait rédigé le récit de la Genèse « manifestement sous l'inspiration de l'Esprit Saint » (12, 9 ; cf. 11, 1).

B. La hiérarchie trinitaire.

Après le Dieu suprême absolument transcendant et son Logos qui est le principe (ἀρχή) de tous les êtres, vient donc au troisième rang, τρίτην ἐπέχον τὴν τάξιν (15, 7), l'Esprit Saint, qui reçoit du Logos les dons du Père et les répartit entre tous les êtres qui viennent après lui, « selon ce qui est accessible à chacun » (15, 9). Eusèbe expose cela en un développement assez confus (15, 6-10) dont voici l'essentiel :

a) le Père, « principe inengendré de l'Univers, source de tous biens, cause de divinité et de vie... communique tout ce qu'il enserme dans ses puissances ineffables à son seul premier-né, comme au seul (être) capable de contenir et de recevoir l'abondance des biens du Père » (15, 8) ;

b) c'est « par le ministère et la médiation du Second (Dieu) (διὰ τῆς τοῦ δευτέρου διακονίας τε καὶ μεσιτείας) (que le Père) attribue partiellement ces biens à ceux qui en sont partiellement dignes (τοῖς κατὰ μέρος ἀξίοις) » (15, 9) ;

c) « des plus parfaits, des souverainement saints, il gratifie le troisième après lui » (15, 9), l'Esprit Saint, qui à son tour, « assiste des puissances supérieures qui sont en lui les êtres » engendrés par la suite (15, 6).

Ainsi, l'Esprit Saint participe aussi à « la dignité première et l'honneur royal du commandement (ἀρχή) universel » (15, 6), mais à un rang nettement inférieur.

C. Représentation figurée de la Trinité.

En même temps qu'il expose cette conception hiérarchique de la Trinité, Eusèbe développe, à titre de comparaison, ἀναλογία, une représentation de la Trinité empruntée au symbolisme sidéral (15, 3-6). « La puissance du Dieu de l'Univers, indicible et infinie, comprend la totalité dans son ensemble » (15, 5) ; elle est donc figurée par le ciel — cette correspondance n'est pas clairement exprimée dans le développement même, mais se déduit naturellement des indications données au paragraphe 3 : « le ciel lui-même qui renferme toutes choses au-dedans et au-dessous de lui ». Puis « la puissance à la fois créatrice et illuminatrice du Logos divin » (15, 5) correspond au soleil. Enfin, l'Esprit Saint occupe dans cette représentation la place de la lune (15, 6). Quant aux puissances intelligibles, elles sont figurées par les astres ; et toute leur présentation (15, 11-17) reposera sur ce symbolisme, comme nous le verrons.

Cette comparaison, assez curieuse, et très originale — elle semble propre à Eusèbe —, est construite, autant qu'on en puisse juger, à partir d'une réflexion sur deux versets de l'Écriture : *Mal.* 3, 20 (« soleil de justice ») qui, appliqué au Logos, fournit l'équivalence fondamentale, et *I Cor.* 15, 41 (« car autre est la gloire du soleil, autre la gloire de la lune,

autre la gloire des astres ; un astre même diffère en gloire d'un autre astre »), qui une fois l'équivalence première donnée (soleil = Logos), fournit le développement de la comparaison. L'assimilation du ciel au Dieu suprême est venue spontanément, car elle est toute naturelle aux âmes religieuses, comme en témoigne l'histoire comparée des religions : ainsi, dans la mythologie indo-européenne, Zeus est le dieu du ciel lumineux. Très cohérente également est l'évocation de la « puissance créatrice et illuminatrice » du Logos par le soleil, symbole universel de lumière et de fécondité. L'identification du Saint Esprit à la lune paraît assez surprenante de prime abord¹, mais se révèle aussitôt riche de signification. Et la représentation des puissances intelligibles par les astres, la poésie biblique la suggérait immédiatement : Eusèbe évoque les *Psaumes* et *Dan.* 7, 10.

On trouvera sans doute ce développement trinitaire déplacé sous le titre de la théologie des anciens Hébreux. Sachons du moins gré à Eusèbe de nous avoir donné à cette occasion une image du mystère de la Trinité très belle et très évocatrice — sinon très orthodoxe.

V. ANGES ET DÉMONS

Nous séparons, pour la clarté de l'exposé, l'angéologie de la théologie proprement dite ; mais cette division que nous imposent nos habitudes de pensée est loin d'être aussi nette chez Eusèbe et les théologiens antérieurs². La théologie du Logos, puis celle de l'Esprit Saint, ne se sont que peu à peu dégagées de l'angéologie. Chez Eusèbe, nous avons vu que la frontière est encore imprécise : alors

1. Peut-être le *Psaume* 148, 3 « louez-le, soleil et lune » a-t-il aussi favorisé l'assimilation du Saint Esprit à la lune, dès lors que le Logos était identifié au soleil d'après *Mal.* 3, 20

2. Cf. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958, p. 167 s.

que le Logos est présenté dans un développement particulier, l'Esprit Saint ne figure qu'en tête de l'exposé consacré aux puissances intelligibles. C'est donc seulement à la lumière du développement dogmatique qui s'achèvera ultérieurement que nous avons détaché l'Esprit Saint de son contexte angélologique. Il semble même qu'Eusèbe marque davantage l'écart qui sépare le Dieu suprême de son Logos que celui qui distingue les êtres intelligibles du Logos et de l'Esprit Saint ; c'est-à-dire, pour reprendre avec Eusèbe le symbolisme sidéral, que le ciel seul est de nature différente, tandis que « les premiers des astres envisagés comme symboles des puissances incorporelles (le soleil et la lune) » ne se distinguent des autres que « par la puissance et la substance de leur lumière intelligible » (15, 12).

A. Les créatures spirituelles.

Parmi les multiples développements que l'apocalyptique juive et judéo-chrétienne avaient donnés aux spéculations sur les anges, Eusèbe retient essentiellement les traits qui se rapportent au symbolisme sidéral. C'est ainsi que les astres lui donnent, par leur « variété inconcevable pour nous... mais non pour le créateur de l'Univers » (15, 12), une notion de la multitude des êtres intelligibles. Il cite des versets des *Psaumes* 146 et 103 et de *Daniel* (7, 10) et précise que les termes de feu ou de souffle employés à leur propos ne sont que des métaphores. L'exposé se conclut par une énumération des noms donnés à ces puissances par l'Écriture (15, 15).

L'hymne de la création :

« Comme autant de myriades et de myriades d'astres et de luminaires... (toutes ces puissances) sont commandées et régies par le *Soleil de justice* et son 'compagnon' (σούζυγον) l'Esprit Saint » (15, 15). De toute la création

ainsi réunie monte vers le Dieu suprême « l'hymne qui convient » (15, 16), qu'Eusèbe évoque par le *Ps.* 148, 1-6.

Le chapitre se conclut par une affirmation solennelle de monothéisme : « nous reconnaissons des puissances divines qui obéissent au Dieu souverain et le servent, et leur rendons l'honneur qui convient ; mais nous ne confessons qu'un seul Dieu et n'adorons que lui... Car le Fils unique (μονογενής) de Dieu, le premier-né de l'Univers, le principe de toutes choses, nous invite lui-même à croire que son Père est le seul vrai Dieu, et à n'adorer que lui » (15, 18). Notons que cette proclamation de foi à la première personne marque le terme de l'infléchissement, déjà remarqué, d'une théologie des anciens Hébreux à la théologie chrétienne.

B. La puissance adverse.

La spéculation judéo-chrétienne avait donné naissance à plusieurs traditions sur l'origine des puissances mauvaises¹. Eusèbe retient celle de l'ange déchu.

1. La puissance déchue :

A l'origine de sa déchéance, il y a l'orgueil ; les textes qu'Eusèbe avance sont *Is.* 14, 12-14 et *Éz.* 28². Par « son arrogance et sa rivalité avec Dieu », cette puissance a perdu la compagnie des puissances bonnes et entraîné dans sa chute « une infinité d'autres êtres impliqués dans des fautes analogues » (16, 7). C'est donc ce choix des ténèbres au lieu de la lumière qui est l'origine du mal.

1. Cf. J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 146 s.

2. On a dit que l'application à Satan du nom de Lucifer à travers ces versets d'Isaïe et d'Ézéchiel apparaissait pour la première fois chez Eusèbe (cf. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI, Tübingen 1962, col. 708). Mais le groupement de ces deux textes se trouve déjà chez ORIGÈNE, *De principiis* I, 5, 4-5, *GCS* 22, P. Koetschau, p. 75-77.

2. Les démons :

Selon une thèse dont Eusèbe s'est fait l'écho dans plusieurs passages des premiers livres de la *Préparation Évangélique*¹, c'est « un petit détachement de ces esprits, laissé à l'entour de la terre et de l'air sublunaire en vue de donner de l'exercice aux champions de la piété » qui « contribua à répandre parmi les hommes l'erreur du polythéisme » (16, 8). Ces démons « usurpent à leur profit les honneurs rendus à Dieu » (16, 10) et se font rendre un culte à la faveur de la divination et des oracles. Pour Eusèbe, « l'erreur du polythéisme ne diffère en rien de l'athéisme ». Cette condamnation est donc très lourde ; c'est le dernier coup porté au paganisme. Seuls les Hébreux avaient su y résister ; le Christ en a débarrassé tous les hommes : le christianisme achève l'enseignement des Hébreux.

VI. LA CONDITION DE L'HOMME

Eusèbe avait déjà donné, au chapitre 8', un aperçu de ce que les Hébreux avaient pensé de la nature de l'homme, distinguant l'âme du corps et définissant ainsi « l'homme véritable », c'est à-dire « l'homme intérieur » capable par l'exercice de sa raison de reconnaître Dieu et de l'honorer.

A. Le corps, l'âme et le souffle de vie.

En plus de la distinction du corps et de l'âme, déjà présentée dans l'exposé général (4, 1), Eusèbe ajoute un trait particulier à la doctrine des Hébreux : l'existence d'un autre principe, le souffle de vie, *πνοή ζωής*, qui traduit l'hébreu *nyšmah hayim* (Gen. 2, 7) : c'est une « puissance unificatrice qui conjoint ce qui est emprunté à la terre avec ce qui est créé à l'image de Dieu » (10, 9).

1. Livres IV et V, *passim*.

B. L'homme créé à l'image de Dieu et selon l'Image de Dieu.

Au cours de cette première esquisse de la doctrine des Hébreux que constitue le chapitre 10, Eusèbe résume ainsi la philosophie de Moïse : « il proclame essentiellement que nous ne devons pas mépriser la dignité qui nous est propre et la ressemblance que nous avons avec le divin » (10, 11). Toute la dignité humaine selon les Hébreux repose en effet sur ce qu'affirme Gen. 1, 26 : l'homme a été fait *κατ' εικόνα θεοῦ*. Et Eusèbe résume en quelques mots caractéristiques le passage du *De plantatione* 18-20 qu'il citera textuellement dans l'exposé détaillé (18, 1-2) : « la véritable image archétype du Dieu de l'Univers, c'est son Logos... ; et l'intellect humain est l'image d'une image » (10, 12). Ces lignes sont éclairées par le chapitre consacré au Logos, et spécialement par la récapitulation qui en est donnée en 15, 2 : il est dit qu'un des noms du Logos est précisément celui d'*Image de Dieu*. Ainsi la formule *κατ' εικόνα θεοῦ* n'est-elle pas interprétée « à l'image de Dieu », mais « selon l'Image de Dieu », c'est-à-dire selon le Logos. C'est en cela que « l'intellect humain est l'image d'une image » (10, 12). Telle est l'interprétation particulière du texte de Philon par Eusèbe.

Cette parenté de l'intellect humain avec le divin fait toute la dignité de l'homme : c'est elle qui lui permet de dominer les animaux (18, 4), de raisonner et d'avoir une vie morale (18, 3), d'atteindre à la notion de Dieu (18, 5).

C. Comportement à l'égard du corps.

Le corps est formé d'une substance hétérogène ; mais il est aussi œuvre de Dieu. Il convient donc de le traiter avec douceur et respect, à la façon d'un esclave ou d'un animal domestique (18, 6).

D. *Le paradis perdu.*

Une brève allusion à ce qu'était la vie première de l'homme avant que sa faute ne l'en prive (18, 8) appelle aussitôt la notion du retour, de la remontée, ἀναδρομή, vers les biens perdus : c'est par la piété et la vertu que l'homme doit recouvrer « la pureté et l'apparence divine de la substance intelligible » qui est en lui (18, 10).

VII. CONCEPTIONS SUR LA MATIÈRE

Le tableau de la doctrine des Hébreux s'achève par l'affirmation de leur supériorité sur les Grecs qui les ont plagiés (18, 11) : ce thème annonce la grande comparaison entre Moïse et Platon qui, dans les derniers livres, conclura que celui-ci a imité celui-là qui lui était antérieur. Mais même si les Grecs ont pillé la doctrine des Hébreux, ils n'ont pas adopté leur conception de la matière. Pour les Hébreux, en effet, elle est créée par Dieu et n'est pas la source du mal. Les Grecs au contraire la considèrent soit comme absolument inengendrée, soit comme préexistante et seulement mise en ordre par la divinité.

Ainsi, au moment où l'exposé doctrinal semblait avoir reçu sa conclusion, on voit surgir un nouveau problème qui, lui, n'avait pas été annoncé en même temps que les autres points de doctrine dans l'esquisse des chapitres α'-β'. Eusèbe amorce ici un nouveau développement qui sera d'une ampleur considérable relativement à l'exposé de la théologie des Hébreux.

Les indications d'Eusèbe lui-même sur la conception de la matière chez les anciens Hébreux se limite aux quelques lignes que nous évoquions, d'après lesquelles « le propre des conceptions hébraïques était de croire que le Dieu suprême est le créateur (ποιητής) unique de toutes choses, y compris

la substance sous-jacente aux corps » (18, 12), conceptions que les Grecs n'ont pas su comprendre. La question de la matière chez les Hébreux se limite à ces quelques mots. Tout l'énorme développement ultérieur n'est que l'illustration de ce dogme par quatre longues citations, l'une de Philon, les trois autres d'auteurs chrétiens. Ce recueil de textes sur la matière n'a plus rien à voir avec la doctrine des Hébreux proprement dite. Aussi convient-il de lui consacrer une section spéciale.

SECTION IV

LE DOSSIER SUR LA MATIÈRE

Afin de mieux situer chacun des quatre témoignages invoqués par Eusèbe dans son contexte littéraire et doctrinal, il convient de rappeler en quelques mots quand et pourquoi le problème de la matière prit une telle importance.

I. LE PROBLÈME DE LA MATIÈRE¹A. *La pensée grecque répugnait à l'idée d'une création ex nihilo.*

La notion de création de la matière a sans doute été, avec l'Incarnation, le point de doctrine que le christianisme a eu le plus de mal à faire prévaloir en milieu grec. En effet, depuis Platon et surtout Aristote, la tradition philosophique dans son ensemble admettait comme une évidence l'existence d'une matière inengendrée, éternelle, se donnant à elle-même sa forme ou la recevant du Démiurge. Sans

1. L'ouvrage classique sur ce sujet est : Cl. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Munich 1890. L'évolution du problème de la matière dans la pensée chrétienne se trouve exposée par H. PINARD dans l'article « Création » du *Dict. de Théol. Cath.* III, 1, col. 2052 s. Voir aussi J. C. M. VAN WINDEN, *Calcidius on Matter: His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, Leyde 1959.

doute était-ce là, plus encore qu'une doctrine rationnellement élaborée, la réponse naturelle devant le mystère du monde. Le problème de la vie et de la mort des êtres individuels, l'inquiétude devant la fugacité des choses et la mobilité des formes étaient en soi des questions assez préoccupantes pour qu'on n'allât point mettre en doute la nature même de la matière qui servait de support à tous les phénomènes et apparaissait comme la seule donnée fondamentale et stable. En outre, la matière fournissait au dualisme latent de la pensée grecque une réponse simple et facile au douloureux problème de l'existence du mal et de son origine. Ainsi, la dépréciation du monde réel au profit d'un monde idéal plus conforme aux aspirations de l'esprit a-t-elle détourné le platonisme d'une réflexion sur l'origine absolue de la matière. Pour Aristote, puis pour les stoïciens, l'éternité du monde était une évidence telle que la question de l'origine de la matière n'entraînait pas dans leurs préoccupations. Il semble donc que la pensée grecque dans son ensemble ait admis l'existence de la matière comme elle admettait celle d'une Nécessité régissant le monde sans qu'on puisse la discuter : ἔλη et ἀνάγκη étaient comme les ultimes définitions au-delà desquelles l'esprit n'avait pas à s'aventurer ; il fallait bien les admettre comme les données primordiales, quitte à chercher ailleurs une compensation à leur inéluctable pression.

B. *Philon s'accommode des idées grecques.*

On pourrait croire qu'avec Philon on trouverait un autre mode de réflexion et une affirmation nette de l'idée de création. Or il n'en est rien : Philon s'exprime sur ce sujet selon les schèmes de la pensée grecque. Si son affirmation première est, évidemment, celle de la transcendance divine, il n'en semble pas moins admettre une matière pré-existante et « son Dieu, dans la création du monde, reste assez semblable au démiurge platonicien informant la

matière¹ » : pour É. Bréhier, en effet, on ne peut chez Philon parler de création *ex nihilo* qu'à propos des êtres intelligibles ; la matière elle-même n'est pas l'objet d'une création et les êtres matériels sont seulement modelés par l'intermédiaire du Logos. Il y a certes quelques passages de Philon où Dieu est qualifié, comme dans la Septante, de κτίστης. Dans le *De somniis*, il est même dit que « Dieu, lorsqu'il a tout engendré, non seulement a tout rendu visible, mais il a créé ce qui n'existait pas avant, non pas simple demiurge, mais Créateur² ». Il convient toutefois de ne pas interpréter les formules de Philon dans la perspective d'une époque postérieure : son temps n'était pas encore saisi d'angoisse devant le mal ; le problème de la matière était secondaire et laissait relativement indifférent³.

C. La Bible même ne s'intéressait pas au problème de la matière.

Mais il faut remonter encore plus loin et regarder attentivement le texte biblique lui-même. Spontanément, nous interprétons aujourd'hui les premiers versets de la *Genèse* comme une création *ex nihilo*, suivant ainsi une tradition d'interprétation établie depuis si longtemps qu'elle nous paraît la seule possible. Or la description du chaos primitif est si imprécise qu'elle est susceptible de bien des lectures, et cela vient du fait que le problème de la matière tel que nous le concevons était absolument étranger à la pensée

1. É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950³, p. 80-82.

2. *De somniis* I, 76, *Œuvres de Philon* 19, P. Savinel, p. 54 : « Ὁ θεὸς τὰ πάντα γενήσας οὐ μόνον εἰς τοῦφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἄ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν.

3. « On peut difficilement inférer du terme κτίστης que Philon tenait la *creatio ex nihilo* » (S. R. C. LILLA, *Clemens of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, p. 194, n. 3 — toute la note est à lire).

de l'auteur sacré : la mentalité contemporaine admettait comme une évidence la préexistence du substrat matériel sur lequel s'exerçait l'action divine, et sur ce point la Bible ne pouvait parler un langage différent des autres cosmogonies orientales¹. Pour bien comprendre une formulation théologique, il faut en rechercher le contexte et saisir clairement les motivations du rédacteur ; il est bien évident que le propos du récit de la *Genèse* n'était pas d'expliquer l'origine du monde, mais de faire éclater la toute-puissance divine : autant la mise en ordre du monde et la création des êtres vivants en étaient les manifestations les plus admirables, autant la création de la matière elle-même, ce substrat obscur et flasque, était insignifiante et n'eût rien ajouté, bien au contraire, à la gloire de Dieu².

D. Indifférence de la première littérature chrétienne.

Les premières générations chrétiennes avaient assurément d'autres préoccupations que le problème philosophique de la matière ! Aussi ne faut-il pas s'étonner de ne pas trouver de doctrine cohérente sur ce point dans la première littérature patristique. Si la notion de création est communément admise par la pensée chrétienne comme elle l'a toujours été par la pensée juive, on ne semble guère avoir réfléchi à ses modalités et il faudra attendre la fin du II^e siècle pour que commence à être formulé le problème de la création *ex nihilo*, c'est-à-dire pour qu'apparaisse l'idée d'une création de la matière elle-même. Si, auparavant, on rencontre dans le *Pasteur* d'Hermas une formulation qui plus tard restera

1. Voir les chapitres « Égypte ancienne » de S. SAUNERON et J. YOYOTTE, « Sumer » de M. LAMBERT, « Akkad » de P. GARELLI et M. LEIBOVICI, « Canaan » d'A. CAQUOT et « Israël » de J. BOTTÉRO dans le volume collectif *La naissance du monde (Sources orientales I)*, Paris 1959.

2. Sur ce point comme sur bien d'autres, je suis tributaire de l'enseignement de M. P. Nautin à la V^e Section de l'E.P.H.E.

acceptable et sera retenue par Irénée ou Origène, c'est bien une exception. Ailleurs, la question n'effleure même pas les esprits et Justin, par exemple, n'éprouvera aucune gêne à garder à ce sujet des idées et un langage tout à fait platoniciens.

E. Premières affirmations d'une création ex nihilo : la littérature antihérétique.

La notion de création *ex nihilo* semble s'être précisée dans le judaïsme au début de notre ère¹. Chez les chrétiens, il semble que la pensée se soit peu à peu approfondie devant les menaces de l'hérésie. La doctrine d'Hermogène, en particulier, qui posait le principe d'une matière coéternelle dont Dieu n'aurait ordonné qu'une partie, suscita rapidement des répliques. Théophile d'Antioche composa un traité *Contre Hermogène*, malheureusement perdu. Tatien affirme que « la matière n'est pas éternelle comme Dieu... mais a été produite (προβεβλημένη) par l'unique créateur de l'Univers² ». Tertullien énonce : « Vnum omnino esse Deum, nec alium praeter mundi creatorem qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum³. » La doctrine est désormais bien établie et nous pourrions multiplier les citations d'Irénée, d'Hippolyte, de Clément ou d'Origène mais ce serait sans intérêt pour notre propos, qui était seulement d'évoquer les différents états de la question pour mieux comprendre la situation respective des auteurs cités par Eusèbe. Mais avant d'étudier ceux-ci — en rétablissant l'ordre chronologique dont Eusèbe ne s'est pas soucié —, il convient d'examiner la nature et la fonction de ce dossier au sein du livre VII.

1. Cf. H. F. WEISS, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, TU 97, Berlin 1966, p. 59-73.

2. *Discours aux Grecs* 5.

3. *De praescriptione haereticorum* 13, 2.

II. CARACTÈRE DU DOSSIER SUR LA MATIÈRE

Comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, les quatre textes relatifs à la matière groupés à la fin du livre VII de la *Préparation* forment un ensemble bien distinct. Il convient donc d'examiner ses rapports avec l'ensemble du livre et son argumentation, de se faire une idée de sa constitution, et surtout d'étudier les raisons du choix des auteurs.

A. Place et rôle du dossier dans le livre VII.

1. Caractère hétérogène du dossier sur la matière :

Ces quatre citations — dont trois sont relativement brèves et la dernière fort longue — occupent à elles seules le tiers du livre. Elle apparaissent, sans avoir été annoncées, alors que l'exposé de la doctrine des anciens Hébreux semblait achevé. Leur caractère même de citations les oppose radicalement au reste du livre qui est entièrement de la rédaction d'Eusèbe. Leur ampleur crée en outre un net déséquilibre : la matière à elle seule tient plus de place que l'exposé de toute la théologie de la Cause première et de son Logos ! Ces observations donneraient donc à penser que ce groupement de textes n'est là qu'à titre de « remplissage », pour rendre ce livre aussi long que les autres¹.

1. Sans doute pour des raisons matérielles (place dont dispose le scribe), les différents livres de la *P.E.* ont une longueur à peu près égale, souvent obtenue par du « remplissage » en fin de livre ou au contraire par une amputation du sujet traité ou un rejet au livre suivant. Les dernières lignes du livre VII sont particulièrement révélatrices de cet état de choses : « Puisque ce livre est déjà d'une ampleur suffisante, c'est en passant au huitième que nous achèverons » (22, 64).

2. Comparaison avec le plan du *De principiis* d'Origène :

Avant de conclure en ce sens, il convient toutefois de faire une réserve en considérant le plan du *Περὶ ἀρχῶν* d'Origène, tel du moins que les recherches récentes tendent à le faire apparaître derrière l'incohérente division en livres et chapitres dont a été affublée la traduction de Rufin. Si l'on reconnaît, avec Mme M. Harl, que l'exposé doctrinal s'y compose de deux cycles successifs traitant chacun de Dieu, puis des natures douées de raison, et enfin du monde, on pourrait remarquer une grande analogie entre les plans des exposés d'Origène et d'Eusèbe, qui tous deux s'en tiennent à un ordre logique descendant de Dieu au monde. Apparemment donc les deux plans concordent, et l'exposé d'Eusèbe sur la matière correspond à ce qu'Origène dit de la nature du monde, de sa substance et de son origine. Mais si la comparaison avec Origène peut expliquer la place du dossier sur la matière à la fin du livre VII de la *Préparation*, il n'en subsiste pas moins chez Eusèbe un profond hiatus entre l'exposé de la doctrine des Hébreux et le développement démesuré sur la matière qui lui fait suite.

3. Manière dont Eusèbe envisage le problème :

Il est encore un autre enseignement à tirer de ce rapprochement avec Origène : c'est l'importance que revêt pour l'un comme pour l'autre le problème de la matière — du moins dans leurs écrits ; car si cette question chez Origène relève d'une profonde angoisse métaphysique, il n'en est pas de même chez Eusèbe qui en voit surtout l'aspect rationnel ou historique. Eusèbe continue à poser un problème qui tourmentait les générations précédentes, mais il ne s'y intéresse manifestement pas. Comme historien, il sait que c'est là un point de doctrine que les « Grecs » ont eu beaucoup de mal à comprendre et il fournit un ample catalogue des meilleures réponses !

B. Constitution de ce dossier.

Comme ce groupement de textes sur la matière forme un tout nettement séparé de son contexte, on peut s'interroger sur son origine : s'agit-il d'un florilège déjà passé dans la tradition, ou d'un choix opéré par Eusèbe lui-même ?

1. Première hypothèse : un florilège antérieur à Eusèbe :

On sait que très tôt s'étaient constitués dans l'Église des recueils de citations bibliques concernant un même sujet : les *testimonia*. Plus tard se constitueront des recueils de morceaux choisis d'un même auteur — la *Philocalie* en est l'exemple le plus fameux —, et enfin les chaînes exégétiques. On peut donc légitimement penser qu'entre-temps, pour les besoins de la catéchèse, s'étaient formés des florilèges de citations des meilleurs auteurs sur les sujets controversés. Il est fort possible que le fragment *De Dieu et de la matière*, qu'Eusèbe cite ici sous le nom de Maxime, relève de ce genre ; c'est ce qui expliquerait, comme nous le verrons plus loin, les incertitudes de son attribution. Mais cette hypothèse est à rejeter catégoriquement en ce qui concerne les trois autres extraits. Le *De Providentia* de Philon est cité au moins à quatre reprises dans la *Préparation* ; il est donc certain qu'Eusèbe disposait du traité complet et y a choisi les passages capables d'appuyer son argumentation. Quant au *Commentaire* d'Origène sur la *Genèse* et au *Contre Sabellius* de Denys d'Alexandrie, il est évident qu'ils figuraient dans la bibliothèque de Pamphile.

2. Deuxième hypothèse : des textes réunis par Eusèbe pour les besoins de la cause :

Ainsi, à la réserve près du fragment *De Dieu et de la matière*, on peut affirmer qu'Eusèbe a lui-même choisi les

extraits qu'il cite, et cette conclusion concorde parfaitement avec l'ensemble de la méthode suivie dans la *Préparation* : pour prouver quelque chose, Eusèbe s'efface devant un auteur célèbre et indiscutable dont il invoque le témoignage. Mais il convient ici d'examiner la question de plus près : ces textes ont-ils été réunis spécialement par Eusèbe à l'occasion de son exposé de la théologie des anciens Hébreux ? Tout permet d'en douter. Ce dossier apparaît, nous l'avons vu, comme un appendice surajouté à un discours dont il rompt le style et déséquilibre l'ordonnance ; le groupement ne présente guère de cohérence logique ; enfin, le choix même des auteurs ne paraît pas des plus opportuns dans le contexte du livre.

3. Troisième hypothèse : Eusèbe utilise un dossier constitué à d'autres fins :

Nous voici donc ramenés à la question du « remplissage » d'une fin de livre tel que nous l'évoquions plus haut : pour compléter un exposé qui demeurerait plus bref que le contenu des autres livres, Eusèbe aurait songé, peut-être en se souvenant du plan du *Περὶ ἀρχῶν* d'Origène, à traiter aussi du problème de la matière, en utilisant un dossier tout prêt et sans s'apercevoir qu'il n'était plus du tout question des Hébreux. Peut-être pouvons-nous saisir ici quelques renseignements concrets sur la méthode de travail d'Eusèbe. Sans doute, en effet, pour composer ses ouvrages, devait-il dans une première phase, se constituer des listes de références et des recueils d'extraits sur des sujets bien précis. On peut admettre que la *Préparation* a été élaborée à partir d'un certain nombre de recueils d'extraits soigneusement mis en ordre et insérés dans une architecture dialectique solide. Si notre hypothèse est vraie, nous aurions la chance de conserver, avec le « dossier sur la matière », l'un de ces recueils à l'état brut.

4. Rapports du dossier avec son contexte :

De fait, Eusèbe se contente, à la fin du chapitre ιζ', d'introduire brièvement et de façon assez artificielle le problème de la matière. Alors que, selon toute apparence, s'achève avec le chapitre « De la nature de l'homme » l'exposé de la doctrine des anciens Hébreux, Eusèbe conclut à leur supériorité sur les Grecs. De là, il glisse à une brève polémique contre ces derniers qui ont pillé les biens des Hébreux, mais ne la poursuit pas et se borne à signaler que cette question sera traitée par la suite. C'est alors que, par une sorte d'« à propos » bien inattendu, survient l'exemple d'un plagiat que les Grecs n'ont pu mener à terme : « Mais alors que le propre des conceptions hébraïques était de croire que le Dieu suprême est le créateur unique de toutes choses, y compris la substance qui est sous-jacente aux corps et que les Grecs appellent volontiers *matière* (ὕλη), une infinité de Barbares aussi bien que de Grecs s'y opposèrent... » (18, 12). Après un bref résumé des principales erreurs, Eusèbe annonce son intention de « montrer quelle supériorité comporte la doctrine des Hébreux » et cite d'emblée... l'*Adversus Sabellium* de Denys d'Alexandrie !

5. Formules de présentation des quatre extraits :

Les quatre textes invoqués sont cités l'un après l'autre sans aucun commentaire. Eusèbe se borne, selon une habitude qu'il respecte toujours lorsqu'il cite, à délimiter nettement l'extrait par des formules traditionnelles d'introduction et de conclusion. Ces dernières, introduites par des expressions telles que ταῦτα μὲν, καὶ τὰ μὲν οὐ, le plus souvent τοσαῦτα, sont très brèves et rappellent seulement le nom de l'auteur qui vient d'être cité, avec parfois une mention telle que « contentons-nous de... » ou « cela suffira pour le moment ». Quant aux formules d'introduction, ici comme ailleurs, elles se limitent à l'indication du nom de

l'auteur et du titre de l'ouvrage. Seul « Maxime », sans doute parce qu'il est moins connu — et pour cause ! —, reçoit une notice courte et imprécise : « homme non négligeable de l'école du Christ » (21, 5).

6. Titres des chapitres :

Les titres des chapitres font donc seuls allusion au problème et peuvent suggérer une idée de classement : les trois extraits de Denys, Origène et Philon sont regroupés sous la rubrique « Que la matière n'est pas inengendrée » (chap. 17'), tandis que celui de Maxime forme à lui seul un chapitre intitulé « Que la matière n'est pas inengendrée et qu'elle n'est pas cause du mal » (chap. 18'). Mais il est difficile de justifier l'ordre suivi par Eusèbe, surtout pour les trois premiers extraits : il est bien délicat de percevoir un progrès du raisonnement en passant de Denys à Origène, et plus encore d'Origène à Philon qui en est la source de façon assez simpliste. Seul le fragment de Maxime, par son ampleur et la précision de sa dialectique, élargit le problème de la matière jusqu'à celui de l'origine du mal. Aussi rétablirons-nous, pour examiner chacun de ces extraits, l'ordre chronologique de leur composition : Philon, Origène, Denys et enfin Maxime — en anticipant sur l'identification et la datation véritable de ce dernier.

III. PHILON D'ALEXANDRIE (extrait du *De Providentia* II)

L'original grec de cet ouvrage est perdu. Les éditeurs de Philon n'en connaissaient que les extraits conservés essentiellement par Eusèbe et par les *Sacra Parallela*¹, jusqu'à

1. Regroupés pour la première fois dans l'édition Mangey, Londres 1742, II, p. 625-647.

ce que le méchitariste Aucher révélât par une traduction latine¹, en 1822, l'ensemble de l'ouvrage — un dialogue — qui avait été conservé dans une version arménienne du ^ve siècle².

Contexte du fragment

Ce dialogue a soulevé bien des problèmes, tant par sa forme que par les idées qu'il exprime, d'une coloration essentiellement hellénique. Mais aujourd'hui l'authenticité philonienne n'est plus mise en doute³. On peut même supposer que ce dialogue entre Philon et un certain Alexandre — qui semble bien être son neveu Tiberius Julius Alexander — pourrait être une tentative pour détourner ce dernier du scepticisme et le ramener à la religion de ses pères. Peu avant le fragment conservé par Eusèbe, Alexandre a posé une série de questions sur la Providence, la quantité de matière, le nombre des éléments (§ 46), et Philon commence sa réponse. Admettant un instant l'hypothèse extrême d'un monde inengendré et éternel, il montre que même alors il n'y aurait pas de raison de mettre en doute la Providence : à la façon des artisans qui modèlent la matière sans l'avoir produite, « Dieu n'a pas engendré de toute éternité la matière originelle, mais l'ayant prise pour son usage, il en fit le ciel et la terre » (§ 48). Le raisonnement sur le rôle de la Providence est encore repris sous une autre forme, avec la comparaison de l'éphore (§ 49).

Argumentation de l'extrait

C'est à ce point que commence notre fragment, dont le début coïncide avec celui du para-

1. *Philonis Judaei Sermones tres hactenus inediti*, Venise 1822. Traduction reprise par les diverses éditions de C. E. RICHTER, *Philonis Judaei opera omnia*, Leipzig 1828-1830 ; 1851-1853.

2. Cf. Introduction de M. HADAS-LÉBEL au *De Providentia*, *Œuvres de Philon* 35, p. 17 s.

3. Cf. *ibid.*, p. 23 s.

phe 50. La discussion passe alors au problème de « la quantité de substance », *περὶ δὲ τοῦ ποσοῦ τῆς οὐσίας*, et celui-ci reçoit pour réponse une comparaison avec le travail des artisans : Si ces derniers calculent juste ce qu'il leur faut de matière, comment penser que « Dieu ne se soit point soucié de la quantité convenable, lui qui a inventé les nombres et mesures et leurs proportions » ? L'argumentation est banale, et il n'y aurait pas besoin d'autre commentaire à ce texte, si nous n'avions laissé de côté un petit membre de phrase bien énigmatique et susceptible d'interprétations différentes.

**Texte de Philon,
interprétation
d'Eusèbe**

Tout au début de l'extrait se trouve en effet une brève incise : *εἰ δὲ γέγονεν ὄντως* (21, 1), dépourvue de sujet. La version arménienne atteste qu'elle fait bien partie du texte primitif. Selon É. Bréhier, qui s'appuie sur le contexte et aussi, il faut bien le dire, sur une lecture assez hypothétique du texte et de sa ponctuation, il faudrait lire : « Si donc, réellement, le monde est né, parlons de la quantité de matière¹. » Il semble au contraire qu'Eusèbe, lisant la phrase initiale comme un tout se suffisant à lui-même, ait donné comme sujet grammatical à *γέγονεν* le terme *οὐσία* qui figure dans le membre de phrase immédiatement au-dessus et qu'il ait ainsi compris : « Quant à la quantité de substance, puisque véritablement celle-ci a été engendrée, voici ce qu'il faut en dire... » Comment admettre autrement qu'Eusèbe ait recueilli ce texte dans son dossier sur la matière, puisque, hormis cette lecture, aucun autre passage du texte ne justifierait son choix ? On peut donc admettre avec certitude qu'Eusèbe a bien lu ainsi le texte de Philon. Quant à en inférer le sens que ce dernier a vraiment voulu y mettre, cela dépasse le propos de notre étude. Retenons seulement que les pers-

1. *Les idées philosophiques...*, p. 81.

pectives des deux auteurs sont totalement différentes : tandis qu'Eusèbe est préoccupé de démontrer que la matière n'est pas inengendrée, Philon ne se soucie que du rôle de la Providence dans le monde et n'attache aucune importance à ce que la matière soit créée ou non, pourvu que le monde soit régi par la Providence qui l'a façonné.

IV. ORIGÈNE

(extrait du *Commentaire sur la Genèse*)

Eusèbe est également le seul à conserver le texte de ce passage du *Commentaire sur la Genèse* — en treize livres, tous perdus — qu'Origène dut composer à peu près à la même époque que le *Περὶ ἀρχῶν*.

Comme Origène traite également à plusieurs reprises de la question de la matière dans ce dernier ouvrage, qui nous a au moins été conservé grâce à la traduction de Rufin, il convient d'abord de s'y reporter.

**La matière dans
le *De principiis***

Parmi les nombreux points d'interprétation délicate dans la doctrine de la matière du *De principiis*, il en est un au moins de parfaitement assuré : que la matière n'est pas inengendrée (II, 2, 4). La création *ex nihilo* est également affirmée, comme un dogme de la tradition apostolique : « *Vnus est Deus, qui omnia creavit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa* » (I, préf., 4). Origène s'étonne que les grands philosophes prétendent que la matière n'a point été créée par Dieu lui-même, mais est née du hasard (non ab ipso Deo factam, sed fortuitam dixerunt). Laissons de côté les autres points qui ne se rapportent pas directement aux questions envisagées par notre extrait et analysons le contenu de celui-ci.

Raisonnement d'Origène sur Gen. 1, 2

Les derniers mots du fragment citent le verset de *Gen. 1, 2 ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος*, nous révélant ainsi ceux dont Origène réfute l'erreur — sans doute des chrétiens qui, lisant trop la lettre de l'Écriture, doivent l'interpréter d'une façon plutôt gnosticiante —, ainsi que le lieu où devait se trouver ce passage : sans doute le premier livre du *Commentaire de la Genèse* — Eusèbe, contrairement à son habitude, avait omis de préciser le titre de l'ouvrage.

Raisonnement d'Origène sur la matière

Luttant contre une interprétation littéraliste, Origène commence par proscrire toute imagerie anthropomorphe — celle-là même qui satisfaisait Philon : la comparaison avec les artisans implique en effet une notion de substrat inengendré (20, 1). Si l'on ne doute pas de la puissance de Dieu, on doit admettre que Dieu crée les substances aussi bien que les qualités (20, 1-2). Origène énumère alors les difficultés de toute autre hypothèse : sans matière, Dieu n'eût pu être créateur ; il n'aurait pas eu la juste quantité de matière ; celle-ci n'eût point été réceptive... (20, 3-5). Comme si ces arguments ne suffisaient pas, Origène raisonne enfin par l'absurde : si l'on admettait que la matière fût inengendrée, on rendrait du même coup inutiles la Providence et Dieu lui-même (20, 6-7), ce qui est impensable lorsqu'on considère l'habile organisation du monde (20, 8).

L'état du texte transmis

Les principales difficultés de ce texte dérivent de ce subtil enchaînement de propositions et suppositions où lecteurs et copistes ont dû avoir bien du mal à se reconnaître. Faute sans doute d'avoir compris qu'Origène énonçait par hypothèse le contraire de sa pensée, on a dû, en effet, introduire à un certain moment de la tradition une

négation au beau milieu du raisonnement par l'absurde (20, 7) ! En outre, les éditeurs d'Eusèbe n'étaient peut-être pas toujours suffisamment familiers avec la pensée ou le style d'Origène, ce qui a dû entraîner maintes bévues dans l'établissement du texte, ne fût-ce que dans la ponctuation (ainsi en 20, 2) : seuls les spécialistes d'Origène pourront éclairer, à l'aide de parallèles avec le reste de l'œuvre, les difficultés d'édition ou d'interprétation qui demeurent.

V. DENYS D'ALEXANDRIE (extrait du *Contre Sabellius*)

Ici encore, il s'agit d'un fragment qu'Eusèbe est seul à conserver — ce qui est le cas d'une bonne partie de l'œuvre de Denys d'Alexandrie. La bibliothèque de Césarée devait posséder les œuvres de Denys, et Eusèbe les cite souvent, tant dans la *Préparation* — surtout au livre XIV le *Περὶ φύσεως* — que dans l'*Histoire Ecclésiastique*, où l'essentiel du livre VII lui est consacré. Eusèbe semble en effet avoir étendu au disciple d'Origène l'admiration qu'il avait pour le maître.

L'extrait dans l'œuvre de Denys

Le fragment cité par Eusèbe forme un tout et semble être une sorte de parenthèse consacrée, à l'intérieur d'un ouvrage, à réfuter en passant une autre erreur par une sorte d'« à propos ». Mais à l'intérieur de quel ouvrage ? Eusèbe le désigne comme « le premier des écrits qu'il a dirigés contre Sabellius » (18, 13). Sans doute s'agit-il, plus que d'un véritable traité, d'une de ces lettres doctrinales que l'évêque d'Alexandrie fut si souvent amené à rédiger pour donner son avis ou réprimer les hérésies, ainsi qu'en témoigne l'*Histoire Ecclésiastique*¹. Sans raisons décisives,

1. *H.E.* VII, 6 ; 26, 1, G. Bardy, *SC* 41, p. 210 : « On possède encore beaucoup d'autres lettres de Denys, comme celles contre Sabellius à Ammon. »

semble-t-il, Ch. L. Feltoe, éditeur des fragments de Denys¹, avait voulu rattacher ce passage à *Réfutation et Apologie* ; mais il semble plus sûr de faire confiance à Eusèbe et de supposer qu'il devait faire partie d'un des écrits de circonstance dirigés contre Sabellius, le premier en l'occurrence (cf. 18, 13).

Argumentation de Denys

Denys commence par fustiger l'impiété de ceux qui considèrent que Dieu a seulement mis en ordre une matière inengendrée (19, 1). Usant d'une argumentation empruntée, semble-t-il, à Aristote², il démontre que deux inengendrés ne peuvent coexister : si l'inengendré est un caractère essentiel de Dieu, qui est unique par définition, et que ce caractère se retrouve en deux êtres — la matière et le Demiurge —, c'est l'inengendré qui sera Dieu. L'inengendré ne peut être qu'unique ; deux inengendrés de natures opposées sont inconcevables (19, 3-5). A cette réfutation purement logique, Denys ajoute un argument plus concret : on ne peut supposer Dieu s'adaptant à la matière (19, 6). Il énonce enfin sa propre conception dont l'expression — telle du moins que la tradition nous la livre — n'a rien

1. Διονυσίου Λεξιπύλου. *The Letters and others remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904.

2. Cf. *Topiques* I, 4. Premier argument : ἄγενησία comme définition (ὄρος) de Dieu ; il s'agit du propre essentiel ou « essentiel de l'essence » (J. BRUNSCHWIG, *Coll. des Universités de France*, p. 5). Une telle définition ne convient qu'à un seul être — or, Dieu et la matière ne sont pas la même chose, rappelle Denys. Deuxième argument : l'essentiel de l'essence de Dieu et de la matière n'est pas l'inengendré. Si l'inengendré « s'ajoute » à l'un ou à l'autre, ce pourrait être cette fois comme genre ou accident (cf. *ibid.*). Or, selon l'idée que Denys s'en fait, l'inengendré n'est pas seulement un prédicable ; il définit le seul être véritable et s'identifie à lui ; il est antérieur à tout être particulier. On n'a donc pas ici une argumentation proprement logique, mais l'introduction d'une certaine idée de l'attribut « inengendré », sans laquelle on ne pourrait tirer des prémisses l'évidence (δῆλον) d'une telle conclusion (note de A. LE BOULLUEC).

de bien convaincant : « Dieu a pourvu la matière de qualités (ἐπιώωσε, alors qu'on eût attendu ἐποίησε) qui la rendissent telle qu'il la voulait selon sa propre Sagesse » (19, 7). Denys conclut (19, 8), peut-être pour ménager une gradation dans la gravité des diverses erreurs, que, comparée à l'athéisme des polythéistes, l'erreur qu'il vient de réfuter est relativement bénigne, se mettant en contradiction avec ce qu'il énonçait en tête du fragment (19, 1).

Portée de ce texte pour Eusèbe

Paradoxalement, si ce texte nie que la matière soit inengendrée, il n'affirme pas pour autant — du moins dans l'état où nous le connaissons d'après le consensus des manuscrits — que Dieu ait créé la matière (ἐποίησε), mais seulement qu'il l'a pourvue de qualités (ἐπιώωσε) — ce qui ne diffère guère des affirmations qu'il réfute chez ses adversaires. En outre, on comprend mal, si la création de la matière n'y est pas explicitement posée, pourquoi Eusèbe aurait retenu ce texte et surtout l'aurait présenté en tête du dossier. Il est vrai que le titre du chapitre ιη' exprime seulement l'intention de prouver « que la matière n'est pas inengendrée », ce qui est déjà suffisant pour réfuter le dogme commun à la pensée grecque et à la gnose.

VI. LE PSEUDO-MAXIME, *Sur la matière*

(en réalité : MÉTHODE D'OLYMPE, extrait du *De autexusio*)

Le dernier auteur cité par Eusèbe se trouve aussi être le plus récent des quatre. Du moins la critique moderne a-t-elle établi ce point, car Eusèbe — qui du reste n'avait ici aucun souci chronologique — ne pouvait en avoir connaissance : le long fragment qu'il cite sous le nom de Maxime a en fait toute une histoire qu'il convient d'éclaircir avant d'étudier son contenu doctrinal.

A. Détermination du véritable auteur.

1. Présentation de « Maxime » dans l'œuvre d'Eusèbe :

Ce long texte est introduit par une formule si vague qu'elle donnerait à penser qu'Eusèbe ne devait guère être renseigné sur son auteur : « Quant à Maxime, homme non négligeable de l'école du Christ, il a composé un traité particulier *Sur la matière* » (21, 5). Le seul autre passage de l'œuvre d'Eusèbe qui fasse allusion à ce Maxime n'est guère plus explicite ni plus assuré. Il s'agit d'un chapitre de l'*Histoire Ecclésiastique* où sont simplement énumérés, sans autres précisions, différents ouvrages de contemporains d'Irénée qui ont aussi participé à la lutte contre l'hérésie : « ... les livres d'Héraclite sur l'Apôtre, ceux de Maxime sur la question maintes fois agitée chez les hérétiques : *D'où vient le mal et que la matière est créée*, ceux de Candidus...¹ ». Aucun renseignement d'ordre géographique, historique ou biographique : on a l'impression d'un catalogue d'auteurs dont on pouvait encore lire les œuvres à l'époque d'Eusèbe, mais qui pour le reste n'étaient déjà plus que des noms.

En outre, quand on connaît la méthode d'Eusèbe², on peut formuler des réserves sur l'époque proposée pour « Maxime ». En effet, après avoir disposé sur l'échelle chronologique officielle — fournie par la succession des empereurs — les faits saillants de l'histoire ecclésiastique pour lesquels il connaît des synchronismes sûrs, Eusèbe en est réduit, pour les faits moins évidents, à procéder par conjectures, voire par analogie, et leur insertion dans la trame historique n'a qu'une valeur de probabilité. On peut donc supposer que toutes les autres données non datables se rapportant à la lutte contre l'hérésie ont été regroupées

1. H.E. V, 27, G. Bardy, SC 41, p. 73.

2. Cf. P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles* (*Patristica II*), Paris 1961, p. 62-64...

en un bref chapitre placé, faute de mieux, en appendice à l'exposé sur Irénée ; et l'écrit qu'Eusèbe connaissait sous le nom de Maxime n'aurait donc été mentionné parmi les auteurs de la fin du règne de Commode que par une série de déductions tirées de son contenu, qui semblait l'appartenir à la littérature antihérétique de cette époque.

2. Eusèbe est le seul à mentionner Maxime :

Le nom même de Maxime ne présente guère plus de certitudes : on ne le trouve que chez Eusèbe et les auteurs qui s'inspirent de lui, comme Jérôme¹, ou qui plus tard, tel Lenain de Tillemont², se refuseront à mettre en doute ses indications en dépit des doutes formulés là-contre à différentes époques.

3. La *Philocalie* attribue ce même fragment à Origène :

On n'est pas sans s'étonner, en effet, de voir figurer *in extenso* dans la *Philocalie*³ le fragment qu'Eusèbe attribuait à Maxime et qui passe ainsi sous le patronage d'Origène ! Dans le titre de l'extrait, Grégoire de Nazianze et Basile reconnaissent pourtant qu'ils l'ont recopié dans le livre VII de la *Préparation Évangélique* ; mais dans la scolie finale, après avoir rapporté avec réserves l'attribution qu'Eusèbe en fait à Maxime : ὄντα ὡς φησιν Μαξίμου, ils déclarent qu'en fait ce texte se trouve en propres termes (ἀπολεξεί) dans un dialogue qu'ils disent sans hésitation être d'Origène : ἐν τῷ Ὁριγένους πρὸς Μαρκιωνιστὰς καὶ ἄλλους αἰρετικῶς διαλόγῳ. Il s'agit en réalité du *Dialogue d'Adamantius* Περὶ

1. *De viris illustribus* 47, PL 23, 661/662 A.

2. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. III, Paris 1695, p. 814 : « Maxime auteur ecclésiastique vers 200 ». Voir surtout p. 760-762 la note XIII sur Origène, où il est question de Maxime à propos du *Dialogue d'Adamantius* (p. 761).

3. Au chapitre xxiv. Cf. *The Philocalia of Origen*, éd. J. A. Robinson, Cambridge 1893, p. 212.

τῆς εἰς Θεὸν ὁρθῆς πίστεως, ouvrage antiorigénien anonyme datant du début du IV^e siècle, remanié après Nicée et que traduira aussi Rufin parmi les œuvres d'Origène¹ : les philocalistes n'auront pas été les seuls à se laisser abuser par le nom du personnage principal du dialogue, Adamantius, défenseur de l'orthodoxie, et à le confondre avec Origène qui avait en effet ce surnom². Ayant donc lu ce dialogue qu'ils croyaient d'Origène, mais n'en disposant plus au moment où ils confectionnaient la *Philocalie*, ils auraient donc tout simplement repris dans la *Préparation Évangélique* un texte qu'ils devaient se rappeler avoir lu autrefois dans le *Dialogue*³.

4. La critique moderne restitue le fragment à Méthode d'Olympe :

Peu à peu, les savants modernes ont été amenés à douter de ces attributions de l'extrait aussi bien à un hypothétique Maxime qu'à un Pseudo-Origène, pour y reconnaître enfin et, semble-t-il, définitivement, l'œuvre de Méthode d'Olympe.

1. Cf. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYSEN, *Der Dialog des Adamantius*, GCS 4, Einleitung, p. xxii : la traduction de Rufin porte la suscription « incipiunt libri Adamantii Origenis adversus haereticos... ».

2. Cf. H.E. VI, 14, 10, G. Bardy, SC 41, p. 108 : ὁ γὰρ τοῦ Ἀδαμάντιου (καὶ τοῦτο γὰρ ἦν τῷ Ὀριγῆνι ὄνομα). Si, paradoxalement, les philocalistes attribuent à Origène le *Dialogue d'Adamantius*, leur erreur s'explique sans doute par la vivacité du style de l'extrait qui y avait été incorporé, mais surtout par le nom du personnage principal, si habilement choisi qu'il est parvenu à faire entrer pour des siècles un écrit antiorigénien dans le corpus des œuvres d'Origène ! Toutefois, il faut bien remarquer que la confusion a été évitée par certains. Ainsi Théodoret distingue-t-il soigneusement Origène et Adamantius dans son *Histoire des hérésies* (Αἰρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή) : « ... καὶ Ὀριγῆνους, καὶ Εὐσεβίου ... καὶ Ἀδαμαντίου... (Dédicace, PG 83, 339 A) » ; « ... καὶ Ὀριγῆνης, καὶ Πόδων, καὶ Ἀδαμάντιος... (I, 25, PG 83, 377 A) ».

3. De fait, le fragment cité par Eusèbe figure aussi dans le *Dialogue d'Adamantius*, dont il forme la cinquième partie. Sur le problème de son insertion dans cet ouvrage d'un style médiocre, cf. *infra*, p. 119.

Mais il aura fallu deux ou trois siècles de tâtonnements et toutes les ressources de la philologie pour dégager quelques conclusions sûres et formuler des hypothèses acceptables, sans que pour autant toute la lumière soit faite aujourd'hui, il s'en faut, sur cette épineuse question.

Au début du XVII^e siècle, parmi une impressionnante série de publications fort variées, l'historien et philologue hollandais Jean Meursius (1579-1639) donnait la première édition¹ du début, seul conservé, d'un dialogue de saint Méthode *Sur le libre arbitre* : on y trouvait environ le premier quart de notre extrait, mais précédé d'une longue et belle introduction. En 1644, Combefis² en donna une édition enrichie des fragments conservés dans la *Bibliothèque* de Photius (cod. 236) et dans les *Sacra Parallela*.

Mais il semble que ces publications n'eurent alors aucune incidence sur le problème qui nous préoccupe et que les deux séries de questions n'interférèrent pas : bien que les éditions du dialogue de Méthode eussent rendu au fragment un contexte plus que vraisemblable, on s'en tint à l'ancienne manière de voir. Éditant le *Dialogue d'Adamantius* — qu'il croit, à la suite des philocalistes, être d'Origène —, Jean Rodolphe Wetstein³ se refuse à admettre qu'Origène ait pu emprunter un fragment à l'ouvrage de Maxime. Quant à Huet⁴, un respect excessif pour les indications tant d'Eusèbe que des philocalistes l'amène à vouloir les concilier en une invraisemblable hypothèse : Eusèbe aurait fait l'emprunt à un Maxime, auteur sous Constantin d'un dialogue

1. *Variorum divinatorum liber unus*, Leyde 1619, p. 91-110.

2. *Sanctorum Patrum Amphilochoi Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretenensis opera omnia*, 2 vol., Paris 1664 — repris par Galland, puis par Migne (PG 18).

3. Jean-Rodolphe II Wetstein (ou Wettstein) (1647-1711) donna à Bâle, en 1674, une édition de quelques ouvrages d'Origène, avec une traduction latine et des notes.

4. *Origenis in sacras scripturas commentaria*, Paris 1679, *Origeniana* III (appendix), p. 277.

pseudo-origénien ! Lenain de Tillemont lui-même n'établit aucun rapport entre l'écrit de Méthode *Sur le libre arbitre* qu'il présente brièvement au tome V de ses *Mémoires*¹ et Maxime, dont il a longuement discuté au tome III ; mais il fait faire à la critique un progrès considérable en distinguant « deux Adamances, l'un qui était Origène, et l'autre qui a vécu sous Constantin² », et en jugeant l'ouvrage de ce dernier tout à fait indigne du grand Origène.

Il faudra attendre le milieu du XIX^e siècle pour que M. J. Routh, éditant le fragment de Maxime dans ses *Reliquiae sacrae*, signale qu'on doit le rapprocher du *De libero arbitrio* de Méthode plutôt que du *Dialogue d'Adamantius*³. En 1865, Albert Jahn fait suivre sa minutieuse édition des œuvres de Méthode⁴ d'une étude de style intitulée *Methodius platonizans*. Par une multitude de comparaisons établies entre Méthode et Platon, son modèle littéraire, il définit la saveur toute platonicienne des dialogues, ainsi que le rare talent de leur auteur. Le principal bénéficiaire de cette vaste enquête est le *Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου* : la preuve est faite de l'unité de style entre le fragment édité par Meursius et notre Pseudo-Maxime ; cet extrait si admiré pour sa virtuosité dialectique retrouve dans le dialogue de Méthode un contexte naturel digne de lui, alors qu'il détonne au milieu du médiocre *Dialogue d'Adamantius* où il fait figure d'emprunt.

1. *Mémoires*, t. V, p. 472 : « S. Jérôme parle d'un écrit de S. Méthode sur le libre arbitre et semble marquer qu'il était aussi dirigé contre Origène. » Tillemont ne fait aucune mention de Maxime en cette occasion, bien qu'il analyse les trois pièces dont Combesis a composé son édition : 1) le fragment édité par Meursius ; 2) le cod. 236 de Photius — qui n'est pas même rapproché du fragment de Maxime, bien qu'il présente le même texte, légèrement abrégé ; 3) un ms. du P. Sirmond.

2. *Ibid.*, t. III, p. 761.

3. *Reliquiae sacrae*, II. Oxford 1846³, p. 77-79.

4. *S. Methodii opera et S. Methodius platonizans*, Halle 1865.

5. Mise au point de Robinson :

C'est dans les pages consacrées par Robinson à introduire le chapitre xxiv de la *Philocalie*¹ que l'on trouve le premier exposé cohérent de l'histoire du fragment attribué par Eusèbe à Maxime. S'appuyant d'une part sur le fragment édité par Meursius, qui montre l'évidente continuité existant entre le fragment sur la matière et l'introduction du dialogue de Méthode, d'autre part sur la philologie qui, avec A. Jahn, venait de montrer l'identité de pensée et de style entre ces deux fragments, Robinson conclut que l'extrait cité par Eusèbe est bien de Méthode.

Reste alors à expliquer l'erreur d'Eusèbe. Examinant la forme du titre des autres dialogues de Méthode², Robinson est amené à supposer que le *De libero arbitrio* a pu s'appeler *Μάξιμος, ἢ περὶ τοῦ αὐτεξουσίου* ; Eusèbe aurait pris le nom du personnage principal du dialogue pour celui de l'auteur. Cette dernière explication a pu être contestée³, mais l'ensemble de la reconstitution reste inattaquable.

6. Les éditions modernes :

Depuis ont paru de solides éditions des œuvres de Méthode aussi bien que des auteurs qui se situent dans son sillage. G. N. Bonwetsch a édité l'ensemble des œuvres de Méthode⁴, mais le temps lui manqua pour donner une édition critique de la traduction slave, qui seule fournit la quasi-totalité du dialogue *Sur le libre arbitre*. C'est A. Vail-

1. Cf. *op. cit.*, Introduction to the text of the *Philocalia*, V : « The Eusebian extract », p. XL-XLIX.

2. La fidélité de Méthode au genre et au style du dialogue platonicien est telle que ses ouvrages portent en effet des titres à la façon de Platon. Cf. *infra*, p. 121.

3. Par A. VAILLANT dans son introduction au *De autexusia* slave, PO 22, p. 639.

4. *Methodius Werke*, GCS 27, G. N. Bonwetsch, Leipzig 1917.

lant qui accomplit cette tâche pour la *Patrologia Orientalis*¹ : la traduction française s'y appuie sur une confrontation du texte slave et des fragments grecs conservés et, lorsqu'ils font défaut, sur une rétroversion. Cette précieuse édition est en outre précédée d'une ample introduction où A. Vaillant fait le point des données historiques et propose une explication nouvelle des rapports du *Dialogue d'Adamantius* et du fragment cité par Eusèbe avec l'original de Méthode. Entre-temps, le *Dialogue d'Adamantius* avait lui-même été édité par W. H. van de Sande Bakhuysen² et le P. Mariès traduisait de l'arménien le *De Deo* d'Eznik de Kolb³, ouvrage qui utilise librement le *Dialogue* de Méthode et éclaire la version slave là où le grec fait défaut.

7. Résumé de l'histoire du fragment :

Parvenu au terme de cette enquête, qui nous a montré comment la lumière s'est faite peu à peu autour de cette énigmatique question, nous pouvons, en nous appuyant sur les hypothèses les plus assurées, reconstituer l'histoire probable du fragment cité par Eusèbe.

a) Méthode d'Olympe composa, sans doute vers 270, un *Dialogue sur le libre arbitre*, Περὶ τοῦ ἀρεξουσίου, dont le début seul nous a été conservé par un manuscrit du x^e siècle (F), édité pour la première fois par Meursius en 1621. Mais une version slave « à peu près littérale » datant du milieu du x^e siècle nous livre assez fidèlement la continuité du texte. En outre, le *De Deo* d'Eznik de Kolb peut venir éclairer la version slave là où il ne fait que démarquer le dialogue de Méthode ; les *Sacra Parallela*

1. Le « *De autexusia* » de Méthode d'Olympe, version slave et texte grec édités et traduits en français par A. Vaillant, PO 22, 5, Paris 1930.

2. *Der Dialog des Adamantius*, GCS 4, Leipzig 1901.

3. EZNIK DE KOLB, *De Deo*, PO 28, 4, L. Mariès et Ch. Mercier, Paris 1959.

présentent un certain nombre de fragments grecs ; et surtout, Photius semble avoir eu connaissance de l'ensemble du dialogue, bien que ses citations recouvrent presque exclusivement la partie centrale du dialogue, celle-là même qui, isolée de son contexte, connut pendant quinze siècles une tradition tout à fait indépendante de l'œuvre de Méthode.

b) La partie centrale du dialogue, consacrée au problème de la matière, a peut-être dû autant au sujet lui-même qu'à la manière brillante dont il était traité le privilège de circuler très tôt sous forme d'extrait et d'être à maintes reprises citée ou exploitée par différents auteurs au cours du siècle suivant. Elle fut tout d'abord incorporée, moyennant quelques adaptations, au *Dialogue d'Adamantius*, ouvrage anonyme dirigé contre les gnostiques et composé sans doute peu de temps après le dialogue de Méthode (alentour des années 300). Puis, vers 315-320, Eusèbe la versa dans son dossier de textes sur la matière, mais en la présentant comme l'œuvre d'un certain Maxime — qu'il est seul à connaître. Enfin, quelque quarante ans plus tard, le même fragment entra dans la *Philocalie* comme une œuvre d'Origène. Mais jamais le nom de Méthode ne fut mentionné à son propos.

Il demeure vraiment étonnant qu'avant une date fort avancée dans l'époque moderne, aucun rapprochement n'ait été fait entre les deux traditions d'un texte aussi long et caractéristique.

B. Contexte et analyse du fragment.

Puisque les travaux qui se sont succédé depuis un siècle ont su rétablir le lien entre les deux traditions, il convient, avant d'analyser du point de vue doctrinal et littéraire le fragment transmis par Eusèbe sans autre indication qu'une attribution erronée, de le confronter avec son contexte originel dans le dialogue de Méthode.

1. Délimitation et titre du fragment :

Tel qu'il est fourni par Eusèbe, le texte forme un tout relativement cohérent — n'était son début assez abrupt et quelques allusions aux prémisses de la discussion. Il apparaît en effet comme une réfutation méthodique des opinions erronées sur la matière et l'origine du mal. L'essentiel du discours consiste en de longs exposés systématiques du défenseur de l'orthodoxie, qui mène poliment mais résolument à ses fins deux interlocuteurs peu combattifs. En dépit de toute son habileté, on sent bien que le dialogue assez déséquilibré n'est qu'une agréable fiction derrière laquelle se déguise en fait un exposé dogmatique — et c'est bien ainsi qu'Eusèbe l'entendait lorsqu'il l'a cité. Ainsi s'explique le titre qu'il donne au chapitre ιη' et aussi le sous-titre Περὶ θεοῦ καὶ ὕλης (fourni par le ms. F et confirmé par la version slave) qui marque dans le dialogue de Méthode précisément le passage correspondant au début de l'extrait. Ou bien Méthode lui-même, ou bien ses premiers lecteurs ont considéré qu'en dépit de sa forme dialoguée, cet exposé pouvait sans dommage être isolé de son contexte.

2. Les personnages du dialogue et sa destination :

Aucun des manuscrits d'Eusèbe n'indique les noms des interlocuteurs. Comme ceux-ci sont également ignorés de la *Philocalie* qui fournit ainsi une attestation d'une tradition indirecte très ancienne, il est probable qu'Eusèbe ou bien n'a pas connu, ou bien a volontairement omis ces noms : ainsi, très tôt la forme a été négligée au profit du seul contenu doctrinal de l'extrait.

On objectera que la tradition du dialogue de Méthode n'offre elle-même rien de positif ; devant le silence du slave et les dénominations très générales et probablement tardives du ms. F (l'orthodoxe, le valentinien, le compagnon), A. Vaillant conclut que « rien dans le texte du *De autexusia*, à la différence des autres traités dialogués de Méthode,

n'autorise à penser que les personnages du dialogue aient porté un nom : ils s'interpellent par ὦ φίλε (7, 14, etc.), ou bien l'orthodoxe se sert de l'expression platonicienne ὦ οὐτος (35, 12, etc.), et les deux hétérodoxes se désignent mutuellement par le terme ὁ ἑταῖρος¹ » (41, 4).

Mais il faut bien remarquer que ce serait le *seul* exemple chez Méthode, et une bien improbable négligence chez un imitateur aussi scrupuleux des dialogues de Platon. Aussi vaut-il mieux ne rien conclure du silence de deux manuscrits assez tardifs : on sait que les copistes omettaient souvent l'indication des personnages.

Il ne semble donc pas qu'il y ait là assez de raisons pour rejeter avec Vaillant l'hypothèse de Robinson selon laquelle Maxime serait le nom du personnage principal : à la façon des autres dialogues de Méthode, Ἀγλαοφῶν ἢ περὶ ἀναστάσεως, Ἐένων ἢ περὶ τῶν γεννητῶν, Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγγελίας, le traité du libre arbitre se serait appelé Μάξιμος (ἢ) περὶ (τοῦ) αὐτεξουσίου. Ainsi s'expliquerait l'erreur d'Eusèbe, qui aurait pris le nom de l'orthodoxe pour celui de l'auteur qu'il est censé représenter.

Quant aux personnages hétérodoxes, la tradition a affublé le premier du titre de Valentinien, et cela pose le problème de la destination du traité. Eusèbe aussi, nous l'avons vu, situait Maxime dans le mouvement de la littérature anti-hérétique de la fin du II^e siècle. La notice de Jérôme, au contraire, semblerait faire également du Περὶ αὐτεξουσίου un ouvrage antiorigénien². Mais rien de précis dans la doctrine réfutée ne permet de l'identifier avec celles du gnostique ou d'Origène. Tout au plus peut-on dire qu'il s'en prend à un fond de platonisme que l'on pouvait déceler aussi bien chez l'un que chez l'autre, ce qui explique les identifications *a posteriori* sans aucunement les justifier.

C'est pourquoi nous désignerons les personnages par de

1. PO 22, p. 639.

2. De viris illustribus 83, PL 23, 691/692 A.

simples lettres, en reprenant le système proposé par Vaillant — M désignant l'orthodoxe, A et B le premier hétérodoxe et son compagnon (ὁ ἑταῖρος) — plutôt que celui de Mras (A, B, C). Le tableau ci-contre rend compte des équivalences.

3. Contexte : le début du dialogue de Méthode :

Un prologue élégant et raffiné invite les auditeurs à rejeter le chant mortel des Sirènes — la philosophie païenne — pour écouter la voix divine et se joindre au chœur de ceux qui chantent les mystères.

Le premier hétérodoxe expose alors ses incertitudes. Se promenant hier au bord de la mer, il avait admiré l'ordre du monde et rendu grâce à Dieu de qui tout ce qui existe tient son existence. Mais ce matin, au spectacle des crimes commis par les hommes, il s'est refusé à admettre que Dieu pût être l'auteur du mal. Aussi est-il prêt à penser que le mal provient de la matière, ou plus précisément d'une partie irréductible de celle-ci qui a échappé à l'ordre imposé par Dieu. Mais qu'en pense son ami ?

L'orthodoxe le félicite d'abord pour son esprit de recherche (σπουδή) et lui rappelle combien de grands esprits se sont fourvoyés à ce propos, les uns déclarant Dieu l'auteur du mal, les autres en rejetant la cause sur la matière. Aussi accepte-t-il volontiers d'examiner cette question, en invitant à prendre également part au débat un de leurs compagnons qui semble avoir les mêmes idées que l'hétérodoxe.

Ici commence l'extrait cité par Eusèbe : il va traiter successivement des rapports de Dieu et de la matière, et de la nature du mal.

4. Premier point : Dieu et la matière :

En une série d'implacables déductions, l'orthodoxe définit d'abord les rapports de la matière avec Dieu. Voici les étapes de l'argumentation :

Partant de l'une des affirmations contradictoires de son

	EUSÈBE	Philocalie	Dialogue d'Adamantius	MÉTHODE		hypothèse de Robinson	éd. Vaillant	éd. Mras
				ms. F éd. Meursius	slave			
ORTHODOXE	/	᾽Ορθόδοξος	Adamantius	ΟΡΘ(Ο)ΔΑΘΕΟΣ	/	Μέθριμος	M	A
1 ^{er} HÉTÉRODOXE	/	ἑταῖρος	Drosertius	ΟΥ(Α)ΕΝΤΙ-ΝΙΑΝΟΣ	/	/	A	B
2 ^e HÉTÉRODOXE	/	διδάσκων	Valens	ΕΤ(ΑΙ)ΡΟΣ	/	/	B	C

interlocuteur, l'orthodoxe entreprend de lui démontrer que deux inengendrés ne peuvent coexister et examine à cette fin les différents modes de relations qui pourraient exister entre eux :

a) s'ils étaient unis (*ἡνωσθαι*), Dieu et la matière ne formeraient qu'un seul et même être, à la façon de l'âme et du corps (22, 2) ;

b) s'ils étaient séparés (*μεχωρίσθαι*), il faudrait qu'un troisième principe s'intercale entre eux (22, 3) ;

c) on pourrait enfin supposer que l'un serait le lieu (*τόπος*) de l'autre ; mais si l'on fait de la matière le lieu de Dieu, celui-ci aurait résidé un temps dans le chaos et serait toujours emporté par le flux de la matière (22, 6-8) ; si l'on dit au contraire que c'est Dieu qui est le lieu de la matière, on fait de lui le réceptacle du mal (22, 9-10). Or c'est précisément ce que l'hétérodoxe voulait éviter en attribuant à une matière inengendrée la cause du mal.

Cette démonstration, qui suscitait tant d'admiration chez les lecteurs anciens de Méthode, nous déçoit et nous irrite tant par l'abstraction de ses enchaînements d'hypothèses que par le caractère excessivement concret et spatial des rapports qu'elle met en jeu, par exemple la nécessité d'un séparateur en 22, 3. Dans le détail de l'argumentation on découvre maints souvenirs de Platon — surtout du *Timée* et du *Parménide* — et l'on peut dire que Méthode a su ici user et abuser de tous les artifices de son modèle !

5. Deuxième point : la nature du mal :

Ayant donc démontré que la matière ne peut être inengendrée, l'orthodoxe revient au problème du mal qui était à l'origine de cette supposition de son interlocuteur (22, 11). Un bref interrogatoire amène ce dernier à admettre que les qualités ont été conférées par Dieu à la matière (22, 12-14). En un long développement (22, 15-19), l'orthodoxe entreprend alors de démontrer que Dieu a tiré les qualités du néant ; il s'appuie pour cela sur une comparaison avec l'art

des hommes, et plus précisément l'architecture. Survient alors, en une phrase lapidaire, une conclusion inattendue (22, 19) : « En prouvant que quelque chose peut naître de rien (en l'occurrence les qualités), on démontre qu'il en est également ainsi pour les substances. » Cette affirmation de la création par Dieu des substances est sans doute, avec le paragraphe 57, le passage essentiel qui a déterminé Eusèbe à introduire l'extrait dans son dossier ; mais dans le dialogue de Méthode, ce n'était qu'une remarque marginale. L'orthodoxe s'empresse en effet de reprendre et d'achever sa démonstration : il lui suffit d'amener son adversaire à dire que le mal est une qualité de la matière pour en conclure (22, 21) que Dieu, créateur des qualités, l'est aussi du mal — ce qui rend superflue l'hypothèse d'une matière source du mal !

Par des propos amènes l'orthodoxe invite son vaincu à reprendre la discussion s'il le désire (22, 22). Celui-ci prend alors le contrepied de la définition qui l'a mené à sa perte et suppose que le mal est non plus une qualité, mais une substance (22, 23). L'orthodoxe le réfute prestement en distinguant substance, *οὐσία*, et opération, *ἐνέργεια* (22, 24-30) : opération d'un agent, le mal a un commencement et n'est donc pas inengendré (22, 31-34) ; c'est-à-dire que — contrairement au sentiment des néoplatoniciens — il n'existe pas de mal en soi.

6. Intervention du second hétérodoxe :

Le premier hétérodoxe, manifestement écrasé, demeurera muet jusqu'à la fin du dialogue : c'est son compagnon, jusqu'alors silencieux, qui prend la relève (22, 35), avec une ardeur dont le loue l'orthodoxe (22, 38). Mais son hypothèse d'une matière douée par elle-même de qualités (22, 36-37) est bien vite réfutée (22, 39-40), car Dieu ne serait plus créateur. Sans doute le compagnon ne semble-t-il pas convaincu ; l'orthodoxe lui détaille donc (22, 39-40) les conséquences de son hypothèse. Si l'on admet que Dieu

a seulement modifié les qualités primitives de la matière, ou bien Dieu a été cause du mal en créant des qualités mauvaises ; ou bien il a toléré le mal volontairement, au détriment de la partie du monde qu'il ordonnait (22, 49-51) ; ou il l'a toléré par impuissance. Supérieur à Dieu, le mal serait Dieu lui-même.

L'extrait d'Eusèbe se clôt sur une discussion à propos de la nature de la matière : simple, celle-ci n'aurait pu donner naissance à un monde composé (22, 56) ; composée (22, 57-58), de ce fait même elle serait créée — pour Méthode, composition semblait impliquer nécessairement l'action créatrice de Dieu ; il n'envisage pas même l'idée d'une simple juxtaposition des éléments. Faisant enfin constater à son interlocuteur l'opposition qui règne entre les éléments censés être parties de la matière, il conclut qu'ils ne sont ni une matière unique, ni issus d'une matière unique (22, 59-61) : ainsi, en vertu du principe aristotélicien des contraires, est-il prouvé qu'il n'existe point de matière en soi (22, 63-64) !

7. La fin du dialogue (au-delà de l'extrait conservé par Eusèbe) :

Eusèbe arrête sa citation ici, juste avant une formule qui indique que la question de la matière est réglée. La première partie, consacrée à la matière, n'était en quelque sorte que le volet négatif du dialogue, s'attachant à dissocier le problème du mal de celui de la matière pour réfuter l'hypothèse gnosticisante du premier hétérodoxe. Le fragment cité par Eusèbe correspond donc exactement à cette première partie et a une réelle unité. La seconde partie, d'une ampleur comparable à l'extrait d'Eusèbe augmenté du préambule, recherche l'origine du mal en l'homme ; c'est elle qui justifie le titre du dialogue : Περὶ τοῦ αὐτεξουσίτου.

SECTION V

HÉBREUX, JUIFS ET CHRÉTIENS

Si Eusèbe est historien, c'est aussi — et avant tout — un écrivain qui veut assurer le triomphe de sa religion à un moment où elle était encore soumise à de violentes attaques doctrinales et philosophiques. Il ne faut donc pas oublier, lorsque l'on veut porter un jugement sur la *Préparation Évangélique*, que cette œuvre n'est pas seulement l'énorme amas de citations et de renseignements sur l'Antiquité que l'érudit moderne aime à y voir ; c'est avant tout une œuvre apologétique, et le dessein qui a regroupé toutes ces données était précisément le désir de réfuter le paganisme.

Caractère polémique du livre VII Le livre où culmine avec le plus d'âpreté ce caractère polémique est sans doute le livre VII : situé au terme d'un long exposé formé essentiellement de citations d'auteurs païens, il en est la conclusion et s'efforce d'emporter l'adhésion définitive du lecteur. En outre, à cause de l'argument choisi — l'antériorité et la supériorité des Hébreux et de leur doctrine —, il vient s'adjoindre à la polémique contre les païens, qui était l'objet de l'œuvre tout entière, une polémique tout aussi acharnée contre les Juifs : car cette revendication des Hébreux pour ancêtres spirituels des chrétiens ne peut avoir de portée contre les païens que si les Juifs ont été écartés au préalable. Eusèbe mobilise donc pour lutter sur ces deux fronts tous les moyens

que sa science d'historien a mis à sa disposition. L'utilisation de cet argument des anciens Hébreux montre une remarquable habileté apologétique. Il est probable que c'est dans sa méditation d'historien sur la succession des peuples et des empires qu'Eusèbe a découvert — ou du moins précisé — cette distinction entre les Hébreux, peuple de nomades qui furent les initiateurs de la piété, et les Juifs, leurs descendants, dont le nombre s'était multiplié et pour qui le contact des peuples voisins offrait le risque continu de retomber dans une vie trop semblable à celle des païens. La lecture même des prophètes a dû renforcer cette idée. Mais, en devenant une arme dans des écrits apologétiques, cette distinction d'origine historique tendra nécessairement à se transformer en une opposition poussée à ses extrêmes limites : idéalisation d'une part, caricature de l'autre.

Nous allons donc, en regroupant les faits signalés au cours de notre analyse du livre, étudier dans leur ensemble les transformations et déformations qu'a reçues la figure des Hébreux : dans la première partie du livre, c'était leur opposition radicale aux Juifs ; dans la seconde, l'assimilation progressive — et sans doute inconsciente — de leur doctrine à celle des chrétiens.

I. HÉBREUX ET JUIFS

Le ton du livre est donné par la récapitulation des erreurs et des vices des païens (chap. β') : c'est une généralisation, un réquisitoire impitoyable ; aucune citation, aucune localisation, aucun fait précis, mais des accusations graves et violentes.

Vient ensuite la présentation des anciens Hébreux (chap. γ'-ε') : ils apparaissent dans un tableau tout aussi général, comme l'incarnation de la philosophie et de la piété mêmes. Aussi, lorsqu'est opérée la distinction entre les Hébreux et les Juifs, la comparaison est faussée par

l'idéalisation des Hébreux : ceux-ci apparaissent comme des sages qui atteignent la perfection par une vie en harmonie avec la nature et s'élèvent à la contemplation et à la connaissance de Dieu parce que leur âme jouit d'une extrême impassibilité ; les Juifs, au contraire, sont présentés comme un peuple infidèle, incapable de la vertu et de la piété ancestrales, et qui, pour être maintenu dans le droit chemin, a besoin de la législation mosaïque, de rites et de pratiques (chap. ζ' et ι' *in fine*).

Enfin, quand Eusèbe fait la présentation des Sages hébreux (chap. η'θ'), on reconnaît à maints indices une sourde polémique contre les Juifs : il entend leur disputer ceux qu'ils honorent comme les fondateurs de leur race et leurs pères dans la foi, Abraham, Isaac et Jacob.

On peut noter, dans ce même chapitre, un caractère assez tendancieux de la présentation des anciens Hébreux : Eusèbe annonce que seuls les écrits de Moïse sont une source autorisée pour parler d'eux (8, 1). Or en lisant ses notices, on se rend compte que ce n'est pas directement dans l'Écriture qu'il puise, mais dans l'œuvre de Philon, et peut-être dans la tradition chrétienne pour des figures comme Job ou Melchisédech. Mais, là même où Eusèbe puise dans l'œuvre de Philon, ses emprunts ont un caractère bien particulier : il présente comme historique ce qui était chez Philon un commentaire allégorique. L'importance inverse qu'il accorde aux deux triades philoniennes est caractéristique de ses intentions polémiques : au détriment d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dont la présentation est très partielle, il met en valeur des personnages mythiques comme Énos et Énoch, à qui il accorde une valeur aussi grande que les versets de l'Écriture qui les présentent sont brefs et mystérieux.

Ainsi peut-on prendre Eusèbe en contradiction avec lui-même au cours du livre VII : là même où il s'efforce de donner par ses affirmations la garantie de l'histoire à sa présentation des anciens Hébreux, il fait une entorse à la

méthode qu'il préconise. A nos yeux, sa présentation des anciens Hébreux peut donc apparaître, du point de vue historique, très partielle et inférieure à celle de Josèphe dans les *Antiquités Judaïques*. Mais ce jugement serait à son tour partial et injuste, car Eusèbe n'a pas voulu faire œuvre d'historien, mais seulement offrir un minimum de garanties historiques pour assurer la crédibilité de ses arguments polémiques. C'est en effet sur le plan de l'apologétique qu'il faut juger Eusèbe : on ne peut alors que louer l'originalité de son argumentation, l'habileté avec laquelle il la met en œuvre et l'ardeur combative de son exposé.

II. LES ANCIENS HÉBREUX ET LES CHRÉTIENS

En lisant l'exposé de la doctrine des anciens Hébreux qui forme la seconde partie du livre, le lecteur moderne ne peut que s'étonner — voire s'irriter — de trouver sous ce titre un précis de doctrine chrétienne : on serait presque sur le point d'accuser Eusèbe de mauvaise foi. Mais ce serait là un jugement précipité. Plusieurs considérations viennent en effet à sa décharge :

A. *Chrétiens et Hébreux.*

Il y a dans la pensée d'Eusèbe une assimilation implicite des chrétiens et des Hébreux que tout favorisait. Sa foi, tout d'abord, qui lui donne la certitude d'avoir une interprétation juste de l'Écriture à la lumière de la révélation chrétienne. Et puis la tradition qui, depuis Justin, revendiquait comme ancêtres des chrétiens les hommes pieux et justes de toutes les nations, et les Hébreux en particulier. Il était donc tout naturel qu'au terme de cette identification morale des chrétiens aux Hébreux se produisît aussi une identification doctrinale, puisque l'Ancien Testament contenait en germe tout ce que la révélation chrétienne allait

explicitier. On ne peut donc pas totalement imputer à Eusèbe une transposition abusive et inconsiderée de la formulation récente d'une doctrine dans un passé mythique.

B. *La lecture chrétienne de Philon.*

Pour Eusèbe, Philon le Juif se situe dans la lignée spirituelle des Hébreux au même titre que les prophètes. C'est avec une entière bonne foi et le sentiment d'une certitude historique qu'Eusèbe trouve dans la convergence de la doctrine chrétienne et de l'interprétation philonienne de l'Écriture l'assurance que ce qui était commun aux deux devait remonter aux Hébreux eux-mêmes. Ainsi pour la doctrine du Logos : le témoignage de Philon donne aux chrétiens la certitude qu'elle est manifestement professée par Moïse dans le récit de la Genèse. Il serait donc tout à fait injuste de dire que, lorsque la doctrine du Logos est attribuée par Eusèbe aux anciens Hébreux, sa sagacité d'historien est mise en échec par sa volonté de donner à la doctrine chrétienne une très haute antiquité. Eusèbe avait prévu l'objection qu'on ne manquerait pas de lui faire : « Mais afin qu'on ne croie pas que j'interprète abusivement ces textes, j'invoquerai comme exégète de la pensée contenue dans l'Écriture un Hébreu qui tient de ses ancêtres une connaissance précise de leurs propres écrits et a reçu de maîtres sa doctrine : c'est, si tu l'admetts pour tel, Philon » (12, 14). Il croit donc trouver dans Philon toutes les garanties pour une interprétation exacte de la doctrine propre aux Hébreux.

C. *Influence des sources qu'utilise Eusèbe.*

Nous avons reconnu à maints indices l'utilisation pour ainsi dire constante des Pères apologistes dans le livre VII : c'est à eux qu'il emprunte le ton polémique ; c'est à eux aussi, et en particulier à Justin, semble-t-il, qu'il emprunte

la doctrine et les groupements de citations scripturaires. Il faut, en effet, bien se représenter la difficulté qu'il y avait pour un chrétien à faire un exposé de la doctrine des anciens Hébreux. Les sources auxquelles Eusèbe pouvait se reporter étaient bien réduites : il n'y avait que l'Écriture elle-même, et ses interprétations rabbinique et chrétienne. De celles-ci, Eusèbe rejette la première, qu'il considère comme erronée, et retient la seconde, qu'il trouvait en particulier chez Justin. C'est donc à partir des écrits de Justin qu'il va présenter la doctrine des Hébreux ; il y trouve un cadre doctrinal que le témoignage de Philon vient justifier comme authentiquement hébraïque.

Telle est donc, autant qu'on puisse la reconstituer, la genèse de cette présentation de la doctrine des anciens Hébreux. On voit comment a pu se faire le glissement des Hébreux aux chrétiens. Il était aussi impossible à Eusèbe de se détacher de sa foi chrétienne pour faire l'histoire doctrinale des Hébreux qu'il l'eût été à un Juif de faire abstraction des interprétations rabbiniques. S'il n'a donc pas pu rendre compte de l'évolution historique des doctrines, Eusèbe a bien mis en lumière la continuité qu'il y a des anciens Hébreux à Moïse, de Moïse aux prophètes et à Philon, et de ceux-ci aux chrétiens.

III. QUELQUES REMARQUES SUR EUSÈBE ÉCRIVAIN

On a dit tant de mal du style d'Eusèbe qu'il est inutile de renchéris. Que ses phrases soient longues et lourdes, ses développements généralement mal construits, son style diffus, c'est une évidence dès la première lecture et le jugement de Photius est pleinement justifié : « Son style n'est ni agréable ni brillant, mais c'est un homme d'une grande érudition » (*Bibliothèque*, cod. 13). Essayons pourtant d'apporter quelques nuances d'après le livre VII.

Ce livre présente en effet dans l'ensemble de la *Prépara-*

tion Évangélique un caractère bien particulier : alors que tous les autres sont essentiellement constitués de citations, souvent très longues, la proportion est ici renversée pour les deux tiers de ce livre : à peu près aucune citation textuelle dans l'exposé de la piété des Hébreux ; quatre extraits de Philon dans l'exposé doctrinal, mais assez limités, un court fragment d'Aristobule, et un long passage d'un psaume ; les autres citations scripturaires sont brèves et insérées dans le texte. C'est dire que, mis à part le dossier sur la matière, l'essentiel du livre est constitué par des développements d'Eusèbe. Derrière la plupart d'entre eux, toutefois, nous avons pu discerner l'utilisation de sources. La comparaison de quelques passages d'Eusèbe avec les textes dont il semble s'être inspiré permettra peut-être de se faire une idée plus juste de son style.

A. Eusèbe et ses sources¹.

Lorsqu'Eusèbe ne fait pas de citation textuelle, et qu'il utilise manifestement une source, il ne l'indique pourtant jamais : si les Pères apologistes soutiennent partout son argumentation, il n'en cite aucun. Ou bien il fait des emprunts de mémoire, et en ce cas, tout rapprochement avec l'original sera moins significatif ; ou bien il utilise consciemment certains auteurs sans juger opportun de les citer — tout comme, plus tard, Théodoret, qui utilisera, sans jamais faire mention d'Eusèbe, la *Préparation Évangélique* comme source principale de sa *Thérapeutique*. Il est possible alors de juger de l'originalité d'Eusèbe par les modifications qu'il apporte.

Esquignons brièvement quelques rapprochements :

a) tout d'abord entre le chapitre β' (récapitulation des théologies païennes) et l'*Apologie* d'Aristide qui en semble

1. Cf. la notice de É. DES PLACES sur le texte de la *P.E.*, SC 206, p. 58.

la source : Eusèbe en retient quelques données très précises¹, mais généralise l'exposé en regroupant toutes les erreurs en un réquisitoire implacable. Le resserrement des erreurs des païens en une énumération déductive prend beaucoup de vigueur ; il s'apparente, il est vrai, à un goût qu'Eusèbe manifeste par ailleurs avec beaucoup de lourdeur : celui des énumérations interminables, des catalogues qui s'introduisent fâcheusement dans un développement qu'ils interrompent. Ici, au contraire, la réussite d'Eusèbe est incontestable, et sa véhémence dans la dénonciation des erreurs et des vices des païens nous vaut une page inhabituelle chez lui.

b) entre le chapitre γ' (présentation des Hébreux) et le chapitre 13 du livre de la *Sagesse* : cette fois la comparaison est nettement défavorable à Eusèbe, qui dilue son modèle et le charge de détails accumulés². Remanié par Eusèbe, le texte biblique a perdu toute sa poésie ; l'argumentation conserve cependant sa grandeur.

c) aux chapitres $\eta'\theta'$, plusieurs figures de patriarches sont tracées d'après Philon ; elles sont assez inégales et partielles, et manquent de la densité philonienne. En revanche, la description de Joseph et de son attitude vis-à-vis de la femme de Putiphar est faite avec maints détails et assez de vivacité. Eusèbe se laisse un instant gagner par le romanesque de la situation ; mais son talent de conteur avait pour modèles les récits du même épisode par Philon ou Josèphe.

d) au chapitre $\iota\alpha'$ (10, 2), il est difficile de déterminer si la description de l'action de la Providence dans le monde s'inspire de Clément de Rome, de Théophile d'Antioche ou d'une autre source, car le thème est très commun. Eusèbe

donne aux éléments qu'il conserve une bonne répartition et une réelle unité, grâce à la répétition, au début de chaque phrase, de l'expression $\lambda\acute{o}\gamma\omega\ \kappa\alpha\iota\ \nu\acute{o}\mu\omega$, puis $\nu\acute{o}\mu\omega$.

Ainsi, quand il ne cite pas textuellement un auteur, Eusèbe reprend souvent ses idées en leur donnant un développement nouveau ; les passages où il le fait se reconnaissent à une plus grande fermeté du style et à une concision plus nette dans les idées. Eusèbe sait donc, parfois avec assez de bonheur, utiliser des auteurs sans se livrer à une imitation servile.

B. Le ton et la démarche du livre VII.

Ce ton est assez original. Sans doute l'intérêt d'un sujet qu'Eusèbe avait particulièrement à cœur et l'influence des Pères apologistes ne sont-ils pas étrangers à une certaine vivacité dans la manière dont maints passages sont présentés. Au chapitre β' , Eusèbe s'exprime avec une fougue qui ne lui est pas habituelle ; certaines descriptions même ne manquent pas d'intérêt.

Quant au plan que suit Eusèbe, il est très cohérent dans ses grandes lignes, en dépit de maintes répétitions et de nombreux chevauchements occasionnés par la reprise régulière d'un chapitre au début du suivant.

C. Les étymologies.

Dans ce livre, Eusèbe recourt assez souvent à l'étymologie :

a) pour définir les Juifs et les Hébreux (6, 2) et pour donner la signification allégorique du nom de ces derniers (8, 20) ;

b) à propos de plusieurs Hébreux, aux chapitres $\eta'\theta'$: Énos (et Adam), Énoch, Melchisédech, Jacob-Israël.

Eusèbe avait trouvé sur ce point un modèle chez Philon ; mais nous avons vu que les étymologies n'étaient pas toutes

1. Cf. *supra*, p. 37 s.

2. Voir en 3, 3 l'énumération de comparaisons.

chez son devancier. L'une d'elles différerait même de celle de Philon, ce qui suppose un recours aux *Hexaples*, à défaut d'une connaissance rudimentaire de l'hébreu.

Le caractère particulier du livre VII permet peut-être de nuancer les jugements par trop défavorables portés sur le style d'Eusèbe. Disons que, sans doute l'habitude aidant, on finit par s'en accommoder ; mais il faut bien avouer qu'on aurait peine à y trouver la moindre saveur. Le traducteur n'a pas toujours la tâche aisée pour rendre ces longues phrases supportables en français.

Sigles et abréviations

- B = Parisinus graecus 465 (saec. XIII ex.)
 D = Parisinus graecus 467 (saec. XVI)
 G = Laurentianus VI 9 (a. 1344)
 I = Marcianus graecus 341 (saec. XV)
 N = Neapolitanus II A 16 (saec. XV)
 O = Bononiensis Univ. 3643 (saec. XIII)
 V = Vatopédi 180 (saec. XIV)

add. = addit (< >) (+)	i.t. = in textu
alt. = alter	om. = omittit
cj. = conjicit	pr. = prior
def. = deficit	s.v. = supra versum
del. = delevit	scr. = scribit
edd. = editores	secl. = secludit ([])
fort. = fortasse	Theod. = Theodoretus (Therap.)
i.m. = in margine	
i.r. = in rasura	

N.B. Dans l'apparat critique, le signe : a été employé pour séparer la leçon adoptée (à gauche) des variantes (à droite), le signe | pour opposer à l'ensemble de la tradition (à gauche) les mss ou conjectures qui s'en éloignent (à droite).

Pagination et linéation

Pour le texte grec, on a indiqué dans la marge gauche les pages de Mras — dont le début est marqué par une barre verticale en gras — et la linéation à l'intérieur de chaque paragraphe (par les chiffres 5, 10) ; et dans la marge droite, entre parenthèses, les pages de Viger — dont le début est marqué par une barre verticale en maigre — et les subdivisions de ces pages (b, c, d).

Les chapitres indiqués en chiffres arabes gras dans la marge droite de notre édition sont ceux de l'édition Mras ; c'est toujours à eux qu'il est renvoyé. Aucune édition récente ne tient compte de l'ancienne division en chapitres (avec titres), qui remonte aux manuscrits grecs.

Dans les apparats, on renvoie aux lignes du paragraphe, telles qu'elles sont comptées dans notre édition. Exemple : § 7, 5 = paragraphe 7, ligne 5.

Dans les *Iterationes* (= doublets), les renvois aux livres I et VII de la *Préparation Évangélique* sont faits par livre, chapitre, paragraphe et éventuellement ligne de notre édition. Exemple : I, 2, 4, 2-3 = livre I, chapitre 2, paragraphe 4, ligne 2-3. Pour les autres livres de la *P.E.* et les *Parallela* des autres œuvres d'Eusèbe, ces renvois sont faits par livre, chapitre et, s'il y a lieu, paragraphe.

TEXTE ET TRADUCTION

ΕΥΣΕΒΙΟΥ ΤΟΥ
ΠΑΜΦΙΛΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΚΗ
ΠΡΟΠΑΡΑΣΚΕΥΗ

̄

Mras
361

ΙΤΑΔΕ ΤΟ ΕΒΔΟΜΟΝ ΠΕΡΙΕΧΕΙ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ ΤΗΣ (297 Viger)

ΕΥΑΓΓΕΛΙΚΗΣ ΠΡΟΠΑΡΑΣΚΕΥΗΣ

	Capita
5 α'. Τὰ περὶ τοῦ τῶν ἀνεκαθεν Ἑβραίων βίου καὶ ὡς εὐλόγως τὰς ἐνθέους αὐτῶν γραφὰς τῶν πατρῶν λόγων προσετιμήσαμεν	1
β'. Ἀνακεφαλαίωσις τῆς παρὰ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι θεολογίας καὶ ὁλων κακῶν αἰτία συνέστη τῷ βίῳ	2
10 γ'. Παράθεσις τοῦ τῶν Ἑβραίων τρόπου καὶ ὅπως ἐδόξαζον περὶ τοῦ ποιητοῦ καὶ δημιουργοῦ τῶν ὄλων	3
δ'. Ὅπως ἐφρόνου περὶ ἀθανασίας ψυχῆς καὶ περὶ τῆς τῶν σωμάτων οὐσίας	4
ε'. Ὅπως φιλόθεοι γεγονότες τῶν ἀναγράφτων θεοφανειῶν καὶ χρησιμῶν ἠξιώθησαν	5
15 ς'. Ὡς ἐκτὸς ἦσαν Ἰουδαϊσμοῦ πρόσθεν ἢ Μωσέα γενέσθαι ἐπ' εὐσεβείᾳ διαλάμψαντες	6
ζ'. Ὡς αὐτὸς ὁ Μωσῆς Ἑβραίων τῶν πρὸ τῆς ἡλικίας αὐτοῦ τῇ οἰκείᾳ καταβέβληται γραφῇ τοῦς βίους	7
20 η'. Ὡς εὐλόγῳ κρίσει καὶ σώφρονι λογισμῷ τὴν περὶ τῶνδε ἱστορίαν παρεδείξαμεθα	8
θ'. Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τοὺς δηλουμένους βίον τῶν τε πρὸ τοῦ κατακλισμοῦ θεοφιλῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν μετὰ ταῦτα μέχρι τῆς Μωσέως γενεᾶς διαρκεσάντων	8
ι'. Περὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις δογματικῶν θεωρημάτων	9 (298)
25 ια'. Περὶ τῆς καθόλου προνοίας	10
ιβ'. Περὶ τῆς συστάσεως καὶ δημιουργίας τοῦ κόσμου	10

CODICES : I B O N

22-23 τῶν — διαρκεσάντων] ἄχρι Μωσέως tit. cap. 8.

D'EUSÈBE
PAMPHILE
PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE

Livre VII

VOICI CE QUE CONTIENT LE SEPTIÈME LIVRE
DE LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE¹

	Chapitres
α'. A propos de la vie des anciens Hébreux. Combien nous avons eu raison de préférer leurs écrits inspirés aux doctrines de nos ancêtres	1
β'. Récapitulation de la théologie des autres nations. De quels maux elle fut cause pour la société	2
γ'. Tableau comparatif du genre de vie des Hébreux. Ce qu'ils pensaient du créateur et artisan de l'Univers	3
δ'. Leur sentiment au sujet de l'immortalité de l'âme et de l'essence du corps	4
ε'. Comment, par leur amour de Dieu, ils méritèrent les théophanies et les oracles rapportés par l'Écriture	5
ς'. Qu'en dehors du judaïsme, avant que Moïse fût, ils se distinguaient par leur piété	6
ζ'. Que c'est Moïse lui-même qui a consigné dans ses propres écrits les vies des Hébreux qui vécurent avant son époque	7
η'. Que nous avons fait preuve d'un jugement sain et d'un sage raisonnement en recevant l'histoire des Hébreux	8
θ'. Revue rapide de la vie des hommes pieux qui se succédèrent chez ces derniers avant le Déluge et, après celui-ci, jusqu'à la génération de Moïse	8
ι'. Des principes dogmatiques des Hébreux	9
ια'. De la Providence universelle	10
ιβ'. De la constitution et de la création du monde	10

1. Sur les titres des chapitres, voir l'Introduction générale de J. SIRINELLI à la P.E., SC 206, p. 52-54.

Mras 362	ιγ'. Ἐβραίων δόξαι περὶ τοῦ θεοῦ, τοῦ δὴ καὶ πρώτου τῶν δλων αἰτίου	11
	ιδ'. Περὶ τῆς τοῦ δευτέρου αἰτίου θεολογίας	12-14
30	ιε'. Περὶ τῆς τῶν λογικῶν συστάσεως	15
	ις'. Περὶ τῆς ἐναντίας δυνάμεως	16
	ιζ'. Περὶ τῆς τάνθρώπου φύσεως	17-18
	ιη'. Περὶ τοῦ μὴ ἀγένητον εἶναι τὴν ὕλην	19-21
	ιθ'. Ὅτι μὴ ἀγένητος ἡ ὕλη μηδὲ κακῶν αἰτία	22

I B O N

ιγ'. Opinion des Hébreux sur Dieu, Cause première de l'Univers	11
ιδ'. De la théologie de la Cause seconde	12-14
ιε'. De la constitution des êtres rationnels	15
ις'. De la puissance adverse	16
ιζ'. De la nature de l'homme	17-18
ιη'. Que la matière n'est pas inengendrée	19-21
ιθ'. Que la matière n'est pas inengendrée et qu'elle n'est pas la cause du mal	22

̄

Α'. ΤΑ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΩΝ ΑΝΕΚΑΘΕΝ ΕΒΡΑΙΩΝ ΒΙΟΥ
ΚΑΙ ΩΣ ΕΥΛΟΓΩΣ ΤΑΣ ΕΝΘΕΟΥΣ ΑΥΤΩΝ ΓΡΑΦΑΣ
ΤΩΝ ΠΑΤΡΙΩΝ ΛΟΓΩΝ ΠΡΟΕΤΙΜΗΣΑΜΕΝ

1

1 Ἑβραίων περί λοιπὸν καὶ τῆς κατὰ τούτους φιλοσοφίας
τε καὶ εὐσεβείας, ἣν τῶν πατρίων ἀπάντων προετιμήκαμεν,

I B O N

§ 1, 1 κατὰ τούτους I: κατ' αὐτοὺς B O N.

1. Les Hébreux tels que les entend Eusèbe, c'est-à-dire opposés aux Juifs et antérieurs à eux, ne seront définis qu'en VII, 6, 1-4.

2. Cf. *Introd.*, p. 43 : philosophie et piété sont caractéristiques des Hébreux. Sur le groupement de ces deux termes chez Eusèbe, cf. A.-M. MALINGREY, « *Philosophia* », *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris 1961, p. 194. A la véritable philosophie détenue par les Hébreux s'oppose la « théologie mensongère », *διεψευσμένη* (1, 2 et 2, 6), des païens.

3. Sur ce thème de la préférence qu'on doit accorder à une doctrine, même étrangère, du seul fait qu'elle est supérieure, voir par exemple JUSTIN, *I^{re} Apologie* 2, 1. Cf. *Introd.*, p. 21.

4. Lorsqu'Eusèbe emploie cette formule : « que nous avons préférée (*προετιμήκαμεν*) à toutes les doctrines de nos ancêtres (*πατρίων*) », parle-t-il seulement des chrétiens en général, ou laisserait-il percer un écho de sa propre expérience ? Dans l'ignorance à peu près complète où nous sommes de ses origines, ce détail, si mince soit-il, n'est peut-

Livre VII

α'. *A propos de la vie des anciens Hébreux.
Combien nous avons eu raison de préférer
leurs écrits inspirés aux doctrines de nos ancêtres*

Chapitre 1

Le livre VII
dans la
*Préparation
Évangélique*

1 Parlons désormais des Hébreux¹ et de leur pieuse philosophie² que nous avons préférée³ à toutes les doctrines de nos ancêtres⁴ : voici le moment de

être pas à négliger, à condition de n'en point tirer de conséquences abusives. Eusèbe a conscience que, s'il n'était pas chrétien, il eût normalement appartenu au paganisme grec — ou, du moins, hellénisé. Cet argument exclut en tout cas qu'il fût d'origine juive et vient confirmer les conclusions de G. BARDY dans son Introduction à *l'Histoire Ecclésiastique*, SC 73, p. 20 (« d'origine grecque, ou tout au moins fortement hellénisée ») ou de J. MOREAU, « Eusèbe », *DHGE*, 15 (1963), col. 1438. Voir également la fin du livre précédent (VI, 11, 83) : au terme de sa réfutation du paganisme, Eusèbe rappelle qu'il était nécessaire « d'apprendre par les faits mêmes de quels ancêtres nous sommes issus (*ἐκ τίνων προγόνων φύντες*), quelle erreur les enserrait auparavant (*οἷα τὸ πρὶν ἀπάτη συνεχομένων*), et de quel aveuglement impie nous avons été tirés, nous-mêmes et tout le genre humain... ». Mais rien ne prouve que la conversion soit le fait d'Eusèbe lui-même plutôt que de sa famille ; tout au plus peut-on dire qu'elle ne devait pas être très ancienne : l'idée du choix est trop nettement exprimée ici-même pour ne pas évoquer un souvenir précis.

τὸν τοῦ βίου τρόπον ὑπογράψαι καιρός. 2 Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἀλόγῳ, κεκρυμένῳ δὲ καὶ σώφρονι λογισμῷ τῆς διεψευσμένης ὁμοῦ πάντων Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων θεολογίας τὴν ἀπόλειψιν πεποιήμενοι συνέστημεν, ὥρα λοιπὸν τὴν δευτέραν 5 ἐπιλύσασθαι, τὴν αἰτίαν ἀποδιδόντας τῆς τῶν ἑβραϊκῶν λόγων μεταποιήσεως. 3 Τὸ μὲν οὖν μὴ φέρειν τινὰ μέμψιν ἡμῖν τὴν ἀπὸ βαρβάρων τοῦ συμφέροντος μετάληψιν ἐπὶ τῆς δεούσης σχολῆς παραστήσομεν, πάντα τοῖς Ἕλλησι καὶ αὐτοῖς | γε (299 Viger) τοῖς βοωμένοις αὐτῶν φιλοσόφοις τὰ φιλόσοφα μαθήματα 5 καὶ τὰ ἄλλως κοινὰ καὶ ταῖς πολιτικαῖς λυσιτελοῦντα χρεῖαις παρὰ βαρβάρων ἐσκευωρῆσθαι ἐπιδείξοντες· τὸ δὲ μηδὲν πω μηδ' ὅλως παρὰ τισιν εὐρῆσθαι τῶν ἔθνῶν οἷον τὸ παρ' Ἑβραίων ἡμῖν ἀγαθὸν πεπορισμένον ὧδε ἂν γένοιτο πρόδηλον.

I B O N

§ 2, 2 ἀλόγῳ] ἀλόγως cj. anonymus ap. Gaisford || § 3, 6 ἐπιδείξοντες] ἐπιδείξαντες (?) Mras.

1. Le thème de l'abandon légitime des doctrines ancestrales reconnues comme erronées marque la conclusion des six premiers livres.

2. Grecs et Barbares ont commis les mêmes erreurs (cf. *P.E.* I-VI), auxquelles les Hébreux seuls ont su se soustraire (cf. *infra* VII, 2, 1, 1 et note *ad loc.*). Si Eusèbe distingue ici, pour insister sur leurs communs errements, les Grecs et les Barbares, le plus souvent il se contente du terme Ἕλληνες pour désigner tous les païens : la culture grecque tardive, si ouverte à toutes les curiosités doctrinales, apparaissait en effet comme le véhicule d'un véritable syncrétisme païen. Cf. A. SCHNEIDER, *Le Premier livre ad nationes de Tertullien*, Institut Suisse de Rome 1968, p. 10-15.

3. Τὴν δευτέραν (κατηγορίαν) : cf. I, 5, 10, ἀνίωμεν ἐπὶ τὴν πρώτην κατηγορίαν. Allusion au second grief des Grecs contre les chrétiens, c'est-à-dire, après le rejet des doctrines ancestrales, l'adoption des « fables étrangères et universellement décriées des Juifs » (*P.E.* I, 2, 3).

4. Μεταποίησις présente habituellement deux sens : a) changement, renouvellement ; b) action de réclamer, de prétendre à (BAILLY). Gifford choisit le second : « of our claiming a share in the Hebrew

décrire leur manière de vivre. 2 Et puisqu'il se trouve que, pour des motifs non pas irréfléchis, mais sagement pesés, nous avons fait l'abandon¹ de la théologie mensongère tant des Grecs que des Barbares², il est temps maintenant de réfuter la seconde (accusation)³ en rendant compte de notre adoption⁴ des doctrines hébraïques. 3 Que nous ayons emprunté à des Barbares ce qui est utile⁵ ne mérite en fait aucun blâme, comme nous allons l'établir tout à loisir en montrant que chez les Grecs, et même chez leurs philosophes si renommés, tout a été dérobé à des Barbares, les connaissances philosophiques ainsi que l'ensemble des notions communes, en particulier celles qui servent aux usages politiques⁶. Ainsi deviendra-t-il évident qu'on ne trouvait jusqu'ici chez aucune autre nation le moindre équivalent du bien qui nous a été fourni par les Hébreux.

doctrines » (*Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*, Oxford 1903, t. III, 1, p. 321) ; mais ce sens ne s'expliquerait qu'en fonction de la polémique contre les Juifs, ce qui l'exclut du présent contexte. L'interprétation par le premier sens : « altération des doctrines hébraïques » — ce serait une allusion au reproche formulé par les Grecs contre les chrétiens de falsifier les doctrines juives (cf. *P.E.* I, 2, 4) — ne convient pas mieux ici. Le contexte — notamment le voisinage de μετάληψις — suggère plutôt un sens intermédiaire tel que « changement, passage (d'une doctrine à une autre) » ; notre traduction par « adoption (des doctrines hébraïques) » rend bien compte des intentions du livre VII, mais n'a d'autre garant que le sens général.

5. La notion d'utilité et de convenance justifie l'emprunt, même fait à des Barbares, d'où l'emploi de l'adverbe εὐλόγως pour qualifier l'attitude des chrétiens : ce caractère rationnel du choix est un argument fondamental de la *Préparation*. Voir l'Introduction, p. 23.

6. Ce thème du plagiat des Barbares par les Grecs annonce l'argument des livres X et suivants. Si en effet les Grecs ont été eux-mêmes en toutes choses les élèves des Barbares, ils n'ont pas le droit de reprocher aux chrétiens de se mettre à l'école des Hébreux.

10 β'. ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΙΣ ΤΗΣ ΠΑΡΑ ΤΟΙΣ ΑΛΛΟΙΣ
ΕΘΝΕΣΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΟΙΩΝ ΚΑΚΩΝ ΑΙΤΙΑ Δ
ΣΥΝΕΣΤΗ ΤΩΙ ΒΙΩΙ

2

1 Οἱ μὲν δὴ λοιποὶ πάντες ἄνθρωποι ἄνωθεν ἐκ πρώτης τοῦ
βίου συστάσεως καὶ εἰς τὸν μετέπειτα χρόνον μόνῃ τῇ τῶν
σωμάτων προσανασχόντες | αἰσθήσει τῷ μηδὲν περὶ τῆς ἐν
αὐτοῖς ψυχῆς διειληφέναι πλέον τε οὐδὲν τῶν ὀρωμένων ἐν
5 τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν ἡγησάμενοι, τὸ καλὸν καὶ συμφέρον καὶ c
μόνον ἀγαθὸν τῇ τῶν σωμάτων ἀνέθηκαν ἡδονῇ· μόνῃν τε
ταύτην, ὡς τὸ μόνον οὖσαν ἀγαθὸν καὶ προσηγές καὶ ἡδὺ
πρὸς ἀπόλαυσίν τε εὐδαίμονος βίου αὐτάρκη, περισπουδαστον
ὑποθέμενοι, θεῶν μεγίστην ἡγήσαντό τε καὶ τεθειάκασιν,

I B O N

1. Selon la terminologie qu'Eusèbe a reçue de son temps, les païens ont une, ou plutôt, des *théologies* dont les formes multiples et divergentes sont la preuve même de l'erreur (cf. *infra* 2, 5). Pour Eusèbe, si les païens ont des *théologies*, il leur manque la vraie *philosophie*, qui ne fait qu'un avec la piété et que seuls les Hébreux possèdent véritablement (cf. *supra* 1, 1 et note *ad loc*). Sur les rapports de φιλοσοφία et de θεολογία chez Eusèbe, cf. A.-M. MALINGREY, *op. cit.*, p. 189 s.

2. Opposition radicale de tous les hommes depuis les origines aux seuls Hébreux : cf. *P.E.* I, 6, 2. Déjà, d'une façon analogue, ARISTIDE avait opposé les Juifs et les chrétiens à la masse des « adorateurs des prétendus dieux », οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταί (*Apol.* 2).

3. En prenant βίος au sens de « monde » — Mras en signale cinq autres exemples dans la *P.E.* —, on pourrait aussi comprendre : « depuis que le monde existe » ; σύστασις τοῦ βίου équivaldrait alors à σύστασις τοῦ κόσμου (*PLATON, Tim.* 32 c).

4. Le matérialisme instinctif des païens les rend incapables de

β'. *Récapitulation de la théologie¹ des autres nations.*
De quels maux elle fut cause pour la société

Chapitre 2

Le polythéisme
issu du culte
de la Volupté

1 Tous les autres hommes², depuis la première organisation de la vie sociale³ et à travers les temps qui suivirent, incapables de distinguer l'âme qui était en eux, n'eurent égard qu'à la sensation physique et estimèrent qu'il n'y avait dans les êtres rien de plus que ce que l'on voit⁴ : ils fondèrent donc le beau, l'utile, le seul bien⁵ sur la volupté⁶ des corps. Et tenant celle-ci comme seule bonne, douce, agréable et suffisante à la jouissance d'une vie heureuse, pour seule désirable, ils la jugèrent la plus grande des divinités et la divinisèrent⁷.

dépasser le niveau de la sensation : l'âme leur échappe. Pour comprendre cette généralisation, il convient de ne pas oublier qu'Eusèbe fait dériver de Moïse tout le courant spiritualiste de la philosophie grecque depuis Platon : ce point fera l'objet des livres XI-XIII.

5. Le beau, l'utile, le bien sont, avec le juste et le vrai, les critères de la vie morale selon la philosophie grecque depuis Platon. — On en trouvera les nombreuses références dans le *Lexique de la langue philosophique et religieuse* de Platon de É. DES PLACES, *Coll. des Universités de France*, Paris 1964, *sub verb.* καλός, συμφέρειν, ἀγαθός. Ces valeurs qui, selon Platon, permettent de s'élever au-dessus des désirs physiques ou des intérêts matériels se trouvent ici réduites à néant.

6. Nous sommes contraint de traduire ἡδονή par « volupté » et non par « plaisir », pour conserver en français le genre grammatical du grec et garder sa vraisemblance à la divinisation de cette notion sous une forme féminine.

7. Allusion aux cultes florissants d'Aphrodite, de Vénus et des diverses divinités féminines de l'Orient.

10 οὐδὲ τῆς ζωῆς αὐτῆς, εἰ μὴ μετέχοι τῆς τῶν σωματῶν ἡδονῆς, ἐφιέμενοι καὶ ζῆν οὐ διὰ τὸ ζῆν, διὰ δὲ τὸ ἡδέως ζῆν ἀσπαζόμενοι, τοῦτο καὶ τοῖς ἰδίοις εὐξάμενοι παισὶν ὡς μόνον ἀγαθὸν παρεῖναι.

2 Ἐνθεν οἱ μὲν τὰ χορηγὰ τῆς ἐνσάρκου ζωῆς ἥλιον εἶναι α καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας ὑποτοπήσαντες καὶ πῶς καὶ πρὸς τὴν ὄψιν τοῦ φωτὸς καταπλαγέντες πρῶτους θεοὺς ἀνηγόρευσαν, μόνους αἰτίους τῶν ὄλων εἶναι ἀποφηνάμενοι· οἱ δὲ 5 τοὺς ἀπὸ γῆς καρποὺς τὴν τε ὑγρὰν καὶ ξηρὰν καὶ θερμὴν οὐσίαν τὰ τε λοιπὰ τοῦ κόσμου μέρη, δι' ὧν αὐτοῖς τὰ σώματα

I B O N

§ 2, 2 [καὶ πῶς] ?

1. Eusèbe caricature ici, semble-t-il, en la ramenant à son niveau le plus bas, la notion de βίος ἀβίωτος. Cf. EURIPIDE, *Alceste* 241-243 : ὅστις ἀρίστης / ἀπλακῶν ἀλόχου τῆσδ' ἀβίωτον / τὸν ἔπειτα χρόνον βιοτεύσει ; Ion 669-670). Pour un Grec, en effet, la vie devient indigne d'être vécue lorsqu'elle est privée de ce qui en fait la qualité ; ainsi, la mort d'un être aimé, la perte de l'honneur, la mauvaise santé qui empêche d'agir sont-elles autant de raisons qui font ressentir la vie comme un fardeau ; mais jamais un Grec n'aurait limité le sentiment d'εὐδαιμονία à de simples jouissances charnelles ! Il faut relire à ce propos les pages que A.-J. FESTUGIÈRE a consacrées au sentiment grec de la vie dans *La sainteté* (Paris 1942, chap. II : « le héros grec ») et dans *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Paris 1932, Introd. : « l'idéal grec »).

2. Sous le Bas-Empire, l'idéal classique du bonheur dans l'action (εὖ πράττειν) avait dégénéré, du moins pour certaines classes de la société, en une simple recherche d'une vie agréable, molle et raffinée, toute « épicurienne » : la *vita beata* tenait lieu d'aspiration fondamentale et Eusèbe dénonce ici l'une des tares de son époque, qui ramenait l'εὖ ζῆν à l'ἡδέως ζῆν. Cette dernière formule résume, selon Aristoclès (cité en P.E. XIV, 18, 32), la doctrine d'Aristippe de Cyrène et, après lui, des épicuriens. Cf. p. 154, n. 1.

3. La littérature antique a conservé maints exemples de ces vœux formulés par les parents ou les nourrices et demandant avant tout la réussite matérielle. Cf. HORACE, *Epist.* I, 4, 6-11 ; PERSE, *Sat.* II, 31-38 ; JUVÉNAL, *Sat.* X, 289-291 (tous signalés par Gifford, *Notes*, p. 229).

Ils ne s'attachaient à la vie, en effet, que si la volupté l'accompagnait¹ : ils l'aimaient non pour elle-même, mais pour la douceur de vivre² ; pour leurs propres enfants, ils n'imploreraient (des dieux) que ce seul bien³.

**Multiplicité
des êtres divinisés**

2 Puis certains se firent l'idée que les pourvoyeurs de la vie animale⁴ étaient le soleil, la lune et les astres : émerveillés à la vue de leur lumière, ils les proclamèrent dieux les premiers et les déclarèrent seules causes de l'Univers⁵. D'autres honorèrent à leur tour du titre de dieux les fruits de la terre⁶ ; l'humide, le sec, le chaud⁷, et tous les autres principes du monde grâce auxquels leurs corps,

4. Χορηγὰ τῆς ἐνσάρκου ζωῆς peut recevoir deux interprétations : a) pourvoyeurs de la vie animale (qui veillent à sa subsistance) ; b) dispensateurs de cette vie elle-même. Nous préférons la première, qui ménage une gradation entre les bienfaits accordés par les astres (χορηγὰ) et leur reconnaissance comme principes de l'Univers (μόνους αἰτίους τῶν ὄλων).

5. Allusion évidente aux Égyptiens et aux Phéniciens dont Eusèbe a décrit plus haut (I, 6, 3), en des termes analogues, l'émerveillement devant la lumière : « frappés d'admiration comme des âmes enfantines devant les flambeaux du ciel, ils leur donnèrent le titre de dieux et les honorèrent par des sacrifices et des genuflexions » (trad. Sirinelli). Condamné ici comme une aberration matérialiste, le culte des astres recevra un jugement beaucoup plus nuancé en D.E. IV, 7, 2-4 ; cf. J. SIRINELLI, *Vues historiques...*, p. 171 s.

6. Probablement les Égyptiens : ARISTIDE (*Apol.* 12, 1 et 7) s'indignait du culte que ceux-ci rendaient aux plantes et aux germes.

7. Peut-être faut-il voir ici une allusion aux doctrines des présocratiques : Eusèbe la présente en effet en P.E. I, 8 par un extrait des *Stromates* du Pseudo-Plutarque. Mais assurément plus proches sont les chapitres 3-5 de l'*Apologie* d'ARISTIDE où il est reproché aux Chaldéens d'adorer les éléments, ciel, terre, eau, feu, vents. Rappelons aussi le livre de la *Sagesse* (13, 2) : « Mais c'est le feu, le vent, l'air subtil, la voûte étoilée, l'onde impétueuse, ou les flambeaux du ciel, qu'ils ont regardés comme des dieux, maîtres du monde » (trad. Bible de Jérusalem).

τρεφόμενά τε καὶ πιαινόμενα τὴν ἔνσαρκον ὁμοῦ ζωὴν τε καὶ
 ἡδονὴν ἐθηρᾶτο, θεῶν πάλιν προσηγορίᾳ τετιμῆκασιν· οἱ δὲ
 πολὺ πρότερον τούτων γυμνῆ καὶ ἀκαλύπτῳ κεφαλῇ τὰ
 10 σφέτερα πάθη καὶ τὴν δέσποιναν αὐτῶν ἡδονὴν, ἔρωτα καὶ
 πόθον καὶ ἀφροδίτην, καὶ αὐτῶν τῶν θεῶν κρατεῖν εἰπόντες
 ἀπεθέωσαν· οἱ δὲ τοὺς | τῶν ἡδέων χορηγούς τε καὶ εὐρετὰς (300)
 αὐτοῖς γενομένους ἄνδρας, τυράννους τινὰς καὶ δυνάστας, δι'
 ἄς ἔτυχον ἐξ αὐτῶν εὐπαθείας, ζῶντάς τε ἔτι καὶ μετὰ
 15 τελευτῆν ἐθεοποίησαν· οἱ δὲ μοχθηρῶν πνευμάτων καὶ δαι-
 μόνων γενόμενοι παραπαίγνια ἔτι μειζόνως τὸ παθητικὸν
 αὐτῶν μέρος τῆς ψυχῆς συνῆύξησαν, τὰ ἡδέα καὶ παρὰ τούτων
 διὰ τῆς νενομισμένης αὐτῶν θεραπείας ἐκπορίζοντες· οἱ δὲ
 μηδενὸς τούτων ἀνασχόμενοι τὸ ἄθεον ὡς πολὺ κρεῖττον τῆς
 20 τοιαῦδε θεολογίας εἰσηγήσαντο· οἱ δὲ ἔτι τούτων ἀπάντων b
 ἀναιδέστεροι τὸν φιλόσοφον καὶ τρισευδαίμονα βίον οὐδ'
 ἄλλον εἶναι ἢ τὸν ἡδὺν ἀπεφήναντο, τέλος τῶν ἀγαθῶν τὴν

FONTES : § 2, 9 γυμνῆ ... κεφαλῇ : cf. Plat. Phaedr. 243 b 6-7.

IBON

§ 2, 9 πρότερον] ὕστερον Séguier αἰσχροτέρων Viger.

1. Ces « autres principes du monde » qui nourrissent les corps demeureraient bien vagues si nous ne nous souvenions qu'ARISTIDE mentionne (*Apol.* 4-5) la terre et ses fruits, l'eau et ses usages domestiques ou agricoles, le feu et ses applications culinaires, les vents mêmes qui poussent des navires chargés de vivres !

2. Littéralement « tête nue et découverte ». Allusion à une formule de Platon (*Phèdre* 243 b : γυμνῆ τῇ κεφαλῇ καὶ οὐχ, ὥσπερ τότε, ὑπ' αἰσχύνῃς ἐγκεκαλυμμένος) qui semble être devenue proverbiale et se retrouve, avec des variantes, en différents passages d'Eusèbe : *P.E.* XIII 1, 5 : γυμνῆ καὶ ἀκατακαλύπτῳ φωνῇ ; etc.

3. Thème banal de l'apologétique qui, à la suite de certains auteurs grecs, raille les passions, faiblesses et mesquineries des dieux. Eusèbe se souvient peut-être ici du tableau fort peu édifiant qu'ARISTIDE (*Apol.* 8-11) a donné des dieux grecs, débauchés, voleurs et meurtriers.

4. La divinisation des grands hommes évoque soit le culte des héros, bienfaiteurs et protecteurs de l'humanité (cf. L'étymologie du

nourris et engraisés, continuaient la poursuite d'une voluptueuse vie charnelle¹. D'autres, bien avant, avaient ouvertement² divinisé leurs propres passions avec la Volupté leur maîtresse : amour, désir, jouissance, en prétendant que les dieux mêmes leur étaient soumis³. D'autres divinèrent, encore de leur vivant ou à leur mort, pour les félicités qu'ils en avaient obtenues, des hommes, princes ou rois, qui avaient été pour eux des pourvoyeurs ou des inventeurs de vie agréable⁴. D'autres, devenus le jouet d'esprits mauvais ou de démons, accrurent davantage encore la partie concupiscible de leur âme en obtenant d'eux, à la faveur du culte institué à leur intention, des plaisirs⁵. D'autres, impatientes de toutes ces divinités, estimèrent l'athéisme bien préférable à une telle théologie⁶. D'autres enfin, plus impudents encore que tous ceux-ci, déclarèrent que la vie philosophique, la vie parfaitement heureuse, n'était rien autre que la vie agréable, et bornèrent

terme ἥρωσ dérivé d'une racine signifiant « protéger », « veiller sur », soit l'apothéose des pharaons ou des empereurs. Plus haut (II, 2, 53), Eusèbe a mentionné, en citant Diodore, les conceptions d'Évhémère sur l'origine des dieux : διὰ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας ἀθανάτου τετευχότας τιμῆς τε καὶ δόξης, οἷον Ἡρακλέα, Δίονυσον, Ἄριστᾶνον, τοὺς ἄλλους τοὺς τούτοις ὁμοίους.

5. Sur les cultes, et en particulier les mystères, qui sont l'occasion d'immoralités, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.* II ; etc. On trouve de larges citations de cet ouvrage tout au long de la *Préparation*.

6. L'athéisme — sans doute celui de certains philosophes — est présenté ici comme une réaction du bon sens contre l'absurdité des cultes précédemment énumérés, et presque comme une purification de la vie religieuse. Rejetant ces mêmes superstitions, les chrétiens eux aussi étaient accusés d'athéisme ; ainsi pour LUCIEN (*Alexandre* 25 et 38), les athées sont les épicuriens et les chrétiens. Il faut donc distinguer chez Eusèbe cet athéisme « philosophique », qui est un rejet des faux dieux, et l'athéisme primitif, méconnaissance du vrai Dieu, qui est la conséquence du péché originel et la cause du polythéisme ; c'est ce second sens que nous rencontrons un peu plus loin (16, 8), lorsque l'athéisme et le polythéisme sont dénoncés comme deux erreurs analogues.

ἡδονὴν ὀρισάμενοι. **3** Ταύτη δ' οὖν τὸ πάντων ἀνθρώπων γένος ὡς ἂν δεσποίνῃ πικρᾷ καὶ χαλεπωτάτῃ ἡδονῇ θεῶ, μᾶλλον δὲ αἰσχυρᾷ καὶ ἀκολάστῳ δαίμονι, καταδεδουλωμένον παντοδαίαις ἐνεφύρετο ταλαιπωρίαῖς. « Αἱ τε γὰρ θήλειαι 5 αὐτῶν », κατὰ τὸν ἱερόν ἀπόστολον, | « μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν· ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἄρσενες, ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας, ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ c ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσι τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει, τῆς πλάνης 10 αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες. » **4** Ταύτη καὶ Ἕλληνας καὶ βάρβαροι, σοφοὶ τε καὶ ἰδιῶται, χαμαὶ καὶ ἐπὶ γαστέρα πεσόντες ὡς θεῶ τῇ ἡδονῇ προσεκύνησαν πρηνεῖς τε σφᾶς αὐτοῦς ἐρπετῶν δίκην καταβαλόντες ἄμαχον καὶ ἀπαραίτητον 5 θεὸν ταύτην ἡγήσαντό τε καὶ ἔστερξαν, ἐν τε ῥδαῖς καὶ ὕμνοις ἐν τε θεῶν ἑορταῖς ἐν τε ταῖς πανδήμοις θέαις μόνης τῆς αἰσχυρᾶς καὶ ἀκολάστου ἡδονῆς τὰ ὄργια καὶ τὰς ἀσέμνους d τελετὰς μυούμενοί τε καὶ τελοῦντες, ὡς, εἰ καὶ τι ἄλλο, καὶ τότε καλῶς παρ' ἡμῖν ἀνηρῆσθαι· « Ἀρχὴ γὰρ πορνείας 10 ἐπίνοια εἰδώλων. » **5** Καὶ τὰ μὲν τῆς τῶν ἄλλων ἐθνῶν θεολογίας τοσαύτην εἰλήφει, ὡς ἐν βραχεῖ φάναί, τὴν πολυ-

FONTES : § 3, 4-10 = Rom. 1, 26-27 ; § 4, 9-10 = Sap. 14, 12.

I B O N

1. Eusèbe clôt sa liste par ce qui lui semble la pire erreur, l'hédonisme ; tandis que les diverses formes du polythéisme étaient nées d'un élan spontané et irréflecti, cette doctrine prétend délibérément ériger au rang d'une philosophie la recherche du plaisir. Aristippe de Cyrène est mentionné plusieurs fois dans la *Préparation*, notamment en I, 8, 9 (« la fin des biens, c'est le plaisir ») d'après les *Stromates* du Ps.-Plutarque et en XIV, 18, 32 (« c'est lui qui détermina clairement que la fin était la vie agréable, τὸ ἡδέως ζῆν »). Mais ce sont sans doute les épicuriens — considérés par Eusèbe comme les héritiers d'Aristippe (cf. *P.E.* XIV, 20, 13) — que ce passage vise essentiellement : on sait que leur attitude était aussi méprisée chez les païens que chez les chrétiens. Cf. *Introd.*, p. 31. L'adjectif *τρισευδαίων* « trois fois (= tout à fait) heureux » se trouve chez LUCIEN, *De sacrificiis* 2.

au plaisir la limite des biens¹. **3** Et ainsi, la race entière des hommes, asservie par la déesse Volupté comme par une souveraine cruelle et intransigeante — ou plutôt par un démon² infâme et intempérant — était pétrie de toute sorte de misères ; « car leurs femmes », selon l'apôtre saint,

Les vices des païens

« ont délaissé le commerce naturel pour celui qui est contre nature ; pareillement les hommes, abandonnant le commerce naturel avec la

femme, se sont consumés de désir les uns pour les autres, ayant d'homme à homme des rapports infâmes, et recevant en leur personne le juste salaire de leur égarement³ ».

4 C'est ainsi que Grecs et Barbares, les sages et les simples, se jetèrent sur le sol à plat ventre pour adorer la Volupté comme une déesse : se précipitant la face contre terre à la façon de reptiles⁴, ils jugeaient qu'elle était une divinité invincible et inexorable, et ils la chérissaient ; par des chants et des hymnes, des fêtes sacrées, des cérémonies publiques, ils s'initiaient aux mystères de la Volupté, leur unique divinité, infâme et licencieuse, et célébraient ses rites indécents ; si bien que, entre autres mérites, notre culte a celui d'avoir supprimé ces turpitudes⁵, « car l'invention des idoles a été l'origine de la fornication ». **5** Telle est, en un mot, la multiplicité des formes qu'avaient revêtues les effets de la réflexion théologique des autres nations :

2. Sur l'assimilation par les chrétiens des dieux à des démons, cf. *P.E.* IV, 15 ; V, 1-5 ; etc.

3. Depuis saint Paul, la littérature chrétienne dénonce le vice contre nature comme une faute caractéristique des païens... et de leurs dieux ; ainsi, ARISTIDE, *Apol.* 8-9.

4. Caricature du rite païen de la *προσκύνησις*, thème banal de la littérature apologétique ; cf. ARISTIDE, *Apol.* 3, 2 ; etc.

5. Les chrétiens avaient conscience d'apporter au monde un véritable renouveau moral. Voir par exemple les vertus des chrétiens telles qu'ARISTIDE (*Apol.* 15, 3-12) les décrit à Antonin face aux turpitudes païennes. « Les chrétiens, eux, sont justes et saints et la vérité demeure devant leurs yeux » (*ibid.*, 17, 2).

τροπίαν, μιᾶς μὲν ἀρχῆς τῆς ἀκαθάρτου καὶ μιαρᾶς ἡδονῆς ἀνημμένα, ὕδρας δὲ πολυαυχένου καὶ πολυκεφάλου τρόπον εἰς
 5 πολλὰς καὶ ποικίλας διαιρέσεις τε καὶ τομὰς ἐξενηγεμένα.
 6 Ἐπειδὴ τοίνυν τοσαύτην ἔτυχον προβεβλημένοι τὴν πλάνην, εἰκότα δὴ αὐτοῖς ἡδονῇ θεῶ καὶ κακῶ δαίμονι
 χρωμένοι ἐπὶ κακοῖς κακὰ | συνηείρετο, γυναιμανίαις καὶ (301)
 ἀρρένων φθοραῖς μητρογαμίαις τε καὶ θυγατρομιξίαις τὸν
 5 πάντα καταφυρομένοις βίον καὶ τὴν ἄγριον καὶ θηριώδη φύσιν ὑπερβολῇ φαυλότητος νενικηκόσι. Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ τρόπος τῶν παλαιῶν ἔθνῶν καὶ τῆς διεψευσμένης αὐτῶν θεολογίας διὰ τῶν συνηγμένων ἡμῖν ἑλληνικῶν λογογράφων τε καὶ φιλοσόφων ἐν τοῖς πρόσθεν ἀποδεδεικται.

I B O N

1. Diversité des opinions et multiplicité des sectes sont pour Eusèbe la preuve même de l'erreur, qu'il s'agisse comme ici des païens ou, dans l'*Histoire Ecclésiastique* IV, 7, 13, des hérétiques. Cf. *Introd.*, p. 34.

2. Les termes *μητρογαμία* et *θυγατρομιξία* signifient respectivement « mariage (d'un fils) avec sa propre mère » et « union (d'un père) avec sa fille » ; Eusèbe les utilise également en *D.E.* I, 2, 14 (*GCS* 23, Heikel, p. 9, 32), en un passage où il est dit que les nations ne pourraient rejoindre la descendance d'Abraham qu'en renonçant à leurs vices, incestes, rapports contre nature, sacrifices humains, zoolâtrie, idolâtrie, vie quasi animale... : ce catalogue ressemble fort à celui de

dérivant d'une même origine, la volupté impure et dégradante, ils avaient, à la façon d'une hydre aux cent bras et aux cent têtes, abouti à une multitude bigarrée de sectes et de divisions¹. 6 Puis donc qu'ils se trouvaient précipités dans un tel égarement, il était naturel qu'avec la Volupté en guise de divinité et de mauvais démon, les maux s'ajoutassent aux maux : ils souillaient toute leur vie de passions effrénées pour les femmes, de débauches homosexuelles, de rapports incestueux avec une mère ou une fille², et surpassaient en excès de corruption la nature des bêtes sauvages³. Tels étaient le genre de vie des nations d'autrefois et le tour pris par leur théologie mensongère, comme nous l'avons montré plus haut en rassemblant les témoignages d'historiens et de philosophes grecs⁴.

notre chapitre. Voir aussi *D.E.* I, 6, 55 (*GCS* 23, Heikel, p. 31, 27). Il est fort probable qu'il s'agit ici d'un emprunt à ARISTIDE, *Apol.* 8, 2 ; 9, 8 et 17, 2. Cf. *Introd.*, p. 38.

3. Sur les animaux comme symboles des vices humains, voir *infra*, 8, 6-7. Les passages parallèles de la *Démonstration* signalés dans la note précédente comparent aussi le comportement des païens à celui des bêtes : τοὺς ἐν τῷ τοιούτῳ θηριώδει βίῳ προηγμένους (*D.E.* I, 2, 15, Heikel, p. 10, 3) ; μηδὲν τι ἀνημέρων θηρίων τὸν τρόπον διαφέροντες (I, 6, 55, p. 31, 29).

4. Livres I-VI.

10 γ'. ΠΑΡΑΘΕΣΙΣ ΤΟΥ ΤΩΝ ΕΒΡΑΙΩΝ ΤΡΟΠΟΥ ΚΑΙ
 ΟΠΩΣ ΕΔΟΞΑΖΟΝ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΟΙΗΤΟΥ ΚΑΙ
 ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΥ ΤΩΝ ΟΛΩΝ

3

1 Εἰ δὴ οὖν συνῶπται σοι ὁ τῶν παλαιῶν βίος, ἄθρει δὴ
 λοιπὸν τῇ διανοίᾳ μόνους παῖδας Ἑβραίων ἐν τοσοῦτοις τὴν
 ἐναντίαν ἀπρίοντας. 2 Οἶδε γὰρ πρῶτοι καὶ μόνοι πάντων
 ἀνθρώπων ἄνωθεν ἐκ πρώτης τοῦ βίου καταβολῆς | λογικῇ
 θεωρίᾳ τὴν διάνοιαν ἀναθέντες καὶ τῇ περὶ τοῦ παντός
 φυσιολογίᾳ εὐσεβῶς ἐπιστήσαντες, πρῶτα μὲν τὰ τῶν
 5 σωματίων στοιχεῖα, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ, ἐξ ὧν τότε τὸ πᾶν
 συνεστῶς κατεμάνθανον, ἡλίον τε καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας οὐ
 θεούς, ἔργα δὲ εἶναι θεοῦ διελογίσαντο, τὴν φύσιν τῆς σωμα-
 τικῆς οὐσίας οὐ μόνον ἄλογον, ἀλλὰ καὶ ἄψυχον εἶναι, καθ'
 ὅσον ῥοώδης καὶ φθαρτὴ οὕσα τυγχάνει, συννόησαντες
 10 κᾶπειτα λογισάμενοι ὡς οὐχ οἷόν τε τὴν τοῦ σύμπαντος
 κόσμου διάταξιν, εὖ καὶ σοφῶς ἡρμοσμένην ἐμπλεῶν τε
 ζῶων ἐμψύχων λογικῶν τε καὶ ἀλόγων ὑπάρχουσας, αὐτό-
 ματον ἐπιγράφεσθαι τὴν αἰτίαν οὐδέ γε τῶν ἐμψύχων τὴν

I B O N

1. Παράθεσις : de fait, la présentation des Hébreux (chap. γ'-ε') reprend presque terme à terme la récapitulation des erreurs et vices des païens du chapitre β'. Cf. Introd., p. 41 et plus particulièrement le tableau, p. 42.

2. Μόνοι, repris au début du paragr. 2 en πρῶτοι καὶ μόνοι, oppose absolument les Hébreux à tous les autres hommes, οἱ λοιποὶ πάντες. Cf. P.E. I, 6, 2. Voir aussi l'Introduction, p. 41.

3. Λογικῇ θεωρίᾳ répond à αἰσθησις (2, 1).

4. Dans la démarche de pensée que leur prête Eusèbe, les Hébreux commencent par l'étude rationnelle de l'Univers ; puis, de l'œuvre, ils induisent l'artisan (cf. *infra*, § 3). Cf. Introd., p. 43 s. Sur la notion

γ'. *Tableau comparatif¹ du genre de vie des Hébreux.
 Ce qu'ils pensaient du créateur et artisan de l'Univers*

Chapitre 3

Originalité
de Hébreux

1 Maintenant que tu as une vue générale de la vie des Anciens, fixe désormais ta pensée sur les enfants des Hébreux qui, seuls², ont pris une voie différente en des choses si importantes. 2 Ils furent en effet, parmi tous les hommes depuis les origines de la vie, les premiers et les seuls à suspendre leur jugement à une connaissance rationnelle³ et à s'appliquer pieusement à l'étude de la nature de l'Univers⁴ ; c'est ainsi qu'ils discernèrent que les éléments premiers des corps, terre, eau, air, feu, dont ils comprirent que cet Univers se composait, n'étaient, pas plus que le soleil, la lune ou les astres, des dieux, mais les œuvres d'un Dieu⁵. Concevant que la substance corporelle n'est pas seulement irrationnelle, mais aussi inanimée, dans la mesure même où elle se trouve soumise à l'écoulement⁶ et à la corruption, ils en déduisirent qu'il n'est pas possible

Leur recherche
de la Cause
de l'Univers

que l'organisation du monde entier, avec son harmonie si belle et si savante, avec les êtres animés, doués ou non de raison, qui l'emplissent, revendique sa propre cau-

de φυσιολογίᾳ depuis Philon, cf. la note de M. HARL dans l'introduction au *Quis heres*, p. 13-14 (*Œuvres de Philon* 15).

5. Tel est bien, en effet, l'un des enseignements essentiels du récit de la *Genèse* ainsi que des *Psaumes*.

6. 'Ροώδης est une épithète de la matière fréquente dans le moyen platonisme ; cf. note de É. DES PLACES au *fragment* 4a (n. 1) de Numénius, *Coll. des Universités de France*, Paris 1973, p. 105.

ποιητικὴν ἀρχὴν ἄψυχον ὑπολαμβάνειν οὐδ' ἄλογον τὴν τῶν
 15 λογικῶν δημιουργόν. 3 Ἐπεὶ μηδὲ ξύλων καὶ λίθων αὐτόματός
 ποτ' ἂν οἰκοδομία συσταίη οὐδὲ γε ἐσθῆς ὑφάντου δίχα
 συντελεσθεῖη οὐδὲ πόλεις καὶ πολιτεῖαι νόμων ἐκτὸς καὶ
 5 ἀρχοντικῆς διατάξεως οὐδ' ἐκτὸς κυβερνήτου ναῦς οὐδὲ τὸ
 σμικρότατον τέχνης ὄργανον ὑποσταίη ἂν μὴ διὰ τεχνίτου
 οὐδ' εὐόρμου ποτὲ ναῦς λιμένος τύχοι μὴ οὐχὶ σὺν ἀγαθῷ (302)
 κυβερνήτῃ· οὐδ' ἡ τῶν καθόλου στοιχείων ἄρα φύσις, ἄψυχος
 οὐσα καὶ ἄλογος, τῷ καθ' ἑαυτὴν λόγῳ δίχα τῆς ἀνωτάτω τοῦ
 θεοῦ σοφίας λόγου ποτὲ καὶ ζωῆς ἀνθέξεται. Ταῦτα δὴ καὶ
 10 ταιούτα διανοηθέντες οἱ τῆς Ἑβραίων εὐσεβείας πατέρες,
 « ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων » νῶ κεκαθαρμένῳ
 καὶ ψυχῆς διαυγέσιν ὄμμασι τὸν πάντων γενεσιουργόν θεὸν
 ἐσεβάσθησαν.

8'. ΟΠΩΣ ΕΦΡΟΝΟΥΝ ΠΕΡΙ ΑΘΑΝΑΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ b
 15 ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΩΝ ΣΩΜΑΤΩΝ ΟΥΣΙΑΣ

4

1 Κάππειτα μέρος οὐ μικρὸν τοῦ παντός σφᾶς αὐτοὺς εἶναι
 συναισθόμενοι τὸ μὲν τι αὐτῶν τίμιον εἶναι ἠγγήσαντο (τοῦτο

FONTES : § 3, 11 = Sap. 13, 5.

PARALLELA : § 3, 1-4 ἐπεὶ ... ναῦς : cf. Eus. theoph. I, 1.

I B O N

1. La réflexion des Hébreux sur la nature de l'Univers leur fait découvrir l'opposition qu'il y a entre la substance irrationnelle, inanimée, corruptible de la matière et son organisation harmonieuse, qu'ils rapportent à son créateur.

2. Eusèbe exprime ce thème banal de l'artisan postulé par son œuvre même en une pesante accumulation de comparaisons, bien conforme à son goût pour les répétitions (cf. *Introd.*, p. 134).

3. Cette notion de l'incapacité de la matière à se donner à elle-même une forme sera réexaminée en détail dans les longs extraits qui forment les derniers chapitres du livre VII (p. 263-313).

salité ni que, inanimée, elle porte en elle le principe créateur des êtres animés ou, irrationnelle, celui des êtres rationnels¹. 3 Car jamais construction de bois et de pierre n'a pu s'édifier d'elle-même, jamais vêtement se tisser sans tisserand ; jamais ville ni cité n'a pu subsister sans lois ni magistrature, jamais navire sans pilote ; jamais le moindre outil n'aurait pu exister sans la main d'un ouvrier ; jamais navire, s'il n'avait un bon pilote, n'atteindrait un port bien abrité². De même, jamais la nature des éléments réunis, puisqu'elle est inanimée et irrationnelle, n'atteindra à la raison ni à la vie par un principe interne, sans la sagesse du Dieu suprême³. C'est par ces considérations et d'autres analogues, que les fondateurs de la piété des Hébreux, à partir de « la grandeur et de la beauté des choses créées⁴ », parvinrent, l'esprit purifié et les yeux de l'âme limpides⁵, à vénérer le Dieu créateur⁶ de l'Univers.

8'. *Leur sentiment au sujet de l'immortalité
 de l'âme et de l'essence du corps*

Chapitre 4

**Distinction du corps
 et de l'âme ; l'homme
 véritable** 1 Prenant alors conscience de ce qu'eux-mêmes n'étaient pas la moindre partie de l'Univers⁷, ils estimèrent que quelque chose en

4. Ce sentiment de la grandeur et de la beauté des choses créées est fréquent dans la Bible alexandrine.

5. « Les yeux de l'âme limpides » : on trouve déjà une expression analogue pour caractériser les Hébreux en *P.E.* I, 6, 2 : *διανοίας καθαρωτάτους ὄμμασι*.

6. *γενεσιουργός* : expression de *Sag.* 13, 5. Cette allusion au Créateur est la seule donnée positivement biblique de tout le chapitre.

7. Conséquence de l'étude rationnelle de l'Univers, le sentiment de la dignité de l'homme.

δὲ καὶ τὸν ἀληθῆ ἄνθρωπον, τὸν κατὰ ψυχὴν νενοημένον), τὸ δὲ τούτου χάραν περιβολῆς ἐπέχειν· τοῦτο δὲ εἶναι τὸ σῶμα.
 5 Καὶ δὴ τοῦτον διελόμενοι τὸν τρόπον, τὴν πᾶσαν | περὶ τῆς c
 τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου ζωῆς φροντίδα καὶ σπουδὴν εἰσηνέ-
 γκοντο, 2 τοῦτο καὶ παρὰ τῶ πάντων δημιουργῶ θεῶ προσφι-
 λές εἶναι λογισάμενοι, ὅς που τὴν ἀνθρώπων φύσιν τῶν ἐπὶ
 γῆς ἀπάντων κρατεῖν οὐ βῶμῃ σώματος ὡς ἀρετῆ ψυχῆς
 5 καὶ ξύλα, τὰ δὲ ζωτικῆς δυνάμεως μέτοχα, οἷα τὰ ἀπὸ γῆς
 βλαστήματα, τὰ δὲ αἰσθήσεως ὁρμῆς τε φανταστικῆς μεμοιρα-
 μένα, οἷα ζῶων τὰ ἄλογα· πάντα δὲ ταῦτα ἐνὶ τῶ τῶν d
 ἀνθρώπων γένει πρὸς ὑπηρεσίαν δουλοῦσθαι, οὐ βῶμῃ
 σώματος καὶ ἰσχυρῶ καταναγκασμένα, λογισμῶ δὲ καὶ ψυχῆς
 10 ἀρετῆ, ἣ τὸ κατὰ πάντων τῶν ἐπὶ γῆς ἀρχικόν τε καὶ βασιλικόν
 γέρας ἄνωθεν παρὰ τοῦ τῶν ὄλων αἰτίου συγκεχωρηθῆσαι
 κατελήφθησαν). 3 Ἐνθεν ὁρμώμενοι σῶμα μὲν καὶ τὰ
 σωμάτων ἡδέα οὐδέν τι μᾶλλον τῶν ἄλλων ἐπὶ γῆς θρεμμάτων
 προτιμᾶν διανοήθησαν, τὸ δ' ἐν αὐτοῖς ἄρχον, ὡς ἂν τοῦ
 πάντων ἄρχοντος οἰκεῖον, καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λογικόν τε καὶ

I B O N

1. La notion d' « homme véritable » sera reprise et développée à propos d'Énos (8, 3). Sur l'origine philonienne de cette notion, se reporter au *Quis heres*, notamment à l'Introd., p. 109 s. (M. HARL, *Œuvres de Philon* 15).

2. Cette conception du corps-enveloppe se rattacherait plutôt à la conception platonicienne de l'immortalité de l'âme, conception qui a trouvé accueil dans les livres grecs de la Bible ; cf. Introd., p. 44-45.

3. L'homme intérieur : notion héritée du stoïcisme par l'intermédiaire de Philon et de Clément d'Alexandrie (cf. *Péd.* III, 1). S. PAUL retient aussi cette opposition, mais l'exprime en des termes différents : ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα (II Cor. 4, 16).

4. Cf. Gen. 2, 19-20.

5. Hiérarchie des êtres : nous trouvons ici un classement d'origine stoïcienne, qui regroupe et reprend d'une façon logique les notions implicites du chapitre 1 de la *Genèse* (récit de la création des êtres, des plus simples aux plus complexes). Voici la classification des êtres

eux était honorable (c'est précisément l'homme véritable¹, envisagé du point de vue de l'âme) et que le reste lui tenait lieu d'enveloppe : le corps². Cette distinction ainsi faite, ils consacrèrent toute leur pensée et tout leur zèle à la vie de l'homme intérieur³ : 2 cela, pensaient-ils, devait être agréable au Dieu artisan de l'Univers, qui avait en quelque sorte doté la nature humaine moins de vigueur physique que de facultés morales pour domi-

Hiérarchie des êtres ; ner tous les êtres sur terre⁴. Or **royauté de l'homme** parmi ces êtres, les uns, tels les pierres ou le bois, sont inanimés ;

d'autres sont doués d'une force vitale, comme les germes qui sortent de terre ; d'autres ont en partage la sensation et l'instinct imaginaire, comme les animaux non raisonnables⁵ : tous ceux-là sont esclaves au service de la seule race humaine ; ce n'est pas la vigueur physique de l'homme qui les contraint, mais ses facultés intellectuelles et morales : c'est à elles, selon les conceptions des Hébreux, que d'en-haut la Cause de l'Univers a concédé le don de domination royale sur tout ce qui est terrestre. 3 Partant de ces principes, ils estimèrent qu'il

Applications morales ne convenait d'accorder au corps⁶ et à ses plaisirs pas plus d'honneur qu'aux autres animaux sur terre, et ne tinrent en estime que le guide intérieur⁷, en raison de son affinité avec le Guide universel, et le principe rationnel et intellectuel de

que retient Eusèbe : après les êtres inanimés, ἄψυχα, viennent trois degrés d'êtres vivants : a) les végétaux, doués d'une force vitale (ζωτικῆς δυνάμεως μέτοχα) b) les animaux, doués de sensation c) l'homme, enfin, doué de raison. Bref, cette classification correspond exactement à la progression dégagée par les stoïciens (ἐξίς, φύσις, ψυχῆ, λόγος), mais elle est beaucoup moins élaborée que celle que propose Philon dans le *Quis heres*. Cf. le tableau établi par M. Harl à la page 66 de son édition.

6. Thème qui sera repris en détail au chapitre 18, 6.

7. Cette notion de guide intérieur se rattache aussi à la doctrine stoïcienne, par l'intermédiaire de Philon. Cf. Introd., p. 46.

5 νοερὸν θεῖόν τε καὶ ἐπιστημονικόν, ὡς ἂν τοῦ ἐπὶ πάντων
 θεοῦ τὴν ὁμοίωσιν | φέρον, μόνον διὰ σπουδῆς ἔσχον. 4 Ἐἴτα (303)
 μηδ' ἄλλο τι ἐνθυμηθέντες ἀγαθὸν εἶναι τοῦ πάντων ἀγαθῶν
 χορηγοῦ θεοῦ, τέλος ἀπάσης εὐδαιμονίας τὴν αὐτοῦ γινώσκιν
 τε καὶ φιλίαν εἶναι ἀπεφήναντο, ὅτι καὶ αὐτῆς ζωῆς καὶ ψυχῆς
 5 καὶ σώματος καὶ τῶν τούτοις ἀναγκαίων μόνος αὐτὸς ἀνήπται
 τὴν αἰτίαν. 5 Τούτῳ δὴ οὖν σφᾶς ὅλους αὐτῶ σώματι καὶ
 ψυχῇ φέροντες ἀνατεθείκασιν, τὸν πάντα αὐτῶν βίον ἐπ'
 αὐτὸν ἀναρτησάμενοι καὶ μόνῳ προσέχειν, ἄλλῳ δὲ μηδενὶ
 τῶν ὄρωμένων ἀξιώσαντες. 6 Οὕτω δὴ φιλόθεοι ὁμοῦ καὶ b
 θεοφιλεῖς ἀναφανέντες θεραπευταὶ τινες ὄντως καὶ ἱερεῖς τοῦ
 ὑψίστου ἀπεφάνθησαν ἢ καὶ « γένος ἐκλεκτὸν » καὶ « βασι-
 λικὸν ἱεράτευμά » τε θεοῦ καὶ « ἔθνος ἅγιον » προσαγορευ-
 5 θῆναι ἠξιώθησαν, σπέρμα τῆς ἀληθοῦς ταύτης εὐσεβείας καὶ
 τοῖς ὀφιγόνοις αὐτῶν ἀπολελοιπότες. 7 | Ἐρ' οὖν λογισμῶ
 σοι δοκοῦμεν τούσδε τῶν ἐλληνικῶν προτετιμημέναι καὶ
 μᾶλλον τῶν Φοινίκων τε καὶ Αἰγυπτίων θεῶν τῶν τε περὶ
 τοὺς θεοὺς δυσφήμων ἀτοπημάτων τὰς παρ' Ἑβραίοις περὶ c
 5 εὐσεβῶν ἀνδρῶν διηγῆσεις ἀποδέξασθαι;

FONTES : § 6, 3-4 = I Petr. 2, 9.

I B O N

§ 6, 2 ὄντως I : ὄντες B O N || 3 βασιλικὸν] βασιλεῖον I Petr.

1. Cf. Gen. 1, 26. Voir Introd., p. 46.

2. En II Macc. 1, 25, Dieu est appelé : ὁ μόνος χορηγός ; c'est le

l'âme, qui est divin et capable de connaissance parce qu'il porte la ressemblance du Dieu suprême¹. 4 Puis, comme ils jugeaient qu'il n'y avait d'autre bien que le Dieu dispensateur de tous les biens², ils déclarèrent terme de tout bonheur sa connaissance et son amour³, car lui seul détient la cause de la vie elle-même, de l'âme, du corps, et de tout ce qui leur est nécessaire. 5 C'est donc à lui qu'ils se consac-

**Consécration
de toute la vie
à Dieu**

crèrent tout entiers, corps et âme, c'est sur lui qu'ils fondèrent toute leur vie ; c'est à lui seul qu'ils jugèrent bon de s'attacher, à l'exclusion de tout être visible. 6 Se montrant ainsi à la fois amants et aimés de Dieu⁴, ils apparurent véritablement comme les serviteurs et les prêtres du Très-Haut et méritèrent d'être appelés « race élue », « sacerdoce royal » de Dieu et « peuple saint » : ils transmirent à leurs descendants la semence de la vraie piété⁵. 7 Ne trouves-tu pas que nous avons eu raison de préférer ceux-ci aux dieux grecs ou, à plus forte raison, phéniciens et égyptiens et d'accueillir, au lieu des absurdités blasphématoires débitées sur ces dieux, l'histoire des hommes pieux d'entre les Hébreux ?

seul emploi de ce mot dans la Septante, mais le verbe χορηγεῖν apparaît souvent, v.g. Sir. 1, 10 et 25.

3. Selon Eusèbe, connaissance et amour, de même que philosophie et piété (cf. 1, 1 et 5, 1), sont indissociables chez les Hébreux.

4. Amants et aimés de Dieu : cette réciprocité se manifeste par les théophanies, dont Eusèbe traite au chapitre suivant.

5. Caractère héréditaire de la piété qui chez les Hébreux se transmet de génération en génération : « le Dieu de nos pères ».

ε'. ΟΠΩΣ ΦΙΛΟΘΕΟΙ ΓΕΓΟΝΟΤΕΣ ΤΩΝ ΑΝΑ-
ΓΡΑΠΤΩΝ ΘΕΟΦΑΝΕΙΩΝ ΚΑΙ ΧΡΗΣΜΩΝ
ΗΕΙΩΘΗΣΑΝ

5

1 Θεά δ' οὖν ἔτι εἰς ὅσον θεοφιλοῦς ἀρετῆς προελθεῖν φασὶ α
τοὺς δηλουμένους. Ἀποδεξάμενον τὸ θεῖον τῆς τε ἄλλης τοῦ
βίου εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τῆς τε περὶ αὐτὸ θεραπείας
τοὺς ἄνδρας ἤδη καὶ θειοτέρων χρησμῶν θεοφανειῶν τε
5 αὐτοὺς καὶ ἀγγελικῶν ὀπτασιῶν ἡξίου, τὰ ἐνδέοντα τῇ θνητῇ
φύσει ταῖς τῶν πρακτέων ὑποθήκαις ἐπιδιορθούμενον δογμα-
των τε καὶ μαθημάτων αὐτοῖς θεοπρεπῶν τὴν γνῶσιν ἀποκα-
λύπτον, ὡς μηκέτι συλλογισμοῖς μηδὲ εἰκασίαις, ἐκλάμψει δὲ
αὐτῆς ἀληθείας φωτίζεσθαι τὰς διανοίας αὐτῶν, ὥστε ἤδη
10 θεοφορομένους τὴν τῶν μέλλοντων ἔσεσθαι ὡς παρόντων
ἐπιθεωρεῖν κατάληψιν καὶ τὰ καθόλου συμβησόμενα τῶ τῶν
ἀνθρώπων γένει | θεοπίζειν. 2 Τοιαῦτα τῆς Ἑβραίων (304)
ἀρετῆς τὰ πολυύμνητα καὶ ὡς ἀληθῶς θεοφιλῆ περιέχει λόγια,
ἃ τῶν ἑλληνικῶν καὶ πατρῶν μύθων τε καὶ λήρων προτε-

I B O N

1. Sans doute allusion à la promesse faite à Abraham (*Gen.* 12, 1-3 ; *Gen.* 15).

2. Manifestations de Dieu à Abraham (*Gen.* 15-17 ; 17, 1), à Jacob (*Gen.* 28, 3), à Moïse (*Ex.* 3, 2 s.).

3. *Gen.* 18 (apparition de Mambré) ; etc.

4. Les Hébreux ont d'abord accompli une démarche rationnelle, décrite dans les deux chapitres précédents, qui les a amenés à postuler la Divinité ; ce qui n'était que conjectures devient vérité par l'effet de la révélation divine qui vient récompenser leur piété. Plus encore qu'à l'A.T. [canonique, il pourrait y avoir ici une allusion aux révélations contenues dans les Apocryphes de l'A.T.

ε'. *Comment, par leur amour de Dieu, ils méritèrent les théophanies et les oracles rapportés par l'Écriture*

Chapitre 5

1 Considère donc encore à quel degré d'une vertu chère à Dieu on raconte que sont parvenus ces Hébreux. La Divinité, agréant la piété et la sagesse de leur vie, et en particulier le culte fidèle qu'ils lui rendaient, jugea ces hommes désormais dignes d'oracles¹ plus divins, de théophanies² et d'apparitions d'anges³. Elle corrigeait ainsi les manques de la nature mortelle en proposant des règles de conduite et leur révélait la connaissance de doctrines et d'enseignements dignes de Dieu, afin que ce ne soit plus par des raisonnements ou des conjectures, mais par l'éclat même de la vérité que soient éclairés leurs esprits⁴. Le souffle divin les inspira si bien qu'ils aperçurent la compréhension de l'avenir comme s'il était présent, et prédirent l'ensemble de l'histoire humaine⁵.

**Les écrits
des Hébreux
supérieurs
aux mythes des Grecs** 2 Tels sont les traits de la vertu des Hébreux que contiennent leurs écrits sacrés tant vantés⁶ et véritablement si chers à Dieu : nous les avons préférés aux mythes aberrants des Grecs et de nos ancêtres, car ces mythes ne

5. Les prophètes inspirés par Dieu : s'ils vivent au temps où les descendants des Hébreux sont devenus le peuple juif (cf. *infra* 6, 3-4 et 8, 37-40), Eusèbe les tient pour Hébreux, car ils obéissent à l'inspiration divine plus qu'à la législation mosaïque.

6. Sur le renom des écrits des Hébreux dans le monde hellénistique, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation...*, I, p. 20 s. et voir *Introd.*, p. 18.

τιμήκαμεν· οἱ μὲν γε περὶ θεῶν τὰ αἰσχρότατα περιεῖχον, οἱ
5 δὲ περὶ θεοφιλῶν ἀνδρῶν τὰς εὐσεβεῖς διδασκαλίας.

ζ'. ΩΣ ΕΚΤΟΣ ΗΣΑΝ ΙΟΥΔΑΪΣΜΟΥ ΠΡΟΣΘΕΝ
Η ΜΩΣΕΑ ΓΕΝΕΣΘΑΙ ΕΠ' ΕΥΣΕΒΕΙΑΙ ΔΙΑΛΑΜ-
ΨΑΝΤΕΣ

6

1 Ταῦτα δὲ πάλαι πρότερον πρὶν ἢ καὶ Μωσέα καὶ τὸ
'Ιουδαίων γένος ὑποστῆναι ἐξ ἔτι μακροῦ αἰῶνος παρὰ τοῖς
'Ιουδαίων προπάτορσιν ἐγνωρίζετο. Καὶ γὰρ οὖν καὶ τοῦτο
διαρθρῶσαι καλόν, ὡς ὁ 'Ιουδαϊσμός οὐκ ἦν πω τότε, ἀλλ'
5 'Εβραῖοι μὲν οἱ δηλούμενοι ὁμοῦ τῇ προσηγορίᾳ καὶ τὸν
τρόπον ὑπέρχον, 'Ιουδαῖοι δὲ οὐτ' ἤσαν πω οὐτ' ἐχρημάτιζον.
2 'Εβραίων δὲ καὶ 'Ιουδαίων τὸ διάφορον γνούςαν ἂν ᾤδε· τὴν
μὲν προσηγορίαν οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ 'Ιούδα, ἐξ οὗ τῆς φυλῆς τὸ
'Ιουδαίων μακροῖς ὕστερον χρόνοις βασιλείων συνέστη, οἱ δὲ
ἀπὸ τοῦ 'Εβερ (προπάτωρ δὲ τοῦ 'Αβραάμ οὗτος ἦν)
5 ἐπεγράφοντο προτερεῖν τε 'Ιουδαίων 'Εβραίους διδάσκουσιν
οἱ ἱεροὶ λόγοι· 3 τὸν δὲ τῆς | εὐσεβείας τρόπον, 'Ιουδαίοις
μὲν πρῶτον ἀπαρξασθαι τῆς νομοθεσίας Μωσέα, σαββάτου
τινὸς παραδόντα ἡμέραν καὶ ταύτης πλείστην ὄσσην φυλακὴν

I B O N

§ 1, 5-6 τὸν τρόπον] τῷ τρόπῳ Viger.

1. Noter l'insistance avec laquelle Eusèbe entend désolidariser des Juifs les Hébreux et par conséquent, selon son raisonnement implicite, les chrétiens.

2. Étymologie du nom des Juifs d'après le royaume de Juda : cf. *Gen.* 29, 35, etc.

3. Étymologie du nom des Hébreux d'après le nom d'Héber (cf. *Gen.* 10, 21, etc.). Cette étymologie se retrouve encore un peu plus bas (8, 21-22), mais Eusèbe lui préfère alors l'interpréta-

contenaient que les pires turpitudes rapportées sur les dieux, tandis que les écrits des Hébreux recueillent les pieux enseignements d'hommes chers à Dieu.

ζ'. Qu'en dehors du judaïsme, avant que Moïse fût, ils se distinguaient par leur piété

Chapitre 6

Distinction
des Hébreux
et des Juifs

1 Ces connaissances avaient été acquises par les ancêtres des Juifs depuis fort longtemps, bien avant que fussent Moïse et la nation juive.

Il est bon, en effet, de préciser ce point : le judaïsme n'existait pas encore à cette époque ; ceux dont nous parlons étaient des Hébreux tant par le nom que par les mœurs, mais ils n'étaient pas encore Juifs et n'en portaient pas l'appellation¹.

2 Voici comment reconnaître la différence entre Hébreux et Juifs : ceux-ci tirent leur nom de Juda², de la tribu d'où sortit, longtemps après, le royaume des Juifs ; ceux-là sont désignés d'après le nom d'Héber³ (c'était un ancêtre d'Abraham) ; et l'Écriture sainte enseigne que les Hébreux précèdent les Juifs. 3 Quant au caractère de leur piété, (sache) que pour les Juifs, c'est Moïse le premier qui institua une législation : il leur transmit un jour de sabbat⁴ et son observance la plus complète possible, pour les

Les Juifs soumis
à la législation
mosaïque

tion symbolique du nom des Hébreux d'après la racine 'br, « passer, franchir ».

4. Sur le sabbat transmis par Moïse, voir essentiellement *Ex.* 20, 8-11.

εἰς ὑπόμνησιν σχολῆς τῶν ἱερῶν λόγων βρωτέων τε καὶ οὐ
 5 βρωτέων ζῶων διαστολὴν ἑορτάς τε ἑτησίους καὶ τινὰς d
 σωματίων καθαρμούς ἄλλας τε μακρὰς περιόδους κατὰ τινὰ
 σύμβολα θεϊότερον ἐπιτελουμένας. 4 Ἑβραῖοι δὲ πρεσβύτεροι
 Μωσέως γενόμενοι τοῖς χρόνοις, πάσης τῆς διὰ Μωσέως
 νομοθεσίας ἀνεπήκοοι ὄντες, ἐλεύθερον καὶ ἀνειμένον εὐσε-
 5 βείας κατώρθουν τρόπον, βίω μὲν τῷ κατὰ φύσιν κεκοσμη-
 μένοι, ὡς μηδὲν νόμων δεῖσθαι τῶν ἀρξόντων αὐτῶν δι'
 ἄκραν ψυχῆς ἀπάθειαν, γινώσιν δὲ ἀληθῆ τῶν περὶ θεοῦ
 δογμάτων ἀνειληφέναι. Ἄλλὰ γὰρ τῶνδε τοῦτον εἰρη|μένον (305)
 τὸν τρόπον, ὦρα καὶ διὰ τῶν ἐγγράφων ἔλθειν.

I B O N

§ 3, 6 ἄλλας Viger : ἄλλης codd. (Mras) || περιόδους Viger : περιόδου
 codd. (Mras) || 7 ἐπιτελουμένας I : ἐπιτελουμένης B O N || § 4, 7 ἀνει-
 ληφέναι] ἀνειληφότες Viger.

1. Deux traductions sont possibles ici. Sans doute d'après *Ex.* 20, 11 (qui fonde le sabbat sur le repos du Créateur au septième jour), on a interprété cette phrase ainsi : « Moïse... qui a consacré le jour du sabbat, en a prescrit la plus sévère observance, en commémoration du repos de la sainte parole » (Séguier de Saint-Brisson). Cette traduction, suggérée par un rapprochement trop hâtif, est assez difficile à justifier. Gifford voit au contraire dans cette phrase une recommandation de l'étude des saintes Écritures (σχολῆ τῶν ἱερῶν λόγων) et nous adoptons d'autant plus volontiers cette traduction qu'elle se trouve appuyée par un passage analogue de JOSÈPHE, *Contre Apion*, II, 175 : « (Moïse) a ordonné que chaque semaine, abandonnant tous autres travaux, on se réunit pour écouter la loi et l'apprendre exacte-

rappeler à l'étude des saintes Écritures¹; la distinction d'animaux que l'on pouvait manger ou non²; des fêtes annuelles³, certaines purifications du corps⁴ et en outre de longues périodes observées plus divinement selon certains rites symboliques⁵.

**Les Hébreux
 et la religion
 naturelle**

Hébreux, eux, antérieurs à Moïse selon la chronologie, n'étaient en rien soumis à la législation que celui-ci édicta et accomplissaient une forme de religion libre et sans contrainte : ils jouissaient d'une vie naturelle, de sorte que grâce à l'extrême impassibilité de leur âme, ils n'avaient nul besoin de lois qui les régissent, mais possédaient une connaissance vraie de ce qui se rapporte à Dieu⁶. Mais, ces observations ainsi faites, il est temps d'entrer dans les écrits mêmes.

ment par cœur » (trad. L. Blum, *Coll. des Universités de France*, Paris 1930, p. 89).

2. Pour les interdits alimentaires, cf. *Gen.* 9, 4 ; *Ex.* 23, 19 ; 34, 26 ; *Lév.* 11, 1-23 ; 17, 10-16 ; *Deut.* 14, 1-21.

3. Pour les fêtes annuelles, cf. *Ex.* 23, 14-19 ; 34, 18 ; 34, 22-26 ; *Lév.* 23 ; *Nombr.* 28 et 29 ; *Deut.* 16, 1-17.

4. Pour les règles de pureté, cf. *Lév.* 11, 24-46 ; 12 ; 13 ; 14 ; 15 ; 18 ; *Nombr.* 5 ; 19.

5. Cette phrase assez vague est sans doute une allusion à l'année sabbatique (*Ex.* 23, 10-11 ; *Lév.* 23, 2-7) ou à l'année du jubilé (*Lév.* 25, 8 s.). Elle reste d'ailleurs sans construction, à moins de lire, avec Viger, ἄλλας τε μακρὰς περιόδους.

6. Sur la religion naturelle des Hébreux, cf. J. SIRINELLI, *Vues historiques...*, p. 145 s.

Ζ'. ΩΣ ΑΥΤΟΣ Ο ΜΩΣΗΣ ΕΒΡΑΙΩΝ ΤΩΝ ΠΡΟ ΤΗΣ
10 ΗΛΙΚΙΑΣ ΑΥΤΟΥ ΤΗΙ ΟΙΚΕΙΑΙ ΚΑΤΑΒΕΒΑΗΤΑΙ
ΓΡΑΦΗ ΤΟΥΣ ΒΙΟΥΣ

7

1 Ὁ τοίνυν μέγας θεολόγος Μωσῆς Ἐβραῖος ὢν ἐξ Ἐβραίων, εἰ καὶ τις ἄλλος, εὖ τε τὰ πάτρια ἐξεπιστάμενος, ὡς ἐν προοιμίαις τῶν ἱερῶν νόμων τοὺς τῶν προπατόρων Ἐβραίων βίους μνήμῃς ἀνεξαλείπτως παραδέδωκεν ὧν τε 5 ἀγαθῶν οὗτοι παρὰ θεοῦ ἠξιώθησαν καὶ αὐτὸν πάλιν ἄλλων ἀθέων καὶ δυσσεβῶν τρόπους τε καὶ τιμωρίας, ἀναγκαῖον ἡγησάμενος ὑπάρξειν τοῦτο τοῖς μέλλουσι τοὺς αὐτοῦ νόμους παιδεύεσθαι μάθημα εἰς τε ἀποφυγὴν τῆς τῶν φαύλων ὁμοιοτροπίας καὶ εἰς προτροπὴν τοῦ τῶν εὐσεβῶν βίου. 2 Χρῆν δὲ καὶ ἄλλως μὴ ἀγνοεῖν ὅτι δὴ φθάσαντες, καὶ πρὸ τῶν ἐγγράφων αὐτοῦ νόμων, πλείους ἤδη τῶν προπατόρων ὀρθοῖς λογισμοῖς θεοσεβείας ἀρετῇ κατεκοσμήθησαν· οἱ καὶ 10 φίλοι θεοῦ καὶ προφήται χρηματίσαντες αἰωνίας ἔτυχον παρ' αὐτῶ μνήμης, ὧν μὴδὲ ἄλλοτρίους τὸ γένος εἶναι τοὺς οἷς τοὺς νόμους διετάττετο. 3 Διὸ καὶ μᾶλλον χρῆναι αὐτούς, ἀπογόνους θεοφιλῶν καὶ δικαίων ἀνδρῶν φύντας, τῆς τῶν προπατόρων εὐσεβείας ζηλωτὰς ἀναδειχθῆναι σπεῦσαι τε τῶν

I B O N

§ 3, 3 σπεῦσαι] σπουδάσαι I.

1. « Hébreu s'il en fut » : cf. *Introd.*, p. 57 et 69.
2. Sur la compétence de Moïse comme historien, cf. *Introd.*, p. 57.
3. Réflexion sur la manière dont Moïse a composé les saintes Écritures ; cf. *Introd.*, p. 58.
4. Pour ΠΗΛΩΝ, avant même que Moïse consignât les lois écrites,

Ζ'. *Que c'est Moïse lui-même qui a consigné dans ses propres écrits les vies des Hébreux qui vécurent avant son époque*

Chapitre 7

**Intentions
pédagogiques
de Moïse**

1 C'est donc ce grand théologien, Moïse, fils d'Hébreux et Hébreu s'il en fut¹, connaissant à fond l'histoire de ses ancêtres², qui en guise d'exorde aux saintes lois³ transmet en des monuments ineffaçables les vies des Hébreux ses ancêtres et les bienfaits dont Dieu les jugea dignes avec, en regard, les mœurs des impies et leurs châtiments ; c'était là, pensait-il, un enseignement nécessaire à ceux qui devraient apprendre ses lois, afin qu'ils fuient toute ressemblance avec les méchants et se tournent vers la vie des hommes pieux. 2 Il lui fallait

**Les lois écrites
précédées
d'exemples vivants**

en outre ne point laisser ignorer qu'avant même les lois écrites⁴ qu'il proposait, plusieurs déjà de ses ancêtres l'avaient devancé et avaient joui, par l'exercice d'une droite réflexion, d'une remarquable piété, eux qui, après avoir mérité le titre d'amis de Dieu et de prophètes, recevaient par ses écrits un souvenir durable ; et ils ne leur étaient pas étrangers par la race, ceux pour qui il établissait les lois. 3 Bien plus, il fallait que ceux-ci, nés dans la descendance d'hommes pieux et justes, se révèlent les adeptes fervents de la piété de leurs ancêtres et s'em-

**Les Hébreux,
modèles pour
leurs descendants**

il existait des lois non écrites dont les patriarches étaient la vivante incarnation ; cf. *De specialibus legibus* IV, 150.

Μρας 5
370
ἴσων τοῖς γεννήσασι παρὰ θεοῦ τυχεῖν, ἀλλὰ μὴ ἀποναρκῆσαι
μὴδ' ἀποκνήσασι ὡς ἐπ' ἀδυνάτοις τῆς | τῶν ἀγαθῶν ἐλπίδος d
ἑαυτοῦς ἀπογνόντας· 4 δυνατὰ γὰρ εἶναι καὶ τοῖς οἰκειοῖς
αὐτῶν προπάτορσιν ἐντελῶς κατωρθωμένα· ὧν καὶ τὰς
εἰκόνας τοῖς τὰ θεῖα παιδευομένοις παρεδίδου, τοὺς βίους
καταλέγων τῶν παλαιῶν καὶ τὴν ιδιάζουσαν ἐνὸς ἐκάστου
5 ἀρετὴν ὡσπερ ἐν εἰκόνι γραφῆς διατυπούμενος.

| η'. θ'. ΩΣ ΕΥΛΟΓΩΙ ΚΡΙΣΕΙ ΚΑΙ ΣΩΦΡΟΝΙ ΛΟΓΙΣ- (306)
ΜΩΙ ΤΗΝ ΠΕΡΙ ΤΩΝΔΕ ΙΣΤΟΡΙΑΝ ΠΑΡΕΔΕΞΑ-
ΜΕΘΑ ΚΑΙ ΕΠΙΔΡΟΜΗ ΤΩΝ ΠΡΟ ΤΟΥ ΚΑΤΑ-
ΚΛΥΣΜΟΥ ΘΕΟΦΙΛΩΝ ΑΝΔΡΩΝ ΚΑΙ ΑΧΡΙ ΜΩΣΕΩΣ

8

1 Καὶ τούτων δὲ οὐδὲν ἐμποδῶν μὴ οὐχὶ διὰ βραχέων b
ἐπιδραμεῖν τὴν ἱστορίαν. Πρὸ μὲν οὖν τοῦ κατακλισμοῦ,
ὡσπερ ἡ αὐτοῦ Μωσέως περιέχει γραφὴ (δεῖ δέ που, ὡς
οἶμαι, μὴ ἄλλοθεν ἢ πάλιν οἰκοθεν τὰ Ἑβραίων πάτρια
5 διασκοπεῖσθαι, ἐπεὶ καὶ τὰ αἰγύπτια παρ' Αἰγυπτίων καὶ τὰ
Φοινίκων παρὰ τῶν οἰκειῶν ἐμανθάνομεν, ὡς αὖ πάλιν τὰ c
Ἑλλήνων παρὰ τῶν ἐν τούτοις διαφανῶν τὰ τε φιλοσόφων

I B O N

§ 4, 9 ἀχρι Μωσέως] τῶν μετὰ ταῦτα μεχρι τῆς Μωσέως γενεᾶς
διαρκεσάντων tab. cap.

1. Pour Philon, à qui Eusèbe emprunte l'essentiel de son exégèse
allégorique, chaque patriarche était le type d'une vertu.

2. Tout au long du livre de la *Genèse*. La phrase est suspendue
pour laisser place à un long excursus méthodologique sur les sources
que l'historien doit utiliser.

3. Pour décrire l'histoire d'un peuple, il faut consulter les sources
indigènes : pour connaître les Hébreux, les écrits des Hébreux sont

present de trouver auprès de Dieu les mêmes faveurs que
leurs pères, au lieu de s'engourdir et reculer sous prétexte
que, comme devant des choses impossibles, ils renonçaient
pour eux-mêmes à l'espoir de ces biens : 4 car ils étaient
possibles, les exploits qu'avaient accomplis à la perfection
leurs propres ancêtres. C'est précisément les portraits de
ces héros que Moïse proposait à qui s'instruit des choses
divines : recensant les vies des Anciens, il dépeint comme
en un tableau la vertu caractéristique de chacun¹.

η'. θ'. *Que nous avons fait preuve d'un jugement sain
et d'un sage raisonnement en recevant l'histoire des Hébreux.
Revue rapide des hommes pieux qui vécurent
avant le Déluge et jusqu'à Moïse*

Chapitre 8

1 Rien ne nous empêche de parcourir brièvement leur
histoire. Donc, tout d'abord, avant le Déluge, comme le
contiennent les écrits de Moïse²

Excursus : les sources de l'histoire des Hébreux — car il faut, je pense, ne pas
étudier les antiquités hébraïques
ailleurs que, une fois de plus, dans
leurs traditions propres³, de même
que nous avons appris l'histoire égyptienne auprès des
Égyptiens, celle des Phéniciens chez leurs auteurs, tout
comme celle des Grecs auprès des historiens en renom chez

le meilleure source. Eusèbe historien applique donc le vieux précepte
de la sagesse socratique, selon lequel on ne s'adresse en toute chose
qu'à ceux qui sont compétents ; cf. PLATON, *Alcib.* 124 e ; *Lys.* 210 b
« chaque fois que nous sommes en possession d'une science, tous s'en
remettent à nous en ce qui la concerne » (trad. A. Croiset, *Coll. des
Universités de France*).

παρὰ τῶν φιλοσόφων, ἀλλ' οὐ παρὰ τῶν ἀπείρων φιλοσοφίας·
 πότεν δὲ ἄλλοθεν προσήκοι ἂν καὶ τὰ ἰατρικῆς ἢ παρὰ τῶν
 10 ἐπιστημόνων πυνθάνεσθαι; οὕτω δὴ κατὰ τὸ ἀκόλουθον
 ἡγοῦμαι δεῖν καὶ τὰ Ἑβραίων ἐκ τῶν παρ' Ἑβραίοις λογίων,
 ἀλλὰ μὴ ἄλλοθεν ποθεν ἀποδέχεσθαι).

2 ὥσπερ οὖν ὁ παρὰ τούτοις κατέχει λόγος, ἄνωθεν πρὸ
 τοῦ κατακλισμοῦ ἐκ πρώτης ἀνθρώπων γενέσεως καὶ εἰς τὰς
 ἐξῆς διαδοχὰς θεοφιλεῖς τινες ἄνδρες γεγόνασι καὶ δίκαιοι
 πλείους· ὧν ὁ μὲν « ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου ^d
 5 τοῦ θεοῦ »· 3 τοῦτο δὲ δηλοῖ τὸ μὴδένα πλὴν τῶν ἀπάντων
 τὸν δημιουργὸν δεσπότην ὁμοῦ καὶ θεὸν τῶν ὅλων ἐπιγρά-
 ψασθαι. Πειθεῖσθαι γὰρ αὐτὸν οὐ μόνον ποιητικῇ δυνάμει εἶ
 καὶ ἐν κόσμῳ τὸ πᾶν διατεθεικέναι, ἀλλὰ καὶ δεσπότητος δίκην,
 5 ὡς ἂν μεγάλης πόλεως, τοῦ σύμπαντος κυριεῦεν οἰκονομεῖν
 τε καὶ οἰκοδεσποτεῖν ὁμοῦ καὶ κύριον ὄντα καὶ βασιλέα καὶ
 θεόν. 4 Οὕτως τὴν ὡς κυρίου καὶ θεοῦ ἔννοιάν τε καὶ | προση-
 γορίαν πρώτος ὁ δηλούμενος θεοφιλῆς ἐν νῶ βαλλόμενος, ἀντι-
 πάσης ὑπάρξεως καὶ προσηγορίας καὶ περιουσίας, μᾶλλον δὲ
 ἀντὶ παν|τὸς ἀγαθοῦ « ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου (307)
 5 τοῦ θεοῦ », τοῦτον ἑαυτῷ θησαυρὸν ἀγαθῶν ψυχῆς τε ὁμοῦ καὶ

Mras
371

FONTES : § 2, 4-5 = Gen. 4, 26.

I B O N

1. Sur l'importance du Déluge comme critère chronologique dans l'œuvre d'Eusèbe, cf. *Introd.*, p. 59.

2. A propos de la liste de ces hommes pieux que retient Eusèbe, cf. *Introd.*, p. 61.

3. Nous traduisons par « osa » le verbe ἤλπισεν, car il nous semble ainsi rendre mieux compte de cet audacieux élan d'espoir confiant qui, pour Philon et Eusèbe à sa suite, caractérise la figure d'Énos. La traduction par le simple verbe « espérer » n'eût rendu qu'une partie du sens, qui est : « il mit tout son espoir (ou : toute sa confiance, ἐλπίς ayant aussi ce sens) à invoquer... ».

4. Pour Philon, Dieu est à la fois θεός (c'est-à-dire créateur) et κύριος (roi souverain) ; il est aussi le seul roi véritable (τὸν ὄντως

eux, ou l'histoire de la philosophie auprès des philosophes, et non d'hommes ignorants de la philosophie ; et où conviendrait-il de s'informer de la médecine, sinon chez les savants ? De même par conséquent, j'estime qu'il faut tirer notre connaissance des Hébreux de leurs propres écrits et non d'ailleurs ;

a) Vie des hommes pieux avant le Déluge

2 donc, comme le renferme le récit en usage chez eux, il y eut avant le Déluge¹, depuis la première génération des hommes et dans celles qui suivirent, un certain nombre d'hommes pieux et justes² ; et l'un d'eux « osa³ invoquer le nom du Seigneur Dieu », 3 ce qui signifie n'attribuer à personne autre qu'au créateur de toutes choses le titre de Maître et Dieu de l'Univers ; car il croyait que Dieu, dans sa puissance créatrice, a non seulement disposé l'Univers selon un ordre harmonieux, mais aussi qu'à la façon d'un maître, tel le (chef) d'une grande cité, il régit le monde, l'administre et le gouverne, étant à la fois Seigneur, Roi et Dieu⁴.

4 C'est cet homme cher à Dieu qui, le premier⁵, mit dans son esprit la notion et l'invocation⁶ (de cet Être) comme Seigneur et Dieu, et le plaça avant toute richesse, tout honneur et tout profit, bref avant tout bien : « il osa invoquer le nom du Seigneur Dieu » et se l'acquitt comme un trésor des biens de l'âme et du corps à la fois.

βασιλέα, τὸν κύριον), et ce dernier titre apparaît souvent dans des expressions où il est lié aux mots πατήρ et ποιμήν.

5. A côté du thème de l'espérance se maintient le thème de la priorité d'Énos à rendre un culte à Dieu ; sur l'origine et les rapports de ces deux thèmes, cf. *Introd.*, p. 62-64.

6. Connaissance et culte vont de pair. Voir les groupements que nous avons déjà signalés plus haut : philosophie et piété (1, 1 ; 5, 1), connaissance et amour (4, 4).

σώματος πεπορισμένος. 5 Παρ' ὃ καὶ πρῶτος ἀληθῆς ἄνθρωπος χρηματίζονται παρ' Ἑβραίοις ἀναγέγραπται. Κέκληται δ' οὖν Ἐνός, ὅπερ ἐστὶν ἀληθῆς ἄνθρωπος, εὐθυβόλῳ προσω-
 νυμία. Οὐδὲ γὰρ ἄλλον φασὶν ἀληθῆ προσήκειν ἡγεῖσθαι καὶ
 5 ὀνομάζειν ἄνθρωπον ἢ τὸν θεοῦ γνώσεως καὶ εὐσεβείας
 ἐπήβολον, τὸν ἀληθῶς γνωστικὸν ὁμοῦ καὶ εὐσεβῆ. 6 ὅτι
 δὴ τοὺς μὴ τοιούτους, θερμμάτων δὲ κατ' οὐδὲν ἀλόγων
 διαφέροντας, οἷα ἐπὶ γαστέρα καὶ ἡδονὴν πρηνεῖς καταβεβλη-
 μένους, θῆρας μᾶλλον ἢ ἀνθρώπους ἢ Ἑβραίων ἀποκαλεῖν
 5 διδάσκει γραφή, κυριολεκτεῖν εἰθισμένη τὰς προσηγορίας.
 7 Παρ' ὃ τοὺς τοιούτους τοτὲ μὲν λύκους καὶ κύνας, τοτὲ δὲ
 σῦας φορυτῶ χρωμένους καὶ χαίροντας, καὶ πάλιν ἐρπετὰ καὶ
 ὄφεις, τοῖς τῆς κακίας πολυτρόποις ἐμπερῶς εἶδеси, προσαγο-
 ρεῦειν εἶωθεν. 8 Εἰ δὲ καὶ ποτε τὸν κοινὸν καὶ πολλὸν ἄνθρωπον
 καὶ τὸ γένος αὐτὸ χρεῶν διασημῆναι, πάλιν οἰκεία καὶ
 προσφυσῆ χρωμένη προσηγορία τὸν πάντα ἄνθρωπον τῆ τοῦ

ITERATIONES : §§ 5-11 (Enoch et Adam) : cf. XI, 6, 10-15.

IBON

1. En fait, chez PHILON, *Deter.* 138-140 ; *Ab.* 7-16. Philon emploie ἄνθρωπος absolument ; Eusèbe ne fait qu'explicitement sa pensée en spécifiant ἀληθῆς ἄνθρωπος.

2. Le mot hébreu *'enos* est un synonyme de *'adam* pour désigner l'homme, qu'il envisage plutôt du point de vue collectif ; il implique souvent aussi une notion de faiblesse liée à la nature mortelle ; ce n'est donc que par opposition à *'adam* que l'exégèse lui donne le sens d' « homme véritable ».

3. Pour bien comprendre cette assertion, il convient de se reporter à un chapitre intitulé « Exactitude de l'imposition des noms chez les Hébreux (*P.E.* XI, 6) », dans lequel Eusèbe cite un long extrait du *Cratyle* et montre ensuite, en présentant plusieurs étymologies bibliques — parmi lesquelles celles d'Énos et Adam —, que Moïse a devancé Platon pour l'attribution de dénominations expressives.

4. Cette digression sur les animaux, types des vices, a peut-être été suggérée à Eusèbe par une réflexion de PHILON qui, précisément à propos d'Énos, dit que « Moïse considère celui qui désespère non pas comme un homme, mais comme une bête à figure humaine » (*Ab.* 8,

5 C'est la raison pour laquelle il est
Étymologie d'Énos : écrit chez les Hébreux¹ qu'il porte le
 « homme véritable » premier le titre d'homme véritable :
 il fut donc appelé Énos, c'est-à-dire
 « homme véritable », par une dénomination adéquate². En
 effet, les Hébreux disent qu'il ne convient d'estimer et
 d'appeler homme véritable personne autre que celui qui
 a atteint la connaissance de Dieu et la piété, et qui est à la
 fois connaissant et pieux. 6 Quant à ceux qui ne sont pas
 tels, mais ne diffèrent en rien du
 bétail dépourvu de raison lorsqu'ils
 se vautrent à la recherche de la
 gourmandise et de la volupté, ceux-
 là doivent être appelés des bêtes et

Digression : les animaux, types des vices

non des hommes : c'est ce qu'enseignent les écrits des
 Hébreux, qui ont coutume d'employer les mots au sens
 propre³. 7 C'est ainsi qu'ils appellent ordinairement les
 gens de cette sorte tantôt loups ou chiens, tantôt porcs qui
 vivent dans la fange et s'y complaisent, ou encore reptiles
 et serpents⁴, en rapport avec la multiplicité des formes du
 mal. 8 Ont-ils besoin de signifier
 l'homme en général, ou en nombre,
 ou la race elle-même, ils recourent
 et l'homme terrestre alors à un terme usuel et naturel et
 désignent l'ensemble des hommes

trad. J. Gorez, *Ceuvres de Philon* 20). Eusèbe grossit cette assertion et dresse, selon une tendance à l'accumulation qui est propre à son style, un véritable catalogue des εἶδη du vice. Il y a bien dans l'Écriture des emplois métaphoriques des noms d'animaux, mais il est difficile de trouver des passages aussi précis qu'Eusèbe le laisse entendre. Nous verrions plus volontiers la source immédiate de ce développement dans un passage analogue de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.* I, 4, 1 : « seul (le Christ) a apprivoisé les animaux les plus difficiles qui furent jamais, — les humains : oiseaux comme les frivoles, serpents comme les trompeurs, lions comme les violents, pourceaux comme les voluptueux, loups comme les rapaces » (trad. C. Mondésert, SC 2).

Ἄδὰμ ἐπωνυμία σημαίνει, ὅτι δὴ τοῦτο τῷ προγόνῳ καὶ
 5 πάντων ἀνθρώπων προπάτορι κύριον εἶναι καὶ προσφυῆς
 ὄνομα, τὸν γηγενῆ, δηλοῦν κατὰ τὴν εἰς ἑλλάδα φωνὴν
 μετάληψιν, ὑποφαίνει. 9 Ὁ γέ τοι Ἐνὼς πρῶτος θεοφιλῶν
 παρ' Ἑβραίοις ἱστόρηται, ἐπεὶ πρῶτος « ἤλπισεν ἐπικαλεῖ-
 σθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ », τὸ κατὰ ψυχὴν παριστάς
 5 λογικὸν ὄντως καὶ γνωστικὸν καὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον εὐσεβείας
 ἐπιστημονικόν· ὧν τὸ μὲν πρῶτον θεογνωσίας ἀληθοῦς, τὸ
 δὲ δευτέρον τῆς εἰς τὸν ἐπιγνωσθέντα θεὸν ἐλπίδος γένοιτ' ἂν
 ἀποδεικτικόν. 10 Τὸ γὰρ μὴ παραμελεῖν μηδ' ἐν | δευτέρῳ
 τίθεσθαι τὰ τῆς θείας ἐπιγνώσεως, αἰεὶ δὲ καὶ διὰ παντὸς ἐλπίζ-
 5 ζειν « ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ », τὸ μὲν ὡς
 οἰκετῶν δεσπότη, τὸ δ' ὡς ἕλω καὶ ἀγαθοῦ πατρός, τοῦτ'
 ἂν εἴη τὸ πάντων τρισμακάριον τέλος. 11 Τοιοῦδε μὲν οὖν
 ὁ παρ' Ἑβραίοις εἰσῆκται πρῶτος καὶ ἀληθῆς ἄνθρωπος,
 οὐχ ὁ γηγενῆς ἐπίκλην Ἄδὰμ δι' ἐντολῆς θεοῦ παράβασιν τῆς
 5 τῶν κρειττόνων ἀποπεσῶν λήξεως, ἀλλ' ὁ θεοφιλῶν πρῶ-
 τιστος, ὃς « ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι | τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ (308)
 θεοῦ ». 12 Κρίναντες δὴ καὶ αὐτοὶ λογισμῶ σῶφρονι τὸν
 τοιόνδε ζηλοῦν ἠγαπήσαμεν, καὶ ἀπεδεξάμεθα ὡς λυσitelῆ
 καὶ ὠφελιμωτάτην ἡμῖν τὴν τοῦ λόγου διήγησιν, εὐχὴν
 5 ἀπάντων δημιουργοῦ τε καὶ δεσπότη μετὰ βεβαίας καὶ
 ἀγαθῆς ἐλπίδος ἐπικαλεῖσθαι.

I B O N

§ 12, 3-4 εὐχὴν θέμενοι I : εὐξάμενοι B O N || 4 τῆ τοῦ δηλωθέντος
 εἰκόνι I : τῷ δηλωθέντι B O N.

1. Très tôt le nom de l'homme, *'adam*, a été expliqué d'après le nom de la terre *'adamah* ; la science moderne ne sait ni confirmer ni infirmer cette intuition profonde de l'étymologie populaire qui lie l'homme à la terre. Notons toutefois que l'on retrouve, cette fois scientifiquement établis, des rapports analogues dans le domaine indo-européen, particulièrement en latin : *homo-humus* (cf. ERNOUT-

du nom d'Adam ; ils veulent dire que c'est là un mot qui au sens propre s'applique naturellement au premier homme, ancêtre de toute l'humanité, car selon sa transposition en langue grecque, il veut dire « né de la terre¹ ». 9 Énos est donc historiquement le premier des hommes pieux, car, le premier, « il osa invoquer le nom du Seigneur Dieu », montrant ce qu'est réellement le principe rationnel de l'âme, capable et de connaître Dieu et de savoir la piété qu'il faut à l'égard du divin. De ces deux aptitudes, la première doit être la preuve d'une connaissance véritable de Dieu, la seconde, de l'espérance qui se tourne vers le Dieu reconnu². 10 Car ne point négliger ni mettre au second rang le souci de la recherche de Dieu, mais toujours et en tout oser « invoquer le nom du Seigneur Dieu », à la fois comme le maître de ses serviteurs et comme un père indulgent et bon, telle doit être la fin trois fois bénie de tous les hommes. 11 C'est donc celui-ci que les Hébreux ont considéré comme le premier homme véritable ; ce n'est pas cet Adam « né de la terre » (comme on l'a dénommé), qui par sa désobéissance à l'ordre de Dieu, déchu de sa part des biens supérieurs³, mais celui qui fut le tout premier des hommes chers à Dieu, car « il osa invoquer le nom du Seigneur Dieu ». 12 C'est donc par un jugement sage et raisonnable que nous l'avons choisi pour modèle et que nous avons reçu le récit de son histoire comme utile et bienfaisant pour nous : nous formons le vœu d'invoquer avec une confiance ferme et bonne, à l'image de celui-ci, le nom de l'artisan et maître de toutes choses.

MEILLET, *Dict. étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959, p. 298).

2. La piété d'Énos comporte deux aspects, qui impliquent chacun l'exercice du principe rationnel de l'âme : 1) la connaissance : θεογνωσίας ἀληθοῦς ; 2) la confiance/espérance : ἐλπίδος.

3. La déchéance d'Adam (*Gen.* 3) sera encore évoquée plus bas (10, 10 et 18, 7-8).

13 Ἀλλὰ γὰρ μετὰ τὸν εἰρημένον ἄλλος « εὐηρέστησε τῷ κυρίῳ καὶ οὐχ ἠύρισκετο », ὡς φησι Μωσῆς, « διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεὸς » δι' ἄκραν ἀρετῆς τελείωσιν. Δυσεύρετος γὰρ ὁ γε σοφὸς ἀληθῶς. 14 Οὗτος δ' ἂν εἴη ὁ ἐν θεῷ τέλειος, ὁ τῆς τῶν πολλῶν διατριβῆς μετατεθειμένος. Ὁ γὰρ μὴ τοιοῦτος ἀγορὰς καὶ δικαστήρια καπηλείας τε καὶ ἐμπορίας καὶ τὸν πολὺν ὄχλον μεταδιώκων, ὠθούμενός τε καὶ ὠθῶν, 5 μέσος ἐν αὐτῷ κακίας βυθῷ καταπίνεται· ὁ δ' ὑπὸ θεοῦ ληφθεὶς καὶ τῶν τῆδε ἐκεῖσε μετατεθειμένος ἀφανῆς μὲν καὶ ἀνεύρετος ἀνθρώποις, θεῷ δὲ φίλος γεγονώς ὑπὸ θεοῦ εὔρηται. 15 Τοῦτον Ἐνώχ Ἑβραίοις ὀνομάζειν φίλον· χάριν δὲ θεοῦ σημαίνει ἂν τοῦνομα. Καὶ ταύτης τοιγαροῦν ὡς ἀγαθῆς εἰκόνας τὸν βίον ζηλοῦν μακάριον εἶναι ἡγήσάμεθα.

16 Τρίτος μετὰ τούτους πάλιν ἄλλος « ἄνθρωπος δίκαιος » πεφηγῶς ὁ Νῶε « ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ » μεμαρτύρηται. Τεκμήρια δὲ καὶ τῆς τούτου δικαιοσύνης εἶη ἂν τάδε· πολὺς αὐχμὸς καὶ γνόφος ἀλέκτου κακίας τὸ πάντων ἀνθρώπων 5 κατειλήφει γένος οἷ τε πάντων ἀνὰ στόμα θρυλούμενοι γίγαντες τὰς εἰς δεῦρο βοωμένας θεομαχίας ἀθέοις καὶ δυσσεβέσιν ἐγχειρήμασιν ἀπειργάζοντο· ἡδὴ δὲ καὶ οἱ τῆς α

FONTES : § 13, 1-3 = Gen. 5, 24 ; § 16, 1-2 = Gen. 6, 9.

I B O N

§ 13, 1 τὸν εἰρημένον I : τοῦτον καὶ B O N.

1. J. DANIELOU a résumé l'histoire de l'exégèse de la figure d'Énoch dans un chapitre des *Saints « païens » de l'A.T.*, p. 55 s.

2. Sur l'originalité de l'exégèse d'Eusèbe par rapport à celle de Philon, cf. *Introd.*, p. 64 s.

3. L'étymologie que propose Eusèbe du nom d'Énoch « grâce de Dieu » est une glose qui n'a pas tout à fait la précision de l'étymologie proposée par PHILON, *De posteritate* 35 : χάρις σου.

4. A la tradition grecque des Géants et de leur lutte contre le pouvoir des Olympiens avait été très tôt assimilé, en milieu judéo-grec, l'épisode obscur de *Gen.* 6, 1-4 : dans la Septante, le nom des Nephilim est traduit par γίγαντες (*Gen.* 6, 4). Les deux récits étaient

2. ÉNOCH : le Sage

13 Après Énos, un autre « plut au Seigneur Dieu, et il ne fut plus retrouvé », comme le dit Moïse, « car Dieu l'avait enlevé » à cause de l'extrême perfection de sa vertu¹ ; le sage est en effet véritablement difficile à trouver. 14 On ne peut être parfait en Dieu qu'en s'étant soustrait au commerce du monde ; car celui qui n'est pas tel, et qui fréquente les places publiques et les tribunaux, les tavernes et les boutiques, la foule nombreuse, se trouve, poussé et poussant, englouti au beau milieu de l'abîme du mal ; tandis que celui qui est saisi par Dieu et s'est soustrait aux choses d'ici-bas est invisible et introuvable pour les hommes : devenu ami de Dieu, c'est Dieu qui l'a trouvé². 15 Les Hébreux se plaisent à l'appeler Énoch, d'un nom qui signifie « grâce de Dieu³ ». Voilà donc pourquoi nous avons jugé heureux d'imiter la vie d'une figure si belle.

3. NOÉ : le Juste

16 Après ceux-ci, l'Écriture témoigne d'un troisième homme, qui se montra « juste parmi sa génération » : Noé. Voici les preuves de sa justice : la vaste nuée obscure et étouffante d'un mal indicible avait enveloppé toute la race des hommes, et les Géants⁴, dont le nom se trouve sur toutes les lèvres, soutenaient avec une audace sacrilège et impie ces luttes contre la Divinité dont le bruit est parvenu jusqu'à nous⁵. Déjà les auteurs mêmes de

en effet interprétés comme une révolte des forces du mal contre l'ordre divin. Dans son traité *De gigantibus* (A. Mosès, *Œuvres de Philon* 7), PHILON envisage les Géants comme les « enfants de la terre », γῆς παῖδες, qui, s'adonnant aux plaisirs des sens, « ont fait sortir l'intellect du chemin du raisonnement et l'ont converti en nature charnelle » (§ 65). L'interprétation d'Eusèbe, au contraire, en faisant d'eux une race de révoltés contre Dieu, accorde une part plus large aux souvenirs de la mythologie grecque.

5. Allusion sans doute aux nombreux commentaires et essais d'interprétation symbolique suscités par chacun des deux récits, tant chez les Grecs (voir essentiellement à ce sujet F. VIAN, « La guerre

Mras
373

τούτων γενέσεως | αἵτιοι, εἴτε τινὸς κρείττονος μοίρας ἢ κατὰ
 10 θνητῶν φύσιν ὑπάρξαντες εἶθ' ὅπως οὖν κατεσκευασμένοι, τῆς
 τῆς ἄλλης κακοτρόπου μαγγανείας ἐπιτεχνήματα λέγονται
 παραδοῦναι τῷ βίῳ, ὥστε πᾶν τὸ ἀνθρώπειον γένος μιᾶς ὑπὸ
 ψῆφον γενέσθαι παρὰ θεῶ δίκης. 17 Καὶ δὴ πάντων ἐνί
 5 νεύματι διαφθείρεσθαι μελλόντων, μόνος εἰς οὗτος ὁ νῦν ἡμῖν
 δηλούμενος « δίκαιος ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ » σὺν καὶ τοῖς οἰκειοῖς
 εὐρηται. Πάντων δὴτα τῶν ἐπὶ γῆς κατακλυσμῶ διολλυμένων
 5 καὶ τῆς γῆς αὐτῆς ὑδάτων ἀθρόα πλημμύρα τῶν προτέρων
 κακῶν ἀποκαθαιρομένης ὁ θεοφιλῆς σὺν | παισὶν ἅμα καὶ (309)
 γυναιξὶ τῷ μετὰ ταῦτα βίῳ ζώπυρον σπέρμα παραδοξότατα
 πρὸς τοῦ θεοῦ τετήρηται. 18 Γένοιτο δ' ἂν καὶ οὗτος ἀρχέ-
 τυπος εἰκῶν ζῶσα καὶ ἔμψυχος τοῖς ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένοις
 ὑπόδειγμα τρόπου θεοφιλοῦς παρεσχημένος.

FONTES : § 17, 7 ζώπυρον : cf. Plat. Leg. III, 677 b 2 (ζώπυρα);
 σπέρμα : cf. Plat. Tim. 23 c 1 (σπέρματος); ζώπυρον σπέρμα : cf. Luc.
 Tim. 3 de Deucalionis arca (ζώπυρόν τι τοῦ ἀνθρωπίνου σπέρματος
 διαφυλάττον).

I B O N

§ 17, 3 ἐν — οἰκειοῖς I : σὺν τοῖς αὐτοῦ τότε B O N.

des Géants devant les penseurs de l'Antiquité » in *Rev. Ét. Gr.* 65, 1952, p. 1-39) que chez les Juifs.

1. Les commentateurs juifs voyaient en effet en eux la race issue de l'union des « fils de Dieu » (anges déchus) avec les « filles des hommes ». Dans la même tradition, les premiers écrivains chrétiens les considéraient encore comme des démons ; ainsi ATHÉNAΓΟΡΕ, *Supplique au sujet des chrétiens* 24-25. Eusèbe fait encore allusion ici à une interprétation abandonnée à son époque. PHILON, lui, avait nettement rejeté cette superstition, *δαισιδαίμονιαν* (*Gig.* 16).

2. Formule obscure qui traduit sans doute l'incertitude d'Eusèbe devant la multiplicité des interprétations. Peut-être est-ce une allusion aux démons qui cherchent à usurper les honneurs divins par toutes sortes de tromperies (cf. *P.E.* V, *passim*) ? Voir la note suivante.

3. Eusèbe semble bien être le seul auteur qui fasse explicitement grief aux Géants d'avoir été les initiateurs de la magie parmi les hommes, et cela ne laisse pas d'étonner. Il est à plusieurs reprises

cette engeance, soit qu'ils aient été d'une condition supérieure à la nature mortelle¹, soit que de quelque façon ils se fussent constitués tels², avaient inauguré le charlatanisme d'un enseignement magique parmi les hommes et avaient, dit-on, fourni au monde des pratiques de sorcellerie et autres opérations de magie perverse³, si bien que la race humaine tout entière tomba sous le coup d'un châtement unique décidé par Dieu. 17 Tous devaient être anéantis par la même sentence : seul cet homme avec les siens fut trouvé « juste parmi sa génération ». Et tandis que tous les hommes sur terre étaient détruits par un déluge et que la terre elle-même était purifiée de ses souillures antérieures par un énorme débordement des eaux, cet homme cher à Dieu fut, ainsi que ses fils et leurs femmes, conservé par Dieu d'une manière extraordinaire, semence qui ranimerait la vie⁴ après ces événements. 18 Qu'il soit lui aussi, pour la race qu'il engendra, une image archétype vivante et animée, puisqu'il a offert l'exemple d'un genre de vie qui plaît à Dieu.

question des Géants dans la *Préparation*, essentiellement dans des citations de différents auteurs : Diodore (*P.E.* II, 1, 32 : combat des Géants contre Zeus et Osiris) ; Abydène (*P.E.* IX, 14, 2 : construction de la tour de Babel) ; Artapan (*P.E.* IX, 18 : séjour d'Abraham chez les Géants en Babylonie) ; et surtout Plutarque (*P.E.* V, 4 et 5 : extraits du *De defectu oraculorum* et du *De Iside et Osiride* assimilant, entre autres, les Géants à des démons). Il semble donc que pour Eusèbe, les Géants ne soient pas seulement caractérisés par leur force et leur démesure, mais qu'ils soient encore les détenteurs de pouvoirs occultes, puisque la citation d'Artapan les localise en Babylonie, patrie de l'astrologie, et que celles de Plutarque les plongent dans le monde trouble des démons qui, par les oracles et autres pratiques, répandent l'erreur parmi les hommes.

4. Mras fait remarquer qu'on trouve, dans le *Timon* de LUCIEN, une expression identique à propos de l'arche de Deucalion : ζώπυρόν τι τοῦ ἀνθρωπίνου σπέρματος διαφυλάττον (*Timon* 3). En fait, toutes deux dérivent de PLATON, *Lois* III, 677 b : σμικρὰ ζώπυρα τοῦ τῶν ἀνθρώπων διασεσωσμένα γένους, dans un passage traitant du Déluge (voir aussi *Timée* 23 c).

19 Καὶ οἱ μὲν πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τοιοῖδε· οἱ δὲ μετὰ τοῦτον ἐπ' εὐσεβείᾳ διαπρεπεῖς ἄλλοι πάλιν, ὧν τὴν μνήμην τὰ ἱερὰ διασφύζει λόγια. Τούτων τις ἱερεὺς ἀνείρηται τοῦ ὑψίστου θεοῦ, βασιλεὺς δίκαιος τῇ Ἑβραίων προσηγορίᾳ
5 χρηματίσας.

20 Τούτοις δὴ πᾶσιν οὐδὲ εἰς σώματος περιτομῆς λόγος ἦν, ἀλλ' οὐδὲ τῶν Μωσέως ἰουδαϊκῶν παραγγελμάτων· διόπερ αὐτοὺς οὐδὲ Ἰουδαίους φάναι δίκαιον οὐδέ γε Ἑλληνας, ὅτι μῆδὲ πλείους θεοὺς ὁμοίως Ἑλλησιν ἢ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν ἠγοῦντο. Ἑβραῖοι δ' ἂν κυριώτερον ἐπικληθεῖεν, ἦτοι παρὰ τὸν Ἑβερ ἢ καὶ μᾶλλον παρὰ τὴν ἑρμηνείαν τῆς προσηγορίας.

21 Περαιτικοὶ γάρ τινες ἑρμηνεύονται, τὴν ἀπὸ τῶν τῆδε ἐπὶ τὴν τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ διάβασίν τε καὶ θεωρίαν στειλάμενοι. Φυσικοῖς γάρ τοι λογισμοῖς καὶ νόμοις ἀγράφοις τὴν ὁρθὴν τῆς ἀρετῆς διευθύναντες πορείαν καὶ πέραν τῶν σαρκῶς ἠδονῶν ἐπὶ τὸν πάνσοφον καὶ θεοσεβῆ βίον διαβεβηκότες ἀναγράφονται. 22 Ἐν δὴ τούτοις ἡμῖν ἀπασι καὶ ὁ βωόμενος

FONTES : § 19, 3-4 ἱερεὺς ... τοῦ ὑψίστου θεοῦ : cf. Gen. 14, 18.

ITERATIONES : § 20, 5 - § 21 : cf. XI, 6, 39-40 ; § 20, 5-6 : cf. VII, 6, 2.

I B O N

1. L'étymologie du nom de Melchisédech est en effet « mon roi est justice ».

2. « Ni Juifs, ni Grecs » : les Hébreux, comme leurs descendants les chrétiens, forment un peuple à part. L'opposition assez maladroite faite par Eusèbe lorsqu'il dit qu'on ne peut nommer les Hébreux « ni Juifs ni Grecs », doit reposer sur le souvenir d'expressions analogues chez saint PAUL (*Gal.* 3, 28 ; *Col.* 3, 11 ; etc.). Sur la division de l'humanité en trois groupes (Grecs, Juifs, chrétiens), cf. A. SCHNEIDER, *Le Premier livre ad nationes de Tertullien*, p. 10-15 et 187-191.

3. Le mot περάτης est employé par la Septante en *Gen.* 14, 13

b) Vie des hommes pieux après le Déluge

19 Tels sont ceux qui vécurent avant le Déluge ; mais après Noé, il y eut encore d'autres hommes remarquables pour leur piété et dont les saintes Écritures conservent le souvenir. L'un parmi eux est

4. MELCHISÉDECH déclaré « prêtre du Dieu Très-Haut » et porte, selon son nom hébreu, le titre de « roi juste¹ ».

Hébreux =
« migrants »

20 Pour aucun de ceux-ci, il n'était question de la circoncision du corps, pas plus que des préceptes judaïques de Moïse ; c'est pourquoi il n'est pas juste de les appeler Juifs — non plus que Grecs —, car ils n'admettaient pas plusieurs dieux à la façon des Grecs ou des autres peuples². Il est plus propre de les appeler Hébreux, soit d'après le nom d'Héber, soit plutôt selon l'interprétation symbolique de leur nom. 21 Car on les interprète comme des « migrants³ », qui se sont mis en route pour passer des choses d'ici-bas à la contemplation du Dieu de l'Univers. C'est par des raisonnements spontanés et des lois non écrites⁴, nous est-il rapporté, qu'ils ont dirigé le droit cheminement de leur vertu et que, par delà les voluptés de la chair, ils sont passés à la vie parfaitement sage et pieuse⁵. 22 Parmi tous ceux-ci, il nous faut compter celui

pour donner de l'expression « Abraham l'Hébreu » une interprétation expressive d'après la racine hébraïque 'br, « passer, franchir, émigrer ». PHILON a donné le contenu allégorique de cette notion dans le *De migratione Abrahami* (§ 20).

4. Expression philonienne : cf. *Spec.* IV, 150 ; cf. aussi *Abr.* 5 : οἱ ἔμφυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασιν.

5. Cf. *supra* 6, 4.

τοῦ παντὸς ἔθνους | γενάρχης Ἀβραάμ καταριθμησθῶ,
 ᾧ μαρτυρεῖ τὰ λόγια δικαιοσύνης, οὐ τὴν ἐκ νόμου πάλιν
 Μωσέως, ὅτι μὴδὲ ἦν πω τότε (μετὰ γοῦν τὸν Ἀβραάμ
 5 ἐβδόμη γενεᾷ Μωσῆς ἀναπέφηνε), πλὴν ἀλλὰ καὶ οὗτος
 δίκαιος καὶ εὐσεβής, εἰ καὶ τις ἄλλος, ἀνείρηται, τοῖς ἄνωθεν
 δεδηλωμένοις παραπλησίως. **23** Λέγει δ' οὖν ἡ γραφή· « Καὶ ^a
 ἐπίστευσεν Ἀβραάμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιο-
 σύνην. » « Πατέρα » δὴ « πολλῶν ἐθνῶν » ὁ θεὸς χρησμός
 τοῦτον ἔσεσθαι προαγορεύει διαρρήθην τε εὐλογηθῆσεσθαι
 5 « ἐν αὐτῷ » φησι « πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς καὶ πάσας τὰς
 φυλάς », ἄντικρυς τὰ νῦν καθ' ἡμᾶς συντελούμενα θεσπίζων.
24 Ἀλλ' ὁ γε Ἀβραάμ ἐκεῖνος μετὰ τὴν ἐν δικαιοσύνη
 τελείωσιν οὐ διὰ τοῦ Μωσέως νόμου, διὰ δὲ πίστεως καταρωθ-
 μένην αὐτῷ μετὰ τε τὰς ἀναγράφτους θεοφανείας ἐπ' αὐτῷ
 γήρα μέλλων γνησίου παιδὸς χρηματίζειν πατὴρ πρώτος
 5 ἀπάντων κατὰ χρη|σμον τὸ σῶμα περιτέμνεται, τοῦτο καὶ (310)
 τοῖς ἐξ αὐτοῦ γινομένοις ἐπιτελεῖν παραδούς, εἴτε εἰς ἐμφανῆ
 σημείωσιν τῆς τῶν ἐξ αὐτοῦ παίδων πολυπληθείας εἴτε καὶ
 ὡς ἔχιοιεν οἱ παῖδες πατριον γνώρισμα, ἥτοι βιοῦντες κατὰ
 τὸν τῶν προγόνων ζῆλον ἢ τῆς ἐκείνων ἀρετῆς ἀπολειπόμενοι,
 10 εἴτε καθ' ἐτέρας οἰασθηποτοῦν αἰτίας, ἃς οὐ νῦν σχολῆ
 πολυπραγμονεῖν. **25** Τοιοῦδε μὲν οὖν καὶ οὗτος ἡμεῖς τε καὶ
 τοῦτον μετὰ τῶν ἄλλων ἀπομιμεῖσθαι καὶ ζηλοῦν εὐχόμεθα.

FONTES : § 23, 1-6 = Gen. 15, 6 ; 17, 5 ; 18, 18 ; cf. 12, 3.

I B O N

§ 24, 2-3 καταρωθωμένην Viger : καταρωθωμένης codd. || § 25, 1-
 3 ἡμεῖς — Ἀβραάμ I : εἰς μίμησιν ἐκκειμενος μετὰ δ' αὐτὸν B O N.

1. Philon nomme Abraham ἐθνάρχης καὶ γενάρχης (*Quis heres* 279).
2. Cette insistence à montrer que les patriarches sont antérieurs à Moïse se trouvait déjà exprimée au chapitre 6. — La septième génération : Abraham, Isaac, Jacob, Lévi, Qehat, Amram, Moïse (cf. *Ex.* 6, 14 s. ; *Nombr.* 3, 15 s.).
3. Abraham est envisagé comme égal à Énos, Énoch et Noé : au

5. ABRAHAM : le Croyant

qui est proclamé l'ancêtre¹ de tout le peuple, Abraham. L'Écriture témoigne de sa justice ; ce n'était pas une justice issue de la loi de Moïse (car Moïse n'existait pas encore : il n'est apparu qu'à la septième génération après Abraham²), mais il fut néanmoins déclaré juste et pieux s'il en fut, à l'égal de ceux dont nous avons parlé plus haut³. **23** L'Écriture dit : « Et Abraham crut en Dieu, et Dieu le lui imputa à justice », et l'oracle divin annonce qu'il sera « père de peuples nombreux » et dit explicitement qu'« en lui seront bénis tous les peuples et toutes les tribus », prédisant en droite ligne ce qui s'accomplit à notre époque⁴. **24** Or ce même Abraham, après qu'il eut atteint la perfection dans la justice non par la loi de Moïse, mais par la foi, et alors que, à la suite des théophanies rapportées par l'Écriture⁵, il allait, dans sa vieillesse même, devenir le père d'un fils légitime,

La circoncision, signe ethnique

il opère, le premier de tous, la circoncision de son corps⁶ selon l'oracle et en transmet l'observance à ceux qui naîtraient de lui, soit pour qu'elle fût le signe manifeste de la multitude de sa descendance, soit pour que ses enfants, qu'ils vivent selon le zèle de leurs ancêtres ou qu'ils déchoient de leur vertu, gardent une marque de leur race, soit pour quelque autre raison que nous n'avons pas le loisir d'approfondir ici. **25** Tel fut donc Abraham, et nous formons la prière de l'imiter et de le suivre, lui et les autres patriarches.

contraire, Philon considérait la seconde triade comme supérieure à la première ; cf. *Introd.*, p. 71.

4. Les chrétiens sont, pour Eusèbe, les véritables héritiers de la promesse faite à Abraham. Cf. S. PAUL, *Rom.* 4, 11 ; etc.

5. *Gen.* 17.

6. *Gen.* 17, 23-27.

Μετὰ δὲ τὸν Ἀβραάμ Ἰσαάκ τῆς πατρῶας ὁμοῦ θεογνωσίας ^b
 τε καὶ θεοφιλείας διάδοχος ἀναδείκνυται, κλήρων ἀπάντων
 5 τοῦτον κάλλιστόν τε καὶ τρισμακάριον τοῦ πατρὸς διαδε-
 δεγμένος. Μιᾶ τοῦτον γαμετῆ τὰ θεῖα φησι λόγια συνελθόντα
 μιᾶ χρήσασθαι παιδοποιῶ· καθ' ἣν διδύμου γονῆς ἀποδειχθεὶς
 πατὴρ εἰς τοῦτο περιγράψαι τὴν πρὸς τὴν γαμετὴν ὁμιλίαν
 ὑπερβολῆ σωφροσύνης λέγεται.

26 Ἐνταῦθά σοι καὶ Ἰακώβ, ὁ καὶ Ἰσραήλ, εἰσήχθω,
 διώνυμός τις γεγωνὸς ἀνὴρ παρὰ τὴν τῶν οἰκείων ἀρετῶν
 διαλλάττουσαν προκοπήν. Ὅτε μὲν οὖν | ἐγγυμαζόμενος τοῖς
 πρακτικοῖς ἤθεσί τε καὶ βίους τῶν ὑπὲρ εὐσεβείας πόνων ^c
 5 ἀπεπειρᾶτο, Ἰακώβ αὐτῷ ὄνομα ἦν, ἀσκητὴν δὲ καὶ ἀθλητὴν
 ἢ προσηγορία δηλοῖ ἐπὶ τὴν ἐλλάδα μεταληφθεῖσα φωνήν·
 27 ὅτε δὲ λοιπὸν τὰ νικητήρια κατὰ τῶν ἀντιπάλων ἀπολα-
 βῶν στέφεται ἤδη τε τῶν κατὰ θεωρίαν ἀγαθῶν ἀπολαύει,
 τηνικαῦτα αὐτῷ καὶ τοῦνομα μεταβάλλει ὁ χρηματίζων θεός,
 ὁμοῦ καὶ θεοπτίας αὐτὸν ἀξίων καὶ τῶν θειοτέρων γερῶν τε
 5 καὶ τιμῶν τὰς ἀμοιβὰς διὰ τῆς προσηγορίας δωρούμενος.
 28 Λέγει δ' οὖν πρὸς αὐτὸν ὁ χρησμὸς· « Οὐκέτι κληθήσεται ^d
 τὸ ὄνομά σου Ἰακώβ, ἀλλ' Ἰσραήλ ἔσται τὸ ὄνομά σου, ὅτι
 ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατός », τὸν
 5 ὄρατικὸν ἄνδρα καὶ θεωρητικὸν τοῦ Ἰσραήλ ὑποφαίνοντος·
 ἐπεὶ καὶ τοῦνομα μεταβληθὲν σημαίνει ἄνθρωπον ὀρῶντα

FONTES : § 28, 1-3 = Gen. 32, 29.

ITERATIONES : §§ 26-28 : cf. XI, 6, 30-31.

I B O N

§ 26, 6 δηλοῖ I : καλεῖ B O N || § 27, 4 θεοπτίας B O N : θεοποιίας I
 || § 28, 4 ὄρατικὸν I N : ὀριστικὸν B O.

1. La continence d'Isaac est notée chez PHILON (*Congr.* 175), mais pas explicitement dans le texte biblique lui-même.

2. L'étymologie populaire du nom de Jacob fait de lui « le supplan-
 teur », car son nom permet en hébreu plusieurs jeux de mots

6. ISAAC :
 le Continent

Après Abraham, Isaac se révèle le digne héritier de la connaissance et de l'amour de Dieu qu'avait son père et qu'il reçoit comme la part la plus belle de toutes, la part trois fois bénie. Les textes sacrés disent qu'il ne s'unit qu'à sa seule épouse et ne procréa qu'une seule fois : devenu le père de deux jumeaux, on rapporte qu'il borna là ses rapports conjugaux, selon une extrême continence¹.

7. JACOB/ISRAËL :
 le Lutteur

26 Laisse-nous maintenant te présenter Jacob, appelé aussi Israël : c'est un homme qui mérita son double nom par le progrès éminent de ses vertus propres. Tandis qu'il se fortifiait par les habitudes d'une vie active et faisait l'expérience des luttes pour atteindre la piété, son nom était Jacob, mot qui transposé en langue grecque signifie « homme qui s'entraîne », « athlète »². 27 Mais lorsque, pour prix de sa victoire sur les obstacles, il est couronné et commence déjà à jouir des biens de la contemplation, Dieu alors, par une révélation³, change son nom, le jugeant digne d'une vision divine et lui accordant par sa nouvelle dénomination une rétribution de dons et d'honneurs plus divins. 28 Et l'oracle lui dit : « On ne t'appellera plus du nom de Jacob, mais Israël sera ton nom, parce que tu as été fort en face de Dieu et que tu es puissant en face des hommes » ; Israël désigne le voyant, le contemplatif, car, traduit, ce mot signifie « homme qui

(cf. *Gen.* 25, 27 et 27, 36). L'étymologie ici proposée par Eusèbe (« homme qui s'entraîne ») doit dériver de cette notion de « supplan-
 teur » qui caractérise sa rivalité avec Ésaü.

3. Sur les sens tardifs de χρηματίζω chez les païens (« donner une réponse », à propos d'un oracle) ou chez les chrétiens (« exprimer une révélation », « confier un message », en parlant de Dieu à l'égard des patriarches ou des prophètes), voir MOULTON-MILLIGAN ; LAMPE, s.v. Chez Eusèbe le mot a souvent aussi le sens, attesté à partir de Polybe, de « être appelé, s'appeler » : *supra* 6, 1, 6 ; 7, 2, 4 ; 8, 5, 2 ; 8, 19, 5 ; 8, 24, 4 ; I, 1, 11, 9 (*Mras*, II, p. 579).

θεόν. 29 Τοιόσδε μὲν οὖν καὶ οὗτος ἐξ οὗ τὸ δωδεκάφυλον τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους ὑπέστη γένος. Μυρία δ' ἂν λεχθεῖη περὶ τοῦ βίου τῶν ἀνδρῶν καὶ τῆς φιλοσόφου καρτερίας τε αὐτῶν καὶ ἀσκήσεως, τὰ μὲν πρὸς λέξιν θεωρούμενα, τὰ δὲ καὶ δι' ὑπονοιῶν ἀλληγορούμενα· περὶ ὧν εἴρηται μὲν καὶ ἄλλοις, ἀτὰρ καὶ ἡμῖν ἐν οἷς ἐπραγματευσάμεθα « Περὶ τῆς τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν πολυπαιδίας ». Τοιοῖδε μὲν οὖν καὶ οὗτοι. (311)

30 Ἔχω σοι παρ' αὐτοῦ καὶ ἄλλον εἰπεῖν, Ἰὼβ ὄνομα τῷ ἀνδρὶ, ὃν τὰ ἱερὰ γεγονέναι μαρτυρεῖ λόγια « ἄνθρωπον ἀμειμπτον, ἀληθινόν, δίκαιον, θεοσεβῆ, ἀπεχόμενον ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος ». Οὗτός γέ τοι οὐδὲν προσήκων τῷ Ἰουδαίων γένει ἐπὶ πᾶσι τοῖς τῆς εὐσεβείας κατορθώμασι μεμαρτύρηται.

31 Οἱ γὰρ μὲν τοῦ Ἰακώβ παῖδες τὴν πάτριον θεογνωσίαν τε καὶ εὐσέβειαν διὰ σπουδῆς πεποιημένοι τὴν τῶν ἀνέκαθεν Ἑβραίων φήμην ἐπὶ μέγα δόξης προῆγον, ὥστε ἤδη καὶ πάσης Αἰγύπτου τὴν ἀρχὴν ἀνάψασθαι.

32 Ὁ γάρ τοι Ἰωσήφ τοῖς σωφροσύνης προαναστεφθεὶς βραβεῖοις κάππειτα τὴν Αἰγυπτίων ἀναδησάμενος ἡγεμονίαν,

FONTES : § 30, 2-4 = Iob 1, 1.

I B O N

§ 30, 5 γένει B O N : ἔθνεϊ I || § 31, 3 ὥστε ἤδη I : ὡς B O N || § 32, 2 ἀναδησάμενος B O N : ὑποδεξάμενος I.

1. Cette étymologie est, elle, parfaitement exacte ! Elle joue dans les comparaisons de PHILON un rôle capital (cf. *Leg.* III, 15 ; *Her.* 78 ; etc.).

2. Sur le type d'exégèse adopté par Eusèbe, cf. *Introd.*, p. 60.

3. Eusèbe renvoie à l'un de ses ouvrages perdus. Le titre de ce même ouvrage est fourni sous une forme plus développée en *D.E.* I, 9, 20 : περὶ τῆς τῶν παλαιοῦ θεοφιλιῶν ἀνδρῶν πολυγαμίας τε καὶ πολυπαιδίας. Cf. E. SCHWARTZ, « Eusebios » in *P.W.* VI, 1 (1907), col. 1387, l. 50 s.

4. Job est en effet pour les chrétiens le type du « saint païen » :

voit Dieu¹ ». 29 Tel fut donc cet homme dont sortit la race du peuple juif aux douze tribus. Il y aurait mille choses à dire sur la vie de ces hommes, sur leur force d'âme et leur discipline philosophiques, soit qu'on en fasse l'examen littéral, soit qu'on en dégage la signification allégorique². Mais maint auteur en a déjà parlé, et nous-même en avons traité dans notre ouvrage *Sur la fécondité des hommes d'autrefois*³. Tels étaient donc ces patriarches.

8. JOB :
un « homme
irréprochable »

30 A côté d'eux, je puis encore te parler d'un autre homme, du nom de Job ; les saintes Écritures témoignent de lui qu'il fut « un homme irréprochable, véridique, juste, pieux, éloigné de toute action mauvaise ». S'il n'appartenait pas à la race des Juifs⁴, il a fait preuve de toutes les perfections de la piété.

c) Établissement en Égypte

La gloire
des enfants de Jacob

31 Quant aux enfants de Jacob, ils mirent tout leur zèle à connaître et honorer Dieu comme leurs ancêtres et portèrent la réputation des anciens Hébreux au faite de la gloire, au point qu'ils atteignirent à la domination sur toute l'Égypte⁵.

9. JOSEPH :
sa beauté
et sa force d'âme

32 Joseph, d'abord couronné des mérites de sa tempérance⁶, revêtit ensuite l'hégémonie des Égyptiens et manifesta combien la manière de

il était « du pays de Uç » (*Job* 1, 1), c'est-à-dire probablement du sud d'Édom.

5. Cf. *Gen.* 45-47, en particulier 47, 6.

6. C'est la leçon de la scène de Joseph et de la séductrice (*Gen.* 39, 7-12).

Mrs
376

τὸν θεοφιλῆ τῶν Ἰβραίων διέδειξε τρόπον, ὃν καὶ αὐτὸν
 ζηλοῦν δι' εὐχῆς πεποιήμεθα, δοῦλον [γὰρ] αὐτὸν ἐξ οἰκείων
 5 ἐπιβουλῆς γεγεννημένον καὶ δοῦλον Αἰγυπτίου ἀνδρός. 33 Τὰ
 μὲν <γὰρ> ἄλλα ὅσα εἰς ὠραιότητα καὶ ῥώμην σώματος αὐτῷ
 καὶ εὐμορφίαν ἠτύχητο παρήσειν μοι δοκῶ, εἰ καὶ τὰ λόγια
 5 ψυχῆς πῶς ἂν τις διαγράψει, κατ' ἀξίαν τῆς τοῦ ἀνδρός
 ἀρετῆς τὸν ἔπαινον διελθεῖν προηρημένος; 34 Φύσει μὲν
 αὐτῷ παρεῖναι λόγος τὸ ἐλευθέριον γνῶρισμα τοῦ τε τρόπου
 τὸ εὐγενὲς ἐπανθοῦν τῷ προσώπῳ· τοῖς δὲ εὐσεβείας διαπρέ-
 5 πουσι κόσμοις διαφερόντως ἐξήσκητο, ὡς ἐν σωφροσύνῃ καὶ
 δικαιοσύνῃ φρονήσει τε καὶ ἀνδρείᾳ τὴν ψυχὴν ἐκλάμπειν καὶ
 πολὺ πρότερον ἐπιγνώσει καὶ εὐσεβείᾳ τοῦ τῶν ἀπάντων
 θεοῦ, ἣν οἱ γεννήσαντες ἐκ σπαργάνων λέγονται αὐτοῦ τῇ
 ψυχῇ καταβεβλημένα.

35 Ἐπιμανείῃ δ' οὖν αὐτῷ τῇ τοῦ δεσπότητος γαμετῇ εἰς
 ἀκολάστους τε καὶ ἐρωτικὰς ὀμιλίας ἄτε νέον τὸ σῶμα κατα-
 σύρειν πειρωμένη καὶ πρῶτα μὲν λόγοις ἀπατᾶν αὐτὸν
 5 ἐπιχειροῦση, εἶτα δὲ ἰκεσίαις ἀντιβολοῦση καὶ τέλος βιαί-
 οτερον χεῖρας ἐπάγειν τολμῶση ἀναιδέσι τε ἤδη καὶ ἀναισχύν-
 τοις περιπλοκαῖς χρωμένη τῆς τῶν πατέρων εὐσεβοῦς
 διδασκαλίας ὃ ἦρώς τὴν μνήμην ἀναπεμπασάμενος καὶ τὸν
 θεοσεβῆ καὶ ἀληθῶς Ἰβραῖον ἔργοις ὁμοῦ καὶ λόγοις ἀπο-
 δείξας τὸ μὲν αἰσχρὸν καὶ ἀκόλαστον γύναιον διασεύεται,

I B O N

§ 32, 4 [γὰρ] Estienne || § 33, 2 <γὰρ> Estienne || 3 παρήσειν μοι
 δοκῶ I: παρήμι B O N || § 34, 7 γεννήσαντες I: γεννήτορες O N
 (def. B) || § 35, 1 τοῦ δεσπότητος γαμετῇ I: δεσποίνῃ B O N || 4-5 βιαί-
 οτερον χεῖρας I: χεῖρας βιαίας B O χεῖρας N.

1. Putiphar; cf. *Gen.* 39, 1 s.

2. Cf. *Gen.* 39, 6: « Joseph avait une belle prestance et un beau visage. » La beauté de Joseph était devenue proverbiale; ainsi, dans les commentaires rabbiniques: « les moins beaux des habitants du

vivre des Hébreux était chère à Dieu. Lui que nos vœux se proposent d'imiter, un complot des siens l'avait fait esclave, esclave d'un Égyptien¹. 33 Toutes les qualités qui abondaient en lui sous le rapport de la jeunesse, de la vigueur et de la grâce, je pense qu'il convient de les laisser de côté, même si l'Écriture rapporte qu'en la saison de sa beauté, il surpassa tous les hommes²; mais comment décrire les qualités de son âme, lorsqu'on choisit de faire un éloge digne de la vertu de cet homme? 34 Il est dit qu'il portait naturellement la distinction d'un homme libre et la noblesse de ses mœurs épanouies sur son visage. Il était remarquablement pourvu des ornements propres à la piété: son âme resplendissait de tempérance, de justice, de réflexion, de courage³, et en premier lieu, de la connaissance et du respect du Dieu de l'Univers dont ses parents avaient, dit-on⁴, nourri son âme dès le berceau.

La femme
de Putiphar⁵

35 Aussi, lorsque la femme de son maître, follement éprise de lui, voulut entraîner la jeunesse de son corps à des relations amoureuses désordonnées et qu'elle essaya d'abord de l'abuser par des paroles, puis le poursuivit de ses supplications et enfin osa porter violemment les mains sur lui en des embrassements indécents et honteux, le héros fit repasser dans sa mémoire le pieux enseignement de ses parents et se montra tant par ses actes que par ses paroles un homme religieux et un Hébreu véritable: il s'arrache à l'étreinte de cette vile débauchée en

jardin d'Éden ressembleront à Joseph et au r. Jokhanan » (cité par A. COHEN, *Le Talmud*, Paris 1958, p. 457).

3. Joseph est aussi le type des vertus cardinales.

4. Sans doute les commentaires tardifs, car le texte biblique (*Gen.* 37, 3) dit seulement qu'« Israël aimait Joseph plus que ses autres enfants » et qu'« il lui fit faire une tunique à longues manches... ».

5. Paraphrase de *Gen.* 39, 7-20.

10 κραταιοτέρα τῇ χειρὶ παραλλάξας, | ὥσπερ δέ τινος δεινοῦ (312)
καὶ λευττηκός θηρὸς ἀποδράς φυγῆ τὴν σωτηρίαν πορίζε-
ται. 36 Κἀπειτα αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν σῶφρονι λογισμῶ τοιάδε
ἐπιλογίζεται καὶ φησιν· « Εἰ ὁ κύριός μου δι' ἐμὲ οὐδὲν
Mras
377
γινώσκει ἐν τῷ οἴκῳ | αὐτοῦ καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν αὐτῷ
5 δέδωκεν εἰς τὰς χεῖράς μου, καὶ πῶς ποιήσω τὸ πονηρὸν
ῥῆμα τὸ μέγα τοῦτο καὶ ἀμαρτήσομαι ἐναντίον τοῦ θεοῦ ; »
'Ἐφ' οἷς οἷα νικηφόρον τοῖς ἀρετῆς βραβεῖοις ἀναστέψας
αὐτὸν ὁ τῶν ὄλων θεὸς τὴν κατὰ τῶν δεσποτῶν αὐτῷ καὶ b
αὐτῆς Αἰγύπτου βασιλείαν τε καὶ ἡγεμονίαν παραδίδωσι· πλὴν
ἀλλὰ καὶ οὗτος Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, οὐχὶ δὲ Ἰουδαῖος, ὅτι
10 μηδὲ ἦν πω τὰ Ἰουδαίων, ἐν τοῖς μάλιστα θεοφιλέσι καὶ
τρισμακαρίοις ἀνείληπται.

37 Μετὰ δὲ τοὺς εἰρημένους Ἑβραίους, ἐπειδὴ εἰς πολυαν-
θρωπίαν ἐπέδιδου τὸ τῶν ἀπογόνων γένος ἤδη τε καὶ τὸ
Ἰουδαίων ἐξ αὐτῶν ἔθνος συνειστήκει ἐπλεονάζον τε ὁσημέραι
καὶ ἐπλήθυνον, τὰ μὲν τῆς εὐσεβοῦς ἀγωγῆς τῶν πρόπαλαι c
5 θεοφιλῶν προπατόρων κατὰ σμικρὸν αὐτοῖς ἐξησθένει καὶ
ἀπημβλύνετο, τὰ δὲ τῆς παρ' Αἰγυπτίους διατριβῆς τοσοῦτον
τῆς τῶν δηλουμένων κατίσχυε πληθῦος ὡς τῆς μὲν πατρίου
ἀρετῆς εἰς λήθην ἐλθεῖν, τῇ δὲ παρ' Αἰγυπτίους ὁμοιοτροπία
τοὺς βίους περιενεχθῆναι, ὡς κατὰ μὴδὲν Αἰγυπτίων τὸν
10 τρόπον διαφέρειν δοκεῖν.

38 Ἐνταῦθα δῆτα αὐτοῖς τοιοῖσδε ἀποτελεσθεῖσιν ὁ τῶν
προπατόρων θεὸς ἡγεμόνα καὶ νομοθέτην ἐκπέμπει Μωσέα,
τὰς διὰ χρησμῶν τῶν πρὸς τοὺς προγόνους αὐτῶν πιστού- d

FONTES : § 36, 2-5 = Gen. 39, 8-9.

I O N

§ 37, 2 ἀπογόνων I : ἀνθρώπων O N || 3 συνειστήκει I : συνεστῶς
O N || § 38, 3 προγόνους αὐτῶν I : προπάτορας O N.

1. Eusèbe présente comme une méditation postérieure aux événements ce qui, dans le texte biblique, était un argument de Joseph pour résister aux premières avances de la séductrice.

l'écartant d'un bras ferme et, comme pour échapper à une redoutable bête enragée, il trouve son salut dans la fuite. 36 Ensuite¹, il réfléchit en lui-même à ces événements avec un sage raisonnement et dit : « Si grâce à moi mon maître ne sait rien dans sa maison et a remis entre mes mains tous ses biens (...), comment alors commettrai-je ce grand forfait et pécherai-je devant Dieu ? » Après quoi le Dieu de l'Univers, couronnant les mérites de sa vertu comme ceux d'un vainqueur, lui donna la royauté et le pouvoir absolu sur ses maîtres et sur l'Égypte elle-même. Bien plus, cet Hébreu, fils d'Hébreux — nullement Juif, car le judaïsme n'existait pas —, est compté parmi les hommes chers à Dieu et trois fois bénis.

Corruption au contact de l'Égypte

37 Après les Hébreux dont nous venons de parler, la race de leurs descendants s'accrut en une multitude dont se constitua le peuple juif, qui augmentait et se propageait de jour en jour ; et en même temps s'affaiblissait et s'édulcorait peu à peu chez eux l'influence de la pieuse conduite de leurs ancêtres si chers à Dieu, tandis que les effets de la fréquentation des Égyptiens étendaient leur pouvoir sur la foule des Hébreux à tel point qu'ils en vinrent à oublier les vertus ancestrales : à force d'imiter les Égyptiens, leurs vies s'infléchirent jusqu'à sembler ne plus différer en rien des mœurs égyptiennes².

10. MOÏSE : le Législateur

38 Tels ils étaient devenus, lorsque le Dieu de leurs pères leur envoie Moïse comme chef et législateur, confirmant ainsi les promesses faites par ses oracles à leurs ancêtres³. Puis, après avoir accompli par l'inter-

2. Les premiers chapitres de l'Exode parlent des souffrances du peuple, mais nullement de sa corruption au contact de l'Égypte.

3. A Abraham (Gen. 12, 1-3 ; 15 ; 17).

μενος ἐπαγγελίας· κάπειτα διὰ Μωσέως τὰ ἀνάγραπτα θαύ-
 5 ματα καὶ τὰς παραδόξους θεοσημείας ἐπιτελέσας τὸν ἀρμόδιον
 τοῖς τῶν ἀκρωμένων ἦθεσι προβάλλεται νόμον· 39 οὐχ οἷοις
 τε γοῦν οὔσι δι' ἀβελτερίαν τρόπου τὴν πάτριον ζηλοῦν
 ἀρετὴν, οἷα δὴ τὰς ψυχὰς ἐμπαθέσι καὶ νενοσηλευμένοις τὴν
 κατάλληλον παρεδίδου πολιτείαν, τὰ μὲν προφανῶς ἐκ τοῦ
 5 προδήλου διαταττόμενος, | τὰ δὲ δι' ὑπονοιῶν αἰνιττόμενος
 σύμβολά τε καὶ σκιὰς, ἀλλ' οὐ γυμνὴν ἀλήθειαν φυλάττειν
 αὐτοῖς καὶ περιέπειν ὑποθέμενος.

40 Καὶ δὴ τὸ Ἰουδαίων πολίτευμα ἐντεῦθεν ποθεν ἀπὸ
 Μωσέως ἀρξάμενον μέχρι καὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ
 Χριστοῦ παρουσίας ταῖς τῶν οἰκείων προφητῶν ἀκολούθως
 φωναῖς διαρκεῖ, ὅτι δὴ καὶ τοῦτο Μωσέως ἦν αὐτοῦ καὶ τῶν
 5 μετέπειτα | προφητῶν θέσπισμα, μὴ πρότερον ἐκλιπεῖν τὰ (313)
 Μωσέως νόμιμά τε καὶ διατάγματα ἢ τὰ τοῦ Χριστοῦ φανῆναι,
 τὰ τῆς καινῆς δηλαδὴ διαθήκης τῆς διὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν
 πᾶσι τοῖς ἔθνεσι κατηγγελμένης· ἀ καὶ ὧδε τέλους ἔτυχεν,
 ἦ καὶ ἀναπεφώνηται.

41 Ἄλλ' ἐπειδὴ τὸν τῶν πρὸ Μωσέως Ἑβραίων βίον ἐν
 ὀλίγῳ διεληλύθαμεν καὶ τὸν γε τῆς κατ' αὐτοὺς εὐσεβείας
 χαρακτῆρα παρεστήσαμεν, ὥρα καὶ τὸν δογματικὸν αὐτῶν
 5 τρόπον ἀπὸ τε τῆς Μωσέως γραφῆς καὶ τῶν μετ' αὐτὸν
 προφητῶν ἐπισκέψασθαι.

I B O N

1. Les plaies d'Égypte (Ex. 7-12).

2. Cette notion du caractère relatif et provisoire de la législation mosaïque dérive de saint Paul.

3. Sur les différents sens de l'Écriture selon le niveau de sa lecture, cf. par exemple H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, 1, Paris 1959.

médiaire de Moïse les miracles et les signes merveilleux que rapporte l'Écriture¹, il promulgue la loi adaptée au niveau moral de ceux qui y sont soumis. 39 Puisque la grossièreté de leurs mœurs les rendait incapables d'imiter les vertus de leurs ancêtres, et qu'ils étaient comme des gens dont l'âme est en proie à la passion et à la maladie, il leur donna la constitution appropriée²; certaines prescriptions étaient d'une évidence explicite, d'autres insinuées allégoriquement : c'étaient des symboles et des ombres, et non la vérité nue, qu'il leur proposait de garder et d'honorer³.

**La nation juive :
de Moïse au Christ** 40 Et ainsi, la nation⁴ juive, qui commence à partir de Moïse, subsiste jusqu'à la venue de notre Sauveur Jésus-Christ, en accord avec les paroles de leurs propres prophètes. Car telle était la prédiction de Moïse lui-même et des prophètes après lui : on n'abandonnerait pas la législation mosaïque et ses prescriptions avant que parût celle du Christ, c'est-à-dire celle de l'alliance nouvelle annoncée par notre Sauveur à tous les peuples. Ces choses ont maintenant trouvé leur accomplissement ainsi qu'elles avaient été proclamées.

**Transition : de la
piété à la doctrine** 41 Mais puisque nous avons parcouru rapidement l'histoire des Hébreux avant Moïse et présenté le caractère de leur piété, voici le moment d'examiner aussi leur doctrine, d'après les écrits de Moïse et ceux des prophètes qui l'ont suivi.

4. Πολίτευμα désigne ici la communauté ethnique, l'existence politique en tant que nation (détruite en 70).

ι'. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΑΡ' ΕΒΡΑΙΟΙΣ ΔΟΓΜΑΤΙΚΩΝ
ΘΕΩΡΗΜΑΤΩΝ

9

1 Πρῶτος δ' οὖν ἀπάντων αὐτὸς ἐκεῖνος ὁ θαυμάσιος
θεολόγος τε καὶ νομοθέτης πολιτείαν εὐσεβεῖα προσήκουσαν
διὰ τῆς οἰκείας γραφῆς τῷ Ἰουδαίων ἔθνει προκαταβαλλό-
μενος, οὐ τοῖς κοινοῖς καὶ πεπατημένοις ᾤήθη δεῖν χρῆσασθαι
5 προουμίαις τῶν λόγων, προλαβὼν δὲ πάντα νόμον προστακτι-
κὸν τῶν ποιητέων καὶ τῶν οὐ ποιητέων ἀπαγορευτικὸν τάς
τε δημοτελεῖς καὶ πολιτικὰς περὶ τῶν πρὸς ἀλλήλους συμβο-
λαίων διατάξεις, ἀπὸ τῆς πατρίου θεολογίας δεῖν ζῆτο τὴν
καταρχὴν ποιήσασθαι τῆς διδασκαλίας, οὐδ' ἑτέραν μάθησιν
10 οἰκείαν νόμοις εὐσεβεῖα προσήκουσιν ἡγησάμενος ἢ τὴν
ἄνωθεν ἐκ προπατόρων εἰς αὐτὸν ἤκουσαν θεολογίαν.
2 Ἀρχεται τοιγαροῦν ἀπὸ θεοῦ κατὰ τὰ πάτρια τῆς τῶν
προγόνων Ἑβραίων θεολογίας, οὐχ ἥπερ Αἰγυπτίους φίλον
ἦν, ἀλλ' οὐδὲ Φοίνιξιν ἢ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι παραπλησίως εἰς
πλήθος καταβάλλουσι τὴν σεβάσμιον προσηγορίαν θεοῦς τε
5 ὀρωμένους μὲν τοὺς κατ' οὐρανὸν φωστῆρας νομίζουσιν,
ἀφανεῖς | δὲ καὶ ἀοράτους ἦτοι τοὺς ἐξ ἀνθρώπων κατοικο-
μένους ἢ καὶ τοὺς χθονίους καὶ δαίμονας ἀερίους κατὰ τὰ

I B O N

§ 1, 5-6 προστακτικὸν I B O : πρακτικὸν N || § 2, 1 τοιγαροῦν I :
τοῖνον B O N.

1. Sur le rôle de Moïse comme théologien et législateur, cf. J0SÈPHE, *Contre Apion* II, 151-175.

2. Allusion aux enseignements du *Deutéronome* ; mais la formulation d'Eusèbe évoque plutôt ici la morale stoïcienne.

ι'. Des principes dogmatiques des Hébreux

Chapitre 9

Chez Moïse,
la théologie
précède la loi

1 Donc, le premier de tous, Moïse lui-même fut l'admirable théologien et législateur¹ qui, par ses propres écrits, jeta pour le peuple des Juifs les fondements d'une constitution politique en accord avec la piété. Pour cela, il ne pensa pas devoir recourir aux préambules rebattus propres à ce genre d'ouvrages ; mais après avoir choisi toute loi prescrivant ce qu'il fallait faire et défendant ce qu'il ne fallait pas faire², ainsi que les dispositions publiques et civiles concernant les relations mutuelles, il pensa que son enseignement devait débiter par la théologie de ses pères³ : pour apprendre des lois conformes à la piété, aucune méthode n'était plus propre, pensait-il, que la réflexion théologique transmise de ses aïeux jusqu'à lui. 2 Il part donc de Dieu⁴, selon la tradition de la théologie de ses ancêtres hébreux, mais non comme aimaient à le faire les Égyptiens, les Phéniciens ou les autres peuples, qui rabaissaient le nom sacré pour l'appliquer indifféremment à une multitude (d'êtres) et appelaient dieux visibles les astres du ciel, dieux cachés et invisibles tantôt des hommes qui étaient morts, tantôt les démons terrestres ou aériens, selon ce que nous avons

3. Sur la structure du *Pentateuque* et les intentions pédagogiques de Moïse, cf. *Introd.*, p. 58.

4. L'originalité des écrits mosaïques vient précisément du fait que, débutant par le récit de la Création, tout s'y trouve rapporté à Dieu.

πρόσθεν ἡμῶν ἀπεληλεγμένα. 3 Ἀλλὰ γὰρ ἀπὸ τοῦ πάντων
αἰτίου ὄρατῶν τε καὶ ἀοράτων δημιουργοῦ τὴν καταρχὴν
τοῦ παντὸς λόγου πεποιημένος νομοθέτην τοῦτον εἶναι
διδάσκει τῆς τοῦ παντὸς | συστάσεως, ὥσπερ μιᾶς τινος (314)
5 μεγαλοπόλεως τοῦ κόσμου βασιλέα καταστήσας. 4 Παιδεύει
τοιγαροῦν ἀρχόμενος τοῦτον ἡγεῖσθαι μὴ μόνον τῶν πρὸς
αὐτοῦ συμμρόν ὑστερον διαταχθησομένων ἀνθρώποις νόμων
αὐθέντην εἶναι καὶ κύριον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄλων.

5 ια'. ιβ'. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΘΟΛΟΥ ΠΡΟΝΟΙΑΣ ΚΑΙ
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΣΥΣΤΑΣΕΩΣ ΚΑΙ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥ Β
ΚΟΣΜΟΥ

10

1 Βασιλέα γὰρ μόνον αὐτὸν καὶ νομοθέτην τῆς τοῦ σύμπαν-
τος κόσμου διατάξεως ἐφεστάναι· νεύματι μὲν γὰρ αὐτοῦ καὶ
δυνάμει τὴν τῶν ἀπάντων οὐσίωσιν γεγονέναι, νόμοις δὲ καὶ
ἔργοις πάλιν αὐτοῦ ὁδῶ καὶ τάξει τὸν σύμπαντα διακυβερ-
5 νᾶσθαι αἰῶνα. 2 Λόγω μὲν γὰρ καὶ νόμῳ θεοῦ πρῶτον
ἀπάντων οὐρανὸν ἐστερεῶσθαι καὶ γῆς τὸ βαρὺ καὶ στερέ-

I B (ad § 1, 2 ἐφεστάναι) O N

§ 1, 1 τῆς et 2 διατάξεως I: om. B O N || 2 ἐφεστάναι I: παριστᾶ
B O N.

1. Au chapitre β', lors de la récapitulation des erreurs des païens,
et auparavant dans les livres I-VI.

2. Formulation d'origine stoïcienne.

3. La supériorité de Moïse sur les autres législateurs tient à ce que
ses écrits rapportent la loi morale à celui qui est en même temps
le maître du monde physique.

4. Avec Mras nous adoptons la leçon du ms. I: ἐφεστάναι (littéra-
lement: lui seul se tient au-dessus en qualité de roi et de législateur

réfuté plus haut¹. 3 Mais c'est par la Cause universelle,
l'artisan des choses visibles et invisibles, qu'il fait com-
mencer tout son livre: il enseigne que c'est là le législateur
qui règle l'organisation de l'Univers, et le présente comme
le roi de l'unique et vaste république du monde². 4 Ainsi
dès le début Moïse enseigne-t-il qu'il faut reconnaître en
Dieu l'auteur et le maître non seulement des lois qu'il
allait lui-même imposer peu après aux hommes, mais aussi
des lois naturelles de l'Univers³.

ια'. ιβ'. De la Providence universelle; de la constitution
et de la création du monde

Chapitre 10

**Dieu seul règle la
marche de l'Univers** 1 Lui seul, en effet, préside⁴ en
roi et en législateur à l'ordonnance
du monde entier: c'est à sa volonté
et à sa puissance que tous les êtres doivent leur existence⁵;
c'est par ses lois et ses déterminations que toute la durée
est gouvernée en bon ordre. 2 C'est par la parole⁶ et la loi
de Dieu que tout d'abord le ciel a été affermi⁷ et que la
substance lourde et solide de la terre se trouve miraculeu-

du bon ordre du monde entier). Les mss B O N ont παριστᾶ: le
sujet serait alors Moïse (littéralement: il présente Dieu comme le
seul roi...). Le verbe ἐφεστάναι donne la même image que ἐπιβαίνειν,
traditionnel pour désigner Dieu dans sa transcendance (cf. Intro-
duction de M. HARL au *Quis heres, Œuvres de Philon* 15, p. 121-127).

5. Οὐσίωσις signifie chez Eusèbe « création », « réalisation » —
« bringing into being, origination » (LAMPRE).

6. Ce n'est qu'au chapitre ιδ' que le Logos divin sera présenté
comme une personne.

7. Στερεῶσθαι d'après στερέωμα (Septante, Gen. 1, 6).

μιον παρά τήν οικείαν φύσιν τοῖς λεπτομερεστέροις τῶν ^c
 στοιχείων θαυμασίως ἐπαιωρεῖσθαι· λόγῳ δὲ καὶ νόμῳ θείῳ
 5 νυκτὸς καὶ ἡμέρας τὸν ἀμοιβαῖον ἀνακυκλεῖσθαι δρόμον, λόγῳ
 δὲ θεοῦ καὶ νόμῳ καὶ αὐτὸν ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τήν τῶν
 λοιπῶν ἀστέρων χορείαν ἐν πρέποντι κόσμῳ τήν προσήκουσαν
 ἐξανύειν πορείαν, νόμῳ δὲ τοῦ παμβασιλέως τροπῶν ἀλλαγὰς
 καὶ μεταβολὰς καιρῶν ἐνιαυτοῦ τε κύκλους καὶ τὰς ἐτησίους
 10 ὥρας τῆ παναρμονίῳ τοῦ παντὸς ἀποπληροῦσθαι συμφωνίᾳ,
 νόμῳ θεοῦ χειμῶνα μὲν ὑποχωρεῖν ἔαρι, τοῦτο δὲ ταῖς ἀγχιιστα
 τῶν ὥρῶν τροπαῖς, καὶ θαλάττης δὲ βυθοῦς ταῖς χειμαδίους
 πλημμυρίσιν ἐπικυματίζοντας νόμῳ θείῳ τοῖς οἰκείοις ἐναπο- ^d
 κκελεῖσθαι πελάγεσιν, ὡς μηδὲ τοὺς ὄρους τῶν ἱερῶν νόμων
 15 ὑπερβαίνειν τολμᾶν, | καὶ τήν ξηρὰν οὐσίαν ὀμβρίους νάμασι
 καὶ νιφετοῖς νόμῳ θείῳ πάλιν συμμέτρως ἐπιχορηγοῦμένοις
 ἀρδομένην μυρία γένη φυτῶν τε καὶ ζώων ἀναδιδόναι· 3 ἐνί
 τε λόγῳ, τήν παμμήτορα τῶν ὄλων φύσιν, προστάγματι θεοῦ
 δεδουλωμένην, νόμοις θείοις ὑπέκειν καὶ τῆ τοῦ πανηγεμόνος
 θεοῦ βουλή· μὴ γὰρ εἰκῆ μηδ' ὡς ἔτυχε μηδ' αὐτομάτῳ καὶ
 5 ἀλόγῳ φορᾶ συνεστάναι τὸν τηλικοῦτον διάκοσμον μηδ'
 ἀναιτίου φύσεως ἔργον τυγχάνειν τὸ μέγα τοῦτο καὶ περι-
 καλλῆς τεχνούργημα, ἀλλ' εἶναι μὲν ποίημα τοῦ πανσόφου
 τῶν ὄλων ἀρχιτέκτονος, τοῦ δὲ | αὐτοῦ λόγοις καὶ νόμοις (315)
 ἱεροῖς διακυβερνᾶσθαι.

I O N

§ 2, 14 τῶν ἱερῶν νόμων I : αὐτῶν O N || 17 ἀρδομένην I : ἀρδου-
 μένην O N || μυρία O N : τὴν γῆν μυρία I.

1. Cette suspension merveilleuse de la terre est l'effet du Logos : les textes de Philon cités plus bas (13, 6) montrent en effet le rôle de celui-ci comme médiateur et arbitre.

2. Il est difficile de préciser le sens de ces quatre expressions qui forment pléonasme. Τροπῶν ἀλλαγὰς désigne les variations de la hauteur et de l'inclinaison du soleil.

3. Cf. *Gen.* I, 9-10 ; *Act.* 17, 26.

sement suspendue, à l'encontre de sa nature propre, au-dessus des éléments plus subtils¹ ; c'est par la parole et la loi divines que la course alternée de la nuit et du jour poursuit sa révolution ; c'est par la parole et la loi divines que le soleil lui-même et la lune et le chœur des astres exécutent dans l'ordre qui convient leur progression propre ; c'est par la loi du Roi universel que s'accomplissent, dans le concert parfaitement harmonieux de l'Univers, les variations tropicales, le changement des périodes, les cycles annuels, les saisons de l'année² ; c'est par la loi de Dieu que l'hiver fait place au printemps, et celui-ci au retour des saisons suivantes ; les abîmes de la mer qui se gonflent du flot tempétueux restent enfermés par la loi divine dans leurs domaines marins sans oser franchir les limites des lois sacrées³ ; par la loi divine encore, la substance aride de la terre, arrosée de chutes de pluie et de neige convenablement réparties, produit mille espèces de végétaux et d'animaux⁴. 3 En un mot, la nature mère de toutes choses⁵, asservie au commandement de Dieu, obéit à des lois divines et à la volonté du Dieu qui régit tout⁶. Car ce n'est pas sans propos, ni par hasard, ni par un mouvement spontané et irrationnel qu'un tel arrangement a pu se trouver constitué, pas plus que cet immense et magnifique chef-d'œuvre ne peut être l'ouvrage d'une nature irresponsable : c'est la création de l'architecte suprêmement habile de l'Univers, et elle est gouvernée par ses paroles et ses lois saintes⁷.

4. Cette description de l'harmonie du monde est d'inspiration stoïcienne ; elle présente de grandes ressemblances avec CLÉMENT DE ROME, *Ép. aux Corinthiens* 20, et plus encore avec THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *A Autolyces* I, 6. Cf. *Introd.*, p. 75 et 134.

5. Παμμήτωρ : épithète de la terre (depuis ESCHYLE, *Prom.* 90), qui se retrouve chez Clément d'Alexandrie (*Péd.* II, 85, 2).

6. Πανηγέμων : terme fréquent chez Philon.

7. Cf. *supra* 3, 2-3.

4 Ἐνθεν ἀρξάμενος ὁ προφήτης καὶ πρὸ τῆς ἀνθρώπων νομοθεσίας τοὺς περὶ τῆς τῶν ὄλων φύσεως προτάξας νόμους, πρῶτιστα πάντων προσέχειν τῷ παμβασιλεῖ θεῷ καὶ μὴ ἀπορραθυμεῖν αὐτοῦ τῶν νόμων παρεκελεύσατο, ὅτι δὴ καὶ 5 αὐτὸς ἥλιος οὐρανός τε καὶ κόσμος γῆ τε καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἅπαντα ὅσα τε ἔργα φύσεως εἶναι νενόμισται ἐντολαῖς αὐτοῦ καὶ διατάξεσιν ἱεροῖς τε νόμοις καὶ λόγοις δουλεύει. 5 Διὸ καὶ μᾶλλον χρῆναι τὸ ἀνθρώπειον γένος, οὐ σμικρὸν μέρος ^b τυγχάνον τοῦ παντός, κατὰ τὸ ἀκόλουθον τοῖς θεοῖς προσανέχειν διατάγμασι μὴδ' ἐλαττοῦσθαι τῶν κατὰ μέρος στοιχείων. Ἰῆ μὲν γὰρ ἐν ἀρχῇ νομοθετῆσαι τὸν φῆσαντα· « Βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπὸν » τὴν δέ, ἅμα λόγῳ τὸ εὐπειθὲς ἐπιδεδειγμένην τῷ νόμῳ, οὕτω καὶ εἰς δεῦρο τῆς θείας παραμελῆσαι διατάξεως. 6 Οὕτω δὲ καὶ τὴν ὑγρὰν ^c οὐσίαν φῆσαντος τοῦ θεοῦ· « ἔξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἔρπετά ψυχῶν ζωσῶν καὶ πετεινὰ πετόμενα κατὰ τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ » ἅμα λόγῳ τὸ ἔργον ἀποδοῦναι ὁρᾶσθαι 5 τε εἰσέτι δεῦρο τῷ νόμῳ παρέχουσιν τὸ πειθῆνιον. 7 Εἰ δὲ δὴ καὶ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες, τοῦ θείου νόμου καὶ αὐτοῖς διωρισμένοι τοὺς οἰκείους ἀποδιδόναι δρόμους εἶναι τε « εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς 5 ἐνιαυτούς », οὐ παραμελοῦσι τῆς νομοθεσίας, τίς ἂν ἔτι σοὶ ^d λείποιτο συγγνώμης ἀποφυγῆ τῶν θείων κατολιγωροῦντι νόμων;

Mras
381

8 Ταῦτα προπαιδεύσας ὁ θαυμασίος ἡμᾶς τε εἶπε καὶ τῆς οἰκειᾶς θεογονίας τε καὶ εὐσεβείας εἰκότως ζηλωτὰς κατεστῆσατο, ὅτι μὴδὲν τούτοις ὅμοιον παρὰ τοῖς τῶν προδηλωθέντων ἔθνῶν θεολόγοις εὐρεῖν δεδυνήμεθα.

FONTES : § 5, 6-7 = Gen. 1, 11 ; § 6, 2-4 = Gen. 1, 20 ; § 7, 4-5 = Gen. 1, 14.

I O N

§ 6, 4-5 ὁρᾶσθαι — νόμῳ I : καὶ εἰς δεῦρο O N || § 8, 1 ὁ θαυμασίος I : θαυμασίως O N.

**La Genèse incite
l'homme à obéir**

4 Si le prophète part des origines et fait précéder la législation humaine par les lois de la nature universelle, c'est avant tout pour nous exhorter à nous attacher au Dieu souverain et à ne pas nous laisser aller à négliger ses lois. Puisque le soleil lui-même, le ciel et le monde, la terre et tout ce qu'elle porte, ainsi que tout ce que l'on croit être l'œuvre de la nature, est esclave de ses ordres et de ses dispositions, de ses lois et de ses paroles saintes, 5 à plus forte raison la race humaine, qui est une part non négligeable de l'Univers¹, doit-elle par conséquent s'attacher aux injonctions divines et ne pas se montrer inférieure aux éléments. Au commencement, en effet, la terre a reçu sa loi lorsque Dieu a dit : « Que la terre fasse germer l'herbe verte portant semence selon son espèce et l'arbre fruitier donnant du fruit » ; et, sitôt la parole dite, elle montra sa docilité à la loi et n'a jamais jusqu'à présent négligé la disposition divine. 6 Et de même la substance humide, lorsque Dieu a dit : « Que les eaux produisent des reptiles ayant souffle de vie et des volatiles qui volent au firmament du ciel » : sitôt la parole dite, elle exécuta son ouvrage ; maintenant encore, on la voit offrir son obéissance à la loi. 7 Si donc le soleil et la lune et les astres, depuis que la loi divine les a déterminés à exécuter leur course propre et à « servir de signes pour les saisons, pour les jours et pour les années », ne s'écartent pas de sa législation, quel refuge de pardon te resterait-il encore, si tu méprisais les lois divines ?

**Originalité
de cet enseignement**

8 Par ce premier enseignement, cet homme admirable nous a conquis et rendus à bon droit les imitateurs ardents de sa connaissance de Dieu et de sa piété : nous n'avions en effet rien pu trouver d'analogue chez les théologiens des peuples étudiés précédemment.

1. Cf. *supra* 4, 1.

9 Μετά δὲ τὴν πρώτην θεολογίαν μέτεισιν ἐπὶ τὸ δεύτερον δόγμα φυσικὸν ὁμοῦ καὶ φιλόσοφον. Μετά γοῦν τὴν περὶ θεοῦ γνῶσιν τὴν τε περὶ τῶν ὄλων διακόσμησιν τάξει πρόεισιν ἐπὶ τὸ καὶ τῇ φύσει δεύτερον· τοῦτο δ' ἦν τὸ περὶ φύσεως ἀνθρώπου, ὅτι δὴ μετὰ θεοῦ γνῶσιν ἀναγκαῖον γνῶναι τινα ἑαυτὸν· διόπερ ἐξῆς παιδεύει τί ἄνθρωπος καὶ τί τὸ προάγον αὐτὸν εἰς γνῶσιν καὶ εὐσέβειαν θεοῦ τίς τε ἡ κατὰ τὸ προηγούμενον ἀνθρώπου ζωὴ. Διελόμενος δὴ τὰ τὸν περὶ ψυχῆς καὶ σώματος λόγον ἐν ψυχῇ μὲν ὀρίζεται τὸν ἀληθῆ | ἄνθρωπον, νοεράς (316) οὐσίας καὶ ἀσωμάτου καὶ λογικῆς μέτοχον ὡς ἂν κατ' εἰκόνα θεοῦ δεδημιουργημένον· σῶμα δὲ γεῶδες εἶναι περιβλημα ψυχῆς· τρίτον δὲ τούτοις προστίθησι πνοὴν ζωῆς, ἐνωτικὴν τινα καὶ τοῦ ἀπὸ γῆς ληφθέντος τῷ κατ' εἰκόνα θεοῦ πεποιημένῳ συναπτικὴν δύναμιν.

10 Καὶ τὴν πρώτην γε τοῦ δηλουμένου ἀνδρὸς διατριβὴν ἐν τρισμακαρίῳ θεοῦ παραδείσῳ, ἀθανάτων καὶ αἰώνιων ἀγαθῶν ἔμπλεω, γεγονέναι ἱστορεῖ· νόμῳ δὲ θεοῦ καὶ τούτων ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἐν ἀρχαῖς τοῦ παντὸς ὑποβληθέντα δι' ἄπροσεξίαν καὶ τῆς θείας ἐντολῆς παράβασιν τῆς τριποθῆτος στρηθῆναι ζωῆς.

11 Ταῦτά τοι ὁ Μωσῆς ἐν προοιμίῳ τῶν ἱερῶν νόμων φιλοσοφεῖ, μονονουχὶ προκηρύττων μὴ παραμελεῖν τῆς οἰκείας ἀξίας καὶ ἧς ἐτύχομεν πρὸς τὸ θεῖον ἀφομοιώσεως, ἐξ ἧς

I O N

1. Le premier effort de la théologie est d'établir que Dieu est le créateur de l'Univers : la connaissance de la nature de l'homme ne doit venir qu'après, à la lumière de cette théologie.

2. Notons encore une fois cet ordre que nous avons déjà remarqué à propos de la disposition des chapitres 3 et 4 : on va de la connaissance de Dieu à la définition de la nature de l'homme.

3. En *Gen.* 2-3.

4. Cf. 4, 1, 4, note *ad loc.*

5. L'homme véritable a déjà été évoqué en 4, 2 et 8, 3 s.

6. Cf. *Gen.* 1, 26.

De la connaissance de Dieu à celle de l'homme

9 Après la théologie première, Moïse passe au second point de doctrine, qui est à la fois physique et philosophique¹ : après la connaissance de Dieu et de l'ordonnance de l'Univers, Moïse en vient logiquement à ce qui est second aussi dans l'ordre naturel ; c'est le problème de la nature de l'homme, car une fois que l'on connaît Dieu, il est nécessaire de se connaître soi-même². C'est pourquoi, aussitôt, il enseigne³ ce qu'est l'homme, quel est le principe qui le mène à la connaissance de Dieu et à la piété, et quelle est la vie conforme au principe directeur de l'homme. Opérant ainsi la distinction entre l'âme et le corps⁴, il définit par l'âme l'homme véritable⁵ qui, façonné à l'image de Dieu⁶, participe à une substance intelligible, incorporelle et rationnelle ; quant au corps, ce n'est que l'enveloppe terrestre de l'âme. Il ajoute en outre un troisième principe : le souffle de vie, puissance unificatrice qui conjoint ce qui est emprunté à la terre avec ce qui est créé à l'image de Dieu⁷.

Le Paradis

10 Et il rapporte que le premier séjour de l'homme en question avait été dans le Paradis de Dieu, lieu trois fois béni, empli de biens immortels et éternels. Mais lui qui, à l'origine de l'Univers, était soumis à la loi de Dieu comme toutes choses, fut, par sa négligence et sa transgression de l'ordre divin, privé d'une vie si désirable⁸.

L'intellect, « image d'une image »

11 Telle est donc la philosophie que Moïse expose dans l'exorde des saintes lois : il proclame essentiellement que nous ne devons pas mépriser la dignité qui nous est propre et la ressemblance que nous avons avec le divin,

7. Cette notion de souffle de vie, spécifiquement hébraïque, n'est exposée qu'ici, et très brièvement.

8. Il sera à nouveau question du Paradis en 18, 7-8.

ἡμῖν καὶ τὸ ἀθάνατον τῆς ψυχῆς προσκεκληρωῖσθαι. **12** Μὴ γὰρ δὴ θεμιτὸν εἶναι βασιλέως ἀφανίζεσθαι εἰκόνα· εἶναι δὲ ἀρχέτυπον καὶ ἀληθῆ τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων εἰκόνα τὸν αὐτοῦ ^c λόγον, αὐτοσοφίαν τυγχάνοντα καὶ αὐτοζωὴν καὶ φῶς καὶ ⁵ ἀλήθειαν καὶ εἴ τι καλὸν καὶ ἀγαθὸν τις ἐπινοήσειεν· εἰκόνα δὲ εἰκόνοσ τὸν ἀνθρώπειον νοῦν, παρ' ὃ καὶ κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονέναι ἀνωμολόγηται.

13 Ἀναγκαῖα δὲ ταῦτα εἶναι ζῆτο προπαιδεύεσθαι τοὺς μέλλοντας ἱεροῖς προσανέχειν νόμοις μνημονεύειν τε τί τὸ ἀπὸ γῆς ληφθὲν αὐτοῖς καὶ εἰς γῆν αὖθις ἀναλυθησόμενον, καὶ τί τὸ ἐν ἡμῖν κρεῖττον καὶ θεῷ ἐμπερὲς ὅπως τε χρῆν ἑκατέρω ^d τῶν εἰρημένων προσφέρεισθαι | μηδὲ ἐνουβρίζειν καὶ ἀσεβεῖν εἰς τὸν κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ ἀνθρώπον μηδὲ γε αὐτὸν ῥυπαίνειν αἰσχροῖς καὶ παρανόμοις πράξεσι, φέρειν δὲ διὰ παντὸς τῆς πρώτης καὶ τρισμακαρίας ἐκείνης διατριβῆς τε καὶ ζωῆς τὸν πόθον καὶ σπεύδειν παλινδρομεῖν, εὐχὴν ποιουμένους τῆς ¹⁰ πρώτης καὶ τρισμακαρίου ζωῆς τε καὶ ἀξίας τυχεῖν· ἀλλὰ καὶ παρασκευάζεσθαι ἐνθένδε ἤδη ἐπὶ τὴν ἐκεῖσε ἀποδημίαν, ὅτι μηδὲ ἄλλως δυνατὸν βεβήλοισ καὶ μὴ κεκαθαρμένοις τῶν ἱερῶν ἐκείνων ἐπιβαίνειν, ὧν καὶ ὁ πρῶτος δι' ἀπροσεξίαν, θείας καταφρονήσας | ἐντολῆς, ἀποπέπτωκεν. (317)

I O N

§ 12, 5 ἐπινοήσειέν (ante τις) O N : ἐπιθήσειεν (post τις) I.

1. L'immortalité de l'âme est une conception d'origine proprement hellénistique ; dans la Bible elle ne s'exprime que dans les livres alexandrins.

2. Le Logos commence à être présenté ici à propos de l'anthropologie ; dans l'exposé détaillé des chapitres suivants, le Logos sera situé à sa place logique, après le Premier Dieu.

3. Le Logos est défini comme Lumière, Vie, Vérité d'après l'évangile johannique (14, 6). Une série d'expressions analogues à celles qui définissent ici le Logos se retrouve dans le *De ecclesiastica theologia*

par laquelle nous avons en outre reçu en partage l'immortalité de l'âme¹. **12** Il n'est pas en effet licite de détruire une image royale. Or la véritable image archétype du Dieu de l'Univers, c'est son Logos², qui est la sagesse et la vie mêmes, la lumière et la vérité, tout le beau et le bien qu'on puisse imaginer³ ; et l'intellect humain est l'image d'une image, puisque l'on reconnaît qu'il a été fait selon l'Image de Dieu⁴.

Conséquences
morales

13 Moïse pensait que ces réflexions étaient nécessaires pour commencer à instruire ceux qui devaient s'attacher aux saintes lois et pour leur rappeler ce qui en eux était pris à la terre et retournerait à la terre⁵, et ce qui est en nous⁶ le meilleur et ressemble à Dieu, ainsi que la manière dont il faut nous comporter à l'égard de chacune de ces deux parties : ne pas infliger d'outrage impie à l'homme qui est à l'image de Dieu, ni souiller celle-ci par des actions honteuses et réprouvées, mais garder constamment le désir de ce premier séjour de vie bienheureuse et nous empresser d'y retourner, en faisant la prière d'atteindre à la dignité de la première vie bienheureuse ; et surtout, nous préparer déjà, dès ici-bas, au voyage qui nous ramènera là-haut⁷, car il est absolument impossible à des profanes impurs de pénétrer aux lieux sacrés dont déchet le premier homme pour avoir, par sa négligence, méprisé l'ordre divin.

II, 14 (GCS 14), où elles sont appliquées à l'unité du Père et du Fils selon Marcel d'Ancyre.

4. Le Logos étant l'image de Dieu, selon un texte de Philon (cf. *infra* 13, 1-2), l'esprit humain est formé à l'image de cette image.

5. Cf. *Gen.* 2, 7 et 3, 19.

6. En eux / en nous : ainsi s'exprime Eusèbe.

7. Ce thème sera repris et explicité en 18, 9-10. La fin du paragraphe reprend les expressions qui terminent le paragraphe 10.

14 Ἐπὶ τούτοις ὁ ἱεροφάντης προστίθησιν ἄλλο συνεκτικώ-
 τατον δόγμα, μὴ ἀμφιγοεῖν διδάσκων ὅτι δὴ πάρεστί τις
 ἐκάστῳ πονηρὸς δαίμων ἑφεδρος, βάσκανος καὶ μισόκαλος
 καὶ τῆς ἀνθρώπων ἀρχῆθεν ἐπίβουλος σωτηρίας. 15 Δρά-
 κοντα δὲ τοῦτον καὶ ὄφιν ὀνομάζει, μέλανά τινα καὶ σκότους
 οἰκειὸν ἰοῦ τε κακίας πλήρη· ὃν καὶ φησι φθόνῳ τῆς ἡμετέρας
 ἐνθέου ζωῆς ὑποσκελίζειν εἰσέτι καὶ νῦν καὶ ὑποσύρειν
 5 ἕκαστον τῶν τῶν θεῶν προσανεχόντων πειραῖσθαι· τούτου δ'
 ἀπάτη καὶ τοὺς προπάτορας ἡμῶν τοῦ γένους τῆς θειοτέρας b
 λήξεως ἀποπεσεῖν, διὸ καὶ χρῆναι διὰ παντὸς ἐγρηγορέναι
 πρὸς τὰς τοῦ δηλωθέντος κακοτέχνους ῥαδιουργίας.

16 Καὶ τί χρῆ ταῦτα προλαμβάνειν, δέον ἤδη ποτὲ καὶ ἐξ
 αὐτῶν τῶν ἐγγράφων ἕκαστα διελθεῖν τῶν διηγορευμένων ;
 ἀρξώμεθα δ' οὖν πάλιν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, βοηθὸν ἐν πρώτοις
 αὐτὸν διὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπικαλεσάμενοι.

5 ιγ'. ΕΒΡΑΙΩΝ ΔΟΞΑΙ ΠΕΡΙ ΘΕΟΥ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ c
 ΤΩΝ ΟΛΩΝ ΑΙΤΙΟΥ

11

1 Τὴν μὲν δὴ τῆς θεολογίας ἀρχὴν ἀπὸ τῆς τῶν ὄλων
 ποιητικῆς τε καὶ δημιουργικῆς δυνάμεως ἀρχόμενος ὁ κατ'
 αὐτοὺς λόγος παρίστησιν, οὐ συλλογισμοῖς οὐδὲ πιθανολο-

FONTES : § 15, 2 : Cf. Gen. 3, 1.

I B (a § 16, 5) O N

§ 16, 3 δ' οὖν πάλιν I : δὴ πρῶτον O N || θεοῦ] θεοῦ καὶ σωτῆρος
 ἡμῶν I || 4 διὰ — ἡμῶν O N : om. I.

1. Cf. Gen. 3.

2. La dénomination de Satan par ὄφιν vient en effet de Gen. 3 ;
 mais δράκων est emprunté soit à Daniel, soit à l'Apocalypse. Pour

Le Démon

14 A ces points de doctrine, l'hierophante en ajoute un autre qui n'est pas moins riche en conséquences : il enseigne de ne pas oublier la présence à côté de chaque homme d'un mauvais démon qui l'assiège et l'épie, qui hait le bien et médite depuis les origines de faire perdre aux hommes leur salut¹. 15 Moïse le nomme dragon et serpent, être sombre qui hante l'obscurité et qui est rempli du venin du mal² ; et il ajoute que, dans sa jalousie de notre vie divine, il s'efforce encore maintenant de faire trébucher et choir chacun de ceux qui s'attachent à Dieu. C'est par sa fourberie que nos premiers ancêtres ont été déchus de leur sort plus divin ; c'est pourquoi il faut constamment veiller contre ses tentations artificieuses.

16 Mais pourquoi anticiper ? Il faut d'abord examiner d'après les Écritures elles-mêmes chacun de ces points. Commençons donc en reprenant à partir de Dieu, après avoir tout d'abord imploré son aide par l'intermédiaire de notre Sauveur.

ιγ'. Opinions des Hébreux sur Dieu,
 Cause première de l'Univers

Chapitre 11

Dieu,
 puissance créatrice
 et démiurgique

1 Le récit qui a cours chez eux pose le principe de la théologie en commençant par la puissance créatrice et ordonnatrice de l'Univers ; écartant raisonnements et conjectures, il s'abandonne,

les Pères, voir en particulier THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *A Autoly-
 cus II*, 28,

5 γίαις, δογματικώτερον δὲ καὶ διδασκαλικώτερον ἐπιθειάζων
 τῷ ἁγίῳ πνεύματι· ὅφ' οὗ θεοφορούμενος ᾧδὲ πως ὁ Μωσῆς ἀ-
 ἀπῆρξατο τῆς θεολογίας· « Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν
 οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. » 2 Εἰτά φησιν· « Εἶπεν ὁ θεός· γενη-
 θήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς. » Καὶ πάλιν· « Εἶπεν ὁ θεός·
 5 γενηθήτω στερέωμα, καὶ ἐγένετο. » Καὶ πάλιν· « Εἶπεν
 ὁ θεός· βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα
 5 κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν
 καρπὸν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς
 γῆς, καὶ ἐγένετο. » Καὶ αὖθις· « Εἶπεν ὁ θεός· γενηθήτωσαν
 φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ, ὥστε φαίνειν ἐπὶ
 10 τῆς γῆς, καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς
 10 ἡμέρας καὶ εἰς ἑνιαυτούς, καὶ ἐγένετο. » Καὶ πάλιν· « Εἶπεν
 ὁ θεός· Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἔρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν κατὰ (318)
 γένος καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατὰ γένος, καὶ
 ἐγένετο. » Καὶ πάλιν· « Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ τετράποδα καὶ
 ἔρπετὰ καὶ θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος, καὶ ἐγένετο. » 3 Ἐν δὲ
 τούτοις φάσκουσα ἡ γραφή « εἶπεν ὁ θεός » τὸ θεῖον νεῦμα
 καὶ τὸ ὧδί πως γενέσθαι τὰ ὄντα βουληθῆναι τὸν θεὸν
 5 ἀναγκαῖον, ἀλλὰ τὸν πάντα λόγον ἀνακεφαλαιούμενος « Αὐτῇ,
 φησὶν, ἡ βίβλος <γενέσεως> οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἧ ἡμέρα
 ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν » καὶ πάντα τὰ ἐν

FONTES : § 1, 6-7 = Gen. 1, 1 ; § 2, 1-2 = Gen. 1, 3 ; 2-3 = Gen. 1, 6 ;
 3-7 = Gen. 1, 11 ; 7-10 = Gen. 1, 14-15 ; 10-13 = Gen. 1, 20 ; 13-
 14 = Gen. 1, 24 ; § 3, 5-7 = Gen. 2, 4.

I B O N

§ 2, 6-7 οὗ — ἐγένετο I : καὶ ἐξῆς B O N || 10-11 καὶ ἐγένετο —
 θεός : καὶ αὖθις B O N || § 3, 6 γενέσεως LXX : om. Eus.

1. Puisque, tous raisonnements et conjectures écartés, on se fie
 à l'éclat même de la vérité ; cf. *supra* 5, 1.

2. C'est l'Esprit Saint qui inspire le prophète ; cf. 7, 5 ; 15, 10.

d'une façon plus doctrinale et instructive¹, à l'inspiration
 de l'Esprit Saint², sous la conduite duquel Moïse fait
 débiter ainsi la théologie : « Au commencement, Dieu créa
 le ciel et la terre ». 2 Il ajoute : « Dieu dit : Que la lumière
 soit, et la lumière fut. » Et encore : « Dieu dit : Qu'il y ait
 un firmament (...), et il fut. » Et encore : « Dieu dit : Que
 la terre fasse germer l'herbe verte portant semence selon
 son espèce et sa ressemblance et l'arbre fruitier donnant
 sur la terre du fruit dans lequel est sa semence selon son
 espèce, et cela fut. » Et plus loin : « Dieu dit : Qu'il y ait des
 lumineuses dans le firmament du ciel, pour briller sur la
 terre³, et qu'ils servent de signes pour les saisons, pour les
 jours et pour les années, et cela fut. » Et encore : « Dieu dit :
 Que les eaux produisent des reptiles ayant souffle de vie,
 selon leur espèce, et tous les volatiles du ciel, selon leur
 espèce, et cela fut. » Et encore : « Que la terre produise (...)
 quadrupèdes et reptiles et bêtes sauvages de la terre, selon
 leur espèce, et cela fut. » 3 Lorsque, dans ce récit, l'Écriture
 utilise l'expression « Dieu dit », elle exprime l'autorité
 divine et la volonté de Dieu que les choses soient créées
 ainsi, et il est inutile de supposer qu'il parle avec une voix
 et des mots⁴. De fait, lorsqu'il récapitule tout le récit,
 Moïse dit : « Tel est le livre de la génération du ciel et de
 la terre (...), au jour où Dieu fit le ciel et la terre » et tout

3. Le texte de ce verset s'écarte ici de la tradition de la Septante
 à la suite d'une confusion évidente : ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς (du
 verset 15) a pris la place de εἰς φαῦσιν τῆς γῆς de sens analogue ; cela
 a eu pour conséquence la suppression d'une partie du verset 14 :
 τοῦ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνὰ μέσον τῆς νυκτός.
 Les versets suivants souffrent pareillement d'omissions ou de conta-
 minations : ainsi, κατὰ γένος est introduit en Gen. 1, 20 d'après
 Gen. 1, 25.

4. Cette assertion, qui a pour but de rejeter tout anthropomor-
 phisme, montre bien que, dans ce premier exposé, Eusèbe n'a nulle-
 ment encore envisagé le Logos sous son aspect de Second Dieu. La
 théologie trinitaire ne sera explicitée que dans les chapitres 18' et
 suivants.

αὐτοῖς. 4 Τοιαύτη μὲν ἡ καθ' Ἑβραίους θεολογία, λόγῳ θεοῦ ἡ δημιουργικῶς τὰ πάντα συνεστάναι παιδεύουσα.

5 Ἐπειτα δὲ οὐχ ὡς ἔρημον ὡς ὄφρανον ὑπὸ πατρὸς καταλειφθέντα τὸν σύμπαντα κόσμον ὑπὸ τοῦ συστησαμένου διδάσκει, ἀλλ' εἰς τὸ αἰεὶ ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας αὐτὸν διοικεῖσθαι, ὡς μὴ μόνον δημιουργὸν εἶναι τῶν ὄλων καὶ ποιητὴν τὸν θεόν, ἀλλὰ καὶ σωτῆρα καὶ διοικητὴν καὶ βασιλέα καὶ ἡγεμόνα, ἡλίῳ αὐτῶ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις καὶ τῶν σύμπαντι οὐρανῶν τε καὶ κόσμῳ δι' αἰῶνος ἐπιστατοῦντα 10 μεγάλῳ τε ὀφθαλμῶ καὶ ἐνθέῳ δυνάμει πάντ' ἐφορῶντα καὶ τοῖς πᾶσιν οὐρανόις τε καὶ ἐπιγείοις ἐπιπαρόντα καὶ τὰ πάντα ἐν κόσμῳ διατάττοντά τε καὶ διοικοῦντα.

Mras
384

5 ὡς περ οὖν ἀμέλει καὶ οἱ μετὰ ταῦτα προφῆται, ἀκόλουθα καὶ αὐτοὶ θειάζοντες, τοτὲ μὲν ἀνεφώνουν ἐξ αὐτοῦ τοῦ θείου λέγοντες προσώπου· « Θεὸς ἐγγίζων ἐγὼ εἰμι, λέγει κύριος, καὶ οὐ θεὸς πόρρωθεν. Εἰ ποιήσει τι ἄνθρωπος ἐν κρυφαίοις, 5 κἀγὼ οὐ γνώσομαι αὐτό; οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ; λέγει κύριος. » 6 τοτὲ δὲ ὡδέ πη θεολογοῦντες· « Τίς δ' ἐμέτρησε τῇ χειρὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸν οὐρανὸν σπιθαμῇ καὶ πᾶσαν τὴν γῆν δρακί; τίς ἔστησε τὰ ὄρη σταθμῶν καὶ τὰς νάπας ζυγῶ; τίς ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγέ-

FONTES : § 5, 3-6 = Ier. 23, 23-24 ; § 6, 1-5 = Is. 40, 12-13.

I B O N

1. Καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς résume le verset suivant, mais n'est pas une citation de la Septante, contrairement à la ponctuation de l'édition Mras.

2. Nous traduisons encore λόγος par « parole », car il ne sera vraiment question du Logos comme personne divine qu'à partir de 12, 2. D'ailleurs, Eusèbe dit très nettement que la doctrine du Logos n'est pas à rechercher de façon explicite dans les écrits de Moïse, mais dans les livres postérieurs. — « Le premier à l'enseigner est Job » (12, 3).

ce qu'ils contiennent¹. 4 Telle est donc la théologie des Hébreux : elle apprend que c'est par la parole démiurgique de Dieu que toutes choses ont été constituées².

La Providence et l'Univers

Elle enseigne ensuite que le monde tout entier n'est pas laissé à lui-même par celui qui l'a constitué, comme un orphelin abandonné par son père, mais que, pour l'éternité, il est administré par la Providence de Dieu, si bien que Dieu n'est pas seulement le démiurge et le créateur de l'Univers, mais encore son sauveur et son administrateur, son roi et son chef : il surveille éternellement le soleil lui-même et la lune, les astres, le ciel tout entier et le monde ; avec son vaste regard et sa puissance divine, il inspecte tout et embrasse toutes choses dans les cieux et sur la terre ; il dispose et administre tout dans l'harmonie³.

**Ce que les prophètes
ont dit de Dieu** 5 De la même façon assurément, les prophètes postérieurs à Moïse, recevant eux aussi une inspiration

analogue, tantôt s'écrièrent en parlant au nom de la Divinité elle-même⁴ : « Je suis un Dieu proche, dit le Seigneur, et non un Dieu lointain ; si un homme fait quelque chose dans le secret, ne le saurai-je pas moi aussi ? Est-ce que je n'emplis pas le ciel et la terre ? dit le Seigneur » ; 6 et tantôt parlèrent ainsi de Dieu : « Qui a mesuré l'eau de sa main, et le ciel avec un empan, et toute la terre à la poignée ? qui a pesé les montagnes au peson, et les vallons à la balance ? qui a connu l'esprit du Seigneur, et qui fut

3. A propos du « vaste regard » divin, cf. les expressions bibliques πανεπίπτης (II Macc. 9, 5), παντεπίσκοπος (Sag. 7, 23), παντοκράτωρ, etc. ; et voir A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation...*, IV, p. 113 et n. 5.

4. Ἐκ προσώπου est un hébraïsme de la Septante (*milphanym*).

5 νετο; » Καὶ πάλιν· « Ὁ στήσας ὡς καμάραν τὸν οὐρανὸν καὶ διατείνας ὡς σκητὴν κατοικεῖν. » Καὶ αὐθις· « Ἀναβλέψατε εἰς ὕψος τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ ἴδετε τίς κατέδειξε ταῦτα πάντα. » Καὶ ἐξῆς· « Κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ πῆξας αὐτόν, ὁ στερεώσας τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ καὶ
 10 διδοὺς πνοὴν τῷ λαῷ τῷ ἐπ' αὐτῆς καὶ πνεῦμα τοῖς πατοῦσιν αὐτήν, ἐγὼ κύριος ὁ θεός. » Καὶ ἐξῆς· « Ἐξέτεινα τὸν οὐρανὸν μόνος καὶ ἐστερέωσα τὴν γῆν· | ἐγὼ κύριος ὁ θεός καὶ (319) οὐκ ἔστι πλὴν ἐμοῦ. » 7 Καὶ πάλιν· « Οὕτως ἐρεῖτε αὐτοῖς· θεοὶ οἱ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν οὐκ ἐποίησαν, ἀπολέσθωσαν ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς καὶ ὑποκάτωθεν τοῦ οὐρανοῦ. Κύριος ὁ ποιήσας τὴν γῆν ἐν τῇ ἰσχύϊ αὐτοῦ ἀνώρθωσε τὴν οἰκουμένην
 5 ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ φρονήσει αὐτοῦ ἐξέτεινε τὸν οὐρανὸν καὶ ἀνήγαγε νεφέλας ἐξ ἐσχάτου τῆς γῆς, ἀστραπάς εἰς ὑπερὸν ἐποίησε, καὶ ἐξήγαγεν ἀνέμους ἐκ θησαυρῶν αὐτοῦ. Ἐμωράνθη πᾶς ἄνθρωπος ἀπὸ γνώσεως. » 8 Καὶ πάλιν· « Πῶς πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου
 σου ποῦ κρυβῶ; ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ ἐκεῖ εἶ· ἐὰν στρώσω εἰς τὸν ἄδην, πάρει. Εἰ ἀναλάβοιμι τὰς πτέρυγάς μου
 5 κατ' ὄρθρον καὶ κατασκηνώσαιμι εἰς τὰ ἔσχατα τῆς θαλάσσης· καὶ γὰρ ἐκεῖ ἡ χεὶρ σου ὁδηγήσει με. »
 | 9 Ἀλλὰ ταῦτα μὲν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια τῶν μετὰ Μωσέα θεολόγων, τῶν δὲ καὶ αὐτῶν Ἑβραίων, τυγχάνει, συνωδὰ τοῖς παλαιτάτοις προπάτορι θεολογούντων· τῶν δὲ γε πρὸ Μωσέως θεοφιλῶν καὶ τρισμακαρίων ἀνδρῶν, τῶν δὲ καὶ
 5 πρῶτων Ἑβραίων, αὐτοῦ τε πρώτου πάντων Ἀβραάμ, ὃς καὶ ο προπάτωρ τοῦ παντός Ἰουδαίων ἔθνους ἀνείρηται, ἄκουε·
 10 « Εἶπε δὲ Ἀβραάμ πρὸς βασιλέα Σοδόμων· Ἐκτενῶ τὴν χεῖρά μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ὑψιστον, ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. » Καὶ πρὸ γε τοῦ Ἀβραάμ εἰσάγεται ὁ Μελχι-

FONTES : § 6, 5-6 = Is. 40, 22 ; 6-8 = Is. 40, 26 ; 8-11 = Is. 42, 5-6 ; 11-13 = Is. 44, 24 + 45, 5 ; § 7 = Ier. 10, 11-14 ; § 8 = Ps. 138 (139), 7-10 ; § 10, 1-3 = Gen. 14, 22.

I B O N

son conseiller ? » Et encore : « Celui qui a dressé le ciel comme une chambre voûtée et l'a étendu comme une tente pour y habiter. » Et ailleurs : « Levez vos yeux, et voyez qui a montré toutes ces choses. » Et plus loin : « C'est le Seigneur Dieu qui a créé le ciel et l'a fixé ; qui a installé la terre et ce qu'elle contient ; qui donne la vie au peuple qui l'habite, et le souffle à ceux qui la foulent ; c'est moi le Seigneur Dieu. » Et plus loin : « C'est moi seul qui ai étendu le ciel et installé la terre (...) ; je suis le Seigneur Dieu, et il n'en est point d'autre que moi. » 7 Et encore : « Vous leur parlerez ainsi : Les dieux qui n'ont point fait le ciel et la terre, qu'ils disparaissent de la face de la terre et de dessous le ciel. Le Seigneur qui par sa force a créé la terre a établi par sa sagesse le monde habité et par son intelligence a déployé le ciel et fait monter les nuages de l'extrémité de la terre, a fait les éclairs pour la pluie, et tiré les vents de ses trésors. Tout homme est trop stupide pour comprendre. » 8 Et encore : « Où irai-je loin de ton esprit, où me cacherai-je loin de ta face ? Si je monte au ciel, toi tu es là ; si je me couche dans l'Hadès, tu es présent. Si j'étends mes ailes à l'aurore et vais m'établir aux extrémités de la mer, là aussi ta main me guidera. »

9 Ces considérations — et d'autres semblables — des théologiens postérieurs à Moïse (des Hébreux aussi) se trouvent en parfait accord avec

Ce que les Hébreux ont dit de Dieu celles des plus lointains ancêtres de la réflexion théologique. Écoute seulement ces hommes chers à Dieu

et trois fois bénis qui vécurent avant Moïse et furent les premiers Hébreux ; écoute, le premier de tous, Abraham lui-même, qui a été déclaré le fondateur du peuple entier des Juifs : 10 « Abraham dit au roi de Sodome : Je tendrai ma main vers le Dieu Très-Haut, qui a fondé le ciel et la terre. » Et avant même Abraham se présente Melchisédech,

§ 6, 5 et 6 ὡς I : ὡσεὶ B O N.

σεδέκ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, τὸν Ἀβραάμ εὐλογῶν
5 τούτοις τοῖς ῥήμασιν· « Εὐλογημένος Ἀβραάμ τῷ θεῷ τῷ
ὑψίστῳ, ὃς παρέδωκε τοὺς ἐχθρούς σου ὑποχειρίους σοι· καὶ
εὐλογητὸς ὁ θεός, ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ».

11 Ἔτι πρὸς τούτοις ὁ λόγος τὸν Ἀβραάμ εἰσάγει τῷ οἰκείῳ
τοιάδε προσδιαλεγόμενον· « Θὲς τὴν χεῖρά σου ὑπὸ τὸν μηρόν
μου, καὶ ἐξορκιῶ σε κύριον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸν
5 θεὸν τῆς γῆς. » Καὶ ἐπιλέγει· « Κύριος ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ,
καὶ ὁ θεὸς τῆς γῆς, ὃς ἔλαβέ με ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός μου,
καὶ ἐκ τῆς γῆς ἧς ἐγεννήθην. » 12 Ἐπὶ πᾶσι τούτοις ἐν τῇ
πρὸς αὐτὸν Μωσέα θεοφανείᾳ, τυθομένῳ τῷ Μωσεῖ, τίνα χρῆ
τὸν θεὸν ἡγεῖσθαι, φησὶν ὁ χρησμός· « Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν· οὕτως
ἔρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς. »

13 Ταῦτα μὲν οὖν ἀπὸ μυρίων ἦσαν τῆς Ἑβραίων θεολογίας
ἐκκείσθω. Ἐρ' οὖν ἄξιον ἐν συγκρίσει παραβάλλειν αὐτοῖς
τὰς τῶν σοφῶν Ἑλλήνων θεολογίας, τῶν μὲν μὴδ' ὅλως εἶναι
θεὸν ἀποφνημαμένων, τῶν δὲ τοὺς ἀστέρας εἶναι φασκόντων,
5 οὓς καὶ μύδρους τυγχάνειν διαπύρους ἡλων καὶ πετάλων δίκην
ἐμπεπηγότας τῷ | οὐρανῷ, τῶν δὲ πῦρ εἶναι τεχνικὸν ὀδῶ (320)
βαδίζον, καὶ τῶν μὲν μὴ προνοίᾳ θεοῦ διοικεῖσθαι τὸν κόσμον,
φύσει δὲ τινι ἀλόγῳ, τῶν δὲ τὰ μὲν οὐράνια μόνα ὑπὸ θεοῦ
διοικεῖσθαι, οὐ μὴν καὶ τὰ ἐπὶ | γῆς, καὶ πάλιν ἀγέννητον εἶναι
10 τὸν κόσμον καὶ μὴθ' ὅλως ὑπὸ θεοῦ γενέσθαι, αὐτομάτως δὲ
καὶ συντυχικῶς ὑφεστάναι, τῶν δὲ ἐξ ἀτόμων καὶ λεπτῶν
σωμάτων ἀψύχων τινῶν καὶ ἀλόγων τὴν τοῦ παντὸς σύστασιν
γεγονέναι;

FONTES : § 10, 5-7 = Gen. 14, 19-20 ; § 11, 2-4 = Gen. 24, 2-3 ;
4-6 = Gen. 24, 7 ; § 12, 3-4 = Ex. 3, 14 ; § 13, 6-7 πῦρ ... τεχνικὸν
ὀδῶ βαδίζον = Diog. La. VII, 156 (S. V. F. II 774).

I B O N

§ 11, 1-2 ἔτι — προσδιαλεγόμενον I : καὶ ὁ Ἀβραάμ αὐτὸν εἰσάγεται
τῷ οἰκείῳ τοιάδε διαλεγόμενος O N (def. B) || § 13, 12 σύστασιν
B O N : ὑπόστασιν I.

1. Les termes de cette citation sont inversés.

prêtre du Dieu Très-Haut, qui bénit Abraham par ces
paroles : « Béni est Abraham par le Dieu Très-Haut qui
a livré tes ennemis entre tes mains. Et béni est Dieu qui
a fondé le ciel et la terre¹. » 11 Outre cela, la Parole présente
encore Abraham s'adressant ainsi à son serviteur : « Place
ta main sous ma cuisse, et je te ferai jurer par le Dieu du
ciel et le Dieu de la terre. » Et il ajoute : « Le Seigneur, Dieu
du ciel et Dieu de la terre, qui m'a pris de la maison de mon
père et de la terre où je suis né. » 12 Et surtout, lors de la
théophanie accordée à Moïse lui-même, voici ce que l'oracle
répond à Moïse, qui lui demandait qui il faut croire qu'est
Dieu : « Je suis celui qui est. Tu parleras ainsi aux enfants
d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous. »

13 Contentons-nous de ces sages entre mille autres que
présente la théologie des Hébreux. Et vaut-il la peine de
leur comparer les théologies² des
Sages grecs ? Les uns déclarent
qu'il n'existe pas de Dieu du tout ;
d'autres disent que les astres sont
des dieux, sphères incandescentes

fixées au ciel à la façon de clous ou de plaques métalliques ;
d'autres, que c'est un feu artiste qui se meut régulièrement ;
ceux-ci veulent que le monde ne soit pas gouverné par la
providence d'un Dieu, mais par une nature irrationnelle ;
ceux-là, que le céleste seul soit gouverné par Dieu, mais non
ce qui est sur terre ; ou encore, que le monde soit inengendré,
et nullement créé par un Dieu, mais qu'il se soit
constitué spontanément et sous l'effet du hasard ; d'autres
enfin prétendant que la constitution de l'Univers est le
résultat de certains corps insécables et subtils, inanimés
et irrationnels³.

2. Selon l'usage contemporain, *θεολογία* a très souvent le sens
neutre de « doctrine » ; cf. *supra*, p. 148, n. 1.

3. Par « ceux qui déclarent qu'il n'existe pas de Dieu du tout »,
il faut sans doute entendre les épicuriens — ou du moins leur image
caricaturale —, car l'athéisme dans l'Antiquité était un phénomène

14 Ἄλλὰ τὰ μὲν ἐκ τῶν παρ' Ἑβραίοις λογίων περὶ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ ὡς ἐν βραχέσι τοιαῦτα συνιδεῖν δὲ ἔπεται καὶ β τὰ μετὰ τὸν τῶν ὅλων θεὸν περὶ τῆς τῶν γενητῶν ἀρχῆς Ἑβραίοις πεφιλοσοφημένα.

5 Ἰδ'. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΟΥ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΑΙΤΙΟΥ
ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

12

1 Θαλῆς μὲν ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ἀπάντων τὸ ὕδωρ εἶναι c ἀπεφάνητο, Ἄναξιμένης δὲ τὸν ἀέρα, Ἡράκλειτος τὸ πῦρ, Πυθαγόρας ἀριθμούς, Ἐπίκουρος ἅμα Δημοκρίτῳ σώματα ἄτομα, Ἐμπεδοκλῆς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα. Ἴδωμεν τοιγαροῦν 5 καὶ τὰ παρ' Ἑβραίοις λόγια.

2 Μετὰ τὴν ἀναρχον καὶ ἀγένητον τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων οὐσίαν, ἄμικτον οὐσαν καὶ ἐπέκεινα πάσης καταλήψεως,

ITERATIONES : § 1, 1-2 (Thales) : cf. I, 8, 1.

I B O N

extrêmement rare, que les païens condamnaient tout aussi vigoureusement que les chrétiens. — A travers ceux qui croient en la divinité des astres, c'est Platon au premier chef qui serait visé, si l'on tient compte des citations que fait Eusèbe du *Timée* et de l'*Epinomis* en P.E. XIII, 18. Le « feu artiste » met en cause la doctrine stoïcienne (S.V.F. II, 1027). Le gouvernement du monde par une nature irrationnelle serait une interprétation tendancieuse de la doctrine des épicuriens. — Pour le monde sublunaire, cf. ARISTOTE, *De caelo*, chap. 9. — Le monde inengendré se rapporte sans doute à l'une des traditions d'interprétation du *Timée* (Xénocrate, Albinus, Plotin, Porphyre) ; cf. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964, p. 86 s. — La doctrine des atomes est évidemment celle de Démocrite et Épicure, qu'Eusèbe mentionne explicitement un peu plus loin (12, 1).

14 Tel était donc, brièvement, l'enseignement des oracles des Hébreux sur le Dieu de l'Univers ; passons maintenant à l'examen de ce que, après leurs vues sur le Dieu de l'Univers, les Hébreux ont pensé du principe des choses créées.

Ἰδ'. De la théologie de la Cause seconde

Chapitre 12

Conceptions grecques sur le principe de l'Univers 1 Thalès de Milet déclarait que le principe de l'Univers était l'eau ; Anaximène, l'air ; Héraclite, le feu ; Pythagore, les nombres ; Épicure, ainsi que Démocrite, des corps insécables ; Empédocle, les quatre éléments¹. Considérons donc à leur tour les oracles des Hébreux.

La Cause seconde selon les Hébreux 2 Après l'essence sans principe et inengendrée du Dieu de l'Univers, essence qui est sans mélange et au-delà de toute compréhension², ils introduisent une

1. Cette doxographie semble être un résumé partiel des citations des *Placita* du Pseudo-Plutarque qu'Eusèbe donne en P.E. I, 8 et XIV, 14 (Anaximandre est omis, Pythagore ajouté). Cette énumération très schématique des doctrines grecques a pour but de montrer la *διαφωνία* des philosophes, avant de leur opposer la pieuse et cohérente doctrine des Hébreux.

2. Théologie apophasique : le Dieu suprême est au-delà de toute compréhension et sans rapport avec le monde. Ἄμικτος doit avoir ici un sens analogue à ἀμυγής, sens que ne signale pas LAMPE ; cf. JUSTIN, I *Apol.* 6, 1 : ἀνεπιμίκετου ... θεοῦ. C'est cette transcendance absolue qui postule un intermédiaire, le Logos, comme l'exprime nettement le fragment de Philon cité plus bas (13, 2).

δευτέραν οὐσίαν καὶ θεϊαν δύναμιν, ἀρχὴν τῶν γενητῶν ἀπάντων πρώτην τε ὑποστᾶσαν καὶ τοῦ πρώτου αἰτίου 5 γεγενημένην, εἰσάγουσι, λόγον καὶ σοφίαν καὶ θεοῦ δύναμιν αὐτὴν προσαγορεύοντες.

3 Τοῦτο δὲ πρῶτος διδάσκει λέγων Ἰώβ· « Ἡ δὲ σοφία πόθεν εὐρέθη; Ποῖος δὲ τόπος ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης; Οὐκ οἶδε βροτὸς ὁδὸν αὐτῆς οὐδὲ μὴν εὐρέθη ἐν ἀνθρώποις, ἀκηκόαμεν δὲ αὐτῆς τὸ κλέος. Ὁ κύριος συνέστησεν αὐτῆς τὴν ὁδόν, 5 αὐτὸς δὲ οἶδε τὸν τόπον αὐτῆς. » 4 Καὶ ὁ Δαβὶδ δὲ που ἐν Ψαλμωδίαις, ἐτέρῳ προσειπὼν τὴν σοφίαν ὀνόματι, φησί· « Τῷ λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν », τὸν τῶν ἀπάντων δημιουργικὸν λόγον θεοῦ τοῦτον ἀνευφημήσας τὸν 5 τρόπον· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὁ τοῦτου παῖς Σολομῶν ὠδὲ πη ἐξ αὐτῆς προ|σωποποιεῖ τῆς σοφίας λέγων· « Ἐγὼ ἡ σοφία (321) κατεσκήνωσα βουλήν καὶ γνώσιν, καὶ ἔνοιαν ἐγὼ ἐπεκαλεσάμην. Δι' ἐμοῦ βασιλεῖς βασιλεύουσι, καὶ οἱ δυνάσται γράφουσι δικαιοσύνην. » 5 Οἷς ἐπιλέγει ἐξῆς· « Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ | εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέ με, ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους γενέσθαι, πρὸ τοῦ ὕρη ἐδρασθῆναι, πρὸ δὲ 5 πάντων βουνῶν γενεᾶς με, ἠνίκα ἠτοίμαζε τὸν οὐρανόν, συμπαρήμην αὐτῷ, καὶ ὡς ἀσφαλεῖς ἐτίθει πηγάς τῆς ὑπ' οὐρανόν, ἤμην σὺν αὐτῷ ἀρμόζουσα. Ἐγὼ ἤμην ἧ προσ- 6 ἔλαρε καθ' ἡμέραν, ἠύφραινόμεν δὲ ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν παντί

Mrs
387

FONTES¹: § 2, 5 σοφίαν καὶ θεοῦ δύναμιν : cf. I. Cor. 1, 24; § 3, 1-5 = Iob 28, 12-13.22-23; § 4, 3 = Ps. 32 (33), 6; 6-9 = Prov. 8, 12.15; § 5 = Prov. 8, 22-25.27.28.30-31.

I B O N

§ 4, 4 δημιουργικὸν I O N : δημιουργὸν B || § 5, 1 οἷς — ἐξῆς I : καὶ πάλιν B O N || 6 τῆς I N : om. B O τὰς Viger.

1. Λόγος et σοφία se trouvent pour l'A.T. aux passages dont

substance seconde, puissance divine qui est le principe des choses créées, venue la première à l'existence et engendrée par la Cause première : ils l'appellent Parole, Sagesse, Puissance de Dieu¹.

Textes relatifs
au Logos
et à la Sagesse

3 Le premier à l'enseigner est Job², lorsqu'il dit : « Mais la Sagesse, d'où la trouve-t-on ? Et quel est le lieu de la Connaissance ? Un mortel ne connaît pas sa voie, et assurément on ne la trouve pas chez les hommes (...). Nous avons entendu sa renommée. Le Seigneur a ordonné sa voie, lui, il connaît sa place. » 4 Et David, dans les *Psaumes*, désignant la Sagesse d'un autre nom, dit : « Par la Parole du Seigneur ont été fixés les cieux » : c'est de cette façon qu'il célèbre le Logos de Dieu, artisan de l'Univers. Bien plus, son fils Salomon fait une prosopopée de la Sagesse en ces termes : « Moi, la Sagesse, je demeure avec le conseil et la science ; moi, j'appelle à la réflexion (...). Par moi règnent les rois, et les princes édictent la justice. » 5 A quoi il ajoute ensuite : « Le Seigneur m'a créée commencement de ses voies en vue de ses œuvres ; avant l'éternité il m'a établie ; au commencement, avant de faire la terre et avant la naissance des abîmes (...), avant la formation des montagnes, avant toutes les collines, il m'engendra (...). Lorsqu'il préparait le ciel, j'étais à ses côtés ; (...) et quand il plaçait les sources impérissables de la (terre) en dessous du ciel, (...) j'étais avec lui, mettant l'harmonie. J'étais celle dont il faisait sa joie chaque jour, je me réjouissais en sa présence à

Eusèbe énumère les références dans la suite du chapitre. L'expression θεοῦ δύναμις est paulinienne (I Cor. 1, 18 et 24). Philon parle aussi de la δύναμις créatrice (Θεός par opposition à Κύριος).

2. Nous avons vu plus haut (8, 30) qu'Eusèbe classe chronologiquement Job avant Moïse même ; mais, doctrinalement, Job expliciterait la doctrine du Logos qui était latente dans les écrits de Moïse. Ce point n'est pas clair.

καιροῦ, ὅτε ἠϋφραίνετο τὴν οἰκουμένην συντελέσας. » 6 Ταῦτα Σολομῶν ἐν Παροιμίαις. Καὶ ταῦτα δὲ πη ἐξ αὐτοῦ λέγεται τοῦ προσώπου· « Τί δὲ ἐστὶ σοφία καὶ πῶς ἐγένετο, ἀπαγγεῶ καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς γενέσεως 5 ἐξιχνιάσω. » Οἷς ἐξῆς ἐπιλέγει· « Ἔστι γὰρ αὕτη πνεῦμα νοερόν, ἄγιον, μονογενές, πολυμερές, λεπτόν, εὐκίνητον, τρανόν, ἀμόλυντον, παντοδύναμον, πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων, νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων. 7 Πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. Ἄτμις γὰρ ἐστὶ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής· διὸ οὐδὲν μεμολυσμένον εἰς αὐτὴν παρεμ- 5 πίπτει. Ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶ φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος ἐπὶ πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς. »

8 Καὶ δὴ τόνδε τὸν ἔνθεον λόγον διαφόρως ἡ θεία γραφή πρὸς τοῦ πατρὸς ἐπὶ τῇ τῶν ἀνθρώπων σωτηρίᾳ πεπεμμένον εἰσάγει. Αὐτὸν δ' οὖν καὶ τῷ Ἀβραάμ Μωσῆϊ τε καὶ τοῖς 5 ἄλλοις θεοφιλέσι προφήταις φῆναι ἑαυτὸν καὶ χρησιμοῖς τὰ πολλὰ παιδεῦσαι τε καὶ θεσπίσαι τὰ μέλλοντα ἱστορεῖ, ὅπηνίκα θεὸν καὶ κύριον ὄφθαί τε καὶ εἰς λόγους τῶν προφητῶν ἔλθεῖν μνημονεύει.

9 Τοῦτον καὶ πᾶσιν εἰς γνῶσιν ἔλθεῖν ἀνθρώποις, οἷα νοσοῦντων σωτῆρα καὶ ψυχῶν ἱατρὸν πρὸς τοῦ μείζονος

FONTES : § 6, 3-5 = Sap. 6, 22 ; § 6, 5 - § 7, 8 = Sap. 7, 22-26 et 8, 1.

PARALLELA : § 9, 1 sq. : cf. Eus. eclog. proph. II, 15 (p. 91, 7 Gaisford).

I B O N

§ 7, 2 καθαρότητα] μακρότητα O || 4 μεμολυσμένον] μεμιαμμένον LXX.

1. Ἐξ αὐτοῦ τοῦ προσώπου : expression analogue à celle que nous avons rencontrée plus haut (cf. p. 217, n. 4), qui signifie « en parlant à la première personne ».

chaque instant, quand il se réjouissait d'avoir achevé la terre. » 6 Voilà ce que dit Salomon dans les *Proverbes*, et voici ce qu'il dit quelque part en son propre nom¹ : « Qu'est-ce que la Sagesse et comment elle naquit, je vous l'annoncerai et ne vous cacherai pas les mystères, mais les découvrirai dès le commencement de sa naissance. » A la suite de quoi, il ajoute : « Car elle est un esprit intelligent, saint, unique, divers, subtil, mobile, net, sans souillure (...), pouvant tout, surveillant tout, pénétrant tous les esprits intelligents, purs et les plus subtils. 7 Car, plus que tout mouvement est mobile la Sagesse : elle traverse et pénètre toutes choses grâce à sa pureté. Car elle est la respiration de la puissance de Dieu, la pure émanation de la gloire du Tout-Puissant. Aussi nulle souillure ne l'atteint. Car elle est le reflet de l'éternelle lumière, le miroir immaculé de l'activité de Dieu et l'image de son bonté (...). Elle s'étend d'une extrémité à l'autre avec force et administre l'Univers avec bienfaisance. »

Le Logos manifesté dans les théophanies

8 L'Écriture sainte présente de diverses façons ce Logos divin envoyé par le Père pour le salut des hommes. Elle rapporte donc qu'il s'est manifesté lui-même à Abraham, à Moïse et à tous les prophètes chers à Dieu, qu'il leur apporta maint enseignement par ses oracles et leur prédit l'avenir, lorsqu'elle mentionne que le Seigneur Dieu a été vu et est venu converser avec les prophètes².

9 Il est aussi venu pour être Sauveur des hommes connu de tous les hommes, envoyé par le Dieu Plus-Grand³ comme sauveur des malades et

2. Depuis JUSTIN (*Dial. avec Tryphon* 56, 4), les théophanies sont rapportées à « l'autre Dieu » qui « est aussi appelé ange parce qu'il annonce aux hommes tout ce que veut leur annoncer le créateur de toutes choses » (G. Archambault, *Textes et documents* 8, p. 249).

3. Μεζων pour désigner le Père est une expression johannique : ὁ πατὴρ μεζων μου ἐστίν (*Jn* 14, 28).

ἀπεσταλμένον, ὧδέ πη θεσπίζει· « Ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ, καὶ ἴασατο αὐτοὺς καὶ ἐρρύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν ». Καὶ πάλιν ἄλλοτέ φησίν· | « Ἐως τάχους δραμεῖται ὁ λόγος αὐτοῦ. »

Ἐνθεν καὶ ἡ εὐαγγελικὴ διδασκαλία τὸ προφητικὸν καὶ πάτριον ἀνανεουμένη δόγμα ταύτη πη διασαφεῖ τὴν θεολογίαν· « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. »

10 Εἰκότως δῆτα τῷ αὐτῷ πνεύματι καὶ Μωσῆς ὁ πάνσοφος, ἀρχόμενος τῆς κατ' αὐτὸν κοσμογονίας, ἐν τῇ προαποδοθείσῃ ἀρχῇ, πεποιημένοι τὸν θεὸν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν φησίν· αὐτῷ τε εἰσάγει, ὡς ἂν οἰκείῳ καὶ πρωτογόνῳ αὐτοῦ λόγῳ,

5 κοινολογούμενον ἐπὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας τὸν θεὸν ἐν οἷς γράφει· « Καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. » **11** Τοῦτο δὲ καὶ ὁ ψαλμῶδης ἠνίττετο, ὀπηνίκα περὶ τοῦ πρώτου αἰτίου διεξιῶν· « Αὐτός, φησίν, εἶπε, καὶ ἐγενήθησαν· αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ ἐκτίσθησαν », ἀντικρυς τὴν τοῦ πρώτου πρὸς τὸ δεύτερον αἴτιον, ὡς ἂν πατὴρ πρὸς υἱόν, διάταξιν τε καὶ παρακλέουσιν ὑφιστάμενος. Πάντῃ γὰρ δήπουθεν δῆλον, ὡς πᾶς ὁ λέγων τι ἐτέρῳ λέγει καὶ ὁ ἐντελλόμενος ἐτέρῳ παρ' ἑαυτὸν ἐντέλλεται.

12 Διαρρήδην δ' αὖ πάλιν ὁ Μωσῆς ἄμφω δυοῖν μνημονεύων κυρίων, πατὴρ δὲ δηλαδὴ καὶ υἱοῦ, ὧδέ πη ἐπὶ τῆς κατὰ τῶν

FONTES : § 9, 3-5 = Ps. 106 (107), 20 ; 5-6 = Ps. 147, 4 ; 9-12 = Jn 1, 1-4 ; § 10, 6-7 = Gen. 1, 26 ; § 11, 3-4 = Ps. 32 (33), 9.

I B O N

§ 11, 2-3 διεξιῶν — φησίν I : εἰσάγει φάσκων B O N.

1. Pour Eusèbe — comme pour tout chrétien — la théologie de l'A.T. ne peut s'expliquer complètement qu'en fonction du message évangélique : ainsi se justifie ce glissement inavoué d'une théologie à l'autre.

2. Cette formulation maladroite et peu claire est certainement

médecin des âmes ; c'est ce que l'Écriture prophétise ainsi : « Il a envoyé sa Parole et les a soignés et les a arrachés à la ruine. » Et ailleurs, elle dit encore : « C'est avec rapidité que courra sa Parole. »

**Le Logos
dans la création**

Puis l'enseignement évangélique, qui renouvelle la doctrine prophétique et traditionnelle, en éclaire ainsi la théologie¹ : « Au principe était le Logos, et le Logos était auprès de Dieu, et le Logos était Dieu. Il était au principe auprès de Dieu. Toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait de ce qui existe. En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes. » **10** C'est donc manifestement sous l'inspiration du Saint Esprit lui-même que le très sage Moïse, commençant son récit de la création du monde, dit au début précédemment rapporté² que Dieu créa le ciel et la terre ; et sous cette même inspiration, il présente Dieu s'entretenant comme avec son propre Logos premier-né de la création de l'homme, lorsqu'il écrit : « Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ».

**Autres entretiens
de Dieu
avec son Logos**

entendre aussi le psalmiste lorsque, parlant de la Cause première, il déclare : « Il dit, et les choses furent faites ; il ordonna, et elles furent créées », formule qui manifestement suppose un ordre et une exhortation de la Cause première à la Cause seconde, comme d'un père à son fils ; car il est, semble-t-il, de tous points évident que quiconque parle, parle à un autre et que quiconque ordonne, ordonne à un autre qui se distingue de lui. **12** Et c'est en termes aussi précis que Moïse fait mention de deux Seigneurs, de toute évidence père et fils, lorsque faisant le récit du châtiement

une allusion au début de la *Genèse* dont Eusèbe a souligné plus haut (9, 4) l'originalité.

ἀσεβῶν τιμωρίας ἱστορεῖ λέγων· « Καὶ ἔβρεξε κύριος παρὰ κυρίου ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα θεῖον καὶ πῦρ ». **13** Οἷς συμφώνως καὶ ὁ Δαβὶδ ψάλλων ἔφησεν· « Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. » Καὶ προῖων τὴν κρύφιον καὶ τοῖς πᾶσιν ἀπόρρητον αὐτοῦ γενεσιουργίαν ἠνίξατο, φάσκων· « Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφόρου ἐγέννησά σε. » **14** Ἴνα δὲ μὴ | σοφίεσθαι με ταῦτα νομίσης, ἐρμηνέα σοι τῆς ἐν τῇ d γραφῇ διανοίας Ἑβραῖον ἄνδρα παραστήσω, τὰ οἰκεῖα πατρόθεν ἀκριβοῦντα καὶ παρὰ διδασκάλων τὸ δόγμα μεμαθηκότα, **5** εἰ δὴ σοι τοιοῦτος ὁ Φίλων. Ἐπάκουσον οὖν καὶ τοῦδε, ὅπως τὰς θείας ἐρμηνεύει φωνάς·

Mras
389

13

1 « Διὰ τί ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ φησι τὸ ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; Παγκάλως καὶ | σοφῶς τουτὶ κεχρησμάθηται. Θνητὸν γὰρ οὐδὲν (323) ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὄλων **5** ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. **2** Ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ὑπὸ θεοῦ λόγου χαραχθῆναι, ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις· τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον ἐν τῇ

FONTES : § 12, 3-4 = Gen. 19, 24 ; § 13, 2-4 = Ps. 109 (110), 1 ; 6 = Ps. 109 (110), 3.

§§ 1-2 = Philo quaestiones et solutiones I, II 625 Mangey = in Gen. II, n° 59 R. Marcus (Philo, Loeb Cl. Libr., suppl. II, 1953, p. 203).

PARALLELA : § 12, 3-4 : cf. Eus. eclog. proph. I, 5 (p. 16, 14-23 Gaisford) ; § 13, 2-4 : cf. Eus. eclog. proph. IV, 8 (p. 188, 5-8 Gaisford).

I B O (G) N

des impies, il rapporte : « Le Seigneur venant du Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe le soufre et le feu ». **13** En accord avec cela, David chante dans un psaume : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. » Et allant plus loin, il insinua une allusion à la génération mystérieuse et à jamais inexprimable (du Logos) en disant : « De mon sein, avant l'aurore, je t'ai engendré ». **14** Mais afin qu'on ne croie pas que j'interprète abusivement ces textes, j'invoquerai comme exégète de la pensée contenue dans l'Écriture un Hébreu qui tient de ses ancêtres une connaissance précise de leurs propres écrits et a reçu de maîtres sa doctrine : c'est, si tu l'admetts pour tel, Philon¹. Écoute donc comment il interprète les paroles divines.

Témoignage d'un
Hébreu : PHILONl'Écriture un Hébreu qui tient de
ses ancêtres une connaissance pré-
cise de leurs propres écrits et a

Chapitre 13

1. « Pourquoi Dieu dit-il, comme d'un autre Dieu : J'ai fait l'homme à l'image de Dieu, et non : à ma propre image ? Cet oracle est tout à fait juste et sage, car rien de mortel ne pouvait être représenté à l'image du Dieu suprême, Père de l'Univers, mais seulement à l'image du Second Dieu, qui est son Logos. **2** Il fallait que le caractère rationnel fût gravé dans l'âme humaine par le Logos divin, puisque le Dieu qui précède le Logos est supérieur à toute nature rationnelle ; il était impossible qu'une créature fût

§ 13, 2 συμφώνως... ψάλλων ἔφησεν I : συμφωνεῖ... λέγων B O N. § 1, 5 θεόν I N : om. B G (O legi nequit).

1. Philon est un Hébreu : cf. Introd., p. 57 et n. 1.

βελτίστη καὶ τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέα οὐδὲν θέμις ἦν
5 γενητὸν ἐξομοιωθῆναι. »

3 Ταῦτα ἐκ τοῦ πρώτου μοι κείσθω τῶν Φίλωνος « Ζητη-
μάτων καὶ Λύσεων ». Ὁ δ' αὐτὸς ἐν τῷ « Περὶ γεωργίας »
πρωτέρῳ καὶ υἱὸν θεοῦ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον τοῦτον
ὀνομάζει τὸν τρόπον·

5 « Ταῦτα δὴ πάντα ὁ ποιμὴν καὶ βασιλεὺς θεὸς ἄγει κατὰ
δίκην, νόμον προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ
πρωτόγονον υἱόν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης
οἶα τις μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος, διαδέξεται. »

4 Καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ δὲ πάλιν ὁ αὐτὸς τάδε γράφει πρὸς
λέξιν·

« Τὰς δυσωπίας οὖν εἴ τις ἀποδιδράσκειν βούλεται τὰς ἐν
τοῖς διαπορηθεῖσι, λεγέτω μετὰ παρρησίας ὅτι οὐδὲν τῶν ἐν
5 ὕλαις κραταῖον οὕτως ὡς τὸν κόσμον ἀχθοφορεῖν ἰσχύσαι.
Λόγος δ' ὁ ἀίδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ
βεβαϊότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. 5 Οὗτος ἀπὸ τῶν
μέσων | ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεῖς
δολιχεύει τὸν φύσεως ἀήττητον δρόμον, συνάγων τὰ μέρη

FONTES : § 3, 5-8 = Philo agric. 51 (II 105, 25 - 106, 3 Cohn-
Wendland) ; §§ 4-6 = Philo plant. 8-10 (II 135, 1-13 Cohn-Wendland).

I B O N

§ 3, 6 νόμον Eus. : καὶ νόμον Ph. || § 4, 3 δυσωπίας I Ph. :
δυστροπίας B O N || 4-5 ἐν ὕλαις I Ph. : ἐνὸλων B O N || 6 λόγος
Eus. : νόμος Ph. (cf. J. Daniélou, Théol. du judéo-christianisme I,
p. 217).

1. Ce fragment des *Questions et solutions* n'est conservé que par Eusèbe. L'expression ὁ δεύτερος θεός soulevait l'indignation de PNOIUS (*Bibl.*, cod. 13). Notons toutefois que deux mss au moins (B et G) n'ont pas θεός. L'emploi de δεύτερος est très fréquent chez Eusèbe pour désigner le Fils, dans les expressions τὸ δεύτερον αἶτιον (*P.E.* VII, 12 titre ; 12, 11 ; cf. aussi les titres des chapitres 14-18 de *P.E.* XI, consacrés à l'examen de la Cause seconde chez Moïse, Philon, Platon, Plotin, Numénius) ; δευτέραν οὐσίαν (*P.E.* VII, 12, 2) ; δευτερευούσης δυνάμεως (*ibid.*, 15, 5) ; ὁ δεύτερος (*D.E.* V, 4, 9) ; etc.

faite à la ressemblance de Celui qui est établi au-dessus du Logos dans la forme d'existence la plus parfaite, et exclusive¹. »

3 Cet extrait du premier livre des *Questions et solutions* de Philon me suffira. Mais le même auteur, dans le premier livre *Sur l'agriculture*, nomme aussi « Fils de Dieu » son Logos premier-né, de cette façon :

« Toutes ces choses², le Dieu pasteur et roi les mène selon la justice, car il leur a préposé comme loi son Logos véritable, son Fils premier-né, qui recevra le soin de ce troupeau sacré comme le ministre d'un grand roi. »

4 Et voici encore, textuellement, ce qu'il écrit au second livre :

« Si l'on veut échapper à la honte des questions non résolues, qu'on avoue franchement qu'aucun principe matériel n'est assez fort pour pouvoir supporter le fardeau du monde, mais que c'est le Logos perpétuel³ du Dieu éternel qui est le fondement très solide et très stable de l'Univers. 5 C'est lui qui, tendu du milieu aux limites et des extrémités au milieu, prolonge le cours invincible de la nature,

2. Ταῦτα πάντα résume ce qui précédait dans le texte de Philon (longue énumération des parties du monde et des êtres). Les mss de Philon présentent un texte un peu différent que l'éd. Cohn-Wendland a conservé : κατὰ δίκην καὶ νόμον (ce qui est une locution usuelle).

3. Le texte de Philon cité par Eusèbe présente λόγος, alors que tous les mss de Philon ont νόμος ; l'éd. Cohn-Wendland a retenu la leçon d'Eusèbe contre l'unanimité des mss philoniens. Deux hypothèses sont en effet possibles : a) νόμος serait authentique, et λόγος une correction chrétienne ; b) λόγος est authentique ; les mss portant νόμος qui nous sont parvenus dériveraient d'une édition de Philon corrigée par un réviseur juif désireux de soustraire les textes philoniens à l'interprétation chrétienne. — Le choix résolu des grands éditeurs en faveur de la leçon d'Eusèbe (λόγος) ainsi que les travaux de D. BARTHÉLEMY (« Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le Commentaire Allégorique ? » in *Actes* du Colloque National du C.N.R.S. de Lyon 1966 sur Philon d'Alexandrie, Paris 1967, p. 56 et n. 3) font retenir la seconde hypothèse.

πάντα και σφίγγων· δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄρρηκτον τοῦ παντός
 5 ὁ γενήσας ἐποίει πατήρ. 6 Εἰκότως οὖν οὐδὲ γῆ πᾶσα
 διαλυθήσεται πρὸς παντός ὕδατος, ὅπερ αὐτῆς οἱ κόλποι
 κεχωρήκασιν, οὐδ' ὑπὸ ἕρος σβεσθήσεται πῦρ οὐδ' ἔμπαλιν
 ὑπὸ πυρός ἀήρ ἀναφλεχθήσεται, τοῦ θείου λόγου μεθόριον
 5 τᾶπτοντος αὐτὸν φωνῆεν στοιχείων ἀφώνων, ἵνα τὸ ὄλον
 ὡσπερ ἐπὶ τῆς ἐγγράμμου μουσικῆς συνηγήση, τὰς τῶν
 ἐναντίων ἀπειλὰς πειθοῖ τῇ συνωδῶ μεσιτεύοντός τε και
 διαιτῶντος. »

7 Ταῦτα ὁ Φίλων. Καὶ Ἀριστόβουλος δὲ ἄλλος Ἑβραίων
 σοφὸς ἀνὴρ, κατὰ τὴν τῶν Πτολεμαίων ἀκμάσας ἡγεμονίαν,
 κυροῖ τὸ δόγμα ὡς πάτριον, αὐτῷ Πτολεμαίῳ τὴν τῶν ἱερῶν
 νόμων προσφωνῶν ἐρμηνεύειν, ἐν ᾗ τάδε φησί·

14

| 1 « Μεταφέροιο δ' ἂν τὸ αὐτὸ και ἐπὶ τῆς σοφίας· τὸ γὰρ (324)
 πᾶν φῶς ἐστὶν ἐξ αὐτῆς. Διὸ και τινες εἰρήκασιν τῶν ἐκ τῆς

FONTES : § 1 = Aristobulus fr. 1.

I B O N

§ 6, 6 ἐγγράμμου Eus. : ἐγγραμμάτου Ph. || μουσικῆς Eus. :
 μούσης Ph. φωνῆς cj. Mangey Wendland || § 7, 1-2 ἄλλος — ἀνὴρ I :
 ὁ Ἑβραῖος, ἄλλος οὗτος σοφός B O N.

1. Si le sens général de ce passage est évident (le Logos médiateur
 parmi les éléments), le détail de la comparaison présente maintes
 difficultés : le principe sonore peut être envisagé comme la voyelle
 parmi les consonnes muettes (Colson-Whittaker) ou comme une
 voix au milieu des éléments sans voix (J. Pouilloux, *Œuvres de Phi-*
lon 9) ; on pourrait songer aussi à une image musicale : à première
 lecture, on évoquerait l'accord donné par le diapason ; mais sans
 commettre cet anachronisme, on pourrait imaginer que Philon désigne
 la corde principale de la lyre sur laquelle on accorde les autres.
 L'explication du détail est d'autant plus difficile que la suite du texte
 est corrompue : les mss de Philon donnent ἐγγραμμάτου μούσης — que

réunissant et resserrant toutes les parties : le Père qui l'a
 engendré a fait de lui le lien infrangible de l'Univers.
 6 Il est donc raisonnable de penser que la terre tout entière
 ne sera jamais dissoute par toute l'eau que son sein ren-
 ferme, que jamais le feu ne sera éteint par l'air ni, inverse-
 ment, l'air enflammé par le feu, puisque le Logos divin
 se place lui-même comme médiateur sonore des éléments
 muets, afin que l'Univers résonne en accord avec lui comme
 au rythme de la notation musicale¹ : c'est, par sa persuasion
 conciliante, l'intermédiaire et l'arbitre qui apaise les
 menaces des éléments contraires. »

7 Voilà ce que dit Philon. Un autre sage parmi les
 Hébreux, Aristobule², qui fleurit sous la monarchie des
 Ptolémées, garantit aussi cette doc-
 trine comme une tradition ances-
 trale lorsque, dédiant à Ptolémée
 lui-même son *Interprétation des*
saintes lois, il parle ainsi.

Sentiment
 d'ARISTOBULE
 sur la Sagesse

Chapitre 14

1 « Cette même (expression) pourrait se rapporter aussi
 à la Sagesse, car toute lumière vient d'elle. C'est la raison

Mangey et Cohn-Wendland ont corrigé en φωνῆς d'après *Agric.* 136.
 Le texte d'Eusèbe présente ἐγγράμμου μουσικῆς, difficilement expli-
 cable dans le contexte de la comparaison ; Gifford traduit cependant
 mot à mot : « comme dans le cas d'une musique exprimée par écrit ».

2. Aristobule de Panéas est un philosophe juif qui vécut à Alexan-
 drie sous les Ptolémées (flor. c. -160) ; le témoignage des Pères
 le rattache à l'école péripatéticienne, mais il semble avoir subi
 d'autres influences. Précurseur de Philon, il composa un commentaire
 allégorique des lois mosaïques, dont Eusèbe nous fournit peut-être
 le titre ici : τῶν ἱερῶν νόμων ἐρμηνεία. Il nous reste des fragments
 de ses œuvres dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie et dans
 la *P.E.* (5 fragments, dont celui-ci est le premier).

αἰρέσεως ὄντες τοῦ Περιπάτου λαμπτήρος αὐτὴν ἔχειν τάξιν ἀκολουθοῦντες γὰρ αὐτῇ συνεχῶς, ἀτάραχοι καταστήσονται δι' ἔλου τοῦ βίου. Σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων β προγόνων τις εἶπε Σολομῶν, πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς αὐτὴν ὑπάρχειν· τὸ δὲ σύμφωνόν ἐστι τῷ προειρημένῳ. »

2 Ταῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα περὶ τοῦδε καὶ παῖδες Ἑβραίων πεφιλοσοφήκασιν. Ἐρ' οὖν οὐχ οὗτος λόγων εἶη ἂν ὁ θεοπρεπέστατος, δυνάμει | θεοῦ λογικῆ καὶ πανσόφω, μᾶλλον δὲ αὐτῇ σοφίᾳ καὶ αὐτῷ θεοῦ λόγῳ τὴν ἀρχὴν ἀνατιθεὶς 5 τῆς τοῦ παντός συστάσεως ἢ τοῖς ἀψύχοις καὶ ἀλόγοις στοιχείοις; 3 Ἀλλὰ γὰρ τοιαῦτα παρ' Ἑβραίοις καὶ τὰ περὶ 6 τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς. Σκεψώμεθα δὲ καὶ ἃ περὶ τῆς τῶν λογικῶν συστάσεως, τῶν μετὰ τὴν πρώτην ἀρχὴν, ἐκδιδάσκουσι.

5 ιε'. HEPI THS TON ΛΟΓΙΚΩΝ ΣΥΣΤΑΣΕΩΣ

15

1 Μετὰ τὴν ἀναρχον καὶ ἀγένητον θεοῦ τοῦ παμβασιλέως οὐσίαν τὴν οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένην ἀρχὴν 4 πρωτότοκόν τε οὖσαν καὶ συνεργόν τῆς τοῦ πατρὸς βουλῆς πρὸς αὐτόν τε ἀπεικονισμένην διδάσκουσι. 2 Ταύτην δὲ τῶν μετὰ ταῦτα γενητῶν ἀπάντων πρωτεύειν, παρ' ὃ καὶ εἰκόνα

I B O N

1. Sur la préexistence de la Sagesse, cf. *Prov.* 8, 22 s. ; etc.

2. Le contexte de la citation d'Aristobule est difficile à reconstituer ; comme il s'agit d'une dédicace, on peut supposer qu'il a d'abord énoncé une formule d'un philosophe grec en guise d'introduction.

3. « Le Premier Principe » désigne assurément le Dieu suprême, bien que tout ce chapitre ait été consacré au Logos « principe de l'Univers ».

pour laquelle certains parmi la secte des péripatéticiens ont affirmé qu'elle tenait lieu de flambeau : ceux en effet qui la suivent avec constance seront toute leur vie exempts de trouble. Mais Salomon, l'un de nos ancêtres, a dit d'une manière plus claire et plus belle que la Sagesse existait avant le ciel et la terre¹, ce qui concorde avec l'opinion citée plus haut². »

2 Telles sont, parmi d'autres, les idées que les enfants des Hébreux ont cultivées à ce sujet. N'est-ce point la doctrine la plus respectueuse de la Divinité que celle qui attribue le principe de la constitution de l'Univers à une puissance rationnelle et très sage de Dieu, et plus précisément à la Sagesse et au Logos mêmes de Dieu, plutôt qu'aux éléments inanimés et irrationnels ? 3 Telle est donc chez les Hébreux la doctrine sur le principe de l'Univers. Examinons à présent leur enseignement sur la constitution des êtres rationnels, qui viennent après le Premier Principe³.

ιε'. De la constitution des êtres rationnels

Chapitre 15

La hiérarchie divine : 1 Après la substance sans principe et inengendrée du Dieu roi de l'Univers, les Hébreux enseignent le principe qui, engendré par le Père seul et étant son premier-né, coopère à la volonté du Père et a été fait à son image. 2 Ce principe à son tour commande tous les êtres engendrés par la suite⁴ : c'est pourquoi ils l'appellent habi-

4. Cette notion de la hiérarchie trinitaire sera explicitée à partir du paragr. 5 : le Père engendre le Fils, qui transmet sa lumière à l'Esprit, lequel commande aux autres puissances spirituelles.

θεοῦ αὐτὴν καὶ θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν καὶ θεοῦ λόγον, καὶ μὴν καὶ ἀρχιστράτηγον δυνάμεως κυρίου « μεγάλης » τε
 5 « βουλῆς ἄγγελον » ἀποκαλεῖν εἰώθασι. 3 Τὰς δὲ μετὰ τήνδε τὴν ἀρχὴν νοεράς καὶ λογικὰς δυνάμεις οὐ λεκτὰς εἶναι ἀνθρώπου φύσει, τοῦ τε πλήθους ἕνεκα τῆς τε κατ' εἶδος διαφορᾶς, πλὴν ὅσον ἐπιβάλλειν δυνατὸν | τοῖς παραδείγμασιν (325)
 5 ἐκ τῆς τῶν ὀρωμένων ἀναλογίας, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρον καὶ αὐτοῦ δὴ οὐρανοῦ ἔνδον ὑφ' ἑαυτῶ τὰ σύμπαντα περιεληφότες. 4 « Ἄλλη γὰρ δόξα ἡλίου καὶ ἄλλη σελήνης καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων » φησὶν ὁ θεὸς ἀπόστολος· « ἀστὲρα γὰρ ἀστέρως διαφέρειν ἐν δόξῃ. » 5 Ταύτη πη τοιγαροῦν καὶ τὸν ἐν ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς οὐσίαις κόσμον χρῆ νοεῖν, τὰ πάντα μὲν ἀθρώως ἀπολαβούσης τῆς ἀνεκφράστου καὶ ἀπειρομεγέθους δυνάμεως τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων, δευτερευούσης
 5 δὲ μετὰ τὸν πατέρα τῆς δημιουργικῆς ὁμοῦ καὶ φωτιστικῆς b δυνάμεως τοῦ θεοῦ λόγου (διὸ καὶ « φῶς ἀληθινόν » καὶ « δικαιοσύνης ἥλιον » Ἑβραίοις φίλον αὐτὸν ὀνομάζειν), 6 τρίτης δὲ ἥδη μετὰ τὴν δευτέραν οὐσίαν ἐν χώρᾳ σελήνης καθισταμένης τοῦ ἁγίου πνεύματος, δ καὶ αὐτὸ ἐν τῇ πρώτῃ καὶ βασιλικῇ τῆς τῶν ὄλων ἀρχῆς ἀξία καὶ τιμῇ καταλέγουσιν, εἰς ἀρχὴν τῶν μετὰ ταῦτα γενητῶν, λέγω δὲ τῶν ὑποβεβη-
 5 κότεων καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ χορηγίας ἐπιδομένων, καὶ αὐτοῦ πρὸς τοῦ τῶν ὄλων ποιητοῦ κατατεταγμένου. 7 Ἄλλὰ τοῦτο c μὲν, τρίτην ἐπέχον τὴν τάξιν, τοῖς ὑποβεβηκόσι τῶν ἐν αὐτῶ

FONTES : § 2, 3 θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν : cf. I Cor. 1, 24 ; 4 ἀρχιστράτηγον ... κυρίου : cf. Ios. 5, 14 ; 4-5 μεγάλης βουλῆς ἄγγελον : cf. Is. 9, 5 ; § 4, 1-3 = I Cor. 15, 41 ; § 5, 6 : cf. Ioh. 1, 9 ; I Ioh. 2, 8 ; 7 : cf. Mal. 3, 20.

PARALLELA : § 2, 4-5 : cf. Eus. eclog. proph. I, 17 (p. 53, 14-16 Gaisford).

I B O N

1. « Ange de grand conseil » : déjà appliqué au Logos par IRÉNÉE, *Démonstration de la prédication apostolique* 40.

2. Sur la signification de ce symbolisme sidéral et sa genèse, cf. *Introd.*, p. 86-87.

tuellement Image de Dieu, Puissance de Dieu, Sagesse de Dieu, Parole de Dieu, ainsi que « chef suprême de la puissance du Seigneur » et « ange de grand conseil¹ ». 3 Quant aux puissances spirituelles et rationnelles qui viennent après ce principe, la nature humaine ne peut les

décrire à cause de leur multitude et de la variété de leurs formes ; il est seulement possible de s'en faire une idée par des exemples tirés de la comparaison avec les choses visibles, telles que le soleil, la lune, les astres, le ciel lui-même qui renferme toutes choses au-dedans et au-dessous de lui². 4 « Car autre est la gloire du soleil, autre la gloire de la lune, autre la gloire des astres », dit l'apôtre divin ; « un astre même diffère en gloire d'un autre astre. » 5 Voici en quelque sorte comment il convient d'imaginer l'ordonnance des substances incorporelles et spirituelles : la puissance du Dieu de l'Univers, indicible et infinie, comprend la totalité dans son ensemble. En

Le soleil

second lieu, à la suite du Père, vient la puissance à la fois créatrice et illuminatrice du Logos divin (c'est la raison pour laquelle les Hébreux aiment à l'appeler lumière véritable et soleil de justice). 6 Voici maintenant en

La lune

troisième lieu, après la seconde substance, et disposée à la place de la lune, la (substance) de l'Esprit Saint, que les Hébreux classent aussi dans la dignité première et l'honneur royal du commandement universel³ : il a été placé par le créateur de l'Univers pour commander aux êtres engendrés par la suite, c'est-à-dire qui relèvent de lui et ont besoin de son assistance. 7 Mais l'Esprit Saint, qui occupe le troisième rang, assiste des puissances supérieures qui sont en lui les

3. Ces Hébreux qui placent l'Esprit Saint « dans la dignité première et l'honneur royal du commandement universel » ressemblent fort à des chrétiens !

κρείττωνων δυνάμεων ἐπιχορηγεῖ, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀντιλαμβάνει παρ' ἐτέρου του ἢ παρὰ τοῦ θεοῦ λόγου, τοῦ δὴ καὶ
 5 ἀνωτέρω καὶ κρείττονος, ὃν δὴ δευτερεῦειν ἔφραμεν τῆς ἀνωτάτω καὶ ἀγενήτου φύσεως θεοῦ τοῦ παμβασιλέως· παρ' οὗ δὴ καὶ αὐτὸς ἐπιχορηγούμενος ὁ θεὸς λόγος καὶ ὡς περ ἐξ ἀενάου πηγῆς θεότητα ἀναβλυστανούσης ἀρυτόμενος τοῖς
 10 πᾶσιν ὁμοῦ καὶ δὴ καὶ αὐτῷ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, μᾶλλον ἀπάντων αὐτῷ προσεχεῖ καὶ ἐγγυτάτω ὄντι, ταῖς τε μετὰ α τοῦτο νοεραῖς καὶ θείαις δυνάμεσιν ἀθρόως καὶ ἀνεπιφθόνως τῶν τοῦ οἰκείου φωτὸς μαρμαρυγῶν μεταδίδωσι.

8 Τὴν δὲ τῶν ὅλων ἀγένητον ἀρχὴν, ἀγαθῶν ἀπάντων οὖσαν πηγὴν θεότητός τε καὶ ζωῆς ὁμοῦ καὶ φωτὸς καὶ πάσης ἀρετῆς αἰτίαν καὶ πρώτην γε οὖσαν τῶν πρώτων καὶ ἀρχῶν ἀρχὴν, μᾶλλον δὲ καὶ ἀρχῆς καὶ πρώτου καὶ πάσης ῥητῆς τε
 5 καὶ καταληπτῆς ἐπινοίας ἐπέκεινα, τὰ μὲν πάντα, ὅσα περ ἐν ἀρρήτοις δυνάμεσι περιελήφε, τῷ πρώτῳ γεννήματι κοινωνεῖν μόνῳ, ὡς ἂν μόνῳ οἶψ τε χωρεῖν καὶ ἀποδέχεσθαι τὴν τοῖς ἄλλοις οὐκ ἐφικτὴν οὐδὲ χωρητὴν τοῦ πατρὸς τῶν ἀγαθῶν ἀφθονίαν. 9 Τὰ δ' ἐν μέρει τοῖς κατὰ μέρος ἀξίους | διὰ τῆς (326) τοῦ δευτέρου διακονίας τε καὶ μεσιτείας κατὰ τὸ ἐκάστῳ ἐφικτὸν ἐμπαρέχειν· ὧν τὰ τέλεια καὶ ἄκρως ἄγια τῷ τρίτῳ μὲν ἄφ' ἑαυτοῦ, ἄρχονται δὲ καὶ ἡγουμένῳ τῶν μετέπειτα, διὰ
 5 τοῦ υἱοῦ τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐπικομιζόμενα δεδωρῆσθαι. 10 Ἐνθεν οἱ πάντες Ἑβραίων θεολόγοι μετὰ τὸν ἐπὶ πάντων

I B O N

§ 7, 4 του nos : τοῦ codd. || του (τοῦ) ἢ — λόγου codd. : secl. Viger Mras || § 9, 5 παρὰ I : περι B O N.

1. Peut-être une glose.

2. Cette notion de transmission de la lumière du Logos-soleil à l'Esprit-lune découle-t-elle seulement de l'image employée, ou a-t-elle une autre source ?

3. Sur la transcendance absolue du Premier Principe, cf. 12, 2 et note *ad loc.*

êtres qui relèvent de lui, non sans que lui-même reçoive en échange de la part d'un autre — je veux dire du Logos de Dieu¹ — plus haut et plus puissant, dont nous avons dit qu'il occupe la seconde place après la nature suprême et incréée du Dieu roi de l'Univers : le Dieu-Logos, qui lui-même trouve assistance auprès de celui-ci et puise en quelque sorte à une source intarissable qui répand la Divinité, communique avec une généreuse abondance les radiations de sa propre lumière à tous les êtres également, en particulier à l'Esprit Saint lui-même qui plus que tous lui est lié et proche, et aux puissances spirituelles et divines qui viennent après celui-ci².

Le Fils reçoit
du Père

8 Le principe inengendré de l'Univers est source de tous biens, cause de divinité et de vie, ainsi que de lumière et de toute vertu, premier principe de toutes les primautés et de tous les principes, ou plutôt au-delà du principe et de la primauté, au-delà de toute pensée formulée ou conçue³. Il communique tout ce qu'il enserme dans ses puissances ineffables à son seul premier-né, comme au seul être capable de contenir et de recevoir l'abondance des biens du Père, inaccessible et irrecevable pour les autres êtres. 9 Puis, par le ministère et la médiation du Second⁴, il attribue partiellement ces biens à ceux qui en sont partiellement dignes, selon ce qui est accessible à chacun⁵ : des plus parfaits, des souverainement saints, il gratifie le Troisième après lui, qui est le chef et guide des êtres à sa suite et obtient par le Fils ce qui vient du Père. 10 C'est pourquoi tous les théologiens hébreux proclament, après le Dieu suprême et après son

et l'Esprit,
du Fils

4. Sur l'emploi absolu de δεύτερος pour désigner le Logos, cf. p. 232, n. 1. Eusèbe ne reprend pas à son compte le δεύτερος θεός de Philon.
 5. Sur les dons de l'Esprit Saint, cf. JUSTIN, *Dial.* 87-88.

θεὸν καὶ μετὰ τὴν πρωτότοκον αὐτοῦ σοφίαν τὴν τρίτην καὶ ἄγιαν δύναμιν, | ἅγιον πνεῦμα προσειπόντες, ἀποθειάζουσιν, ὕφ' οὗ καὶ ἐφωτίζοντο θεοφορούμενοι.

11 Ἐξῆς δὲ οὐρανῷ καὶ ἡλίῳ καὶ σελήνῃ « ἀστέρα, φασίν, ἀστέρος διαφέρειν ἐν δόξῃ ». Θνητῇ μὲν οὖν φύσει οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν ἀστρων δυνατὸν εὑρεῖν, πλὴν ἀλλὰ τὸν παμβασιλέα θεὸν τὰ Ἑβραίων φασὶ λόγια καὶ τῆς κατ' οὐρανὸν στρατιᾶς τὰ πλήθη καὶ τὰς προσηγορίας μὴ ἀγνοεῖν· διὸ παρ' αὐτοῖς λέγεσθαι· « ὁ ἀριθμῶν πλήθη ἀστρων καὶ πᾶσιν αὐτοῖς ὀνόματα καλῶν ». 12 Οὕτω δὲ μετὰ τὰ πρῶτα τῶν ἐν ἀσωμάτοις δυνάμεσιν ἐπινοουμένων ἀστρων, φωτὸς νοεροῦ δυνάμει τε καὶ οὐσίᾳ διαπρεπόντων, πολλή τις καὶ ἡμῖν ἀπερινόητος διαφορὰ τυγχάνει ἀνήριθμά τε φύλα καὶ γένη, ἀλλ' οὐ καὶ τῶ τῶν ὄλων ποιητῆ. 13 Διὸ καὶ τὸ καταληπτὸν αὐτῶν μόνῳ τῷ θεῷ παριστάς τις θεολόγων φησί· « Μύριαι μυριάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ καὶ χίλιαι χιλιάδες παρειστήκεισαν ἔμπροσθεν αὐτοῦ », διὰ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ δηλῶν τὸ τῷ θεῷ καταληπτὸν αὐτῶν, διὰ δὲ τοῦ ποσοῦ τὸ ἡμῖν ἀπειρον· παρ' ὃ καὶ εἰώθαμεν ὀνομάζειν καθ' ὑπερβολῆς ἔμφασιν τὰ πολλὰ καὶ ἀπειρα μυρία. 14 Ἄλλος δὲ τις προφήτης περὶ τῆς οὐσίας αὐτῶν διεξιὼν ὤδῃ πως τὸν ποιητὴν τῶν ἀπάντων θεολογεῖ, φάσκων· « Κύριε ὁ θεός μου, ὡς ἐμεγαλύνθης σφόδρα, ἐξομολόγησιν καὶ μεγαλοπρέπειαν ἐνεδύσω, ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον,

FONTES : § 11, 1-2 : cf. I Cor. 15, 41 ; 6-7 = Ps. 146 (147), 4 ; § 13, 2-4 = Dan. 7, 10 (Theodot.) ; § 14, 3-6 = Ps. 103 (104), 1-2.4.

I B O N

§ 12, 4 ἀνήριθμά I : ἀνήριθμητά B O N || § 14, 2 πως I : πη B O N || 4 μεγαλοπρέπειαν] εὐπρέπειαν LXX.

1. « Tous les théologiens hébreux » : notons qu'Eusèbe, habituellement prolixe en citations, n'en nomme aucun et que cette première partie du chapitre, consacrée à l'Esprit Saint, ne comporte aucune référence scripturaire.

premier-né la Sagesse, la divinité de la troisième et sainte puissance qu'ils appellent Esprit Saint, par l'inspiration duquel ils étaient précisément illuminés¹.

**Les puissances
intelligibles évoquées
par les astres**

11 A la suite du ciel et du soleil et de la lune, les Hébreux² disent qu'« un astre diffère en gloire d'un autre astre ». Et s'il est impossible à une nature mortelle de trouver le nombre des astres, les oracles des Hébreux affirment que le Dieu roi de l'Univers n'ignore ni le grand nombre ni les noms des astres de l'armée des cieux ; c'est pourquoi il y est dit : « Celui qui compte la multitude des astres et qui les appelle chacun par leur nom ». 12 Ainsi, après les premiers des astres envisagés comme symboles des puissances incorporelles qui se distinguent par la puissance et la substance de leur lumière intelligible³, il s'en trouve une grande variété inconcevable pour nous, des familles et des espèces innombrables pour nous, mais non pour le créateur de l'Univers. 13 Aussi, pour montrer qu'ils sont compréhensibles pour Dieu seul, l'un des théologiens s'écrie : « Des myriades de myriades le servaient, et mille milliers se tenaient devant lui » ; par ce chiffre, il montre qu'ils sont dénombrables pour Dieu ; et par sa grandeur, que c'est pour nous l'infini ; car nous avons coutume d'appeler des choses nombreuses ou infinies « myriades » par l'expression de la surabondance⁴. 14 Un autre prophète⁵, exposant leur essence, parle ainsi du créateur de l'Univers : « Seigneur mon Dieu, comme tu es immensément grand ! tu t'es revêtu de louange et de majesté, t'enveloppant de lumière comme d'un manteau,

2. Cet Hébreu est S. Paul (cf. I Cor. 15, 41) ! L'assimilation doctrinale des Hébreux aux chrétiens est complète.

3. Le soleil et la lune, incomparablement supérieurs aux autres astres.

4. Réflexion sur le sens de μυριάς = infinité.

5. En fait, David.

5 ἐκτείνων τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ δέερριν· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα. »
 15 Μὴ τοι νομίσης τοῦ παρ' ἡμῖν θνητοῦ καὶ γεώδους πυρὸς οὐσίας μετέχειν τὰ δηλούμενα μηδέ γε τῶν ἐξ ἀλόγου φύσεως ἀέρος πνευμάτων· ἀλλ' οἶόν περ καὶ αὐτὸν ὀνομάζουσι τὸν θεόν, | ἀσώματον μὲν καὶ ἄυλον καὶ αὐτόνουν, μᾶλλον δὲ ὑπὲρ (327)
 5 νοῦν καὶ ὑπὲρ πάντα λόγον ἦντα τὴν φύσιν, τροπικώτερον δὲ καὶ πνεῦμα καὶ πῦρ καὶ φῶς καὶ ἄλλαις τισὶ προσηγορίαις θνηταῖς ἀκοαῖς καταλλήλοις ὀνομαζόμενον, ἀγγέλους δῆτα καὶ ἀρχαγγέλους καὶ πνεύματα καὶ θείας δυνάμεις καὶ στρατιας οὐρανόους ἀρχάς τε καὶ ἐξουσίας καὶ θρόνους καὶ
 10 κυριότητας, ὡς ἂν μυρίους ἐπὶ μυρίους ἀστέρας τε καὶ φωστῆρας τὰς νοεράς καὶ λογικάς οὐσίας οἱ θεῖοι λόγοι προσειπόντες, ἀρχεῖν ἀπάντων καὶ ἐπιστατεῖν τὸν τῆς « δικαιοσύνης » ἡ φασὶν « ἡλίον » καὶ τὸ τοῦτου σύζυγον ἅγιον πνεῦμα.

M^{gr}
394

16 Τὰ δὲ πάντα ἀθρόως αὐτῷ υἱῷ καὶ ἀγίῳ πνεύματι, νοερά τε ζῶα καὶ λογικά σὺν καὶ τοῖς κατ' οὐρανὸν φαινομένοις οὐρανόν τε αὐτὸν καὶ ὅσα ἔνδον οὗτος ἐν αὐτῷ περιλαβῶν ἔχει, μόνῳ τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ, τῷ διὰ πάντων καὶ ἐν
 5 πᾶσι παμβασιλεῖ καὶ πανηγεμόνι καὶ αἰτίῳ τῶν ὅλων, ὡς ἂν δημιουργῷ πάντων ποιητῇ τε καὶ φροντιστῇ τὸν πρέποντα ὕμνον καὶ τὴν προσήκουσαν θεολογίαν ἢ θεία καὶ προφητικὴ ὁ γραφῇ νέμειν παρακελεύεται, φάσκουσα·

17 « Αἰνεῖτε τὸν θεὸν ἐκ τῶν οὐρανῶν, αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν

FONTES : § 15, 12-13 = Mal. 3, 20 ; § 17, 1-9 = Ps. 148, 1-6.

ITERATIONES : § 15, 12-13 : cf. VII, 16, 1, 10-11.

PARALLELA : §§ 16-17 : cf. Eus. eclog. proph. II, 16 (p. 91, 16-27 Gaisford).

I B O N

§ 16, 6 ποιητῇ τε I: om. B O N || φροντιστῇ] φροντιστῇ καὶ σωτῆρι I.

1. Πνεῦμα θεοῦ : cf. Gen. 1, 2 ; etc.

déployant le ciel comme un pavillon (...). Tu es celui qui fais des vents ses messagers, et ses ministres des flammes du feu. » 15 Ne va pas croire cependant que les êtres dont on vient de parler participent à la substance du feu mortel et terrestre que nous connaissons, non plus qu'à celle des souffles d'un air de nature irrationnelle ; mais de même que Dieu lui-même, qui est incorporel et immatériel, qui est toute intelligence, ou plutôt qui est par nature au-dessus de l'intelligence et au-dessus de toute raison, est appelé d'une manière assez imagée souffle, feu, lumière¹, et (au moyen) d'autres dénominations adaptées à des oreilles mortelles, de même par conséquent les divines Écritures, qui appellent les puissances intelligibles et rationnelles du nom d'anges, archanges, esprits, puissances divines, armées célestes, principautés, vertus, trônes, dominations², comme autant de myriades et de myriades d'astres et de lumineuses, disent qu'elles sont toutes commandées et régies par le « soleil de justice » en union avec l'Esprit Saint qui l'accompagne³.

Hymne de la création 16 Et toutes les créatures, en union avec le Fils lui-même et au vrai Dieu l'Esprit Saint, les êtres vivants

doués d'esprit et de raison avec tous ceux qui sont dans le ciel, avec le ciel lui-même et tout ce qu'il renferme en son sein, tout doit rendre au Dieu suprême et à lui seul, roi universel qui s'étend partout et en tout, maître absolu et cause de l'Univers, l'hymne et l'invocation qui conviennent, car il est l'artisan, le créateur et le pourvoyeur de toutes choses ; la divine Écriture inspirée y invite en ces termes :

17 « Louez Dieu du haut du ciel, louez-le dans les hau-

2. Tous ces noms ne relèvent pas de l'A.T. : ainsi κυριότης n'appartient pas à la Septante, mais est emprunté à S. PAUL : εἶτε θρόνοι, εἶτε κυριότητες, εἶτε ἀρχαί, εἶτε ἐξουσίαι (Col. 1, 16).

3. Σύζυγος : littéralement « accouplé, uni, apparenté », ou comme substantif « compagnon, collègue » (cf. Phil. 4, 3).

τοῖς ὑψίστοις, αἰνεῖτε αὐτὸν πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, αἰνεῖτε αὐτὸν πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ, αἰνεῖτε αὐτὸν ἥλιος καὶ σελήνη, αἰνεῖτε αὐτὸν πάντα τὰ ἄστρα καὶ τὸ φῶς, αἰνεῖτε
 5 αὐτὸν οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν, καὶ τὰ ὕδατα τὰ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν αἰνεσάτωσαν τὸ ὄνομα κυρίου, ὅτι αὐτὸς εἶπε, καὶ ἐγενήθησαν, αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ ἐκτίσθησαν. Ἔστησεν αὐτὰ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, πρόσταγμα α
 ἔθετο, καὶ οὐ παρελεύσεται. »

18 Τοιαῦτα καὶ τὰ παρ' Ἑβραίων δόγματα, ἃ τῆς Ἑλλήνων πολυθεοῦ καὶ δαιμονικῆς πλάνης προτετιμήκαμεν, θείας μὲν δυνάμεις ὑπηρετικὰς τοῦ παμβασιλέως θεοῦ καὶ λειτουργικὰς εἰδότες καὶ κατὰ τὸ προσῆκον τιμῶντες, μόνον δὲ θεὸν
 5 ὁμολογοῦντες καὶ μόνον ἐκεῖνον σέβοντες, ὃν καὶ αὐτὸς οὐρανὸς καὶ τὰ κατ' οὐρανὸν ἅπαντα τὰ τε ἐπέκεινα οὐρανοῦ σέβειν καὶ | ὑμνεῖν καὶ θεολογεῖν ἐδιδάχθη· ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ καὶ πρωτότοκος τῶν ὄλων, ἡ πάντων ἀρχή, τὸν αὐτοῦ πατέρα μόνον ἠγείσθαι θεὸν ἀληθῆ καὶ μόνον σέβειν
 10 ἡμῖν παρακελεύεται.

Mras
395

| ις'. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΩΝ ΔΥΝΑΜΕΩΝ (328)

16

1 Ἐπεταὶ καὶ περὶ τῆς ἐναντίας δυνάμεως τίνα ποτὲ τὰ Ἑβραίων λόγια παραδίδωσιν ἐπισκέψασθαι. Τὰς μὲν οὖν θείας δυνάμεις, νεύματι τοῦ πατρὸς τῷ σύμπαντι ἐφροστώσας κόσμῳ, τὰ τε « λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελ-

FONTES : § 1, 4-5 = Hebr. 1, 14.

I B O N

§ 18, 1 παρ'] περὶ I.

teurs ; louez-le, tous ses anges, louez-le, toutes ses puissances ; louez-le, soleil et lune, louez-le, tous les astres et la lumière ; louez-le, cieus des cieus ; et que les eaux d'au-dessus des cieus louent le nom du Seigneur. Car il dit, et ils furent faits ; il a ordonné, et ils furent créés ; il les a disposés pour l'éternité ; il leur a donné des ordonnances et ils ne les transgresseront pas. »

18 Telle est la doctrine des Hébreux que nous avons préférée aux divagations polythéistes et démoniaques des Grecs. Nous reconnaissons des puissances divines qui obéissent au Dieu souverain et le servent, et leur rendons l'honneur qui convient ; mais nous ne confessons qu'un seul Dieu et n'adorons que lui : c'est lui que le ciel lui-même et tout ce qui est dans le ciel et ce qui est au-delà du ciel a appris à adorer, à chanter et à invoquer. Car le Fils unique de Dieu, le premier-né de l'Univers, le principe de toutes choses, nous invite lui-même à croire que son Père est le seul vrai Dieu, et à n'adorer que lui¹.

ις'. *Des puissances adverses*

Chapitre 16

En face des puissances divines, 1 Voici maintenant ce que les oracles des Hébreux livrent à notre examen au sujet de la puissance adverse. Les puissances divines, disposées par la volonté du Père au-dessus du monde entier, les « esprits chargés d'un ministère, envoyés en service pour ceux qui

1. Cette solennelle profession de monothéisme a sans doute pour but de répondre à l'accusation de dithéisme que les Juifs portaient contre les chrétiens.

5 λόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν » τοὺς τε
 ἱεροὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ καὶ ἀρχαγγέλους πᾶσαν τε τὴν b
 διάκονον τῶν ἀγαθῶν νοερὰν οὐσίαν, φωτεινὴν οὖσαν καὶ
 πάντων ὑπηρετὴν τῶν εἰς ἀνθρώπους ἐκ θεοῦ δωρουμένων
 ἀγαθῶν, τὸν παμβασιλέα πάντων δορυφορεῖν θεὸν κάπειτα,
 10 τῶν κατ' οὐρανὸν δίκην ἄστρον, τὸν « ἥλιον » τῆς « δικαιοσύ-
 νης » καὶ τὸ σύζυγον αὐτῷ ἅγιον πνεῦμα περιπολεῖν τῆς τε
 τούτων χορηγίας τοῦ φωτὸς ἀπολαύειν, διὸ καὶ φωστῆρσι
 τοῖς κατ' οὐρανὸν εἰκότως παραβάλλεσθαι·

2 τὴν δὲ ἐκ τούτων παρατετραμμένην καὶ τῆς τῶν κρειττό-
 νων χορείας δι' οἰκειὰν φαυλότητα στερομένην σκότος τε ἀντὶ c
 φωτὸς ἀλλαξαμένην ἔμπαλιν ἢ τὰ πρῶτα ταῖς ἀρμοττούσαις
 τῇ τοῦ τρόπου μοχθηρίᾳ προσηγορίαις ὀνομάζει. 3 Τὸν γοῦν
 κατάρξαντα τῆς πτώσεως, αὐτῷ τε καὶ ἐτέροις τῆς τῶν
 κρειττόνων ἀποστασίας γενόμενον αἴτιον, ὡς ἂν διόλου χαμαὶ
 τῆς τῶν θειοτέρων εὐσεβείας ἐκπεπτωκότα καὶ κακίας μὲν
 5 ἰοῦ καὶ δυσσεβείας αὐτὸν αὐτῷ δημιουργὸν ὑποστάντα, σκό-
 τος δὲ καὶ ἀλογίας ποιητὴν ἐκ τῆς τοῦ φωτὸς ἀθροισμοῦ
 ἀναχωρήσεως γεγονότα, δράκοντα καὶ ὄφιν μέλανα τε καὶ d
 ἔρπυστικόν, ἰοῦ θανατηφόρου γεννητικὸν θῆρά τε ἄγριον καὶ
 ἀνθρωποβόρον λέοντα καὶ πάλιν τὸν ἐν ἔρπετοῖς βασιλίσκον
 10 ἀποκαλεῖν εἴωθεν. 4 Ὑπόθεσιν δ' αὐτῷ φασιν οἱ θεῖοι λόγοι

ITERATIONES : § 1, 10-11 : cf. VII, 15, 15, 12-13.

PARALLELA (cum toto capite) : D.E. IV, 9, 5, ubi προβόλια (= προ-
 βολοὶς hic § 10, 4).

I B O N

§ 3, 8 ἔρπυστικόν scr. Estienne : ἐρπηστικόν I O N (def. B).

1. Après le ciel, le soleil et la lune qui symbolisaient la Trinité, voici le dernier élément de la comparaison : les astres figurant les anges (d'après les *Psaumes*).

2. Αἰθερούσιος « volontaire », « délibéré », avec sa forme substantivée τὸ αἰθερούσιον, est un terme propre à Eusèbe, qui l'emploie volontiers, ici à propos du diable, plus bas (18, 8) à propos de la

doivent hériter du salut », les saints anges et archanges de Dieu, et toute l'essence intelligible qui administre les biens, qui est lumineuse et dispense aux hommes les biens accordés par Dieu, (toutes ces puissances) escortent le Dieu roi de l'Univers, puis, à la façon des astres dans le ciel, entourent le « soleil de justice » et l'Esprit Saint qui l'accompagne, et jouissent de la lumière que ceux-ci leur fournissent ; aussi les compare-t-on justement aux luminaires du ciel¹.

la puissance déçue 2 Mais d'autre part, leurs ora-
 cles nomment par des expressions
 appropriées à la perversité de sa conduite la puissance qui s'est détournée de celles-ci, s'est privée par sa méchanceté propre de la compagnie des meilleures et a choisi, à l'encontre de son état premier, les ténèbres au lieu de la lumière. 3 Quant à l'initiateur de la déchéance, qui est devenu, pour lui-même et pour d'autres, cause de l'abandon des puissances meilleures, on a coutume — puisqu'il gît totalement déchu de la piété des êtres divins et que, s'étant fabriqué pour lui-même un venin de méchanceté et d'impipité, il est devenu par son éloignement volontaire² de la lumière un créateur de ténèbres et d'irrationalité — de le nommer dragon, serpent, reptile noir, générateur de venin mortel, bête sauvage, lion dévoreur d'hommes et encore prince³ des reptiles⁴. 4 Les livres sacrés disent que c'est la

désobéissance d'Adam. On le rencontre surtout dans le livre VI (6, 21 ; 6, 33 ; 6, 63 ; 6, 72), également dans la D.E. IV, 1 et 10, et la *Théologie Ecclésiastique* 3, 15.

3. Βασιλίσκος désigne le basilic : c'est un terme de la Septante. Il conviendrait donc de le traduire littéralement : « basilic parmi les reptiles » ; mais cette tournure est un hébraïsme qui équivaut à un superlatif (« le pire des reptiles »). Or, en grec le sens premier de βασιλίσκος est « petit roi », « prince ». Nous avons donc essayé de rendre cette valeur superlative en sauvegardant un jeu de mots qui était certainement sensible en grec.

4. Tous les termes de cette énumération ne peuvent être rapportés à l'A.T. ; seuls ὄφις (*Gen.* 3) et δράκων (*Daniel*) y sont identifiables.

γεγονέναι τῆς ἀποπτώσεως μανίαν φρενῶν καὶ διανοίας
 ἔκστασιν, ὧδέ πως ὁμοῦ τὴν πτώσιν | αὐτοῦ καὶ τὴν φρενο-
 βλάβειαν διηγούμενοι· « Πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
 5 ὁ ἑωσφόρος, ὁ πρωτὶ ἀνατέλλων; Συνετρίβη ἐπὶ τὴν γῆν ὁ
 ἀποστέλλων πρὸς πάντα τὰ ἔθνη. Σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ
 σου· εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἀστρων τοῦ
 οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου, | ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ. » (329)
 5 Καὶ πάλιν· « Τάδε λέγει κύριος, ἀνθ' ὧν ὑψώθη ἡ καρ-
 δία σου καὶ εἶπας· θεὸς εἰμι ἐγώ, κατοικίαν θεοῦ κατῶ-
 κηκα. » Καὶ αὖθις· « Σὺ ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως καὶ
 στέφανος κάλλους, ἐν τῇ τρυφῇ τοῦ παραδείσου τοῦ θεοῦ
 5 ἐγενήθης, πάντα λίθον χρηστὸν ἐνδέδεσαι » καὶ τὰ ἐξῆς.
 6 Οἷς ἐπιλέγει· « Ἐν ὄρει ἁγίῳ θεοῦ ἐγενήθης, ἐν μέσῳ λίθων
 πυρίνων, ἐγενήθης ἄμωμος σὺ ἐν ταῖς ἡμέραις σου, ἀφ' ἧς
 ἡμέρας σὺ ἐκτίσθης, ἕως εὐρέθη τὰ ἀδικήματα ἐν σοί. Ὑψώθη
 ἡ καρδία σου ἐπὶ τῷ κάλλει σου, διεφθάρη ἡ ἐπιστήμη σου ἔ
 5 μετὰ τοῦ κάλλους σου, διὰ πλῆθος ἁμαρτιῶν σου ἐπὶ τὴν γῆν
 ἔρριψά σε. »

7 Διὰ δὴ τούτων ἀντικυρὸς τὴν μετὰ τῶν θειοτέρων δυνά-
 μεων προτέραν τοῦ δηλουμένου διατριβὴν καὶ τὴν ἀπὸ τῶν
 κρειττόνων δι' οἰκείαν μεγαλαυχίαν καὶ θεομαχίαν ἀπόπτωσιν
 μεμαθήκαμεν. Μυρίον δὲ ἔστιν ἄλλο γένος ὑπὸ τούτῳ τοῖς
 5 παραπλησίοις ἔνοχον πλημμελήμασιν, ὃ τῆς δυσσεβείας χάριν
 τῆς τῶν εὐσεβῶν ἀποπεσὸν λήξεως ἀντὶ τῆς πάλαι φωτοειδοῦς
 καὶ θειοτέρας περιβολῆς τῆς τε ἐν τοῖς βασιλείοις τιμῆς καὶ
 τῆς ἐν μακαρίοις καὶ ἀγγελικοῖς χοροῖς διατριβῆς τὸν
 ἐφαρμόζοντα τοῖς δυσσεβέσι χῶρον κρίσει δικαίᾳ καὶ ἀπο-
 10 φάσει τοῦ μεγάλου θεοῦ Τάρταρον οἰκεῖν, ὃν ἄβυσσον οἱ θεοὶ

FONTES : § 4, 4-8 = Is. 14, 12-14 ; § 5, 1-3 = Ez. 28, 2 ; 3-5 =
 Ez. 28, 12-13 ; § 6, 1-6 = Ez. 28, 14-15.17.

I B O N (D)

§ 5, 1 κύριος B O N cum LXX : κύριος κύριος I || § 7, 10-12 Τάρταρον — ἀντικατηλλάξατο I : τὸν T. ὃν ἄβυσσον καλεῖ τὰ θεῖα λόγια οἰκεῖν κατεδικάσθη O τὸν — κατεδικάσθη (ut O) + καὶ σκότος οὐ τὸ

Textes relatifs à sa chute

folie de son cœur et l'égarement de sa pensée qui furent l'occasion de sa déchéance, et présentent ainsi en même temps sa chute et sa démence : « Comment est-il tombé du ciel, Lucifer qui se lève au matin ? Il s'est écrasé à terre, celui qui envoyait ses ordres à toutes les nations. Toi, tu t'étais dit dans ton cœur : Je monterai au ciel, au-dessus des astres du ciel je placerai mon trône (...), je serai semblable au Très-Haut. » 5 Et encore : « Ainsi parle le Seigneur : parce que ton cœur s'est soulevé et que tu as dit : Je suis un Dieu, je séjourne au séjour de Dieu. » Et plus loin : « Toi, sceau de ressemblance et couronne de beauté, tu étais dans le délice du jardin de Dieu ; tu avais attaché sur toi toute pierre précieuse », etc. 6 A quoi il ajoute : « Tu étais sur la sainte montagne de Dieu, tu étais au milieu des pierres de feu ; tu étais sans tache dans tes jours, du jour où tu fus créé, jusqu'à ce que fussent trouvées en toi les iniquités (...). Ton cœur s'est soulevé à propos de ta beauté ; ta connaissance s'est détruite avec ta beauté. Pour la multitude de tes fautes je t'ai jeté à terre. »

Autres puissances mauvaises

7 Par ces textes, nous apprenons sans détour son séjour antérieur parmi les puissances plus divines et sa déchéance du nombre des puissances meilleures, à cause de sa propre arrogance et de sa rivalité avec Dieu. Mais au-dessous de lui, il y a une infinité d'autres êtres impliqués dans des fautes analogues et qui, déchus à cause de leur impiété du sort des êtres pieux, ont perdu leur lumineuse et divine parure d'autrefois, l'honneur des palais royaux et le séjour parmi les chœurs des anges et des bienheureux, pour habiter, par un juste jugement et une juste sentence du grand Dieu, le Tartare qui convient aux impies (les

παρ' ἡμῖν δηλούμενον, τὸ δ' ὑπὸ τῶν θεῶν λογίων ἀντικατηλλάξατο N D (def. B).

λόγοι προσαγορεύουσι, καὶ σκότος οὐ τὸ παρ' ἡμῖν, τὸ δ' ὑπὸ τῶν θεῶν λογίων δηλούμενον ἀντικατηλλάξατο.

Mras
397

8 Ὡν βραχύ τι καὶ μικρὸν ἀπόσπασμα, γυμνασίου χάριν τῶν εὐσεβείας ἀθλητῶν ἀμφὶ γῆν καὶ τὸν ὑπὸ σελήνην | ἀέρα καταλειφθέν, τῆς ἐν ἀνθρώποις πολυθέου πλάνης κατ' οὐδὲν ἀθεότητος διαφερούσης συναίτιον γέγονε. 9 Τέθειται δὲ καὶ τούτοις ἡ θεία γραφή προσφυεῖς τὰς προσηγορίας, γυμνότερον μὲν, ὅτε πνεύματα πονηρὰ καὶ δαίμονας ἀρχάς τε καὶ ἐξουσίας καὶ κοσμοκράτορας καὶ πνευματικὰ πονηρίας ἐπονομάζει, συμβολικῶς δέ, ὅτε τὸν θεοφιλῆ παρορμᾶ μηδὲν δεδίττεσθαι τὸ τῶν πολεμίων δαιμόνων στίφος, δι' ὧν φησιν· « Ἐπ' ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιβήση, καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα ». 10 Δεῦγμα δὲ τούτων τῆς θεοεχθρίας τὸ θέλειν σφᾶς αὐτοὺς θεοὺς ἀναγορεύεσθαι καὶ τὰς ἐπὶ θεῶν τιμὰς εἰς ἑαυτοὺς ὑφαρπάζειν μαντεῖαις τε πειραῖσθαι καὶ χρησμοῖς, ὡσπερ τισὶ θελγῆ|τροις καὶ προβολίοις, τοὺς εὐχρεῖς δελεάζειν καὶ τῆς μὲν ἐπὶ τὸν ὄλον θεὸν ἀνανεύσεως ἀποσπᾶν, κατασύρειν <δὲ> ἐπὶ τὸν πανώλεθρον τῆς δυσσεβοῦς καὶ ἀθέου δεισιδαιμονίας βυθόν. Διὸ προτροπᾶδην φεῦγειν αὐτῶν τὰς ἀπάτας μόνους Ἐβραίοις ἄνωθεν ἐξ αἰῶνος

FONTES : § 9, 3-4 ἀρχάς ... πονηρίας : cf. Eph. 6, 12 ; 7-8 = Ps. 90 (91), 13.

I B O N

§ 9, 6 τῶν πολεμίων δαιμόνων I : τούτων B O N || § 10, 6 <δὲ> Viger.

1. Τάρταρος : cf. Job 41, 23.

2. Nous avons déjà remarqué l'effort d'Eusèbe pour inviter son lecteur hellénistique à ne pas lire le texte biblique selon le sens vulgaire des mots ou en prenant les anthropomorphismes à la lettre.

3. Sur la localisation des démons dans l'air sublunaire, cf. P.E. IV, 4, 2 (selon les théologies helléniques) et surtout saint PAUL, Ephés. 2, 2 (« le Prince de l'empire de l'air, cet Esprit qui poursuit son œuvre en ceux qui résistent »).

4. Œuvre des démons, le polythéisme se ramène à l'athéisme, puisqu'il est la négation du Dieu unique et vrai.

5. Terminologie paulinienne.

livres sacrés le nomment abîme¹) et les Ténèbres (non celles que nous connaissons, mais celles que révèlent les oracles divins²).

Les démons
à l'origine
du polythéisme

8 Un petit détachement de ces esprits, laissé à l'entour de la terre et de l'air sublunaire en vue de donner de l'exercice aux champions de la piété³, contribua à répandre parmi les hommes l'erreur du polythéisme, qui ne diffère en rien de l'athéisme⁴. 9 La divine Écriture leur donne des dénominations appropriées, tantôt au sens propre, lorsqu'elle les appelle esprits mauvais, démons, principautés, dominations, maîtres du monde, esprits du mal⁵; tantôt allégoriquement, lorsque pour inciter l'homme pieux à ne point craindre la troupe des démons ennemis, elle s'exprime en ces termes : « Sur l'aspic et le basilic tu marcheras, et tu fouleras aux pieds le lion et le serpent ». 10 La preuve de leur hostilité contre Dieu, c'est le désir qu'ils ont d'être appelés eux-mêmes des dieux : ils usurpent à leur profit les honneurs rendus à Dieu et, usant de la divination et des oracles⁶ comme de charmes et d'appâts⁷, ils tentent de séduire les négligents et de les détourner de leur élévation⁸ vers le Dieu de l'Univers pour les entraîner dans l'abîme meurtrier de la superstition impie et athée. Seuls depuis le fond des âges, les Hébreux ont mis leur ardeur à s'arracher violemment à leurs trom-

6. Sur les démons qui usurpent les honneurs rendus aux dieux, cf. les extraits de Porphyre cités en P.E. IV, 22 (ils prennent plaisir à l'odeur de la graisse et du sang) et IV, 15 (c'est aux démons, non aux dieux que sont offerts les sacrifices sanglants). Sur les démons et les oracles, cf. V, 4 (citation de Plutarque).

7. Προβόλια n'a pas ici le sens usuel d'« épieu », mais celui de « piège » en général ; cf. dans un contexte analogue son emploi en D.E. IV, 9, 5, éclairé par la proximité des expressions τοῖς τῆς ἡδονῆς δελεάσιν et οὐδένα μηχανῆς καταλιπὼν τρόπον.

8. Ἀνάνευσις désigne le mouvement de remontée vers Dieu : cf. P.E. I, 1, 3.

ἐσπουδάζετο διαρρήδην παιδεύουσιν, ὅτι « πάντες οἱ θεοὶ
 10 τῶν ἐθνῶν δαιμόνια ». 11 Νυνὶ δέ, σὺν θεῷ φάναι, διὰ τῆς
 τοῦ σωτῆρος ἡμῶν εὐαγγελικῆς διδασκαλίας πάντα τὰ παντα-
 χόθεν τῆς οἰκουμένης ἔθνη, δεσμῶν δαιμονικῶν ἀπηλλαγ-
 μένα, τὸν θεὸν ἀνυμνεῖ, ὃν δὴ καὶ μόνον ὑπάρχειν σωτῆρα καὶ
 5 βασιλέα καὶ θεὸν τῶν ὅλων μεμαθήκαμεν.

ιζ'. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΑΝΘΡΩΠΟΥ ΦΥΣΕΩΣ

17

1 Κάνταῦθα πάλιν ἡ μὲν τῶν Φοινίκων καὶ Αἰγυπτίων
 ζωογονία αὐτόματον εἰσήγε τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων ζώων τε
 καὶ ἀνθρώπων τὴν γένεσιν, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὁμοίως φύσιν
 συντυχικῶς ἀπὸ γῆς προελθεῖν διαγράφουσα κατ' οὐδέν τε
 5 τὴν ἄλογον διαφέρειν τῆς λογικῆς ψυχῆς τε καὶ οὐσίας
 ὑποτιθεμένη. 2 Ταῦτα γοῦν ἐδήλουν αἱ προπαρατεθεῖσαι τῶν
 παρ' αὐτοῖς συγγραφέων λέξεις. Παῖδες δὲ πάλιν Ἑβραίων
 εἰκότως ἡμῖν προτετίμηνται, τὰ περὶ τῆς | πρώτης ἀνθρώπων
 συστάσεως παγκάλλως καὶ σοφῶς καὶ ἀληθῶς διεληφότες·

Mras
398

FONTES : § 10, 9-10 = Ps. 95 (96), 5.

I B O N

§ 11, 2-5 πάντα — μεμαθήκαμεν I : τὸν τῶν Ἑβραίων θεὸν ἀνυμνεῖ
 πᾶσα γῆ B O N || 4 σωτῆρα καὶ | secl. cj. Mras.
 § 1, 2 εἰσήγε B O N : συνῆγε I.

1. Par le rejet du polythéisme, instrument grâce auquel les démons
 établissaient leur pouvoir.

2. « Sauveur » se trouve deux fois dans la même phrase, appliqué
 d'abord au Fils, comme il convient, puis au Père, dans une formule
 qui a dû être surchargée ; d'où sa suppression par Mras, qui « arianise »
 ainsi le texte pour le mettre d'accord avec celui des mss B O N

peries, en enseignant en termes précis que « tous les dieux
 des nations sont des démons ». 11 Mais maintenant, pour
 le dire s'il plaît à Dieu, grâce à l'enseignement évangélique
 de notre Sauveur tous les peuples de tous les coins de la
 terre, débarrassés de tous les liens démoniaques¹, font
 monter des hymnes vers le Dieu dont nous avons appris
 qu'il est lui seul le Sauveur², le Roi et le Dieu de l'Univers.

ιζ'. De la nature de l'homme

Chapitre 17

Conceptions
 phénicienne
 et égyptienne

1 Revenons ici à la conception
 des Phéniciens et des Égyptiens sur
 la production des êtres vivants³ :
 elle présentait comme spontanée la
 génération de tous les êtres vivants sur terre, y compris les
 hommes, décrivant que c'est une seule et même nature
 semblablement qui se forme de la terre selon le hasard, et
 supposant qu'il n'y avait aucune différence entre cette
 (nature) irrationnelle et une âme et une essence rationnelles.
 2 C'est bien ce qu'ont montré les extraits que nous avons
 proposés de leurs auteurs. Là encore, c'est avec raison que
 nous avons préféré suivre les enfants
 des Hébreux, qui ont donné une
 conception hébraïque définition magnifique, sage et vraie
 de la constitution première de

aux chap. 10, 16 et 15, 16 — le ms. I, au contraire, efface en ces deux
 endroits la conception arienne.

3. Chez les Phéniciens, il s'agit de la génération spontanée décrite
 par Philon de Byblos (cité en P.E. I, 10). Pour les doctrines égypti-
 ennes, cf. P.E. III, 5.

3 ὅτι δὴ τῶν ἐν ἡμῖν τὸ μὲν τι φασι θεῖον εἶναι καὶ ἀθάνατον, ἄσαρκον τὴν φύσιν καὶ ἀσώματον, τοῦτο δὲ καὶ τὸν ἀληθῆ τυχάνειν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν γεγεννημένον, εἶναι δὲ αὐτὸν ἔργον θεοῦ, ἀλλ' οὐ τύχης οὐδ' αὐτομάτου φύσεως, αὐτοῦ δὲ τοῦ τῶν ὄλων αἰτίου, κρίσει θεῆς βεβουλημένου μηδὲ τὰ κατὰ γῆν νοεῶς καὶ λογικῆς οὐσίας ἀμοιρεῖν, ὅπως διὰ πάντων αὐτῶ οὐρανίων τε καὶ αἰθερίων τῶν τε ἐπὶ γῆς λογικῶν καὶ τῆς αὐτοῦ θεϊότητος ἀντιληπτικῶν ὁ προσήκων ὕμνος ἀναπέμποιτο. 4 Οὕτω δ' οὖν περιέχει τὰ Ἑβραίων λόγια : « Καὶ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν· καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. » Καὶ πάλιν : « Καὶ ἔλαβεν | ὁ θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. » Καὶ ταῦτα δὲ πάλιν ὁ Ἑβραῖος ἐρμηνεύει Φίλων, ταῖς ἐκτεθείσασιν αὐτοῦ φωναῖς ἔτι καὶ τάδε ἐπιλέγων :

18

1 « Ἄλλ' οἱ μὲν ἄλλοι, τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι, συγγένειαν τὴν ἀνθρώπου πρὸς αἰθέρα συνῆψαν· ὁ δὲ μέγας Μωσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίωσεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θεοῦ καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δοκιμὸν εἶναι νόμισμα,

FONTES : § 4, 2-4 = Gen. 1, 26-27 ; 5-7 = Gen. 2, 7.

§§ 1-2 = Philo plant. 18-20 (II 137, 8 - 138, 2 Cohn-Wendland).

I B O N

§ 1, 2 τὴν ἀνθρώπου I : τοῦ ἀνθρώπου B O N ἀνθρώπῳ Ph. || 4 ὁμοίωσεν] ὁμοίως ὠνόμασεν Ph.

1. L'homme doit joindre sa voix au chœur des créatures rationnelles décrit en 15, 16.

2. Le *De plantatione* a déjà été cité en 13, 4-6. Le texte des

l'homme : 3 de ce qui est en nous, une partie est, disent-ils, divine et immortelle, n'étant par nature ni charnelle ni corporelle ; et c'est là précisément l'homme véritable fait selon l'image et la ressemblance de Dieu. C'est l'œuvre même de Dieu, et non du hasard ou d'une nature spontanée, et la Cause même de l'Univers a voulu, par une décision divine, que les êtres terrestres ne fussent point dépourvus d'essence intelligible et rationnelle, afin qu'à travers toutes les créatures, celles du ciel et de l'éther et celles qui sur terre sont douées de raison et peuvent concevoir sa divinité, monte vers lui l'hymne qui convient¹. 4 Voici donc ce que contiennent les oracles hébraïques : « Et Dieu dit : Faisons l'homme selon notre image et selon notre ressemblance ; et Dieu fit l'homme, selon l'image de Dieu il le fit. » Et encore : « Et Dieu prit de la poussière de la terre, et il façonna l'homme, et il insuffla dans sa face un souffle de vie, et l'homme devint une personne vivante. » Et voici maintenant l'interprétation de Philon l'Hébreu, qui ajoute encore ceci aux paroles que nous avons déjà citées de lui² :

PHILON :
l'homme créé
à l'image de Dieu

Chapitre 18

1 « Mais si les autres (penseurs) ont dit que notre intellect était une parcelle de la nature éthérée et rattaché ainsi l'homme à l'éther par un lien de parenté, le grand Moïse, lui, n'a assimilé la forme de l'âme rationnelle à aucun des êtres créés ; il a dit au contraire qu'elle était une réplique authentique de ce souffle divin et invisible, marquée et

paragr. 18-20 qu'Eusèbe fournit ici diffère lui aussi sur certains points de l'ensemble des mss de Philon. C'est le cas de la leçon ὁμοίωσεν, que l'édition Cohn-Wendland a préférée à l'ὁμοίως ὠνόμασεν des mss. La citation de Gen. 2, 7 est plus longue chez Eusèbe.

σημειωθὲν καὶ τυπωθὲν σφραγίδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστὶν ὁ ἀίδιος λόγος. 'Ενέπνευσε, γὰρ φησιν, ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν', ὥστε ἀνάγκη πρὸς τὸν ἐκπέμποντα τὸν δεχόμενον ἀπεικονίζεσθαι. 2 Διὸ καὶ λέγεται κατ' εἰκόνα θεοῦ τὸν ἄνθρωπον γενέσθαι, οὐ μὴν κατ' εἰκόνα τινὸς τῶν γεγονότων. 'Ἀκόλουθον οὖν ἦν τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ αἰτίου λόγον ἀπεικονισθείσης καὶ τὸ σῶμα ἀνεγερθὲν πρὸς τὴν καθαρωτάτην τοῦ παντὸς μοῦραν, οὐρανόν, τὰς ὄψεις ἀνατεῖναι. »

3 Ταῦτα μὲν οὗτος. Εἰκότως δῆτα καὶ ἡ θεία γραφή οὐχ ὡς τὰ λοιπὰ ζῷα γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον φησι· τὰ μὲν γὰρ ἀπὸ γῆς προελθεῖν ἐνὶ κελεύσματι τοῦ παμβασιλέως, τὰ δ' ἐκ τῆς ὑγρᾶς οὐσίας ἀναπτῆναι πάλιν αὐτοῦ νεύματι· μόνον δὲ τῶν ἐπὶ γῆς ζῶων τὸ θεοφιλέστατον, ἡμᾶς αὐτοῦς, κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν τὴν ψυχὴν γεγονέναι· παρ' ὃ καὶ ὀραῖσθαι ἀρχικὸν καὶ βασιλικὸν τὴν φύσιν μόνον τε τῶν ἐπὶ γῆς εἶναι λογικὸν καὶ δημιουργικὸν καὶ κριτικὸν καὶ νομοθετικὸν τεχνῶν τε καὶ ἐπιστημῶν καταληπτικόν· εἶναι γὰρ μόνην τὴν ἐν ἀνθρώπῳ ψυχὴν νοερὰν καὶ λογικὴν οὐσίαν, ἧς μὴ μετεῖναι τοῖς ἄλλοις ἐπὶ γῆς ζῴοις. 4 Διὸ τὰ μὲν θητεύειν καὶ χώραν οἰκετῶν παρέχειν ἀνθρώπῳ, τὸν δὲ οἷα δεσπότην καὶ ἡγεμόνα δουλοῦσθαι καὶ ὑποτάττειν τὰ βῶμη μὲν σώματος πολὺ κρείττονα, μείονα δὲ τῇ κατὰ τὴν νοερὰν οὐσίαν στερήσει. 5 Τοῦτον μὲν οὖν κατ' εἰκόνα φασὶ θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν πρὸς αὐτοῦ τοῦ θεοῦ μετὰ τινος διαφοροῦσης

FONTES : § 1, 7-9 = Gen. 2, 7.

PARALLELA : § 4 : cf. Eus. theoph. I, 47.

I B O N

§ 1, 9 ἐκπέμποντα] ἐμπνέοντα te vera cj. Viger || 10 ἀπεικονίζεσθαι I : ἀπεικάζεσθαι B O N ἀπεικονίσθαι Ph. || § 2, 6 ἀνατεῖναι I Ph. : ἀνερεῖσαι B O N || § 3, 3 παμβασιλέως I : θεοῦ B O N.

frappée du sceau de Dieu dont l'empreinte est le Logos éternel. Il dit en effet : ' Dieu insuffla dans sa face un souffle de vie, et l'homme devint une personne vivante ', de telle sorte que celui qui reçoit l'empreinte reproduit nécessairement l'image de celui qui l'émet. 2 Aussi dit-on que l'homme est créé à l'image de Dieu, et non à l'image de l'un des êtres créés. Il s'ensuivait donc, puisque l'âme de l'homme reproduit l'image du Logos de la Cause, son archétype, que le corps même fût dressé et tendit ses regards vers la partie la plus pure de l'Univers, le ciel. »

**L'homme supérieur
aux êtres terrestres**

3 Ainsi s'exprime Philon. En vérité, c'est avec raison que la divine Écriture dit que l'homme n'a pas été fait comme le reste des êtres vivants. Les uns en effet sont sortis de la terre sur un seul ordre du roi de l'Univers ; d'autres ont pris leur essor de la substance humide, encore sur son injonction¹. Seul de tous les êtres vivants sur terre, le plus cher à Dieu — nous-mêmes —, a eu son âme faite selon l'image de Dieu et selon sa ressemblance ; on voit par là qu'il est par nature apte à commander et à régner² et que, seul de tous les êtres terrestres, il est capable de raisonner, de créer, de juger, de légiférer et de concevoir techniques et connaissances, car seule l'âme humaine est une substance intelligible et rationnelle à laquelle les autres êtres terrestres n'ont point part. 4 C'est pourquoi certains animaux sont au service de l'homme et lui tiennent lieu de domestiques : celui-ci, en maître et en chef, asservit et soumet ceux qui lui sont bien supérieurs par la force physique, mais inférieurs par leur privation de substance intelligible. 5 Les Hébreux disent donc que l'homme existe avec une notable prééminence, puisqu'il est à l'image et à la ressemblance de Dieu même.

1. Cf. Gen. 1, 20-25.

2. Cf. Gen. 1, 28.

ὑπεροχῆς ὑποστῆναι. Διὸ καὶ θεοῦ ἐννοίας εἰς φαντασίαν ἰέναι σοφίας τε καὶ δικαιοσύνης καὶ πάσης ἀρετῆς ἀντιλήψεις
 5 ποιεῖσθαι δρόμους τε ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστρων ἡμερῶν
 τε καὶ ὠρῶν κύκλους ἀπαριθμεῖσθαι δυνατῶς ἔχειν, τῆς πρὸς
 τὰ ἄνω συγγενείας χάριν, ἣν θνητῶν μόνος ἄνθρωπος
 ἐπιδεικνύεται. 6 Τὸ δὲ τούτῳ περιπεπλασμένον ἔξωθεν ἑτερο-
 γενές μὲν ὑπάρχειν τὴν οὐσίαν καὶ γηγενές, εἶναι δὲ καὶ αὐτὸ
 θεοῦ ἔργον ἀπὸ γῆς ληφθὲν καὶ εἰς αὐτὴν ὑποστρέφον. Διὸ
 καὶ χρῆναι τούτου μὲν ὅσα καὶ ἀλόγου θρέμματος τὸν δεσπότην
 5 | ἠχθισμένου φροντίζειν ἄγειν τε πράως αὐτὸ καὶ τρέφειν οἷα
 δοῦλον πρὸς ἀνθρωπεῖου βίου διακονίαν εὖ προσηνωμένον,
 τὸν δ' εἴσω δεσπότην, ὡς ἂν εὐγενῆ καὶ θεοῦ συγγενῆ τὴν
 φύσιν, ἐλευθεροῖς τρόποις τιμᾶν, ἅτε καὶ πρὸς τοῦ πάντων
 αἰτίου τετιμημένον.

7 Λέγει δ' οὖν τὰ λόγια ὡς ἄρα τὴν πρώτην ἀνθρώπου φύσιν
 δυνάμεσι θεαίαις καὶ ὁμοιάσει θεοῦ κοσμήσας ὁ παμβασιλεὺς
 ἀρμόδιον οἷς ἐδωρήσατο τὴν πρώτην ἀπεκλήρωσε διατριβὴν
 τοῦ βίου ἐν ἀγαθῶν παραδείσῳ, χορείαις συγκαταλέξας θεαίαις.
 8 Καὶ τὸν μὲν τάδε ἐν ἀρχαῖς οἷα πανάγαθον αὐτῷ δεδωρησθαι
 πατέρα, τὸν δ' αὐθεκουσίῳ αἰρέσει τῶν κρειττόνων ἀποπεσεῖν
 καὶ τὸν θνητὸν χῶρον ἀντικαταλλάξασθαι θείας ἐντολῆς
 ὀλιγωρία.

I B O N

§ 5, 6 δυνατῶς ἔχειν I : δύνασθαι B O N.

1. Sur le thème de la συγγένεια de l'homme avec le divin, et son origine platonicienne, cf. E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, Paris 1964.

2. La substance du corps, « issue de la terre » : *Gen.* 2, 7 (Dieu modela l'homme avec la glaise du sol) ; « et y retournant » : *Gen.* 3, 19 (« ... jusqu'à ce que tu retournes au sol puisque tu en fus tiré. Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise »).

3. La conduite vis-à-vis du corps avait déjà été esquissée en 10, 13.

4. La *Genèse* (2, 15 ; 3, 23) a l'expression ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, correspondant à l'hébreu Éden ('eden).

Aussi est-il capable d'atteindre à une représentation de l'idée de Dieu, de se faire des notions de sagesse, de justice et de toute vertu, de calculer le cours du soleil, de la lune et des astres, ainsi que le cycle des jours et des saisons, grâce à cette parenté¹ supérieure que l'homme est seul à présenter

Comment traiter le corps

parmi les êtres mortels. 6 Quant à la partie externe façonnée à son entour, elle est d'une substance hétérogène, issue de la terre, mais elle est aussi une œuvre de Dieu, prise à la terre et y retournant². Aussi faut-il s'en soucier autant qu'un maître se soucie d'une bête privée de raison et accablée sous le fardeau, la guider avec douceur et la nourrir comme un esclave convenablement associé au service de la vie humaine³ ; mais c'est le maître intérieur, noble et apparenté à Dieu par nature, qu'il faut honorer par un comportement libéral, et d'autant plus qu'il a été honoré par la Cause même de l'Univers.

Le séjour premier au Paradis

7 De fait, l'Écriture dit bien que le roi de l'Univers avait paré la nature première de l'homme de puissances divines et d'une ressemblance avec Dieu, et qu'il lui avait attribué dans le jardin des biens⁴ un premier séjour en harmonie avec les dons qu'il lui prodiguait, l'associant ainsi aux chœurs divins⁵. 8 A l'origine, comme un père très bon, Dieu avait prodigué à l'homme tous ces biens ; mais lui, par un choix volontaire⁶, déchet de ces perfections et reçut en échange la région de la mort, par sa négligence du commandement divin⁷.

5. Sur la familiarité d'Adam avec Dieu, cf. *Gen.* 3, 8-10.

6. Αὐθεκουσίος : terme déjà utilisé (16, 3) à propos de Satan et de son « éloignement volontaire de la lumière ». Cf. p. 248, n. 2.

7. Cf. *Gen.* 3.

9 Διὸ καὶ μάλιστα προσήκειν εὐσεβείας ἐν πρώτοις ἀντι-
 ποιεῖσθαι καὶ τὸ πρώτως πλημμεληθὲν δευτέροις αἰσίοις
 ἐπιδιορθοῦσθαι σπεύδειν τε ἐπὶ τὴν τῶν οἰκείων ἀναδρομὴν
 τε καὶ ἀποκατάστασιν. Εἶναι γὰρ τέλος ἀνθρώπου φύσεως
 5 οὐχ ὄδω ἐπὶ γῆς οὐδ' εἰς φθορὰν καταστρέφον καὶ ἀπώλειαν,
 ἀλλ' ἐκεῖσε ὅθεν καὶ ὁ πρῶτος ἀπέσφηλε. 10 Διὸ χρῆναι τὸ
 καθαρὸν αἰθίς καὶ τὸ θεοεἰκελον ἀνακτήσασθαι τῆς ἐν ἡμῖν
 νοεραῖς οὐσίας, ἐφ' ἣν προθυμητέον ἀνιέναι παντὶ σθένει πᾶσιν
 ἀνθρώποις εὐσεβείας καὶ ἀρετῆς ἐπιμελομένους. (333)

11 Τοιαῦτα καὶ τὰ περὶ ἀνθρώπου φύσεως Ἑβραίοις
 πεφιλοσοφημένα ἄνωθεν, πρὶν ἢ καὶ εἰς ἀνθρώπους παρελθεῖν
 Ἑλλήνας· οἱ χιλιζοὶ τινες καὶ κομιδῆ νεοὶ ἀπὸ γῆς ἀνακύ-
 ψαντες τὰ τε βαρβάρων ὑποσυλᾶν διανοηθέντες, καὶ τῶν παρ'
 5 Ἑβραίοις οὐκ ἀπέσχοντο, ὡς προῖων ὁ λόγος αὐτίκα μάλα
 ἐπιδείξει. 12 Ἀλλ' ἐπεὶ τῶν ἑβραϊκῶν δογμάτων ἴδιον ἦν τὸ
 ἓνα τῶν ἀπάντων ποιητὴν νομίζεσθαι τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν
 αὐτῆς τε τῆς ὑποκειμένης τοῖς σώμασιν οὐσίας, ἦν ὕλην
 Ἑλληνισί προσαγορεύειν φίλον, τούτῳ δὲ μυρίοι βαρβάρων b
 5 ὁμοῦ καὶ Ἑλλήνων ἐξ ἐναντίας ἔστησαν, οἱ μὲν κακίας πηγὴν
 τὴν ὕλην εἶναι ἀποφηνάμενοι ἀγένητόν τε ὑπάρχειν, οἱ δὲ τῇ
 μὲν οἰκείᾳ φύσει ἄποιον καὶ ἀσχημάτιστον, τῇ δὲ τοῦ θεοῦ
 δυνάμει τὸν κόσμον αὐταῖς ποιότησι προσειληφέναι, δεικτέον

I B O N

§ 9, 1-2 ἀντιποιεῖσθαι B O N : ἐπιμελεσθαι I || § 12, 4 Ἑλληνισί —
 φίλον I : προσαγορεύουσιν Ἑλλήνες B O N.

1. Ἀναδρομὴ comme ἀνάευσις comporte, par cette idée même
 de remontée, de retour, une résonance platonicienne.

2. Critique de l'aspect pessimiste d'une partie de la philosophie
 grecque, qui n'apercevait en cette vie que le cycle γένεσις/φθορά.

3. Encore un langage platonicien !

4. Les Grecs eux-mêmes avaient le sentiment d'être un peuple
 jeune en face des vieilles civilisations orientales ; on en trouve déjà
 le témoignage chez PLATON, *Timée* 22 b, lorsqu'il est raconté que le
 vieux prêtre égyptien s'écrie : « Solon, Solon, vous autres Grecs, vous

Recouvrer
la pureté perdue

9 Aussi convient-il essentielle-
 ment de remettre la piété au pre-
 mier rang, de réparer par une
 conduite désormais régulière la première faute et de hâter
 notre remontée¹ vers les biens qui furent nôtres et le mo-
 ment où nous en jouirons de nouveau. Car la fin de la
 nature de l'homme ne se trouve pas ici sur terre, aboutis-
 sant à la corruption et à l'anéantissement², mais là d'où
 a glissé le premier homme. 10 C'est pourquoi il faut recou-
 vrer la pureté et la ressemblance divine de la substance
 intelligible qui est en nous³ : c'est vers elle, de toutes leurs
 forces, que doivent aspirer à remonter tous les hommes qui
 ont souci de la piété et de la vertu.

Supériorité
des Hébreux
sur les Grecs

11 Voilà donc ce que les Hébreux
 ont pensé de la nature humaine,
 dès le début, bien avant que les
 Grecs ne vissent à l'existence : tout
 juste nés d'hier, ces nouveaux venus⁴ ont relevé la tête et,
 attentifs à piller à la dérobée les biens des Barbares, ils
 n'ont point négligé ceux des Hébreux, comme notre propos
 le montrera immédiatement. 12 Mais alors que le propre
 des conceptions hébraïques était de croire que le Dieu
 suprême est le créateur unique de toutes choses, y compris
 la substance sous-jacente aux corps et que les Grecs
 appellent volontiers matière, une infinité de Barbares aussi
 bien que de Grecs s'y opposèrent, déclarant les uns que la
 matière est source du mal et n'a pas été engendrée, les
 autres qu'elle est, de par sa nature propre, sans qualité ni
 forme, mais que, par la puissance de Dieu, elle a acquis
 l'ordre en plus des qualités mêmes⁵. Il nous faut donc

êtes toujours des enfants : un Grec n'est jamais vieux ! » — Sur le
 thème du plagiat des Hébreux par les Grecs, cf. *Introd.*, p. 10 et n. 1.

5. J. PÉPIN a étudié (*Théologie cosmique...*, p. 48-58) des accusations
 analogues souvent portées par les auteurs chrétiens contre des doc-
 trines qui restent anonymes. Ici, les deux partis qu'Eusèbe distingue

ὡς πολὺ κρείττον ἢ Ἑβραίων ἐπέχει δόξα, μετ' ἀποδείξεως
 10 λογικῆς παρισταμένη τῷ προβλήματι καὶ τὸν ἐναντίον
 Mras 401 λογισμοῖς | ὀρθοῖς ἀποσκευαζομένη λόγον.

13 Θῆσω δὲ οὐκ ἐμὰς φωνάς, τῶν δὲ πρόσθεν ἡμῶν τὸ
 δόγμα διηκριβωκότων, καὶ πρώτου γε Διονυσίου, ὃς ἐν τῷ
 πρώτῳ τῶν Πρὸς Σαβέλλιον αὐτῷ γεγυμνασμένων τάδε περὶ
 τοῦ προκειμένου γράφει·

I B O N

§ 13, 1 οὐκ — πρόσθεν I : φωνὰς τῶν πρὸ B O N.

dans la philosophie grecque semblent être deux courants issus de l'exégèse du *Timée*. Il est certain que Platon admet la préexistence de la matière à l'action du démiurge. La première interprétation que dénonce Eusèbe est celle qui, nettement dualiste, aboutira à la gnose : son éternité même fait que la matière est divinisée et apparaît comme le principe du mal. La seconde soumet une matière sans qualités ni forme à l'action démiurgique ; en dépit d'une certaine similitude de cette doctrine avec *Gen.* 1, 2 (« or la terre était vague et vide »), les chrétiens l'ont aussi rejetée pour insister sur la notion de création *ex nihilo* qui montre mieux la puissance divine, tandis que l'anthropomorphisme de l'action démiurgique la diminuerait trop.

1. Humilité ou prudence d'Eusèbe, qui évite de répondre lui-même à cette difficile question et s'efface purement et simplement devant ses plus illustres devanciers. — Pour la constitution du recueil de textes sur la matière qui va suivre, voir la section IV de l'Introduction, p. 99-104.

2. Denys d'Alexandrie, le plus célèbre des élèves d'Origène, successeur d'Héraclas à la tête de l'école catéchétique d'Alexandrie vers 232, puis au siège épiscopal (248-265). Appelé, de par sa position, à donner son avis dans les controverses de l'époque, il écrivit de nombreux ouvrages dont Eusèbe nous a conservé d'importants fragments. Cf. C. L. FELTOE, Διονυσίου Λεξιπανά. *The Letters and other remains of*

montrer quelle supériorité comporte la doctrine des Hébreux, qui répond au problème par une démonstration rationnelle et démolit la position adverse par de justes raisonnements.

DENYS
D'ALEXANDRIE

13 Ce ne sont pas mes propres paroles que je proposerai, mais celles des penseurs qui, avant nous, ont examiné en détail cette doctrine¹. Et voici tout d'abord ce que Denys², dans le premier des écrits qu'il a dirigés³ contre Sabellius⁴, écrit sur le présent sujet :

Dionysius of Alexandria, Cambridge 1904 ; A. VAN ROBY, « Denys », *DHGE*, 14 (1960), col. 248-253.

3. Τὰ γεγυμνασμένα doit désigner les écrits polémiques auxquels Denys s'est « exercé » contre l'hérésie de Sabellius. Plus que de livres ou de traités en bonne et due forme, il doit s'agir de lettres, comme en témoigne un autre fragment de Denys conservé par Eusèbe (*H.E.* VII, 6 ; 26, 1). Cf. *Intro.*, p. 109.

4. Mras considère l'expression Πρὸς Σαβέλλιον comme le titre de l'ouvrage de Denys d'Alexandrie dont Eusèbe aurait extrait le passage cité. Dans son édition (Cambridge 1904), FELTOE classe au contraire ce texte parmi les fragments de *Réfutation et Apologie*, ouvrage en quatre livres où Denys expose sa doctrine au pape Denys de Rome (cf. *H.E.* VII, 26, 1). J. MARCOUX, *Les fragments de la Réfutation et Apologie de Denys d'Alexandrie*, Paris 1967 (thèse dactylographiée), p. 136-146, conserve le classement Feltoe, mais en souligne l'incertitude. De toutes façons, quel que soit l'ouvrage dont proviendrait ce fragment — *Réfutation et Apologie* comme le veut Feltoe, ou un *Contre Sabellius* comme Eusèbe semble l'indiquer clairement ici —, il est certain, d'après le texte lui-même (§§ 1 et 8), que ce fragment ne devait être qu'une digression nettement circonscrite, illustrant peut-être, au moyen d'une comparaison avec une doctrine païenne (cf. note suivante), la gravité de certaines tendances hérétiques. Voir l'Introduction, p. 109.

5 ιη'. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΑΓΕΝΗΤΟΝ ΕΙΝΑΙ ΤΗΝ ΥΛΗΝ

19

1 « Οὐδ' ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ὅσοι οἱ τὴν ὕλην ὡς ἀγένητον ὑποχείριον εἰς διακόσμησιν διδόντες τῷ θεῷ παθητὴν γὰρ αὐτὴν καὶ τρεπτὴν ὑπάρχουσαν εἴκειν ταῖς θεοποιήτοις ἀλλοιώσει. 2 Καὶ πόθεν γὰρ ὑπάρχει τῷ θεῷ καὶ τῇ ὕλῃ τό τε ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, διασαφείτωσαν. Ἐκατέρου γὰρ δεῖ τινα ἐπινοῆσαι κρείττονα, ὃ μὴδὲ θεμιτὸν ἐννοῆσαι περὶ τοῦ θεοῦ· τό τε γὰρ ἀγένητον, ὅμοιον ἐν ἀμφοτέροις λεγόμενον καὶ ἕτερον νοούμενον παρ' ἑκάτερον, πόθεν ἐν αὐτοῖς ἐγένετο; 3 Εἰ μὲν γὰρ αὐτοαγένητόν ἐστιν ὁ θεὸς καὶ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ, ὡς ἂν εἴποι τις, ἡ ἀγενησία, οὐκ ἂν ἀγένητον εἶη ἡ ὕλη (οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστιν ὁ θεὸς καὶ ἡ ὕλη)· εἰ δὲ ἐκάτερον (334)

FONTES : §§ 1-8, 4 = Dionys. Alex. adv. Sabellium (p. 182-185 Feltoe, 1904).

I B O N (D)

§ 3, 1 αὐτοαγένητόν I: αὐτὸ ἀγένητόν O αὐτοαγέννητόν N αὐτὸ ἀγέννητόν D αὐτογένητόν B.

1. Cette accusation d'impiété sera nettement tempérée au paragraphe 8 (εὐφημότεροι οὗτοι). Quant à l'identité de ces « impies », il semble qu'il faille la chercher du côté de la tradition platonicienne : ce sont des gens qui admettent l'action démiurgique, mais sur un substrat inengendré.

2. Cette formulation très abstraite sera explicitée aux paragraphes 3 (le semblable est le caractère inengendré, ἀγένητον, supposé commun à Dieu et à la matière) et 5 (le dissemblable, ce sont les qualités différentes).

3. Les mss donnent des formes très diverses à ce terme dont la formation et le sens sont évidents. LAMPE (*sub verb.*) distingue

ιη'. Que la matière n'est pas inengendrée

Chapitre 19

Impiété de ceux qui croient la matière inengendrée

1 « Tout aussi impies¹ sont en effet ceux qui donnent à Dieu la matière comme un substrat inengendré qu'il doit mettre en ordre — de fait, ils admettent que celle-ci soit passible et docile aux modifications que Dieu lui fait subir. 2 Qu'ils expliquent donc d'où vient qu'on trouve en Dieu et en la matière à la fois le semblable et le dissemblable². Il faudrait en effet supposer qu'il y a un principe supérieur à tous deux — chose qu'il n'est pas permis d'envisager de Dieu : car ce caractère inengendré, déclaré semblable chez l'un et chez l'autre et conçu différent à propos de chacun, d'où leur viendrait-il ?

Réfutation logique : deux inengendrés ne peuvent coexister

3 Si, en effet, Dieu est l'inengendré en soi³ et si son essence est, pourrait-on dire, d'être inengendré, la matière ne saurait être inengendrée (car Dieu et la matière ne sont pas la

l'hapax αὐτοαγένητος « absolutely unoriginate » (attesté par le seul ms. I) de αὐτοαγέννητος « absolutely unbegotten » (présenté par N et également attesté par ΕΠΙΦΑΝΕ, *Haereses* 76, 36, *PG* 42, 592 B). Mais il est probable que la confusion orthographique n'est que la conséquence d'une confusion des notions qui a dû s'accomplir sous l'influence des représentations gnostiques. Il serait donc vain de chercher à établir une nuance entre ἀγένητος et ἀγέννητος ; aussi, même lorsqu'il n'y a pas d'hésitation dans les mss, traduirons-nous ἀγένητος par « inengendré ».

5 μέν ἐστιν ὅπερ ἐστίν, ἢ ὕλη καὶ ὁ θεός, πρόσεστι δὲ ἀμφοτέροις τὸ ἀγένητον, δῆλον ὡς ἕτερόν ἐστιν ἑκατέρου καὶ ἀμφοτέρων πρεσβύτερόν τε καὶ ἀνωτέρω. 4 Ἀνατρεπτική δὲ παντελῶς καὶ τοῦ ταῦτα συνυπάρχειν, μᾶλλον δὲ τοῦ τὸ ἕτερον αὐτῶν, τὴν ὕλην, ἐφ' ἑαυτῆς ὑπάρχειν, καὶ ἡ τῆς ἐναντίας ἕξεως διαφορὰ. 5 Εἰπάτωσαν γὰρ τὴν αἰτίαν, δι' ἣν, ἀμφοτέρων ὄντων ἀγενήτων, ὁ μὲν θεὸς ἀπαθής, ἀτρεπτος, ἀκίνητος, ἐργαστικός, ἡ δὲ τὰ ἐναντία παθητή, τρεπτή, ἄστατος, μεταποιουμένη. 6 Καὶ πῶς ἤρμοσαν καὶ συνέδραμον; Πότερον ^b κατὰ τὴν τῆς ὕλης φύσιν ἐξοικειώσας ἑαυτὸν ἐτεχνίτευσεν αὐτὴν ὁ θεός; Ἀλλὰ τοῦτό γε ἄτοπον ὁμοίως ἀνθρώποις χρυσοχοεῖν καὶ λιθουργεῖν καὶ κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας, ὅσας ^c 5 ὕλαι μορφοῦσθαι καὶ τυποῦσθαι δύνανται, χειροκμητεῖν τὸν θεόν. 7 Εἰ δὲ οἶαν αὐτὸς ἐβούλετο κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐποίησε τὴν ὕλην, τὸ πολύμορφον καὶ παμποίκιον | τῆς δημιουργίας ἑαυτοῦ σχῆμα καὶ τύπον ἐνσφραγιζόμενος αὐτῇ, καὶ εὐφημος καὶ ἀληθής οὗτος ὁ λόγος καὶ προσέτι καὶ τὴν

Mras
402

I B O N

§ 4, 3 ἐφ' I N : ἀφ' O (def. B) || § 6, 4 ὅσας B O N : ὡς αἰ I ὅσαις Mras || 5 μορφοῦσθαι καὶ τυποῦσθαι δύνανται I : τυποῦσι B O N.

1. Type de raisonnement purement abstrait : si deux êtres ont en commun une qualité (ici l'ἀγένητον), c'est que cette qualité existe antérieurement à eux. Cf. *infra* 19, 3.

2. Autre exemple de raisonnement purement formel : on ne peut concevoir que deux êtres de même nature aient deux modes d'être (sans doute τὸ πῶς εἶναι, cf. *infra*, § 8) différents, voire opposés (cf. § 5), Dieu étant : ἀπαθής, ἀτρεπτος, ἀκίνητος, ἐργαστικός et la matière : παθητή, τρεπτή, ἄστατος, μεταποιουμένη.

3. Rejet catégorique, par Denys comme par Origène (cf. *infra* 20, 1), de tout anthropomorphisme qui ravalerait l'œuvre créatrice à une conception artisanale. Philon, au contraire, nous le verrons (chap. 21), utilise sans la moindre gêne cette imagerie, car sa pensée semble ne répugner nullement à la conception platonicienne du Demiurge qu'Origène et Denys refusent absolument.

4. Curieusement, la tradition manuscrite unanime présente ἐποίησε

même chose) ; mais si chacun, la matière et Dieu, est ce qu'il est, et qu'à tous deux s'ajoute le caractère inengendré, il est manifeste que celui-ci est différent de chacun d'eux et qu'il leur est antérieur et supérieur à tous deux¹. 4 Or la raison qui renverse radicalement et l'idée de leur coexistence et, bien plus, la possibilité pour l'un d'eux — la matière — d'exister par soi-même, c'est précisément la différence de leur nature opposée². 5 Qu'ils disent en effet la cause pour laquelle, alors que tous deux sont inengendrés, l'un, Dieu, est impassible, immuable, immobile, actif, l'autre, au contraire, passible, muable, instable, transformée.

Autre argument : Dieu ne peut s'adapter à la matière

6 Et comment pouvaient-ils s'entendre et se rencontrer ? Serait-ce que Dieu aurait ouvert la matière en s'adaptant à sa nature ? Mais il est insensé d'imaginer Dieu à la façon des humains, fondant l'or, taillant la pierre ou peinant de ses mains selon les différentes techniques qui permettent de donner une forme aux matériaux et d'y imprimer une figure³.

Conception de Denys lui-même

7 Si au contraire Dieu a lui-même pourvu la matière de qualités⁴ qui la rendissent telle qu'il la voulait selon sa propre sagesse, en lui imposant comme un sceau la figure et la marque infiniment variées et nuancées de son art, on tient alors une explication pieuse et juste, qui en outre confirme

(littéralement « qualifia »), alors que l'emploi du verbe ἐποίησε (« créa ») eût donné au raisonnement de Denys toute sa force d'affirmation. En fait, avec ἐποίησε, le texte est privé de sa pointe et, loin de s'élever au-dessus de ce qu'il réfute, il semblerait s'y railler en ne prêtant à Dieu que la « qualification » de la matière, et non sa création. Si Eusèbe a vraiment lu le texte tel qu'il nous est parvenu, il versait à son dossier une pièce bien peu significative.

- 5 ὑπόστασιν τῶν ἄλων, τὸν θεόν, ἀγένητον εἶναι κρατύνει.
 8 Τῷ γὰρ εἶναι ἀγένητον ἕμα καὶ τό πως εἶναι προσῆψε.
 Πολὺς μὲν οὖν καὶ πρὸς τούτους ὁ λόγος, ἀλλ' οὐ νῦν ἡμῖν
 πρόκειται· συγκρίσει δὲ τῇ πρὸς τοὺς ἀθεωτάτους πολυθέους
 εὐφημότεροι οὗτοι. »
- 5 Ταῦτα μὲν οὖν καὶ ἀπὸ τῶν Διονυσίου. Καὶ τῶν Ὀριγένους
 δὲ ἄκουε·

20

1 « Εἰ δέ τιμι προσκόπτει διὰ τοὺς ἀνθρωπίνους τεχνίτας α
 μὴ δύνασθαι παραδέξασθαι τὸν θεὸν χωρὶς ὕλης ἀγενήτου
 ὑποκειμένης κατασκευάζειν τὰ ὄντα, ἐπεὶ μηδὲ ἀνδριαντοποιὸς

FONTES : §§ 1-9, 8 = Orig. comm. in Gen. I (?) (VIII, p. 5-6 Lommatzsch).

I B O N

1. Cette phrase est d'une interprétation très délicate. Nous gardons comme sujet de προσῆψε celui de la proposition précédente, οὗτος ὁ λόγος, et comprenons : « cette explication (λόγος) joint au fait d'être inengendré (τὸ εἶναι ἀγένητον — définition de la nature divine) le mode d'être (τό πως εἶναι, c'est-à-dire sans doute — plus encore que l'ensemble des qualités énumérées au paragraphe 5 : ἀπαθής, ἄτρεπτος, ἀκίνητος, ἐργαστικός — le fait d'être le fondement de l'Univers (ὑπόστασις τῶν ἄλων, § 7) ». Dans sa traduction (p. 363), Gifford prend au contraire Dieu pour sujet de la phrase : « For together with the being unoriginate He also combined His proper mode of existence. »

2. Εὐφημος signifie littéralement : « qui ne dit pas de blasphèmes. » Ce jugement final modéré contraste avec le οὐδ' ... ὄσοι qui introduit le fragment, mais s'explique en ceci que l'erreur réfutée ne porte que sur la conception de la matière, tandis que celle du polythéisme est une méconnaissance de Dieu et s'assimile ainsi à l'athéisme.

3. Voici un des rares cas où Eusèbe indique bien le nom de l'auteur, mais omet le titre de l'ouvrage qu'il cite. Cette négligence s'expliquerait plus aisément si l'on admet notre hypothèse (cf. Introd., p. 102)

la croyance que le fondement de l'Univers, Dieu, est inengendré : 8 au caractère inengendré de Dieu, elle joint aussi son mode d'être¹. Il y a donc beaucoup à dire contre ces gens, mais ce n'est pas notre propos maintenant. D'ailleurs, en comparaison avec le profond athéisme des polythéistes, ceux-ci sont relativement pieux². »

Voilà ce qu'on trouve chez Denys.
 ORIGÈNE Écoute à présent ce que dit Origène³ :

Chapitre 20

Rejet de toute imagerie anthropomorphe

1 « Si quelqu'un, à cause (de l'image qu'il a) des artisans humains, achoppe sur ce point qu'il ne puisse admettre que Dieu constitue les êtres sans le substrat d'une matière inengendrée — puisque le statuaire ne peut accomplir son

de l'utilisation par Eusèbe d'un recueil antérieurement constitué. Le présent fragment d'ORIGÈNE, qu'Eusèbe est seul à conserver, est tiré du *Commentaire sur la Genèse* (Lommatzsch, VIII, p. 5-6 ; PG 12, 48-49) et a pu être identifié grâce à la mention faite en ses dernières lignes (§ 9) des adversaires qu'il réfute : ceux qui interprètent mal *Gen.* 1, 2. K. Mras précise même qu'il est tiré du livre III de ce *Commentaire*, mais je ne sais sur quel indice il peut s'appuyer. Peut-être s'agit-il d'une simple confusion avec le fragment cité à sa suite par Migne, qui, lui, provient explicitement du livre III et se rapporte au verset 14 de la *Genèse* ? Paradoxalement, lorsque les philocalistes constituèrent leur anthologie, ils ne retinrent pas ce passage, mais vinrent chercher, dans ce même dossier sur la matière de la fin de *P.E.* VII, le long texte qu'Eusèbe attribue explicitement à Maxime et qu'ils mirent sous le nom d'Origène (cf. Introd., p. 113). J. DENIS (*De la philosophie d'Origène*, Paris 1884, p. 148) a donné de ce passage une traduction scrupuleuse, cherchant à en élucider les difficultés par une investigation précise de chaque terme.

χωρὶς χαλκοῦ τὸ ἴδιον ἔργον ποιῆσαι δύναται μηδὲ τέκτων
 5 χωρὶς ξύλων μηδὲ οἰκοδόμος χωρὶς λίθων, | ζητητέον πρὸς (335)
 αὐτὸν περὶ δυνάμεως θεοῦ, εἰ θελήσας ὑποστῆσαι ὃ τι βούλεται
 ὁ θεός, τῆς θελήσεως αὐτοῦ οὐκ ἀπορουμένης οὐδὲ ἀτονοῦσης,
 οὐ δύναται ὑποστῆσαι ὃ βούλεται. 2 Ὡς γὰρ λόγῳ τὰς
 ποιότητας (κατὰ πάντας τοὺς πρόνοιαν εἰσάγοντας) τῷ ἰδίῳ
 λόγῳ οὐκ οὔσας ὡς βούλεται εἰς διακόσμησιν τοῦ παντός
 ὑφίστησι τῇ ἀφάτῳ αὐτοῦ δυνάμει καὶ σοφίᾳ, τούτῳ τῷ λόγῳ
 5 καὶ τὴν οὐσίαν ὅσης χρῆζει ἱκανή ἐστὶν αὐτοῦ ἢ βούλησις
 ποιῆσαι γενέσθαι. 3 Ἀπορήσομεν γὰρ πρὸς τοὺς οὐ βουλο-
 μένους ταῦθ' οὕτως ἔχειν, εἰ μὴ ἀκολουθεῖ αὐτοῖς εὐτυχημέναι b
 τὸν θεόν, ἀγένητον εὐρόντα τὴν οὐσίαν, ἣν εἰ μὴ τὸ ἀγένητον
 αὐτῷ ὑποβεβληκὸς ἦν, οὐδὲν ἔργον δυνατὸς ἦν ποιῆσαι, ἀλλ'
 5 ἔμενεν οὐ δημιουργός, οὐ πατήρ, οὐκ εὐεργέτης, οὐκ ἀγαθός,
 οὐκ ἄλλο τι τῶν εὐλόγως λεγομένων περὶ θεοῦ. 4 Πόθεν δὲ
 καὶ τὸ μετρεῖν τῆς ὑποκειμένης οὐσίας τὸ τοσόνδε, ὡς

I B O N

1. Sur le refus par Origène de ces représentations concrètes, cf. *supra*, p. 268, n. 3.

2. L'élaboration de la doctrine de la création *ex nihilo* est liée, tant dans la pensée juive tardive que dans la pensée chrétienne, à une réflexion plus approfondie sur la toute-puissance de Dieu. Il est probable que c'est par réaction contre l'attitude des milieux grecs ou hellénisés que cette réflexion s'est essentiellement portée sur le problème de la matière.

3. A la suite de F. Viger, tous les éditeurs de la *P.E.* ont ponctué ainsi le texte d'Origène de ... (κατὰ πάντας τοὺς πρόνοιαν εἰσάγοντας τῷ ἰδίῳ λόγῳ)..., entendant : « ... — selon tous ceux qui introduisent une Providence dans leur raisonnement — ... » ; « *qualitates illas (id quod ex eorum omnium qui Providentiam esse defendunt oratione sententiaque conjunctum est) quae nullae dum erant* » Viger ; « *according to all who bring in Providence in their own argument* » Gifford. Mais, considérant le sens très précis de l'expression τῷ ἰδίῳ λόγῳ chez ORIGÈNE (cf. *Contre Celse* III, 41 : περὶ τῆς τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἀποτοῦ ὕλης ; *Des principes* II, 1, 4 : *materia propria ratione* ; etc.), M. Harl nous a suggéré de construire plutôt la phrase ainsi : τὰς ποιότητας (...) τῷ ἰδίῳ λόγῳ οὐκ οὔσας et de comprendre : « les qualités (...) qui n'existaient pas par elles-mêmes ». Tous ceux qui, en effet,

œuvre sans airain, ni le charpentier sans bois, ni le maître d'œuvre sans pierres¹ —, il faut alors l'interroger sur la puissance de Dieu² ; lorsqu'il désire établir ce qu'il veut, Dieu ne peut-il, puisque son désir ne connaît ni manque ni faiblesse, établir (tout) ce qu'il veut ?

La puissance de Dieu fait exister substance et qualités

2 Car de même que, selon tous ceux qui admettent une Providence, Dieu, dans sa puissance et sa sagesse ineffables, suscite comme il les veut, pour la bonne organisation de l'Univers, les qualités qui n'existaient pas par elles-mêmes³, de même sa volonté suffit-elle pour faire exister la substance dont il a besoin⁴.

Absurdité et impiété de toute autre hypothèse

3 A ceux qui n'admettraient pas qu'il en soit ainsi, nous demanderons en effet s'il ne s'ensuit pas pour eux que Dieu a eu bien de la chance de trouver la substance inengendrée : ne lui eût-elle été fournie du fait de son caractère inengendré, qu'il eût été incapable d'accomplir aucune œuvre et serait demeuré sans être ni Créateur, ni Père, ni Bienfaiteur, ni Bon, bref, sans aucune des qualités qu'on attribue justement à Dieu. 4 Et puis, comment expliquer que la mesure du substrat de matière⁵ ait été justement

croient que la Providence a présidé à l'organisation du monde, lui attribuent au moins la création des qualités, sinon celle de la matière. Méthode s'appuie aussi sur la même constatation (cf. *infra* 22, 13 s.).

4. Raisonnement par analogie : Si Dieu a tiré du néant les qualités qui n'ont point d'existence par elles-mêmes, pourquoi ne pas admettre aussi qu'il a fait de même pour la matière qui leur sert de support ? Même argument chez Méthode (cf. *infra* 22, 19).

5. Le problème de la juste mesure du substrat de matière avait déjà été évoqué par Philon en un passage du *De Providentia* qu'Eusèbe cite précisément à la suite de cet extrait d'Origène (21, 1-3).

διαρκέσαι τῇ τηλικούτου κόσμου ὑποστάσει; οἶονεὶ γὰρ
 5 πρόνοιά τις πρεσβυτέρα θεοῦ ἀναγκαιῶς τὴν ὕλην ἔσται
 ὑποβεβληκυῖα τῷ θεῷ, προνοουμένη τοῦ τὴν τέχνην τὴν
 ἐνυπάρχουσαν αὐτῷ μὴ κενοπαθῆσαι οὐκ οὔσης οὐσίας, ἣ
 ὁμιλῆσαι δυνάμενος κατεκόσμησε τὸ τηλικούτον κόσμου
 κάλλος. 5 Πρόθεν δὲ καὶ δεκτικὴ γεγένηται πάσης ἧς βούλεται
 | ὁ θεὸς ποιότητος, μὴ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἑαυτῷ τοσαύτην καὶ
 Mras
 403 τοιαύτην ποιήσαντος ὁποῖαν ἔχειν ἐβούλετο; 6 Καθ' ὑπόθεσιν
 γοῦν ἀποδεξάμενοι τὸ ἀγέννητον εἶναι τὴν ὕλην ταῦτα ἐροῦμεν
 πρὸς τοὺς τοῦτο βουλομένους· ὅτι εἰ προνοίας οὐχ ὑποβαλλού-
 5 σης τὴν οὐσίαν τῷ θεῷ τοιαύτη γεγένηται, εἰ πρόνοια ἦν
 ὑφ' ἑστώσα, τί ἂν πλέον πεποιήκει τοῦ αὐτομάτου; 7 Καὶ εἰ δ'
 αὐτός, [μὴ] οὔσης ὕλης, ἐβούλετο κατασκευάσαι αὐτήν, τί ἂν
 πλέον ἢ σοφία καὶ ἡ θειότης αὐτοῦ πεποιήκει τοῦ ἐξ ἀγενήτου
 5 προνοίας, ἕπερ καὶ χωρὶς προνοίας ὑπέστη, διὰ τί οὐχὶ καὶ

I B O N

§ 5, 1 δεκτικὴ Ο Ν : δεκτικὸς Ι (def. Β) || § 6, 5 ὑφ' ἑστώσα
 Estienne : ἡφέστώσα Ι ἐφ' ἑστώσα Β Ο Ν || § 7, 2 [μὴ] Mras
 Schwyzer.

1. Si le Demiurge et la matière peuvent s'accorder, c'est qu'il faut
 supposer derrière eux une Providence plus ancienne : type de raison-
 nement que l'on retrouve également chez Denys d'Alexandrie, dans
 le fragment précédent (19, 3 et note). Cette nécessité, à la fois
 logique et existentielle, de résoudre toute dualité en une unité supé-
 rieure semble être un trait caractéristique des héritiers de Platon.

2. Κενοπαθέω signifie proprement : avoir des impressions fausses
 (cf. ORIGÈNE lui-même : *De oratione* 23, 3, *Origenes Werke*, t. II, GCS,
 P. Kœtschau, Leipzig 1899, p. 351, 8) et ici plus précisément : conce-
 voir des projets irréalisables.

3. Dès l'époque classique, ὁμιλέω désignait aussi les relations
 sexuelles ; peut-être Origène emploie-t-il ici ce terme en visant
 certaines conceptions gnostiques qui, à la suite des cosmogonies
 primitives, décrivaient la naissance du monde au moyen de méta-
 phores de l'accouplement.

4. Variante de l'argument de l'exacte mesure de la matière (cf. p. 273,

telle qu'elle suffit à l'existence d'un monde si vaste, tout
 comme si, en effet, une Providence plus ancienne¹ que
 Dieu lui eût nécessairement soumis la matière, en veillant
 à ce que l'art qui est en sa possession ne lui inspire pas
 d'idées vaines², faute d'une substance à laquelle il pût
 s'unir³ pour disposer la beauté si grande du monde ?
 5 Et comment la matière eût-elle été réceptive à toute
 qualité voulue par Dieu, si Dieu ne se l'était pas créée pour
 lui-même aussi grande et telle qu'il la voulait avoir⁴ ?

Une matière inengendrée rendrait inutiles Dieu et la Providence

6 Admettons même par hypothèse que la matière soit
 l'inengendré⁵. A ceux qui voudraient qu'il en soit ainsi,
 voici ce que nous répondrons : si la matière a existé telle
 qu'elle est sans qu'une Providence en soumit la substance
 à Dieu, si cette Providence existait, qu'eût-elle fait de
 plus que le hasard ? 7 Et si Dieu avait voulu organiser
 une matière déjà existante⁶, qu'auraient fait de plus sa
 sagesse et sa divinité que ce qui existait par principe
 inengendré ? Si en effet l'on trouve qu'il existerait, sous
 l'action de la Providence, la même chose que ce qui existe
 sans elle, pourquoi ne pas supprimer aussi, en ce qui

n. 5) : à la notion de quantité (τοσαύτην) vient s'adjoindre celle de
 qualité, de convenance (τοιαύτην).

5. Comme le veulent, notamment, les épicuriens : cette hypothèse
 extrême est la plus grande concession qui se puisse faire, en appa-
 rence ; elle aboutit en fait à des conséquences tellement monstrueuses
 — inutilité de la Providence, suppression de Dieu — qu'Origène
 pense que le bon sens la rejettera immédiatement.

6. Les mss, unanimes, présentent la leçon μὴ οὔσης ὕλης, qui est
 en contradiction flagrante avec le raisonnement ; Mras propose donc
 de corriger le texte en supprimant la négation μὴ. On peut en effet
 supposer que celle-ci a été introduite par un copiste ou un lec-
 teur qui se serait perdu dans les dédales de ce raisonnement par
 l'absurde.

ἐπὶ τοῦ κόσμου ἀθετήσομεν τὸν δημιουργὸν καὶ τὸν τεχνίτην;
 8 Ὡσπερ γὰρ ἄτοπον ἐπὶ τοῦ κόσμου εἶπεῖν οὕτως τεχνικῶς
 κατεσκευασμένου τὸ χωρὶς τεχνίτου σοφοῦ αὐτὸν τοιοῦτον
 γενονέναι, οὕτως καὶ τὸ τὴν ὕλην, τσσαύτην | καὶ τοιαύτην καὶ (336)
 τοιούτως εἰκτικὴν τῷ τεχνίτη λόγῳ θεοῦ, ὑφesseτηκέναι
 5 ἀγενήτως ἐπ' ἴσης ἐστὶν ἄλογον. 9 Πρὸς μέντοι γε τοὺς
 παραβάλλοντας ὅτι οὐδεὶς δημιουργὸς χωρὶς ὕλης ποιεῖ,
 λεκτέον ὅτι ἀνομοίως παραβάλλουσι· πρόνοια γὰρ παντὶ
 τεχνίτη ὑποβάλλει τὴν ὕλην ἀπὸ προτέρας τέχνης, ἢ ἀνθρω-
 5 πίνης ἢ θείας, ἐρχομένην. Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τοῦ παρόντος
 ἀρκέσει πρὸς τοὺς διὰ τὸ λέγεσθαι ἢ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ
 ἀκατασκευάστος ὡοιμένους ἀγενήτων εἶναι τὴν σωματικὴν ὡ
 φύσιν. »

Τοσαῦτα καὶ οὗτος. Καὶ ὁ Ἑβραῖος δὲ Φίλων ἐν τῷ Περὶ
 10 τῆς προνοίας ταῦτα περὶ τῆς ὕλης διέξεισι·

I B O N

FONTES : § 9, 6-7 = Gen. 1, 2.

§ 9, 5 ταῦτα I : τοσαῦτα B O N.

1. Si la matière est cause de sa propre existence, pourquoi ne le serait-elle pas aussi de sa propre ordonnance ? Ce raisonnement est inversement symétrique de celui du paragraphe 2 (si Dieu a créé les qualités, pourquoi n'aurait-il pas aussi créé la substance ?). Mais Origène en tire des conséquences radicalement opposées : la menace de l'athéisme suffit à faire rejeter le raisonnement comme absurde.

2. Cet argument, vulgarisé par le stoïcisme, était admis de la majorité des païens.

concerne l'ordre du monde, son architecte et artisan¹ ?
 8 Car s'il est absurde, à propos du monde si habilement constitué, de dire qu'il est devenu tel sans la sagesse d'un architecte², il est tout aussi déraisonnable de prétendre que la matière, avec son étendue et ses qualités, si docile à son artisan le Verbe de Dieu, existe sans avoir été engendrée. 9 Quant à ceux qui feraient cette comparaison qu'aucun artisan ne travaille sans matière, il faut leur répondre que leur objection est inadaptée, car la Providence propose à tout artisan une matière qui provient d'une technique antérieure, humaine ou divine. Cette réponse suffira pour l'instant à ceux³ qui pensent que la substance corporelle est inengendrée parce qu'il est dit que ' la terre était invisible et informe '. »

PHILON

Telle est l'opinion d'Origène.
 Mais voici ce que l'Hébreu⁴ Philon
 expose sur la matière dans son livre *Sur la Providence*⁵ :

3. Des chrétiens assurément, mais marqués par la gnose.

4. Eusèbe fait bien d'insister sur cette qualification : Philon est en effet le seul des auteurs figurant dans ce dossier sur la matière qui puisse rappeler que le livre VII est consacré aux anciens Hébreux !

5. Le *De Providentia* est un dialogue (dont l'authenticité a été contestée) entre Philon et le jeune Alexandre — sans doute son neveu qu'il espère ramener à la foi de ses pères. L'ensemble de la discussion n'est connu que par la version arménienne (traduite en latin par Aucher, *Philonis Judaici Sermones tres hactenus inediti*, Venise 1822) ; le présent fragment, dont Eusèbe est seul à conserver le texte grec, fait partie d'une réplique de Philon lui-même. Cf. Introduction de M. HADAS-LEBEL au *De Providentia*, *Œuvres de Philon* 35.

21

1 « Περὶ δὲ τοῦ ποσοῦ τῆς οὐσίας, εἰ δὴ γέγονεν ὄντως, ἐκεῖνο λεκτέον· [ἐστοχάσατο πρὸς τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν· ὁ θεὸς αὐταρκεστάτης ὕλης, ὡς μήτ' ἐνδέοι μήδ' ὑπερβάλλοι· καὶ γὰρ ἄτοπον ἦν τοὺς μὲν κατὰ μέρος τεχνίτας, ὅποτε τι δημιουργοῖεν καὶ μάλιστα τῶν πολυτελῶν, τὸ ἐν ὕλαις αὐταρκες σταθμῆσασθαι, τὸν δ' ἀριθμοὺς καὶ μέτρα καὶ τὰς ἐν τούτοις ἰσότητας ἀνευρηκότα μὴ φροντίσαι τοῦ ἱκανοῦ. 2 Λέξω δὴ μετὰ παρρησίας ὅτι οὐτ' ἐλάττονος οὔτε πλείονος οὐσίας ἔδει τῷ κόσμῳ πρὸς κατασκευὴν, ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐγεγέννητο τέλειος οὐδ' ἐν πᾶσι τοῖς μέρεσιν ὀλόκληρος· εὖ δὲ δεδημιουργημένος ἐκ τελείας οὐσίας ἀπετελέσθη· πανσόφου γὰρ τὴν τέχνην ἴδιον, πρὶν ἀρξασθαι τινος κατασκευῆς, τὴν ἱκανὴν ἰδεῖν ὕλην. 3 Ἄνθρωπος μὲν οὖν κἂν εἰ τῶν ἄλλων τὴν ἐπιστήμην διαφέρει, μὴ δυνάμενος κατὰ τὸ παντελὲς ἐκφυγεῖν

FONTES : §§ 1-4 = Philo prov., fr. I (II 625-626 Mangey ; F. H. Colson, Philo, Loeb Cl. Libr., IX, 1941, p. 454-456).

I B O N

§ 1, 4 τοὺς ... τεχνίτας cj. Viger : τοῖς ... τεχνίτας codd. || § 2, 6 ἰδεῖν] εἰδέναι Wendland ex armen.

1. Philon répond ici à une autre question du jeune Alexandre (§ 46) : « Praeterea si proprium est naturae ipsius τὸ esse factam, convenit explorare rationem quantitatis eius : cur enim nec minor nec maior facta fuerit ? »

2. Il est assuré que cette proposition décisive, mais d'interprétation très délicate, se trouvait bien dans le texte primitif, puisque la version arménienne atteste sa présence (§ 50 : « De quantitate autem materiae specialiter [ὄντως] factae [γέγονεν], id profecto dicendum est »). Sa lecture par Eusèbe ne présente pas le moindre doute : il est évident que, si celui-ci a versé ce texte dans son dossier sur la matière, c'est parce qu'il donnait implicitement οὐσία comme sujet à γέγονεν et entendait : Si (l'on admet que) véritablement la substance a été engendrée.

Chapitre 21

Le problème de la quantité de matière

1 « Quant à la quantité de substance¹, si (celle-ci) a véritablement été engendrée², voici ce qu'il faut en dire : Dieu avait calculé une quantité de matière exactement suffisante pour la genèse du monde, de sorte qu'il n'y eût ni manque ni excès³ ; il serait impensable en effet que, tandis que les artisans, chacun dans sa spécialité, lorsqu'ils façonnent des objets, surtout précieux, mesurent de matière ce qui leur suffit, Dieu, lui, ne se soit point soucié de la quantité convenable, lui qui a inventé les nombres et mesures et leurs proportions⁴. 2 Je dirai donc franchement qu'il ne fallait au monde ni moins ni plus de substance pour sa constitution, car il n'eût pas été parfait ni complet en toutes ses parties ; or il se trouve avoir été bien façonné et achevé d'une exacte quantité de substance ; car c'est le propre de celui qui est tout à fait maître de son art que de voir, avant de commencer un ouvrage, la matière qui lui convient. 3 Aucun homme, l'emporterait-il même sur tous les autres par sa science, n'est capable d'éviter totalement

Quant à savoir ce que l'auteur a vraiment voulu dire, il est bien délicat de le préciser : ainsi É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon*, Paris 1950³, p. 81, n. 2, considère que, selon le contexte, le sujet de γέγονεν n'est pas la substance, mais le monde (ὁ κόσμος).

3. Le problème de l'exacte quantité de matière est lié ici au rôle de la Providence dans la création et nullement encore à la question de l'origine du mal. C'est la gnose qui, plus tard, verra dans le reliquat de matière échappé à l'action démiurgique la source du mal. Dans le *De Providentia*, II, le problème du désordre qui apparaît dans la nature, abondamment évoqué (§§ 61-96), reçoit une réponse stoïcienne et se voit résolu (essentiellement aux paragraphes 98-101) dans l'action d'ensemble de la Providence.

4. Cf. PLATON, *Timée* 53 b : εἶδεσθαι τε καὶ ἀριθμοῖς.

τὴν συγγενῆ τῶν θνητῶν πλάνην, ἀπατῶτο ἂν ἴσως περὶ τὴν ποσότητα τῆς ὕλης, ὁπότε τεχνιτεῖοι, τοτὲ μὲν ὡς ἐλάττον <ι> προστιθέναι, τοτὲ δὲ ὡς περιττῆς ἀφαιρεῖν· ὁ δὲ πηγῆ τις ὧν ἐπιστημῶν ἐνδέον ἢ περιττεῦον οὐδὲν ἐμελλεν ὑποβάλλεσθαι, μέτροις ἅτε χρώμενος εἰς ἀκριβειαν ὑπερφυῶς πεπονημένοις ἅπασιν ἐπαινετοῖς. | 4 Ὁ δὲ βουλόμενος ἄλλως ὕθλειν (337) οὐκ ἂν φθάνοι καὶ τὰ πάντων ἔργα τῶν τεχνιτῶν ἀντία τιθέμενος, ὡς ἀμείνον <ος> τῆς κατασκευῆς ἐπιλαχόντα προσθέσει τινὸς ἢ μειώσει τῶν ἐν ὕλαις· ἀλλὰ γὰρ σοφιστείας μὲν ἔργον εὐρεσιλογεῖν, σοφίας δὲ ἕκαστα διερευνᾶν τῶν ἐν τῇ φύσει. »

5 Καὶ τὰ μὲν τοῦ Φίλωνος τοῦτον ἐχέτω τὸν τρόπον. Μαξίμω δὲ τῆς Χριστοῦ διατριβῆς οὐκ ἀσήμω ἀνδρὶ καὶ λόγος οἰκεῖος συγγέγραπται ὁ Περὶ τῆς ὕλης. Ἐξ οὗ μοι δοκῶ μέτρια χρησίμως καταθήσεσθαι εἰς ἀκριβῆ τοῦ προβλήματος
5 ἔλεγχον·

I B O N

§ 3, 4 ὁπότε] <ὡσθ'> ὁπότε Wendland ex armen. || ἐλάττον<ι> Viger : ἔλαττον codd. || 8 ἅπασιν ἐπαινετοῖς] <καὶ> ἄπ. ἐπ. Gaisford utrumque vel saltem ἐπ. secl. Viger || § 4, 2 ἀντία Viger : ἀττία codd. (Gaisford et in nota Colson) || 3 ἀμείνον <ος> Wendland ex armen. : ἄμεινον codd. ἄμεινον <ὸν> Colson || § 5, 1 τοῦτον — τρόπον I : ταῦτα B O N.

1. Le texte de ce fragment se trouve a) dans les éditions de la *P.E.* ; b) au chap. xxiv de la *Philocalie*, éd. J. A. Robinson ; c) dans le codex 236 de Photius, éd. R. Henry, t. V, Paris 1967 ; d) et, avec son contexte, dans les éditions du *Περὶ αὐτεξουσίου* de Méthode d'Olympe de G. N. Bonwetsch et de A. Vaillant.

2. Sur la véritable identité de cet auteur, voir *Introd.*, p. 112. Se reporter également à l'Introduction de G. N. Bonwetsch, *Methodius*, *GCS* 27 et à celle de A. Vaillant, *Le « De autexusia » de Méthode d'Olympe*, *PO* 22, p. 636 s.

3. Eusèbe intitule *Περὶ τῆς ὕλης* l'ouvrage de Maxime dont il prétend tirer l'extrait. Les sources relatives à Méthode attestent au

l'erreur congénitale à la nature mortelle : lorsqu'il travaille, il peut par exemple se tromper sur la quantité de matière et devoir tantôt suppléer une déficience, tantôt retrancher d'un excédent ; mais celui qui est comme la source des sciences ne devait rien introduire d'insuffisant ou d'excédentaire, puisqu'il use de mesures portées à une extrême précision et toutes admirables. 4 Qui voudrait dire d'autres niaiseries ne s'empressera-t-il pas encore d'opposer les ouvrages de tous les artisans, sous prétexte qu'ils atteignent à une meilleure constitution par l'addition ou la soustraction d'un peu de matière ? Mais c'est faire œuvre de sophiste que d'inventer de faux problèmes : le propre du sage est d'interroger tout ce qui est dans la nature. »

5 Contentons-nous de cet extrait
MAXIME¹ de Philon. Quant à Maxime²,
(en fait, MÉTHODE) homme non négligeable de l'école
du Christ, il a composé un traité particulier *Sur la matière*³,
dont il me semble utile de présenter un bon passage pour
obtenir des arguments justes sur la question⁴.

contraire *Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου* (ms. F), *De autexusia* (Jérôme, qui est le premier à attribuer cet ouvrage à Méthode), *Περὶ αὐτεξουσίου* (*Sacra Parallela* et Photius), tandis que la version slave suppose *Περὶ θεοῦ καὶ ὕλης καὶ περὶ (τοῦ) αὐτεξουσίου* (cf. A. VAILLANT, *op. cit.*, p. 638-639). Cette dernière forme est évidemment la synthèse du titre du dialogue de Méthode et du sous-titre que porte dans le ms. F le passage qui précisément sera repris par le *Dialogue d'Adamantius* et par Eusèbe (cf. note suivante). Les philocalistes, eux, combinent le titre qu'Eusèbe attribue à Maxime et l'intitulé qu'il donne au chapitre qui cite l'extrait : *Περὶ τῆς ὕλης + ὅτι μὴ ἀγένητος ἢ ὕλη μὴδὲ κακῶν αἰτία* devient chez eux *Περὶ ὕλης, ὅτι οὐκ ἀγένητος οὐδὲ κακῶν αἰτία* ; notons au passage que cette formulation est un précieux témoignage de l'ancienneté des titres de chapitres de la *P.E.* et qu'elle est une preuve supplémentaire en faveur de l'hypothèse de J. Bidez qui en attribue la rédaction à Eusèbe lui-même et non aux copistes (cf. Introduction générale à la *P.E.*, *SC* 206, p. 53).

4. Voir la note complémentaire au chapitre 22, p. 315.

ΙΘ'. ΟΤΙ ΜΗ ΑΓΕΝΗΤΟΣ Η ΥΛΗ ΜΗΔΕ ΚΑΚΩΝ ὁ
ΑΙΤΙΑ

22

1 « Ὅτι μὲν ἀδύνατον ὑπάρχειν ἀγένητα δύο ἀμα οὐδὲ σὲ ἀγνοεῖν νομίζω, εἰ καὶ τὰ μάλιστα δοκεῖς προλαβῶν τοῦτο προσθετικέναι τῷ λόγῳ, τὸ πάντως ἐξ ἀνάγκης τὸ ἕτερον δεῖν λέγειν, ἢ ὅτι κεχώρισται τῆς ὕλης ὁ θεὸς ἢ αὖ πάλιν ὅτι ἀμέριστος αὐτῆς τυγχάνει. 2 Εἰ μὲν οὖν ἠνώσθαι τις αὐτὸν εἰπεῖν ἐθέλοι ἐν τῷ ἀγένητον λέξει· ἑκάτερον γὰρ τούτων μέρος

FONTES : §§ 1-64, 8 = Maximus (?) de materia (Reliquiae sacrae, rec. M. J. Routh, II³, Oxford, 1846, p. 87-107; Sacra Parallela, ed. K. Holl, 1899, p. 211-212; Methodius de autexusio 5, 1-12, 8, p. 157-178 Bonwetsch, 1917); cf. Orig. Philoc., cap. 24 (p. 212-226 Robinson, 1893); Adamant., cap. 5-9 (p. 146-162 van de Sande Bakhuysen, 1901); Phot. cod. 236, 304 b - 307 b (ed. R. Henry, 1967, p. 116-124).

I B O N (et Methodii F = Laurent. 9, 23, s. x; Sacr. Parall. C = Coisl. 276, s. x-xi)

1. Ce titre qui précède l'extrait de Maxime est très probablement d'Eusèbe (cf. note précédente), et sa formulation doit s'inspirer de la notice qu'il avait consacrée à Maxime en *H.E.* V, 27 : τὰ Μαξιμίου περὶ τοῦ πολυθυλήτου παρὰ τοῖς ἀρρεισιώταις ζητήματος τοῦ πόθεν ἢ κακία καὶ περὶ τοῦ γενητῆν ὑπάρχειν τὴν ὕλην. Le ms. F du *Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου* de Méthode, également confirmé par la version slave, comporte pour ce passage du dialogue le sous-titre : *Περὶ θεοῦ καὶ ὕλης*.

2. Selon le système de Vaillant (cf. *Introd.*, p. 123), M désigne l'orthodoxe; A et B l'hétérodoxe et son compagnon.

3. La plupart des traducteurs d'Eusèbe ou de Méthode ont donné un sens concessif à *εἰ καὶ* et entendent : « Bien que tu aies visiblement introduit ce postulat dans ton raisonnement » (trad. A. Vaillant,

ιθ'. Que la matière n'est pas inengendrée
et qu'elle n'est pas cause du mal

Chapitre 22

1° deux inengendrés ne peuvent coexister¹,

M² 1 « — Qu'il soit impossible qu'existent à la fois deux inengendrés, je pense que tu ne l'ignores pas toi non plus, d'autant que³, me semble-t-il, tu as déjà pris les devants⁴ en ajoutant à ton raisonnement l'idée qu'il est absolument nécessaire d'énoncer l'une de ces deux propositions⁵ : ou bien Dieu est séparé de la matière, ou au contraire il s'en trouve inséparable.

qu'on les suppose a) unis

2 Choisit-on de dire qu'il lui est uni, on énoncera que l'inengendré est un, car chacun d'eux sera partie du

p. 747-748). Il nous semble cependant plus conforme à la coutume de l'orthodoxe de partir de ce qu'il y avait déjà de positif dans les incertitudes de son interlocuteur; aussi comprenons-nous : Tu ne l'ignores pas toi non plus (οὐδέ emphatique) puisque précisément (εἰ καὶ) il me semble bien (τὰ μάλιστα) que déjà (προλαβῶν) tu as...

4. Προλαβῶν fait certainement allusion à une affirmation antérieure du premier hétérodoxe, probablement en II, 9 : « Il me paraissait également vrai d'admettre que rien ne coexistait éternellement à Dieu de différent de lui » (trad. A. Vaillant, p. 736).

5. Nécessité purement formelle (« de deux formulations contraires l'une doit être vraie ») qui sera involontairement contredite par l'énonciateur lui-même lorsqu'il introduira (22, 6) une troisième hypothèse. Ces deux propositions correspondent en fait aux options dualiste et moniste qui opposent les systèmes philosophiques.

ἔσται τοῦ πλησίον· ἀλλήλων δὲ μέρη τυγχάνοντα οὐκ ἔσται ἀγέννητα δύο, ὡς οὐδὲ διάφορα μέρη κατακερματίζομεν εἰς πολλὰ γενητά, ἀλλ' ἢ ὡς ὁ λόγος ἀπαιτεῖ, ἐν τι γενητὸν τὸν ἀνθρωπὸν πολυμερές πρὸς τοῦ θεοῦ γεγονέναι φαιμέν. Οὕτως ἀνάγκη, εἰ μὴ κεχώρισται τῆς ὕλης ὁ θεός, ἐν τὸ ἀγέννητον εἶναι λέγειν.

3 Εἰ δὲ κεχώρισθαι φήσει τις, ἀνάγκη εἶναι τι τὸ ἀνά μέσον ἀμφοτέρων, ὅπερ καὶ τὸν χωρισμὸν αὐτῶν δείκνυσιν· ἀδύνατον γὰρ ἐν διαστάσει ἐξετάζεσθαι τι ἀπὸ τινος, οὐκ ὄντος ἐτέρου καθ' ὃ ἡ διάστασις ἐκατέρου γίνεται. Ὅπερ οὐ μέχρι τούτου ἴσασται καὶ μόνου, ἀλλὰ καὶ πλείστων ὄσων.

4 Ὅν γὰρ ἐπὶ τῶν δύο ἀγενήτων εἴπομεν λόγον, τοῦτον ἐξ ἀνάγκης ὁμοίως προχωρεῖν, εἰ τὰ ἀγέννητα δοθείη τρία· καὶ γὰρ ἐπὶ τούτων ἐροίμην ἂν εἰ κεχώρισται ἀλλήλων ἢ αὐτὸ πάλιν ἕκαστον ἠνωται τῷ πλησίον. 5 Εἰ μὲν γὰρ ἠνώσθαι τις εἰπεῖν ἐθέλοι, τὸν αὐτὸν ἀκούσει τῷ πρώτῳ λόγον· εἰ δ' αὐτὸ πάλιν κεχώρισθαι, οὐ φεύξεται τὴν ἐξ ἀνάγκης τοῦ χωρίζοντος ὑπόστασιν. 6 Ἄν δὲ ἄρα τις καὶ τρίτον εἶναι λέξη λόγον ὡς ἀρμόζοντα περὶ τῶν ἀγενήτων λέγεσθαι, τουτέστι τὸ μὴ κεχώρισθαι τῆς ὕλης τὸν θεὸν μήτ' αὐτὸ πάλιν ὡς μέρος ἠνώσθαι, εἶναι δὲ καθάπερ ἐν τόπῳ τῇ ὕλῃ τὸν θεὸν ἢ καὶ τὴν ὕλην ἐν

Mras
406

(338)

I B O N

§ 2, 4 κατακερματίζομεν Meth. : κατακερματιζόμενα I B O N Philoc. || 5 ἢ F C Philoc. : εἰ B O N et Meth. om. I || § 5, 2 εἰπεῖν ἐθέλοι Philoc. Meth. : ἐθέλει I εἴποι B O N.

1. Κατακερματίζω se trouve chez Platon, *Ménon* 79 c (la vertu découpée en petits morceaux) et *République* 395 b (la nature de l'homme monnayée en pièces encore plus petites).

2. S'il fallait identifier l'option qui consiste à affirmer l'unité de Dieu avec la matière, on pourrait songer à Aristote ou aux stoïciens.

3. Sans doute faut-il voir ici une utilisation particulière de la notion de χώρα du *Timée* 52 a : τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας. J. FARGES signale (*Méthode d'Olympe. Du libre arbitre*, Paris 1929, p. 151, n. 1) un raisonnement analogue chez IRÉNÉE, *Adversus Haereses* II, 1, 2 (PG 7, 710) : « ... tertium quid erit, quod in immensum

voisin ; et se trouvant être parties l'un de l'autre, ils ne seront pas deux inengendrés — de même que nous ne faisons pas non plus éclater¹ les différentes parties de l'homme en plusieurs créatures, mais que, comme l'exige la raison, nous disons que l'être humain est une unique créature formée par Dieu de plusieurs parties. Ainsi est-il nécessaire de dire que, si Dieu n'est pas séparé de la matière, il n'y a qu'un seul inengendré².

b) ou séparés

3 Dit-on au contraire qu'il en est séparé, il est alors nécessaire qu'il y ait entre eux quelque intermédiaire qui marque bien leur séparation³. Car il est impossible de faire la preuve qu'une chose est à l'écart d'une autre sans une troisième par laquelle se fait l'écart des deux premières : cette règle ne s'applique pas à ce seul cas, mais à tous. 4 Car le raisonnement que nous tenions pour deux inengendrés aurait nécessairement autant de valeur si l'on en donnait trois : de fait, je demanderais à leur sujet s'ils sont séparés les uns des autres, ou si au contraire chacun est uni à son voisin. 5 Si l'on choisit en effet de dire qu'ils sont unis, on s'entendra objecter le même raisonnement que dans le premier cas ; si au contraire on les dit séparés, on n'échappera pas à la condition nécessaire d'un séparateur.

c) ou l'un servant de lieu à l'autre,

6 Mais peut-être viendra-t-on dire qu'il est une troisième solution qu'il convient d'énoncer à propos des êtres inengendrés : que Dieu n'est pas séparé de la matière et qu'il ne lui est pas non plus uni comme à une partie, mais qu'à la façon d'un lieu, Dieu se trouve en la matière ou la matière en Dieu.

separat pleroma et hoc quod est extra illum ; et hoc tertium circumfiniit et continebit utraque... ».

5 τῷ θεῷ, τὸ συνέχον ἀκουέτω, ὅτι ἐὰν τόπον τοῦ θεοῦ τὴν ὕλην εἴπωμεν, ἐξ ἀνάγκης αὐτὸν καὶ χωρητὸν λέγειν δεῖ καὶ πρὸς τῆς ὕλης περιγραφόμενον. 7 Ἀλλὰ μὴν καὶ ὁμοίως αὐτὸν τῇ ὕλῃ ἀτάκτως φέρεσθαι, μὴ ἴστασθαι τε μὴδὲ μένειν ^b αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἀνάγκη, τοῦ ἐν ᾧ ἐστὶν ἄλλοτ' ἄλλως φερόμενου. Πρὸς δὲ τούτοις καὶ ἐν χεῖροσι γεγονέναι τὸν θεὸν ^c εἰπεῖν ἀνάγκη. Εἰ γὰρ ἦν ποτε ἀκοσμος ἡ ὕλη, ἐκόσμησε δὲ αὐτὴν εἰς τὸ κρεῖττον τρέψαι προαιρούμενος, ἦν ποτε ὅτε ἐν ἀκοσμήτοις ἦν ὁ θεός. 8 Δικαίως δ' ἂν καὶ τοῦτον ἐροίμην τὸν λόγον, πότερον ἐπλήρου τὴν ὕλην ὁ θεὸς ἢ ἐν μέρει τινὶ τῆς ὕλης ἦν· εἰ μὲν οὖν ἐν μέρει τινὶ τῆς ὕλης εἰπεῖν τις ἐθέλοι τὸν θεόν, πλεῖστον ὅσον μικρότερον τῆς ὕλης λέγει, εἰ ^c δὴ μέρος αὐτῆς ὅλον ἐχώρησεν αὐτόν· εἰ δ' ἐν πάσῃ εἶναι ^c λέγοι τῇ ὕλῃ, πῶς ταύτην ἐδημιούργει φρασάτω· ἀνάγκη γὰρ ἢ συστολήν τινα τοῦ θεοῦ λέγειν, ἥς γενομένης ἐδημιούργει ἐκεῖνο ἀφ' οὗ ὑπεχώρησεν, ἢ καὶ ἑαυτὸν τῇ ὕλῃ συνδημιουργεῖν, οὐκ ἔχοντα ὑποχωρήσεως τόπον.

9 Εἰ δὲ τὴν ὕλην ἐν τῷ θεῷ εἶναι τις λέξει, ὁμοίως ἐξετάζειν δεῖ πότερον ὡς δισταμένου αὐτοῦ ἀφ' ἑαυτοῦ καί, ὡς περ ἐν ἀέρι ζῶων ὑπάρχει γένη, διαιρουμένου καὶ μεριζομένου αὐτοῦ εἰς ὑποδοχὴν τῶν γινομένων ἐν αὐτῷ, ἢ ὡς ἐν τόπῳ, τοῦτ' ^a εἰς ἔστιν ὡς περ ἐν γῆ ὕδωρ. 10 Εἰ μὲν γὰρ εἴπομεν ὡς ἐν ἀέρι,

I B O (G) N

§ 6, 6 χωρητὸν I Philoc. Meth. : χωρητικὸν B O N || § 7, 3 ἄλλως] ἄλλοσε Vaillant (coll. Plat. Tim. 52 e, Parm. 138 d) || § 8, 4-5 εἰ δὴ G N (O legi nequit) : εἰ δὲ I εἰ γε Philoc. εἰ γε δὴ Meth.

1. Sans doute dans la tradition de Platon — et plus particulièrement du *Parménide* —, Méthode s'obstine à présenter l'Inengendré au moyen d'une image spatiale extrêmement concrète. D'où l'examen des modalités dont un être peut être reçu en un lieu : par « intercalation » au sein du contenant, ou par « diffusion » dans son être.

car ou bien Dieu serait soumis aux vicissitudes de la matière,

Qu'on écoute la conséquence : si nous disons que la matière est le lieu de Dieu il faut nécessairement dire que Dieu est limité et circonscrit par la matière ; 7 bien plus il serait, tout comme la matière, nécessairement emporté d'un mouvement désordonné, sans s'arrêter ni demeurer en lui-même, puisque le lieu où il se trouve serait constamment emporté ailleurs. On serait en outre obligé de dire que Dieu se serait trouvé en un milieu inférieur : si en effet la matière était primitivement confuse et si Dieu l'a ordonnée avec l'intention de la convertir en un état meilleur, il y eut un temps où Dieu se trouvait dans le chaos. 8 Et je serais encore en droit de poser cette question : Dieu emplissait-il la matière, ou n'en occupait-il qu'une partie ? Si l'on choisit de dire que Dieu se trouvait en une partie de la matière, on affirme en tout cas qu'il est plus petit que la matière, puisqu'une partie d'elle suffit à le contenir tout entier. Si on dit au contraire qu'il se trouvait dans la matière tout entière, qu'on m'explique comment il la façonnait ! Car il faudrait ou bien parler d'une sorte de contraction de Dieu à la faveur de laquelle il façonnait ce dont il s'était retiré, ou bien dire qu'il se façonnait lui-même en même temps que la matière, faute d'un lieu où se retirer.

ou bien il serait le réceptacle du mal

9 Si l'on dit au contraire que c'est la matière qui était en Dieu, il faut de même examiner si (Dieu l'accueille) comme en s'écartant de lui-même et, à la façon des espèces animales dans l'air, en se divisant et se partageant pour recevoir les êtres qui vivent en lui, ou s'(il l'accueille) comme en un lieu, c'est-à-dire à la façon de l'eau dans la terre¹. 10 Car si nous répondons : à la façon de l'air, nous sommes

μεριστὸν ἀνάγκη τὸν θεὸν εἰπεῖν· εἰ δ' ὡσπερ ἐν γῆ τὸ ὕδωρ, ἦν δὲ ἄτακτος ἢ ὕλη καὶ ἀκόσμητος, πρὸς δὲ τοῦτοις ἔχουσα καὶ κακά, τὸν θεὸν λέγειν ἀνάγκη τόπον εἶναι τῶν ἀκόσμητων καὶ τῶν κακῶν, ὅπερ οὐκ εὐφημον εἶναι μοι δοκεῖ, ἐπισηφάλης δὲ μᾶλλον· ὕλην γὰρ εἶναι θέλεις, ἵνα μὴ τῶν κακῶν ποιητὴν εἴπῃς τὸν θεόν, καὶ τοῦτο φεύγειν προαιρούμενος δοχεῖον αὐτὸν τῶν κακῶν εἶναι λέγεις. **11** Εἰ μὲν οὖν τὴν ὕλην ἐκ τῶν ὑποστάντων γενητῶν ὑπονοεῖν ἀγένητον ὑπάρχειν ἔλεγες, | πολὺν | ἂν περὶ αὐτῆς ἐποιησάμην λόγον εἰς ἀπόδειξιν τοῦ (339) ὅτι ἀδύνατον ὑπάρχειν αὐτὴν <ἀγένητον>· ἐπεὶ δὲ τὴν τῶν κακῶν γένεσιν αἰτίαν ἔφησθα εἶναι τῆς τοιαύτης ὑπονοίας, διὰ τοῦτ' ἐπὶ τὴν ἐξέτασιν τούτων ἔρχεσθαί μοι δοκῶ. Φανεροῦ γὰρ γενομένου τοῦ λόγου καθ' ὃν τρόπον ἐστὶ τὰ κακά καὶ ὅτι οὐχ οἷόν τε ἐστὶν ἀνάτιον τῶν κακῶν εἰπεῖν τὸν θεὸν ἐκ τοῦ ὕλην αὐτῶ ὑποτιθέναι, τὴν τοιαύτην ὑπόνοιαν ἀναιρεῖσθαι **10** μοι δοκεῖ.

12 Φῆς τοίνυν ἄποιοι ὕλην συνυπάρχειν τῷ θεῷ, ἐξ ἧς τὴν τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσιν ἐδημιούργησεν; **b**
Οὕτω μοι δοκεῖ.

I B O N

§ 10, 6 θέλεις] θέλεις <ἀγένητον> Viger || § 11, 4 <ἀγένητον> Meth.: om. I O N Philoc. (def. B) || § 12, 1-2 τὴν τοῦδε Philoc.: τήνδε τοῦ I B N τήνδε τὴν O τὴν τοῦ Meth.

1. Ce qui est contraire à l'affirmation constante de la pensée grecque depuis que PARMÉNIDE a défini la continuité de l'Un :

ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν,
ἐν, συνεχές

(Fragment 8, 3-6, Diels-Kranz, I, p. 235)

ou encore :

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον

(Fragment 8, 22, *ibid.*, p. 237).

2. Cf. au début du dialogue (II, 6-9) les réflexions de l'orthodoxe sur l'origine du mal.

3. Curieux détour du raisonnement qui, au lieu de faire passer

contraints de dire que Dieu est divisible¹; si au contraire nous répondons : à la façon de l'eau dans la terre, comme d'autre part la matière était confuse et sans ordre et qu'en outre elle contenait aussi le mal, nous serions contraints de dire que Dieu était le lieu du désordre et du mal — ce qui me semble impie et, plus encore, périlleux : tu postules en effet l'existence de la matière pour éviter de faire de Dieu l'auteur du mal²; or c'est précisément en voulant éviter cela que tu en fais le réceptacle du mal.

2^o l'origine du mal

11 Si c'était de l'existence des créatures que tu avais tiré ton hypothèse d'une matière inengendrée, je t'aurais fait sur elle un long discours pour te prouver qu'il est impossible qu'elle le soit. Mais puisque tu as dit que c'est l'origine du mal qui était cause d'une telle supposition, cela me semble une bonne raison pour en venir à l'examen du mal. Car une fois éclaircie la question du mode d'existence du mal et de l'impossibilité de dire que Dieu ne soit pas cause du mal puisqu'on lui soumet la matière³, il me semble que j'aurai coupé court à une telle supposition.

Dieu est le créateur des qualités de la matière

12 Tu dis donc que coexistait à Dieu une matière sans qualités dont il a façonné la genèse de ce monde⁴ ?

A. — C'est bien mon avis.

immédiatement de la matière au libre arbitre des hommes la responsabilité du mal, en charge un moment Dieu, quitte à conclure un peu plus loin (XIII, 4) que cette affirmation est irrecevable ! Déjà, au début de son intervention, l'orthodoxe avait blâmé ceux qui déclaraient Dieu l'auteur du mal (IV, 2).

4. Reprise de la discussion avec un retour à l'hypothèse que l'hétérodoxe avait formulée au début (III), après avoir constaté l'existence du mal.

13 Οὐκοῦν εἰ ἄποιος ἐτύγγανεν ἢ ὕλη, γέγονε δὲ κόσμος πρὸς τοῦ θεοῦ, ἐν δὲ τῷ κόσμῳ αἱ ποιότητες, τῶν ποιότητων ποιητῆς γέγονεν ὁ θεός.

Οὕτως ἔχει.

14 Ἐπεὶ δὲ σου καὶ λέγοντος ἔμπροσθεν ἤκουον ὡς ἀδύνατον ἐξ οὐκ ὄντων γίνεσθαι τι, πρὸς τὴν ἐρώτησιν ἀποκρίναι τὴν ἐμήν· δοκεῖ σοι τὰς τοῦ κόσμου ποιότητας μὴ ἐξ ὑποκειμένων ποιότητων γεγονέναι;

5 Δοκεῖ.

Ἔτερον δὲ τι παρὰ τὰς οὐσίας ὑπάρχειν αὐτάς;

Οὕτως ἔχει.

15 Εἰ οὖν μὴ ἐξ ὑποκειμένων ποιότητων τὰς ποιότητας ἐδημιούργησεν ὁ θεὸς μήτε ἐκ τῶν οὐσιῶν, τῷ μὴδὲ οὐσίας αὐτάς εἶναι, ἐκ μὴ ὄντων αὐτάς ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγονέναι εἰπεῖν ἀναγκαῖον· ὅθεν περιττῶς ἐδόκει μοι λέγειν ἀδύνατον εἶναι
5 δοξάζειν ἐξ οὐκ ὄντων γεγονέναι τι πρὸς τοῦ θεοῦ. **16** Ἄλλ' ὁ μὲν περὶ τούτου λόγος ὧδε ἐχέτω· καὶ γὰρ παρ' ἡμῖν θεωροῦμεν ἀνθρώπους ἐξ οὐκ ὄντων ποιούντας τινα, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα δοκοῦσι ποιεῖν ἐν τινι, οἷον ἐπὶ τῶν ἀρχιτεκτόνων τὸ
5 παράδειγμα λάβωμεν· καὶ γὰρ οὗτοι ποιοῦσι πόλεις οὐκ ἐκ πόλεων καὶ ναοὺς ὁμοίως οὐκ ἐκ ναῶν. **17** Εἰ δ', ὅτι τούτοις αὐτοῖς οὐσίαι ὑπόκεινται, οἷον ἐξ ὄντων αὐτοὺς ταῦτα ποιεῖν, σφάλλη
τῷ λόγῳ· οὐδὲ γὰρ ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ ποιοῦσα | τὴν πόλιν ἢ αὐτὴν
5 οὐκ ἐξ ὑποκειμένης τινὸς ἐν ταῖς οὐσίαις τέχνης γίνεται, ἀλλ'

Mras
408

IBON

§ 14, 3 δοκεῖ σοι Philoc. Meth. : δοκεῖς μοι I O N (def. B) || 4-5 γεγονέναι ; Δοκεῖ Philoc. Meth. : γεγονέναι δοκεῖν I O N (def. B).

1. La comparaison avec l'art humain créateur de qualités, qui occupe les paragraphes 16-19, interrompt ici le raisonnement sans apporter d'éléments nouveaux. La conclusion survient, abrupte, à la fin du paragraphe 19 : « en prouvant que quelque chose peut naître de rien, on démontre (!) qu'il en est également ainsi pour les sub-

M 13 — Si donc la matière se trouvait sans qualités, si l'ordre du monde est né de Dieu et s'il y a des qualités dans le monde, c'est Dieu qui a été le créateur des qualités ?

A — C'est cela.

M 14 — Comme je t'ai entendu dire auparavant qu'il était impossible que quelque chose naisse du néant, réponds à ma question : admets-tu que les qualités du monde ne soient point nées de qualités subjacentes ?

A — Je l'admets.

M — Mais qu'elles soient elles-mêmes quelque chose d'autre que les substances ?

A — C'est cela.

M 15 — Si donc Dieu n'a formé les qualités ni à partir de qualités subjacentes, ni à partir des substances, puisqu'elles ne sont pas elles-mêmes des substances, il faut nécessairement dire que Dieu les a tirées du néant. C'est pourquoi il me semble que tu avais tort de dire qu'il est impossible de croire que Dieu ait tiré quelque chose du néant¹.

L'art humain aussi crée des qualités

16 Mais établissons d'abord ce point. Ne voyons-nous pas autour de nous des hommes qui font quelque chose de rien alors même qu'ils paraissent le faire avec quelque chose ? Prenons comme exemple les architectes : ils créent des villes, des temples, mais pas à partir de villes ni de temples. **17** Si, du fait que ces constructions s'appuient sur des substances, tu penses qu'ils les font avec des choses déjà existantes, ton raisonnement s'égaré : ce n'est pas la substance qui crée la ville, ou encore les temples, mais l'art qui traite cette substance ; l'œuvre d'art ne naît pas d'un art latent dans les substances, mais d'un art qui n'y

stances ». Cf. *supra* 20, 2 et note *ad loc.* : Origène avait déjà tenu le même raisonnement.

ἐξ οὐκ οὐσης ἐν αὐταῖς γίνεται. **18** Ἀπαντήσῃν δέ μοι δοκεῖς οὕτως τῷ λόγῳ, ὅτι ὁ τεχνίτης ἐξ ἧς ἔχει τέχνης τὴν ἐν τῇ οὐσίᾳ τέχνην ποιεῖ· πρὸς δὲ τοῦτο λέγεσθαι τοῦτ' εὖ ἔχειν μοι δοκεῖ, ὅτι οὐδὲ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐκ τινος ὑποκειμένης τέχνης γίνεται· οὐ γὰρ ἔνεστιν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς οὔσαν δοῦναι τὴν τέχνην· τῶν γὰρ συμβεβηκότων ἐστὶ καὶ τῶν τότε τὸ εἶναι λαμβανόντων, ὁπόταν ἐν οὐσίᾳ γίνωνται. | **19** Ὁ μὲν ⁽³⁴⁰⁾ γὰρ ἄνθρωπος καὶ χωρὶς τῆς ἀρχιτεκτονικῆς ἔσται· ἢ δ' οὐκ ἔσται, ἐὰν μὴ πρότερον ἄνθρωπος ᾖ. Ὅθεν τὰς τέχνας ἐξ οὐκ ὄντων εἰς ἀνθρώπους πεφυκέναι γίνεσθαι λέγειν ἀναγκαῖον. Εἰ τοίνυν τοῦτο οὕτως ἔχον ἐπ' ἀνθρώπων ἐδείξαμεν, πῶς οὐχὶ προσῆκε τὸν θεὸν μὴ μόνον ποιότητος ἐξ οὐκ ὄντων φάναι δύνασθαι ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ οὐσίας; Τῷ γὰρ δυνατόν φανῆναι γίνεσθαι τι ἐξ οὐκ ὄντων τὸ καὶ τὰς οὐσίας οὕτως ἔχειν δείκνυται. **20** Ἐπεὶ δὲ πόθος ἐστὶ σοὶ περὶ τῆς τῶν κακῶν γενέσεως ζητεῖν, ἐπὶ τὸν τοῦτων ἐλεύσομαι λόγον. Καὶ ^b σου βραχέα πυθέσθαι βούλομαι· τὰ κακὰ πρότερον οὐσίαι σοὶ δοκοῦσιν εἶναι ἢ ποιότητες οὐσιῶν;

5 Ποιότητος οὐσιῶν εὖ ἔχειν λέγειν μοι δοκεῖ.

21 Ἡ δὲ ὕλη ἄποιος ἦν καὶ ἀσχημάτιστος; Οὕτως προλαβῶν ἐξεῖπον τῷ λόγῳ.

Οὐκοῦν εἰ τὰ κακὰ ποιότητες ὑπάρχουσιν οὐσιῶν, ἢ δὲ ὕλη ἄποιος ἦν, τῶν δὲ ποιότητων ποιητὴν εἶπας τὸν θεὸν εἶναι, **5** ἔσται καὶ τῶν κακῶν δημιουργὸς ὁ θεός. Ὅτε τοίνυν οὐδ'

I B O N

1. Démonstration pour le moins désinvolte ! On reconnaît là une des faiblesses majeures de la pensée grecque — Platon compris — qui use et abuse du raisonnement pour établir des futilités et s'en passe allègrement lorsqu'il y a vraiment une difficulté.

était point. **18** Tu objecteras sans doute ceci à mon raisonnement, que l'artiste crée l'art qu'il y a dans la substance à partir de l'art qu'il porte en lui. A cela je puis, me semble-t-il, répondre à juste titre que cet art ne naît pas non plus en l'homme d'un art subjaçant. Il est en effet impossible de poser que l'art existe en soi : il est de l'ordre des accidents, des êtres qui prennent existence au moment où ils naissent dans une substance. **19** L'homme existera même indépendamment de l'architecture ; mais celle-ci ne sera point, s'il n'y a d'abord un homme. Il en faut donc conclure nécessairement que, par nature, les arts chez les hommes naissent du néant.

Dieu créateur des substances comme des qualités

Si donc nous avons montré qu'il en est ainsi pour les hommes, comment ne conviendrait-il pas de dire que Dieu a pu faire de rien non seulement des qualités, mais encore des substances ? Car en prouvant que quelque chose peut naître de rien, on démontre qu'il en est également ainsi pour les substances¹.

Le mal étant une qualité, Dieu en sera l'auteur

20 Mais puisque ton désir est de rechercher l'origine du mal, j'en viendrai à cette question. Mais je veux d'abord t'interroger brièvement. Te semble-t-il que le mal soit une substance, ou une qualité de la substance ?

A — Il me semble qu'on a de bonnes raisons de dire que c'est une qualité de la substance.

M **21** — Or la matière était dépourvue de qualités et de formes ?

A — C'est ce que j'ai énoncé en prémisses à mon raisonnement.

M — Si donc le mal est une qualité de la substance et si la matière était sans qualités, puisque tu as dit que Dieu était le créateur des qualités, Dieu sera aussi l'artisan du mal.

οὕτως ἀνάτιον τῶν κακῶν δυνατὸν εἶπειν τὸν θεόν, ὕλην αὐτῷ προσάπτειν περιττὸν εἶναι μοι δοκεῖ. Εἰ δέ τι πρὸς ο
ταῦτα λέγειν ἔχεις, ἀρχοῦ τοῦ λόγου. 22 Εἰ μὲν ἐκ φιλονεικίας ἡμῖν ἢ ζήτησις ἐγένετο, οὐκ ἂν δεύτερον περὶ τῶν κακῶν ἠξίου ὀρίζεσθαι· ἐπεὶ δὲ φιλίας ἔνεκα μᾶλλον καὶ τῆς πρὸς τὸν πλησίον | ὠφελείας τὴν ἐξέτασιν ποιούμεθα τῶν λόγων, 5 ἄνωθεν περὶ τούτων ὀρίζεσθαι ἀξιῶ συγχαρεῖν.

Τὴν μὲν προαίρεσιν τὴν ἐμὴν ἐκ πολλοῦ σοι φανεράν εἶναι δοκῶ καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις σπουδὴν, ὅτι οὐ πιθανῶς εἰπὼν ψεῦδος νικῆσαι θέλω, ἀλλὰ δειχθῆναι τὴν ἀλήθειαν μετὰ d ἀκριβοῦς ἐξετάσεως, καὶ σὲ δὲ οὕτως διακεῖσθαι σαφῶς 10 ἐπίσταμαι· ὅθεν οἷον τρόπῳ χρώμενος νομίζεις δύνασθαι τὸ ἀληθὲς εὑρεῖν, τούτῳ χρῆσαι μηδὲν δυσωπούμενος. Οὐ γὰρ σεαυτὸν ὠφελήσεις μόνον χρησάμενος τῷ κρείττονι, ἀλλὰ πάντως καὶ περὶ ὧν ἄγνοῶ.

23 Σαφῶς παραστῆναί μοι δοκεῖ καὶ τὰ κακὰ οὐσίας ὑπάρχειν τινάς· οὐδὲ γὰρ ἐκτὸς οὐσιῶν αὐτὰ ὄντα βλέπω.

Ἐπεὶ τοίνυν, ὦ οὗτος, καὶ τὰ κακὰ οὐσίας εἶναι λέγεις,

I B O N

§ 22, 11 τούτῳ χρῆσαι O N Philoc. Meth. : οὕτως χρῆσθαι I (def. B) || § 23, 1 παραστῆναί] παραστῆσαί Viger (Bonwetsch) || δοκεῖ Eus. Philoc. : δοκεῖς cj. Bonwetsch.

1. L'orthodoxe semble n'éprouver, pour le moment, aucun scrupule à avoir réfuté l'erreur de son interlocuteur par une conclusion plus dangereuse encore que les prémisses. Sûr de sa victoire, il va très poliment offrir à son adversaire de reprendre au début s'il le souhaite.

2. Dans l'assaut mutuel de civilités qui va suivre, il est très difficile de répartir avec certitude les répliques entre les interlocuteurs dont la tradition manuscrite avait négligé les noms. Éditeurs et traducteurs ont proposé des solutions différentes. Faute d'arguments décisifs, nous adoptons pour la traduction la répartition de Vaillant et laissons en regard la présentation typographique de Mras : les différences donneront au lecteur une idée des différentes possibilités. De toutes façons, les formules sont si conventionnelles que la question demeure secondaire.

Puis donc que même ainsi il est impossible de dire que Dieu ne soit pas cause du mal, il me semble superflu de lui adjoindre une matière¹. Si tu as une objection là-contre, prends la parole.

Pause. Échange de politesses²

22 Si notre enquête était née d'une rivalité, je ne croirais pas devoir donner une seconde définition du mal. Mais puisque c'est plutôt par amitié et pour l'avantage du prochain que nous entreprenons l'examen de ces questions, j'admets bien volontiers que l'on reprenne les définitions au commencement.

A — Je pense que mes intentions sont depuis longtemps claires pour toi, ainsi que mon intérêt pour la discussion. Mon désir n'est pas de triompher en présentant un mensonge de façon plausible, mais de faire apparaître la vérité par une recherche minutieuse. Et je sais bien que tu as les mêmes dispositions. Aussi, use sans crainte de la méthode par laquelle tu crois pouvoir trouver le vrai ; car en usant de la meilleure, ce ne sera pas à toi seulement que tu rendras service, mais en tout cas à moi aussi pour les points que j'ignore.

Reprise : le mal ne serait-il pas une substance ?

23 Il me semble qu'il vient clairement à l'esprit que le mal aussi soit une substance³ ; car je ne vois point qu'il existe hors des substances.

M — Eh bien, mon cher, puisque tu dis que le mal aussi

3. Le premier hétérodoxe, qui avait au début du dialogue exposé ses incertitudes, fait preuve à nouveau d'une versatilité mêlée de bonne volonté : réfuté parce qu'il avait fait du mal une qualité, il se rejette — sans plus de bonheur — sur l'hypothèse contraire.

ἀνάγκη τὸν τῆς οὐσίας ἐξετάζειν λόγον. Δοκεῖ σοι τὴν οὐσίαν
5 σωματικὴν τινα σύστασιν εἶναι;

| Δοκεῖ.

(341)

24 Ἡ δὲ σωματικὴ σύστασις αὐτῆ ἐφ' ἑαυτῆς ὑπάρχει οὐ
δεομένη τινός, οὗ γενομένου τὸ εἶναι λήφεται;

Οὕτως ἔχει.

25 Δοκεῖ δέ σοι τὰ κακὰ ἐνεργείας εἶναι τινος;

Οὕτω μοι φαίνεται.

26 Αἱ δὲ ἐνέργειαι τότε τὸ εἶναι λαμβάνουσιν, ὅπότεν
ὁ ἐνεργῶν παρῆ;

Οὕτως ἔχει.

27 Οὐκ ἔντος δὲ τοῦ ἐνεργοῦντος, οὐδ' ὅπερ ἐνεργεῖ ἔσται
ποτέ;

Οὐκ ἔσται.

28 Οὐκοῦν εἰ ἡ οὐσία σωματικὴ τίς ἐστὶ σύστασις, ἡ δὲ
σωματικὴ σύστασις οὐ δεῖται τινος, ἐν ᾗ γενομένη τὸ εἶναι
λήφεται, τὰ δὲ κακὰ ἐνέργειαι ὑπάρχουσι τινος, αἱ δὲ ἐνέρ-
γειαι δέονται τινος, ἐν ᾗ γενομένη τὸ εἶναι λαμβάνουσιν, οὐκ
5 ἔσονται οὐσίαι τὰ κακὰ. 29 Εἰ δὲ οὐσίαι τὰ κακὰ, κακὸν
δὲ ὁ φόνος, οὐσία ἔσται ὁ φόνος· ἀλλὰ μὴν ὁ φόνος ἐνεργεῖα
ὑπάρχει τινός, οὐκ ἔστιν ἄρα οὐσία ὁ φόνος. | Εἰ δὲ τὰ
ἐνεργοῦντα οὐσίαν εἶναι θέλεις, σύμφημι ἀγάγῳ. Οἶον ἀνθρω-
πος ὁ φονεύς, καθ' ὃν μὲν λόγον ἀνθρωπὸς ἐστίν, ὑπάρχει
οὐσία· ὁ δὲ φόνος ὃν ποιεῖ οὐκ ἔστιν οὐσία, ἀλλ' ἔργον τῆς
οὐσίας. 30 Λέγομεν δὲ τὸν ἀνθρώπον ποτὲ μὲν κακὸν διὰ
τὸ φονεῦν, ποτὲ δ' αὖ πάλιν διὰ τὸ εὐεργετεῖν ἀγαθόν· καὶ
προσπλέεται ταῦτα τὰ ὀνόματα τῇ οὐσίᾳ ἐκ τῶν συμβεβη-

Mras
410

I B O N

1. Argument fondamental contre le dualisme gnostique : le mal n'est pas, comme le voudraient Marcion ou Valentin, une substance opposée à Dieu. J. FARGES (*op. cit.*, p. 156, note) rapproche de Méthode la position d'Origène (cf. *In Ep. ad Rom.* 4, 12, PG 14, col. 1002; *In Joh.* 2, 7, *ibid.*, col. 136) et situe les deux penseurs chrétiens dans la lignée d'Aristote pour qui le mal n'a pas d'être et n'est qu'un manque ou une imperfection.

serait une substance, il est nécessaire d'examiner la notion de substance. Te semble-t-il que la substance soit une sorte de constitution corporelle ?

A — Assurément.

M 24 — Cette constitution corporelle existe-t-elle par elle-même sans réclamer autre chose dont elle reçoive l'existence ?

A — C'est cela.

M 25 — Le mal te semble-t-il être l'opération de quelque être ?

A — C'est ainsi qu'il m'apparaît.

M 26 — L'opération prend-elle effet alors seulement qu'il y a un opérant ?

A — Assurément.

M 27 — S'il n'y a pas d'opérant, ce qu'il opère ne sera point ?

A — Non.

Distinction de la substance et de l'opération

M 28 — Donc, si la substance est une constitution corporelle, et si cette constitution corporelle n'a besoin de rien pour prendre existence, si d'autre part le mal est l'opération de quelque agent et si cette opération a besoin de quelque chose pour y prendre existence, le mal ne sera pas une substance¹. 29 Si le mal est une substance et le meurtre un mal, le meurtre sera une substance. Mais le meurtre est l'opération d'un agent ; le meurtre n'est donc pas une substance. Maintenant, si tu veux appeler substance l'opérant, je suis d'accord avec toi. Ainsi le meurtrier est un homme, et en tant qu'il est homme, il est une substance ; tandis que le meurtre qu'il commet n'est pas une substance, mais une œuvre de cette substance. 30 Nous qualifions l'homme tantôt de méchant à cause du meurtre qu'il commet, tantôt de bon à cause du bien qu'il fait : ces dénominations viennent s'entremêler à la substance du fait

κότων αὐτῆ, ἅτινα οὐκ ἔστιν αὐτῆ· οὔτε γὰρ ὁ φόνος ἔστιν
 5 ἡ οὐσία οὔτ' αὖ πάλιν ἡ μοιχεία οὔτε τι τῶν ὁμοίων κακῶν·
 ἀλλ' ὥσπερ ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς λέγεται καὶ
 ἀπὸ τῆς ῥητορικῆς ὁ ῥήτωρ καὶ ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς ὁ ἰατρός, τῆς
 οὐσίας οὔτ' ἰατρικῆς οὐσης οὔτε μὴν ῥητορικῆς οὔτε γραμμα-
 10 τικῆς, ἀλλ' ἀπὸ τῶν συμβεβηκότων αὐτῆ τὴν προσηγορίαν
 λαμβανούσης, ἀφ' ὧν οὕτως ὀνομάζεσθαι δοκεῖ οὐδ' ὀπότερον d
 αὐτῶν οὔσα, ὁμοίως μοι φαίνεται καὶ ἀπὸ τῶν δοκούντων
 εἶναι κακῶν τὴν οὐσίαν ὄνομα προσλαμβάνειν οὐδ' ὀπότερον
 οὔσαν αὐτῶν. **31** Καὶ μοι ὁμοίως ἐπινόησον, εἴ τινα ἕτερον
 ἀναπλάττεις ἐν τῷ νῶ τῶν κακῶν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιον, ὡς
 κάκεινος, καθὼ ἐν τούτοις ἐνεργεῖ καὶ ὑποβάλλει ποιεῖν τὰ
 κακά, ἔστι καὶ αὐτὸς κακὸς ἐξ ὧν ποιεῖ· διὰ τοῦτο γὰρ κάκει-
 5 νος κακὸς εἶναι λέγεται, ὅτι τῶν κακῶν ἔστι ποιητής· ἃ δὲ
 τις ποιεῖ, οὐκ ἔστιν αὐτός, ἀλλ' αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ, ἀφ' ὧν
 τὴν προσηγορίαν τοῦ κακὸς λέγεσθαι λαμβάνει. | **32** Εἰ γὰρ (342)
 αὐτὸν ὑπάρχειν εἴπομεν ἃ ποιεῖ, ποιεῖ δὲ φόνους καὶ μοιχείας
 καὶ κλοπὰς καὶ ὅσα τούτοις ὅμοια, αὐτὸς ἔσται ταῦτα· εἰ δὲ
 ταῦτ' ἔστιν αὐτός, ταῦτα δ' ὅτε γίνεται τὴν σύστασιν ἔχει, οὐ
 5 γινόμενα δὲ καὶ τοῦ εἶναι παύεται, γίνεται δὲ ταῦτα πρὸς
 ἀνθρώπων, ἔσονται ἑαυτῶν οἱ ἄνθρωποι ποιηταὶ καὶ τοῦ
 εἶναι καὶ τοῦ μηκέτ' εἶναι αἴτιοι. **33** Εἰ δὲ ταῦτα ἐνεργείας
 αὐτοῦ φῆς, ἐξ ὧν ποιεῖ τὸ κακὸς εἶναι ἔχει, οὐκ ἐξ ὧν ἔστιν
 οὐσία. Κακὸν δὲ εἴπομεν λέγεσθαι ἀπὸ τῶν συμβεβηκότων τῆ
 οὐσία, ἅτινα οὐκ ἔστιν ἡ οὐσία, ὡς ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς ὁ ἰατρός. b
34 Εἰ δὲ ἐξ ὧν ἐνεργεῖ ἕκαστος ὑπάρχει κακός, ἃ δὲ ἐνεργεῖ

IBON

§ 32, 6 ἑαυτῶν Adamantius 160, 20 van de Sande Bakhuysen
 (manuît L. Mariès, Rev. Ét. Arm., V, 1925, p. 119, n. 1) : τούτων
 Ο Ν Meth. τούτου I Philoc. (def. B) || § 34, 1 ἕκαστος Photius :
 κακὸς Bonwetsch om. Eus. Philoc. || ὑπάρχει — ἐνεργεῖ Photius :
 om. Eus. Philoc.

1. Le diable, dont il sera question à la fin du dialogue, au-delà
 du fragment cité par Eusèbe (chap. xvii s.).

des accidents qui lui surviennent, mais qui ne sont point
 la substance elle-même : ni le meurtre, ni l'adultère, ni
 aucun des maux semblables ne sont la substance. Ainsi
 le grammairien est-il nommé d'après la grammaire, l'orateur
 d'après la rhétorique, le médecin d'après la médecine, alors
 que la substance n'est ni médicale, ni oratoire, ni gramma-
 ticale, mais tire cette dénomination des accidents qui lui
 adviennent et d'après lesquels on juge bon de la nommer
 ainsi sans qu'elle soit aucun d'eux ; il me semble de même
 que la substance reçoit une dénomination adventice d'après
 les choses qui paraissent mauvaises sans être aucune d'elles.

Opération, le mal n'est pas inengendré

31 Considère en outre, je te prie, que, si tu conçois dans
 ton esprit un autre être¹ comme cause du mal pour les
 hommes, celui-là aussi, dans la mesure où il agit sur eux
 et les pousse à commettre le mal, est lui-même mauvais
 par ce qu'il fait : il n'est dit mauvais, en effet, que parce
 qu'il est auteur du mal. Or le mal que quelqu'un commet
 n'est pas sa propre personne, mais son opération, de laquelle
 il reçoit sa qualification de méchant. **32** Si en effet nous
 disions qu'il est ce qu'il fait, et qu'il commette meurtres,
 adultères, vols et autres crimes du même genre, ces crimes
 seront sa personne. Or si ces crimes sont sa personne, s'ils
 n'ont d'existence qu'au moment où ils se produisent et, ne
 se produisant pas, cessent d'exister, si enfin ils se produisent
 du fait des hommes, ceux-ci seront donc leurs propres
 auteurs et seront causes de leur existence ou de leur cessa-
 tion. **33** Si au contraire tu dis que ces crimes ne sont
 que son opération, il tient sa méchanceté de ce qu'il fait,
 et non de ce qui est sa substance ; et nous disons qu'on
 l'appelle mauvais d'après les accidents qui surviennent
 à sa substance, mais ne sont pas sa substance — tout comme
 le médecin tire son nom de la médecine. **34** Si chacun est
 méchant du fait de ses opérations, si d'autre part ces opé-

ἀρχὴν | τοῦ εἶναι λαμβάνει, ἤρξατο ἀκακῆος εἶναι κακός, ἤρξατο δὲ καὶ ταυτὶ τὰ κακά. Εἰ δὲ οὕτως ἔχει, οὐκ ἔσται ἀνάρχως κακός οὐδὲ ἀγέννητα τὰ κακά τῷ γεννητῷ πρὸς αὐτοῦ εἶναι φάναι.

35 Τὸν μὲν πρὸς τὸν ἐταῖρον, ὦ φίλε, λόγον ἱκανῶς μοι πεποιημέναι δοκεῖς· ἐξ ὧν γὰρ προῦλαβε τῷ λόγῳ, ἐκ τούτων συνάγειν ἔδοξας καλῶς· ὡς ἀληθῶς γάρ, εἰ ἄποιος ἐτύγγανεν ἢ ὕλη, τῶν δὲ ποιότητων δημιουργός ὑπάρχει ὁ θεός, ποιότητες δὲ τὰ κακά, τῶν κακῶν ἔσται ποιητῆς ὁ θεός. 36 Οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος πρὸς ἐκεῖνον εἰρήσθω καλῶς, ἐμοὶ δὲ ψεῦδος δοκεῖ τὴν ὕλην ἄποιον εἶναι λέγειν· οὐδὲ γὰρ ἔνεστιν εἰπεῖν περὶ ἡστινοσοῦν οὐσίας ὡς ἔστιν ἄποιος· καὶ γὰρ ἐν ᾧ ἄποιον εἶναι λέγει, τὴν ποιότητα αὐτῆς μὴνύει, ὅποια ἔστιν ἢ ὕλη διαγραφόμενος, ὅπερ ἔστιν ποιότητος εἶδος. 37 Ὅθεν, εἰ σοι φίλον ἐστίν, ἀνωθεν ἔχου πρὸς ἐμὲ τοῦ λόγου. Ἐμοὶ γὰρ ἢ ὕλη ἀνάρχως ποιότητος ἔχειν δοκεῖ· οὕτως γὰρ καὶ τὰ κακά ἀ ἀναίτιος ἦ, τούτων δὲ ἀπάντων ἢ ὕλη αἰτία.

38 Τὴν μὲν προθυμίαν τὴν σὴν ἀποδέχομαι, ὦ φίλε, καὶ σου τὴν ἐν τοῖς λόγοις σπουδὴν ἐπαινώ· προσῆκε γὰρ ὡς

TESTIMONIA : § 38, 2-5 προσῆκε ... λόγων = Ioh. Damascenus, Sacra Parallela fr. 464 Holl (TU XX. 2, p. 212, 1-3).

I B O N

§ 36, 4 οὐσίας I Philoc. Meth. : αἰτίας B O N.

1. Cette réfutation de la thèse d'un mal en soi, inengendré comme le bien et opposé à lui, semble viser plutôt les néoplatoniciens. Cf. par exemple le traité de PLOTIN : Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά (I, 8).

2. Muét dans la première partie du dialogue, il va désormais remplacer son collègue incapable de poursuivre la discussion. L'orthodoxe l'avait invité à suivre le débat au début du dialogue, juste avant notre extrait (IV, 4 : βούλομαι δὲ καὶ τουτοῖ τὸν ἐταῖρον ἀκροατὴν γενέσθαι). Reprenant la thèse du premier hétérodoxe dont il partage les idées, il va tenter de la défendre par de nouveaux arguments et avec plus d'ardeur.

3. L'orthodoxe avait déjà adressé la même formule au premier hétérodoxe lorsqu'il avait engagé la conversation avec lui (IV, 1).

rations prennent un commencement d'existence, l'homme a commencé d'être méchant, et cette méchanceté a commencé aussi. S'il en est ainsi, il ne sera pas méchant de toute éternité, pas plus que le mal ne sera inengendré¹, puisque nous disons qu'il est engendré par lui.

Intervention du « compagnon » (second hétérodoxe)²

B 35 — Il me semble, mon ami, que tu as achevé de façon convaincante ce raisonnement contre mon compagnon : des prémisses qu'il proposait à la discussion, tu as tiré, me semble-t-il, des conclusions justes. Car il est bien vrai que, si la matière se trouvait sans qualités, si Dieu est le créateur des qualités et si le mal est une qualité, Dieu sera l'auteur du mal. 36 Disons donc que ton raisonnement contre lui se tient ; mais à mon avis, il me semble faux de dire que la matière était sans qualités. D'aucune substance quelle qu'elle soit, il n'est en effet permis de dire qu'elle est sans qualités : de fait, lorsqu'on dit la matière sans qualités, on révèle sa qualité en décrivant quelle elle est, ce qui est un type de qualité.

Nouvelle hypothèse : une matière coéternelle douée de qualités

37 Aussi, s'il te plaît, reprends à mon intention depuis le début du raisonnement. Pour moi, en effet, il me semble que la matière détient des qualités de toute éternité : je dis ainsi que le mal existe comme émanation de la matière, en sorte que Dieu ne soit pas responsable du mal, mais que la matière soit la cause du mal sous toutes ses formes.

Digression : utilité de la discussion

M 38 — J'agréé ton zèle, mon ami, et je loue ton empressement dans la discussion³. Car il convient, en vérité, que

ἀληθῶς ἕκαστον τῶν φιλομαθῶν μὴ ἀπλῶς καὶ ὡς ἔτυχε
 συγκατατίθεσθαι τοῖς λεγομένοις, ἀλλ' ἀκριβῆ ποιεῖσθαι τὴν
 5 ἐξέτασιν τῶν λόγων. | Οὐδὲ γὰρ εἰ ὁ προσζητῶν παρὰ λόγον (342
 Mras
 412 ὀρισάμενος | ἀφορμὴν παρέσχε τῷ προσδιαλεγόμενῳ συναγεῖν
 ὡς θέλει, τοῦτο καὶ τὸν ἀκροατὴν πείσει, ἀλλ' εἴ τι δοκεῖ
 δυνατὸν εἶναι λέγεσθαι καλῶς, τοῦτο λέξει· παρ' ὃ δυοῖν
 10 θάτερον ἔσται· ἢ γὰρ καὶ πρὸς ὃ κινεῖσθαι δοκεῖ ἀκούσας
 τέλεον ὠφεληθῆσεται, ἢ τὸν προσδιαλεγόμενον ἐλέγξει οὐ
 τάληθῆ λέγοντα. 39 Οὐ δοκεῖς δέ μοι δεόντως εἰρηκέναι τὴν
 ὕλην ἀνωθεν ποιότητος ἔχειν· εἰ γὰρ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τίνας
 ἔσται ποιητῆς ὁ θεός; Εἴτε γὰρ οὐσίας ἐροῦμεν, προεῖναι
 ταύτην φαμέν· εἴτ' αὖ πάλιν ποιότητων, καὶ ταύτας ὑπάρχειν. b
 40 Οὐκοῦν οὐσίας τε οὐσης καὶ ποιότητων περιττὸν εἶναι μοι
 δοκεῖ δημιουργὸν λέγειν τὸν θεόν. "Ἴνα δὲ μὴ ἐμαυτῷ κατα-
 σκευάζειν τινὰ δόξω λόγον, ἀπόκριναι νῦν ἐρωτώμενος, τίτι
 5 τρόπῳ δημιουργὸν εἶναι φῆς τὸν θεόν; Πότερον ὅτι τὰς
 οὐσίας ἔτρεψεν εἰς τὸ μηκέθ' ὑπάρχειν ἐκείνας αἴπερ ἦσαν
 ποτε, ἀλλ' ἑτέρας παρ' αὐτὰς γενέσθαι, ἢ ὅτι τὰς μὲν οὐσίας
 ἐφύλαξεν ἐκείνας αἴπερ ἦσαν πρὸ τούτου, τὰς δὲ ποιότητος
 ἔτρεψεν αὐτῶν;
 41 Οὐ τι μοι δοκεῖ ἀλλαγὴν τινὰ οὐσιῶν γεγονέναι· καὶ c
 γὰρ ἄτοπον τοῦτο λέγειν μοι φαίνεται· τροπὴν δὲ τινὰ τῶν

I B O N

§ 38, 5 παρὰ λόγον Philoc. Meth.: παράλογον Eus. || 8 παρ' ὃ
 Mras : παρ' ὧν Eus. παρών (cum λέξει : λέξει παρών) Philoc.
 (Schwyzer) || § 39, 4 ταύτην Philoc. : ταύτας I O N (def. B).

chacun de ceux qui aiment à s'instruire ne donnent pas tout
 uniment et au hasard leur accord à ce qui est dit, mais se
 livrent à un examen attentif des arguments. Car même
 dans le cas où l'adversaire, en posant une définition absurde,
 fournirait à son interlocuteur l'occasion de conclure comme
 il le désire, cela ne persuadera point l'auditeur ; mais si ce
 dernier croit pouvoir présenter une bonne objection, il le
 fera. De deux choses l'une, alors : ou bien, prêtant encore
 l'oreille au débat qu'il a cru bon de soulever, il en tirera
 un ultime profit, ou bien il convaincra l'argumentateur de
 ne pas dire la vérité.

Réfutation : à l'origine, la substance était dépourvue de qualités

39 Or il ne me semble pas que tu aies parlé comme il
 convient en disant que la matière a dès l'origine des qualités.
 Car s'il en est ainsi, de quoi Dieu sera-t-il l'auteur ? Ou bien
 en effet nous dirons qu'il l'est de la substance — or, nous
 disons qu'elle existe déjà ; ou bien qu'il l'est des qualités —
 or, nous disons qu'elles existent aussi. 40 Si donc la sub-
 stance existe ainsi que les qualités, il me paraît superflu
 de dire que Dieu soit créateur.

Réflexions sur la création

Mais afin que je n'aie pas l'air d'arranger quelque argu-
 ment en ma faveur, réponds maintenant à ma question : de
 quelle manière dis-tu que Dieu est créateur ? Est-ce en ce
 qu'il a transformé les substances pour que ne soient plus
 celles qui étaient auparavant, mais qu'il en apparaisse
 d'autres différentes d'elles ; ou en ce qu'il a conservé les
 substances qui étaient à l'origine, mais transformé leurs
 qualités ?

B 41 — Je ne crois point qu'il y ait eu mutation des
 substances, car il m'apparaît absurde de dire cela ; mais je

ποιότητων γεγονέναι φημί, καθ' ἃς δημιουργὸν εἶναι λέγω τὸν θεόν, καὶ ὡσπερ εἰ τύχοι λέγειν ἐκ λίθων οἰκίαν γεγονέναι, 5 ἐφ' ᾧ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὡς οὐκέτι λίθοι μένουσι τῇ οὐσίᾳ, οἰκία γενόμενοι οἱ λίθοι. 42 Τῇ γὰρ ποιότητι τῆς συνθέσεως τὴν οἰκίαν γεγονέναι φημί, τραπέισης δηλονότι τῆς προτέρας τῶν λίθων ποιότητος. Οὕτω μοι δοκεῖ καὶ τὸν θεόν, ὑπομε- 5 νούσης τῆς οὐσίας, τροπὴν τινα τῶν ποιότητων αὐτῆς πεποιημέναι, καθ' ἣν τὴν τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσιν πρὸς τοῦ θεοῦ γεγονέναι λέγω.

43 Ἐπεὶ τοίνυν τροπὴν τινα τῶν ποιότητων πρὸς τοῦ θεοῦ γεγονέναι φῆς, ἀποκρινάι μοι βραχέα πυθέσθαι προαιρουμένω· λέγε δὴ εἰ ὁμοίως καὶ σοὶ δοκεῖ τὰ κακὰ ποιότητος εἶναι τῶν οὐσιῶν;

Mras 413 5 | Δοκεῖ.
44 Ἐάνωθεν δὲ ἦσαν αἱ ποιότητες αὐταὶ ἐν τῇ ὕλῃ, ἢ ἀρχὴν ἔσχον τοῦ εἶναι;

Συνεῖναι φημι ἀγενήτως τῇ ὕλῃ ταυτασὶ τὰς ποιότητας.

45 Οὐχὶ δὲ τὸν θεὸν φῆς τροπὴν τινα τῶν ποιότητων πεποιημέναι;

Τοῦτό φημι.

46 Πότερον οὖν εἰς τὸ κρεῖττον ἢ εἰς τὸ χεῖρον;

| Εἰς τὸ κρεῖττον λέγειν μοι δοκεῖ. (344)

47 Οὐκοῦν εἰ ποιότητες τῆς ὕλης τὰ κακὰ, τὰς δὲ ποιότητας αὐτῆς εἰς τὸ κρεῖττον ἔτρεψεν ὁ θεός, πόθεν τὰ κακὰ ζητεῖν ἀνάγκη· οὐ γὰρ ἔμειναν αἱ ποιότητες ὁποῖαί ποτ' ἦσαν τῇ

I B O N

§ 41, 3 ἀς I O N (def. B) Philoc. Phot. (Schwyzer): ἦν Routh (cf. § 42, 5).

déclare qu'il y a eu modification des qualités, en raison de quoi je dis que Dieu est créateur. C'est comme si nous avions à dire qu'une maison a été faite avec des pierres : on ne peut prétendre que celles-ci ne restent plus des pierres dans leur substance, lorsque ces pierres sont devenues maison ! 42 Je déclare en effet que la maison a été faite par la qualité de composition, puisque manifestement la qualité antérieure des pierres a été transformée.

Si Dieu avait seulement transformé les qualités,

Je crois de même que Dieu, la substance restant la même, a opéré une transformation de ses qualités, en raison de laquelle je dis que la genèse de ce monde s'est faite sous l'action de Dieu.

M 43 — Puis donc que tu declares qu'a été faite sous l'action de Dieu une transformation des qualités, réponds brièvement aux questions que j'aimerais te poser. Dis-moi donc si tu crois de la même façon, toi aussi, que le mal est une qualité de la substance.

B — Je le crois.

M 44 — Cette qualité était-elle dès l'origine dans la matière, ou a-t-elle eu un commencement d'existence ?

B — Je déclare que cette qualité coexistait de toute éternité avec la matière.

M 45 — Ne declares-tu pas d'autre part que Dieu a opéré une transformation des qualités ?

B — Si.

M 46 — Celle-ci fut-elle en mieux ou en pis ?

B — Je crois pouvoir dire : en mieux.

ou bien il serait cause du mal,

M 47 — Si donc le mal est qualité de la matière et si Dieu a transformé les qualités de celle-ci en mieux, force nous est de chercher d'où vient le mal. Les qualités, en effet, ne sont point demeurées ce qu'était leur nature primitive.

φύσει. *Η εἰ μὲν πρότερον οὐκ ἦσαν ποιότητες κακαί, ἐκ δὲ
 5 τοῦ τραπήναι πρὸς τοῦ θεοῦ τὰς πρώτας τοιαύτας περὶ τὴν
 ὕλην γεγονέναι ποιότητας φῆς, αἴτιος ἔσται τῶν κακῶν ὁ
 θεός, τρέψας τὰς οὐκ οὔσας ποιότητας κακὰς εἰς τὸ εἶναι
 κακάς. 48 ἢ τὰς μὲν κακὰς ποιότητας εἰς τὸ κρεῖττον οὐ δοκεῖ
 σοι τρέψαι τὸν θεόν, τὰς δὲ λοιπὰς καὶ μόνας, ὅσαι ἀδιάφοροι
 ἐτύγχανον τῆς διακοσμῆσεως ἕνεκα, πρὸς τοῦ θεοῦ τετράφθαι
 λέγεις;

5 Οὕτως ἄνωθεν ἔσχον ἐγώ.

49 Πῶς τοίνυν αὐτὸν τὰς τῶν φαύλων ποιότητας ὡς εἶχον
 καταλειπέναι λέγεις; Πότερον δυνάμενον μὲν κάκεινας
 ἀνελεῖν, οὐ βουληθέντα δέ, ἢ τὸ δύνασθαι μὴ ἔχοντα; Εἰ μὲν
 γὰρ δυνάμενον λέξεις, οὐ βουληθέντα δέ, αὐτὸν αἴτιον τούτων
 5 εἰπεῖν ἀνάγκη, ὅτι δυνάμενος ποιῆσαι μὴ εἶναι κακὰ συνεχώ-
 ρησεν αὐτὰ μένειν ὡς ἦν, καὶ μάλιστα ὅτε δημιουργεῖν τὴν
 ὕλην ἤρξατο. 50 Εἰ γὰρ μὴδ' ὅλως ἔμελεν αὐτῷ τῆς ὕλης,
 οὐκ ἂν αἴτιος ἦν ὧν συνεχώρει μένειν· ἐπεὶ δὲ μέρος μὲν τι
 αὐτῆς ἐδημιούργει, μέρος δέ τι οὕτως εἶα, δυνάμενος κάκεινα
 5 τρέπειν εἰς τὸ κρεῖττον, αἰτίαν ὀφλισκάνειν ἄξιός εἶναι μοι
 δοκεῖ, καταλιπὼν μέρος ὕλης εἶναι πονηρὸν ἐπ' ὀλέθρῳ οὐ
 ἐδημιούργησε μέρος. 51 Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ μέγιστα κατὰ
 τοῦτο τὸ μέρος ἠδικῆσθαι μοι δοκεῖ, τοῦθ' ὅπερ κατεσκεύασε
 τῆς ὕλης μέρος ἀντιλαμβανόμενον τὰ νῦν τῶν κακῶν. Εἰ γὰρ

Ou bien, si antérieurement il n'y avait point de qualités
 mauvaises et si tu declares que les qualités premières de la
 matière sont devenues telles à partir de la transformation
 opérée par Dieu, Dieu sera cause du mal, puisqu'il aura
 transformé en mauvaises des qualités qui ne l'étaient
 pas; 48 ou bien tu ne crois pas que Dieu ait trans-
 formé en mieux les qualités mauvaises et tu dis que
 seules les autres qui se trouvaient indifférentes ont été
 transformées sous l'action de Dieu pour l'agencement de
 l'Univers ?

B — C'est ce que j'ai soutenu depuis le début.

ou bien il le tolérerait soit volontairement

M 49 — Comment alors expliques-tu qu'il ait laissé telles
 quelles les qualités des substances mauvaises ? Est-ce qu'il
 pouvait les détruire, mais ne l'a pas voulu, ou n'en avait-il
 pas le pouvoir ? Si tu dis en effet qu'il le pouvait,
 mais ne l'a pas voulu, force t'est de convenir qu'il en
 est responsable puisque, alors qu'il pouvait faire que le
 mal ne fût point, il a toléré qu'il demeurât comme il était,
 et cela précisément au moment où il commença d'ordonner
 la matière. 50 Car si Dieu ne s'était nullement préoccupé
 de la matière, il ne serait pas responsable de ce dont il
 tolérât la permanence ; mais puisqu'il en ordonnait une
 partie et négligeait l'autre alors qu'il pouvait aussi l'amé-
 liorer, il mérite à mon avis d'en porter la responsabilité du
 fait qu'il abandonna au mal une partie de la matière au
 détriment de la partie qu'il ordonnait.

(conséquence : condition pénible du monde et de
 l'homme),

51 Bien plus, il me semble que Dieu a été particulièrement
 injuste à l'égard d'une partie de la matière, celle-là même
 qu'il a aménagée pour qu'elle subisse les effets actuels du mal.

5 τις ἐξετάζοι ἐπ' ἀκριβές τὰ πράγματα, χαλεπώτερον νῦν
 εὐρήσει τὴν ὕλην πεπονηθῆσαν τῆς προτέρας ἀκοσμίας· πρὶν
 γὰρ αὐτὴν διακριθῆναι, τὸ μὴδὲ αἰσθῆσθαι τῶν κακῶν παρῆν
 αὐτῇ· νυνὶ δὲ ἕκαστον τῶν μερῶν αὐτῆς αἰσθησιν λαμβάνει
 τῶν | κακῶν. 52 Καί μοι ἐπ' ἀνθρώπου τὸ παράδειγμα λαβέ-
 πρὶν γὰρ εἰκονισθῆ καὶ ζῶον γένηται τῇ τοῦ δημιουργοῦ
 τέχνῃ, τὸ μὴθενὸς ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν κακῶν παρὰ τῆς
 φύσεως εἶχεν· ἀφ' οὗ δὲ πρὸς τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γίνεται, καὶ
 5 τὴν αἰσθησιν τοῦ προσπελάζοντος κακοῦ προσλαμβάνει, καὶ
 τοῦθ' ὅπερ ἐπὶ εὐεργεσίᾳ τῆς ὕλης πρὸς τοῦ θεοῦ γεγονέναι
 λέγεις εὐρίσκειται μᾶλλον ἐπὶ τῶ χεῖρονι προσγενόμενον αὐτῇ.
 | 53 Εἰ δ' ἐκ τοῦ μὴ δύνασθαι τὸν θεὸν ἀνελεῖν τὰ κακὰ τὸ μὴ (345)
 πεπαῦσθαι λέγεις, ἀδύνατον τὸν θεὸν φήσεις ὑπάρχειν· τὸ δὲ
 ἀδύνατον ἦτοι τῷ φύσει ἀσθενῆ ὑπάρχειν αὐτὸν ἔσται ἢ τῷ
 νικᾶσθαι τῷ φόβῳ δεδουλωμένον πρὸς τινος κρείττονος.
 54 Εἰ μὲν οὖν τὸν θεὸν φύσει ἀσθενῆ ὄντα τολμήσεις εἰπεῖν,
 περὶ τῆς σωτηρίας αὐτῆς κινδυνεύει μοι δοκεῖς· εἰ δὲ τῷ
 νικᾶσθαι φόβῳ πρὸς τοῦ μείζονος, μείζονα ἔσται τοῦ θεοῦ τὰ
 κακὰ, νικῶντα τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ τὴν ὁρμήν· ὅπερ ^b
 5 ἄτοπον εἶναι μοι λέγειν περὶ θεοῦ δοκεῖ. 55 Διὰ τί γὰρ οὐχὶ
 μᾶλλον ταῦτ' ἔσσονται θεοί, νικῶν κατὰ τὸν λόγον τὸν σὸν
 δυνάμενοι τὸν θεόν, εἴπερ θεὸν ἐκεῖνό φαμεν ὃ τὴν ἀπάντων
 ἐξουσίαν ἔχει; 56 Βραχέα δέ σου καὶ περὶ τῆς ὕλης αὐτῆς
 πυθέσθαι βούλομαι· καὶ μοι φέρων λέγε, πότερον ἀπλή τις ἦν

I B O N

§ 55, 3 δυνάμενοι I O N : δυνάμενα Philoc. Meth. (cj. Viger).

Quiconque va au fond des choses découvrira en effet que la matière souffre à présent d'une condition plus pénible que son désordre primitif : avant sa division, il lui était possible de ne pas ressentir le mal, alors qu'à présent chacune des deux parties en reçoit la sensation. 52 Prends-moi par exemple le cas de l'homme : avant de recevoir une forme et de devenir un être vivant par l'art du démiurge, il tenait de la nature de ne subir aucun effet du mal ; mais dès que, sous l'action de Dieu, il devient homme, il prend conscience du mal qui vient l'atteindre, et voilà que cela même que tu prétends avoir été fait par Dieu pour le profit de la matière lui sera plutôt arrivé à son détriment.

soit par impuissance

53 Si tu dis au contraire que le mal n'a pas cessé du fait que Dieu ne pouvait le faire disparaître, tu déclareras que Dieu est impuissant. Cette impuissance pourra avoir deux raisons : ou bien Dieu est infirme par nature, ou bien, asservi à plus fort que lui, il est vaincu par la crainte. 54 Si tu oses dire que Dieu est infirme par nature, ton salut même me semble en grand danger ; si au contraire tu le dis vaincu par la crainte de plus grand que lui, le mal sera plus grand que Dieu et victorieux de l'élan de sa volonté — chose qu'il me semble absurde de dire à propos de Dieu. 55 Car alors, pourquoi ne serait-ce pas plutôt le mal qui serait Dieu puisque, selon ton raisonnement, il est capable de vaincre Dieu : n'appelons-nous pas Dieu l'être qui a pouvoir sur toutes choses ?

Nature de la matière : simple, elle ne peut être à l'origine du monde ;

56 Mais je voudrais encore te poser de brèves questions sur la matière elle-même. Souffre donc de me dire si la

ἡ ὕλη ἢ σύνθετος· ἡ γὰρ διαφορὰ τῶν γεγονότων εἰς τοιαύτην
 με περιστήσιν ἐξέτασιν τοῦδε τοῦ λόγου. Εἰ γὰρ ἀπλῆ τις
 5 ἐτύγχανεν ἡ ὕλη καὶ μονοειδής, σύνθετος δὲ ὁ κόσμος καὶ ἐκ
 διαφορῶν οὐσιῶν τε καὶ κρᾶσεων τὴν σύστασιν ἔχει, ἀδύνατον
 τοῦτον ἐξ ὕλης γεγονέναι λέγειν τῷ τὰ σύνθετα μὴ οἶόν τε
 ἐξ ἐνὸς ἀπλοῦ τὴν σύστασιν ἔχειν· τὸ γὰρ σύνθετον ἀπλῶν
 τινῶν μῖξιν μὴνύει. 57 Εἰ δ' αὖ πάλιν τὴν ὕλην σύνθετον
 λέγειν ἐθέλοις, πάντως ἐξ ἀπλῶν τινῶν συντεθεῖσθαι φήσεις.
 Εἰ δὲ ἐξ ἀπλῶν συνετέθη, ἦν ποτε καθ' ἑαυτὰ τὰ ἀπλᾶ, ὧν
 5 συντεθέντων γέγονεν ἡ ὕλη, ἐξ οὐπερ καὶ γενητὴ οὖσα
 δείκνυται. 58 Εἰ γὰρ σύνθετος ἡ ὕλη, τὰ δὲ σύνθετα ἐξ ἀπλῶν
 τὴν σύστασιν ἔχει, ἦν ποτε καιρὸς ὅτε ὕλη οὐκ ἦν, τουτέστι
 πρὶν τὰ ἀπλᾶ συνελθεῖν. Εἰ δὲ ἦν ποτε καιρὸς ὅτε ἡ ὕλη οὐκ
 ἦν, οὐκ ἦν δὲ ποτε καιρὸς ὅτε τὸ ἀγέννητον οὐκ ἦν, οὐκ ἔσται
 5 ἀγέννητος ἡ ὕλη. 59 Τὸ δ' ἐντεῦθεν ἄρα ἔσται πολλὰ τὰ
 ἀγέννητα. Εἰ γὰρ ἦν ἀγέννητος ὁ θεὸς καὶ τὰ ἀπλᾶ ἐξ ὧν ἡ ὕλη
 συνετέθη, οὐκ ἔσται δύο μόνα τὰ ἀγέννητα. Δοκεῖ δέ σοι μὴδὲν
 τῶν ὄντων αὐτὸ ἑαυτῷ ἀντικεῖσθαι;

Mras
415

5 | Δοκεῖ.
 60 Ἀντίκειται δὲ τῷ πυρὶ τὸ ὕδωρ;
 Ἀντικεῖσθαι μοι φαίνεται.
 Ὅμοίως δὲ καὶ τῷ φωτὶ τὸ σκότος καὶ τῷ ψυχρῷ τὸ θερμόν,
 πρὸς δὲ τούτοις καὶ τῷ ξηρῷ τὸ ὑγρόν;
 5 Οὕτως ἔχειν μοι δοκεῖ.
 61 Οὐκοῦν εἰ μὴδὲν τῶν ὄντων αὐτὸ ἑαυτῷ ἀντίκειται,

I B O N

§ 56, 6-8 ἀδύνατον — ἔχειν Meth. : om. Eus. Philoc.

matière était une substance simple ou composée; c'est en effet la diversité du réel qui m'amène à un tel examen de cette question. Car si la matière se trouvait être simple et homogène, comme d'autre part le monde, composé, tire sa constitution de substances diverses et de leurs mélanges, on ne peut dire que celui-ci ait été fait à partir de la matière, pour la raison qu'il n'est pas possible que les composés tirent leur constitution d'une substance simple unique, car tout composé implique le mélange de différents corps simples.

composée, elle ne peut être inengendrée

57 Si au contraire tu choisis de dire que la matière est composée, tu déclareras du même coup qu'elle a été constituée de substances simples. Or, si elle a été constituée de substances simples, c'est qu'il y eut un temps où les substances simples existaient en elles-mêmes et que de leur composition est née la matière; ce par quoi il est démontré que la matière a été créée. 58 Car si la matière est composée et si les composés tirent leur constitution de substances simples, il y eut un temps où la matière n'existait pas, à savoir avant la composition des substances simples. Et s'il y eut un temps où la matière n'existait pas, puisqu'il n'existe pas de temps où l'inengendré n'ait pas existé, la matière ne sera pas inengendrée. 59 Dès lors, les inengendrés seront donc multiples: s'il est vrai qu'aussi bien Dieu que les substances simples dont la matière a été constituée étaient inengendrés, il n'y aura plus seulement deux inengendrés. Mais admets-tu qu'aucun des êtres ne s'oppose à lui-même?

B — Je l'admets.

M 60 — Or l'eau s'oppose au feu?

B — C'est pour moi une évidence.

M — Et de même l'ombre à la lumière, le chaud au froid, ou encore l'humide au sec?

B — A mon avis, il en est ainsi.

M 61 — Si donc aucun des éléments ne s'oppose à lui-

ἀλλήλοις δὲ ταῦτα ἀντίκειται, οὐκ ἔσονται ὕλη μία οὐδὲ μὴν
ἐξ ὕλης μιᾶς. | Ὅμοιον δὲ τινα τοῦτω λόγον πάλιν πυθέσθαι (346)
σου βούλομαι· δοκεῖ σοι τὰ μέρη μὴ ἀναιρετικὰ τυγχάνειν
5 ἀλλήλων;

Δοκεῖ.

62 Εἶναι δὲ τῆς ὕλης μέρη τό τε πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ, ὡσαύτως
δὲ καὶ τὰ λοιπὰ;

Οὕτως ἔχει.

Τί δέ; Οὐ δοκεῖ σοι ἀνατρεπτικὸν μὲν εἶναι τοῦ πυρὸς τὸ
5 ὕδωρ, τοῦ δὲ σκότους τὸ φῶς, καὶ τᾶλλα ἅσα τοῦτοις παρα-
πλήσια;

Δοκεῖ.

63 Οὐκοῦν εἰ τὰ μέρη οὐκ ἔστιν ἀλλήλων ἀναιρετικά, τὰ
δὲ τῆς ὕλης ἀλλήλων ἀναιρετικά τυγχάνει, οὐκ ἔσται ἀλλήλων
μέρη· εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ἀλλήλων μέρη, οὐκ ἔσονται ὕλης μιᾶς·
ἀλλὰ μὴν οὐδ' αὐτὰ ἔσονται ὕλη τῶ μηδέν τι τῶν ὄντων αὐτὸ
5 ἑαυτοῦ ἀναιρετικὸν ὑπάρχειν κατὰ τὸν τοῦ ἀντικειμένου λόγον.

64 Οὐδὲ γὰρ ἐστὶ τι αὐτῶ ἀντικείμενον· τὰ γὰρ ἀντικείμενα
ἐτέροις ἀντικεῖσθαι πέφυκεν· οἷον τὸ λευκὸν αὐτὸ ἑαυτῶ οὐκ
ἀντίκειται, πρὸς δὲ τὸ μέλαν ἀντικείμενον λέγεται· καὶ τὸ
φῶς ὁμοίως ἑαυτῶ μὴ ἀντικεῖσθαι δείκνυται, πρὸς δὲ τὸ
5 σκότος | οὕτως ἔχον φαίνεται, καὶ ἄλλα γοῦν ὁμοίως πλεῖστα
ἅσα. Εἰ τοίνυν καὶ ὕλη μία τις ἦν, οὐκ ἂν αὐτῇ ἑαυτῇ ἀντέκειτο·
οὕτως δὲ τῶν ἀντικειμένων ἐχόντων τὸ μὴ εἶναι τὴν ὕλην
δείκνυται. »

Τοσαῦτα καὶ ὁ προδηλωθεὶς συγγραφεὺς· αὐτάρκη δὲ περι-
10 γραφὴν εἰληφότος τοῦ λόγου ἐπὶ τὸν ὄγδοον τῆς Εὐαγγελικῆς
Προπαρασκευῆς μεταβάντες τὰ λείποντα τῶ προκειμένῳ σκέμ-
ματι, σύμμαχον ἐπικαλεσάμενοι τὸν θεόν, ἀναπληρώσομεν.

IBON

§ 61, 2 ἀλλήλοις — ἀντίκειται Meth. : om. Eus. Philoc. ||
§ 63, 1 ἔστιν Philoc. Meth. (cj. Estienne) : ἔσται Eus. || 1-2 alt.
τὰ — τυγχάνει Philoc. : ταῦτα δὲ ἀναιρετικά τυγχάνει Phot. (Schwyzer)
om. cett. || § 64, 9-12 αὐτάρκη — ἀναπληρώσομεν I : μεταβατέον
δ' ἐπὶ τὸν ὄγδοον ἀγῶνα τοῦ λόγου B O N.

même, mais que ces éléments s'opposent les uns aux autres, ils ne seront pas une matière unique, ni davantage issus d'une matière unique. Je voudrais encore te poser une autre question analogue : admets-tu que les parties ne soient point destructrices les unes des autres ?

B — Je l'admets.

M 62 — Et que l'eau et le feu, tout comme les autres éléments, sont des parties de la matière ?

B — Il en est ainsi.

M — Eh quoi ! Ne te semble-t-il pas que l'eau soit destructrice du feu, la lumière de l'ombre, et tous autres cas semblables ?

B — Si.

M 63 — Si donc les parties ne sont pas destructrices les unes des autres, mais qu'au contraire les éléments se détruisent mutuellement, ces derniers ne seront pas parties les uns des autres ; et s'ils ne sont pas parties les uns des autres, ils ne le seront pas d'une matière unique ; bien plus, ils ne seront pas eux-mêmes matière, pour la raison qu'aucun des êtres n'est destructeur de lui-même à la façon de son contraire. 64 Rien, en effet, n'est contraire à soi-même, car il est dans la nature des contraires de s'opposer à d'autres. Ainsi le blanc ne s'oppose pas à lui-même, mais on le dit opposé au noir : on démontre de même que la lumière ne s'oppose pas à elle-même, mais c'est à l'encontre de l'ombre qu'elle apparaît se comporter ainsi. Et de même pour tous les autres principes. Si donc la matière était une, elle ne s'opposerait pas à elle-même. Mais puisque les contraires se comportent ainsi, cela prouve que la matière n'existe pas. »

Ainsi s'exprime l'écrivain que nous avons mentionné. Mais puisque ce livre est déjà d'une ampleur suffisante, c'est en passant au livre VIII de la *Préparation Évangélique* que nous achèverons, après avoir imploré l'assistance de Dieu, ce qui manque encore à la présente réflexion.

Note complémentaire sur le chapitre 22 (10')

I. État de la question

Depuis la fin du siècle dernier, après les travaux de Th. Zahn¹ et de A. von Harnack², personne n'attribue plus le chapitre 22 du livre VII au « Maxime » qu'Eusèbe lui donne pour auteur ; ce « chrétien insigne », comme il l'appelle à la fin du chapitre $\nu\eta'$ (21, 5), est, en tant qu'écrivain, un « fantôme »³. Sans doute, Eusèbe disait encore dans l'*Histoire Ecclésiastique* (V, 27), traduite ainsi par Rufin : « Cujus (i.e. Severi) temporibus... Maximus, qui de famosissima omnium haereticorum disseruit quaestione, qua semper inquiritur, unde sint mala vel unde malitia et quod materia facta sit et non infecta » ; et Jérôme (*De viris illustribus* 47) lui faisait écho : « Maximus sub iisdem principibus (Commodo Severoque) famosam quaestionem insigni volumine ventilavit, unde malum, et quod materia facta a Deo sit »⁴. Mais la première édition que G. N. Bonwetsch donnait en 1891 du *Libre arbitre* de Méthode d'Olympe et les parallèles que J. A. Robinson décelait entre l'extrait sur la matière et la partie précédente du dialogue levaient tous les doutes sur l'appartenance à Méthode⁵ ; et un ouvrage récent sur « Le dialogue dans la première littérature chrétienne » pouvait à bon droit s'étonner de ceux que K. Mras

1. Th. ZAHN, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart, 9, 1888, p. 193-239, surtout p. 226-229.

2. A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis auf Eusebius*, I, Leipzig 1893, p. 786.

3. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I², Fribourg-en-Brisgau 1913, p. 395 ; cf. O. STÄHLIN, *Die altchristliche griechische Literatur*, Munich 1924, p. 1306 et 1357.

4. Il faut noter avec ZAHN (*art. cit.*, p. 226, n. 4) qu'au chap. 83 du même *De viris* Jérôme est indépendant d'Eusèbe.

5. J. A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893, p. XLII-XLIV.

formulait encore¹; Mras, en effet, parle du chapitre « utilisé par Méthode² ».

Dans la seconde édition de G. N. Bonwetsch (GCS 27, 1917), l'extrait correspond aux chapitres 5, 1 à 12, 8 (p. 157, 5 - 178, 9); jusqu'à la fin de 7, 5, il repose sur un excellent témoin, F (Laurentianus 9, 23, du x^e siècle); pour les trois quarts du dialogue, Eusèbe est le témoin principal. L'ensemble n'est conservé qu'en version slave³; la version arménienne d'Ezriq, « Contre les sectes », bouleverse souvent l'ordre de Méthode, mais reste un témoin de valeur⁴. Un contemporain de F, C (Coislin 276), contient des fragments que K. Holl a édités en 1899⁵ et qui se recoupent en partie avec ceux de Photius⁶. Le dialogue d'Adamantius (Pseudo-Origène) « Sur la foi orthodoxe » s'inspire constamment de celui de Méthode⁷. La *Philocalie* a tout le chapitre mais dépend d'Eusèbe, comme aussi les *Reliquiae sacrae* de Routh⁸.

Voilà pour la tradition indirecte du chapitre 22; l'inventaire en est largement redevable à H. R. Schwyzer. La recension que celui-ci consacrait à l'édition Mras regrette que l'éditeur n'ait pas tenu compte du ms. C des *Sacra Parallela* ni des variantes de Photius, et ses rectifications de l'apparat du chapitre nous ont permis d'améliorer le nôtre⁹.

1. B. R. VOSS, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, Munich 1970, p. 93; on lira avec profit l'ensemble du chapitre consacré au *De autexusia* (p. 92-102).

2. K. MRAS, *Eusebius Werke*, t. VIII, vol. 1, GCS 43, Berlin 1954, p. 405.

3. Éditée, en face du texte grec, avec double apparat et traduction française, par A. VAILLANT, *Le « De autexusia » de Méthode d'Olympe*, *Patrologia Orientalis* 22^e, Paris 1930.

4. G. N. BONWETSCH, *Einleitung*, p. xxxiv. Depuis, L. MARIÈS a étudié, parmi les sources grecques d'Ezriq, le « cas de Méthode » (*Revue des Études Arméniennes*, Paris, V, 1925, p. 13-130); les parallèles, avec traduction inédite d'A. Condamine et notes de critique textuelle, restent précieux.

5. K. HOLL, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, TU XX (N.F.V), 2, 1899, p. 184, 36 - 192, 137.

6. PHOTIUS, *Bibliothèque* V, éd. R. Henry, Paris 1967, cod. 236, p. 116-125.

7. *Der Dialog des Adamantius*, éd. W. H. van de Sande Bakhuyzen (GCS 4, 1901).

8. *Reliquiae sacrae*, éd. M. J. Routh, II, Oxford 1846², p. 75-121.

9. H. R. SCHWYZER, in *Gnomon*, Munich, 32, 1960, p. 46-47.

II. Analyse

L'extrait d'Eusèbe occupe dans le dialogue de Méthode une place centrale; il correspond aux chapitres 5-12; et cette « réfutation du dualisme gnostique », comme J. Farges intitule son résumé, paraît avoir eu grand succès. J. Farges l'analyse ainsi :

« Un Valentinien, pour expliquer l'origine du mal, [y] soutient l'existence d'une matière éternelle, principe indépendant de Dieu. Admettre deux principes incréés, répond Méthode, est une impossibilité métaphysique.

« En effet, dit l'Orthodoxe, il faudrait, dans ce cas, que Dieu fût complètement séparé de la matière, ou bien qu'il en fût une partie, ou encore qu'ils fussent l'un dans l'autre. Chacune de ces trois suppositions est également inadmissible. Si Dieu fait partie de la matière, il n'y a plus deux principes incréés, mais un seul; s'il en est séparé, il faudrait, entre les deux, un intermédiaire pour juger de la séparation. Enfin, dans le cas où ils seraient l'un dans l'autre, si Dieu est dans la matière, enveloppé de cette matière informe, comment s'en serait-il détaché pour la façonner et l'ordonner? Si, au contraire, la matière est en Dieu, comme les oiseaux sont dans l'air, il faudrait dire que Dieu peut être divisé, ou qu'il est un réceptacle de choses désordonnées et mauvaises. Mais précisément ce qu'il s'agit d'éviter, c'est de faire de Dieu l'auteur du mal (*De autex.*, V-VI [= P.E., 22, 1-11]).

« Le dualisme se heurte encore à d'autres contradictions. Cette matière est amorphe, ἀμοιός. Quand Dieu a fait le monde, il a donc créé les qualités de la matière. Il les a créées *ex nihilo ἐκ μὴ ὄντων*, puisqu'il n'y avait pas de qualités préexistantes. Mais alors, puisque les qualités viennent du néant ἐξ οὐκ ὄντων, pourquoi les substances ne pourraient-elles pas en venir? (*De autex.*, VII [= P.E., 22, 12-19]). D'autre part, le mal est une qualité ποιότης et non une substance οὐσία. Comme la matière est supposée ἀμοιός, Dieu sera l'ouvrier du mal... (*De autex.*, VIII [= P.E., 22, 20-35]). Si, pour échapper à cette conséquence, on suppose que la matière n'est pas ἀμοιός et que matière et qualité sont également incréées, de quoi Dieu sera-t-il l'auteur? Son rôle ne peut consister que dans la transformation de ces qualités. Pourquoi donc ne les a-t-il pas changées toutes en qualités bonnes? S'il l'a pu, il est encore l'auteur des maux, et s'il ne l'a pas pu, que devient alors la toute-puissance divine? (*De autex.*, X, XI [= P.E., 22, 36-55]).

« De plus, cette matière en elle-même est-elle simple ou composée? Si elle est simple, le monde ne saurait être formé de ce principe premier, puisqu'il se compose de diverses substances et que toute

composition indique un mélange de plusieurs éléments simples. Mais si elle est composée, elle est donc formée elle-même d'éléments simples et ceux-ci existaient avant elle : ils sont créés *ἀγένητα* ; et, au lieu de deux principes incréés, nous en aurons plusieurs, ce qui est absurde. Il est du reste, dans le monde, des éléments qui s'opposent et se détruisent entre eux comme l'eau et le feu, la lumière et les ténèbres. Il ne pourrait en être ainsi des parties d'un même tout. Les choses ne doivent donc pas leur origine à un seul et même principe, la matière ; et la matière n'existe pas par elle-même *αὐτάρκως* (*De autex.*, XII [= *P.E.*, 22, 56-64])¹. »

L'erreur philosophique de l'éternité de la matière avait été combattue par des apologistes comme Théophile d'Antioche. Après eux, Irénée et Origène avaient défendu contre les dualistes la création *ex nihilo* ; et peu d'années avant Méthode, Denys d'Alexandrie, dont nous avons lu l'extrait au chapitre 19 du livre VII, combattait l'éternité de la matière².

É. DES PLACES.

1. J. FARGES, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris 1929, p. 81-82 ; cf. un résumé condensé p. 20.

2. Cf. *Id.*, *ibid.*, p. 83. L'auteur renvoie (n. 2) au chap. 1 de l'introduction à sa traduction, *Méthode d'Olympe. Du libre arbitre*, Paris 1929.

INDEX

Les chiffres de la colonne de droite renvoient au chapitre (en gras), au paragraphe, à la ligne de la présente édition de la *Préparation Évangélique*. Les chiffres en italique indiquent des allusions, les autres des citations.

INDEX SCRIPTURAIRE

Genèse	P.E.	Exode	P.E.
1, 1	11, 1, 6-7	3, 14	11, 12, 3-4
2	20, 9, 6-7		
3	11, 2, 1-2	Josué	
6	11, 2, 2-3	5, 14	15, 2, 4
11	10, 5, 6-7	Job	
	11, 2, 3-7	1, 1	8, 30, 2-4
14-15	11, 2, 7-10	28, 12-13	12, 3, 1-3
14	10, 7, 4-5	22-23	18, 3, 3-5
20	10, 6, 2-4	Psaumes	
	11, 2, 10-13	32 (33), 6	12, 4, 3
24	11, 2, 13-14	9	12, 11, 3-4
26-27	17, 4, 2-4	90 (91), 13	16, 9, 7-8
26	12, 10, 6-7	95 (96), 5	16, 10, 9-10
2, 4	11, 3, 5-7	103 (104), 1-2	15, 14, 3-5
7	17, 4, 5-7	4	15, 14, 5-6
	18, 1, 7-9	106 (107), 20	12, 9, 3-5
4, 26	8, 2, 4-5	109 (110), 1	12, 13, 2-4
5, 24	8, 13, 1-3	3	12, 13, 6
6, 9	8, 16, 1-2	138 (139), 7-10	11, 8
12, 3	8, 23, 3-6	146 (147), 4	15, 11, 6-7
14, 18	8, 19, 3-4	147, 4	12, 9, 5-6
19-20	11, 10, 5-7	148, 1-6	15, 17, 1-9
22	11, 10, 1-3	Proverbes	
15, 6	8, 23, 1-3	8, 12	12, 4, 6-8
17, 5	8, 23, 3	15	12, 4, 8-9
18, 18	8, 23, 5-6	22-25	12, 5, 1-5
19, 24	12, 12, 3-4		
24, 2-3	11, 11, 2-4		
24, 7	11, 11, 4-6		
32, 29	8, 28, 1-3		
39, 8-9	8, 36, 2-5		

	P.E.		P.E.
27	12, 5, 5-6	Daniel	
28	12, 5, 6-7	7, 10 (<i>Theodot.</i>)	
30-31	12, 5, 7-9		15, 13, 2-4
Sagesse		Malachie	
6, 22	12, 6, 3-5	3, 20	15, 5, 7 15, 15, 12-13
7, 22-26	12, 6 - 7, 7	Jean	
8, 1	12, 7, 7-8	1, 1-4	12, 9, 9-12
13, 5	3, 3, 11	9	15, 5, 6
14, 12	2, 4, 9-10	Romains	
Isaïe		1, 26-27	2, 3, 4-10
9, 5	15, 2, 4-5	I Corinthiens	
14, 12-14	16, 4, 4-8	1, 24	12, 2, 5 15, 2, 3
40, 12-13	11, 6, 1-5	15, 41	15, 4, 1-3 15, 11, 12
22	11, 6, 5-6	Éphésiens	
26	11, 6, 6-8	6, 12	16, 9, 3-4
42, 5-6	11, 6, 8-11	Hébreux	
44, 24	11, 6, 11-12	1, 14	16, 1, 4-5
45, 5	11, 6, 12-13	I Pierre	
Jérémie		2, 9	4, 6, 3-4
10, 11-14	11, 7	I Jean	
40, 23-24	11, 5, 3-6	2, 8	15, 5, 6
Ézéchiel			
28, 2	16, 5, 1-3		
12-13	16, 5, 3-5		
14-15	16, 6, 1-3		
17	16, 6, 3-6		

INDEX DES CITATIONS D'AUTEURS ANCIENS

	P.E.
ARISTOBULE	
fr. 1	14, 1
DENYS D'ALEXANDRIE	
<i>adv. Sabellium</i> (p. 182-185 Feltoe)	19, 1-8, 4
DIOGÈNE LAËRCE	
VII, 156 (<i>S.V.F.</i> II 774)	11, 13, 6-7
LUCIEN	
<i>Tim.</i> 3	8, 17, 7
MÉTHODE D'OLYMPE	
<i>de autexusto</i> 5, 1 - 12, 8	22, 1 - 64, 8
ORIGÈNE	
<i>comm. in Gen. I</i> (?) (VIII Lommatzsch)	20, 1-9, 8
PHILON	
<i>agric.</i> 51	13, 3, 5-8
<i>plant.</i> 8-10	13, 4-6
18-20	18, 1-2
<i>prov. fr. I</i>	21, 1-4
<i>quaestiones et solutiones I</i> (II 625 Mangey)	13, 1-2
PLATON	
<i>Leg.</i> III, 677 b 2	8, 17, 7
<i>Phaedr.</i> 243 b 6-7	2, 2, 9
<i>Tim.</i> 23 c 1	8, 17, 7

INDEX DES NOMS PROPRES

Cet index ne contient que les noms et ouvrages cités dans le texte d'Eusèbe.

Nous n'avons pas relevé un certain nombre de noms tels que Dieu, Logos, Jésus, Christ.

ABRAHAM 6, 2, 4 8, 22, 2.4; 23, 2; 24, 1; 25, 3 11, 9, 5; 10, 1.3.4.5; 11, 1 12, 8, 3

ADAM 8, 8, 4; 11, 3

Agriculture (Sur l'—) (Philon l'Hébreu) 13, 3, 2

ANAXIMÈNE 12, 1, 2

DAVID 12, 4, 1; 13, 2

DÉMOCRITE 12, 1, 3

DENYS D'ALEXANDRIE 18, 13, 2 19, 8, 5

ÉGYPTE 8, 31, 4; 36, 8

Égyptien(ne) 8, 1, 5

ÉGYPTIEN(S) 4, 7, 3 8, 1, 5; 32, 2.5; 37, 6.8.9 9, 2, 2 17, 1,

EMPÉDOCLE 12, 1, 4

ÉNOCH 8, 15, 1

ÉNOS 8, 5, 3; 9, 1

ÉPICURE 12, 1, 3

Fécondité des hommes d'autrefois (Sur la —) (Eusèbe) 8, 29,

Géants 8, 16, 6

GOMORRHE 12, 12, 4

Grec(que) (ἐλληνικός) 2, 6, 8 4, 7, 2 5, 2, 3 (ἑλλάς) 8, 8, 6 26, 6

GRECS 1, 2, 3; 3, 3 2, 4, 1 8, 1, 7; 20, 3.4 11, 13, 3 15, 18, 1 18, 11, 3; 12, 4.5

INDEX DES NOMS PROPRES

325

HADÈS 11, 8, 4

HÉBER 6, 2, 4 8, 20, 6

Hébraïque 1, 2, 5 18, 12, 1

HÉBREU(x) 1, 1, 1; 3, 8 3, 1, 2; 3, 10 4, 7, 4 5, 2, 1 6, 1, 5; 2, 1.5; 4, 1 7, 1, 1.2.4 8, 1, 4.11; 5, 2; 6, 4; 9, 2; 11, 2; 15, 1; 19, 4; 31, 3; 32, 3; 35, 8; 36, 9; 37, 1.3; 41, 1 9, 2, 2 11, 4, 1; 9, 2.5; 13, 1; 14, 1.4 12, 1, 5; 14, 3 13, 7, 1 14, 2, 2; 3, 1 15, 5, 7; 10, 1; 11, 4; 18, 1 16, 1, 2; 10, 8 17, 1, 7 18, 11, 1.5; 12, 9

HÉRACLITE 12, 1, 2

Interprétation des saintes lois (Aristobule) 13, 7, 3

ISAAC 8, 25, 3

ISRAËL 8, 26, 1; 28, 2.4 11, 12, 4

JACOB 8, 26, 1.5; 28, 2; 31, 1

JOB 8, 30, 1 12, 3, 1

JOSEPH 8, 32, 1

JUDA 6, 2, 2

JUIF(S) 6, 1, 2.3.6; 2, 1.3.5; 3, 1 8, 20, 3; 29, 2; 30, 5; 36, 9.10; 40, 1 9, 1, 3 11, 9, 6

LUCIFER 16, 4, 5

Matière (Sur la —) 21, 5, 3

MAXIME 21, 5, 2

MELCHISÉDECH 11, 10, 3

MOÏSE 6, 1, 1; 3, 2; 4, 2.9 7, 1, 1 8, 1, 3; 13, 2; 20, 2; 22, 4.5; 24, 2; 38, 2.4; 40, 2.4.6; 41, 1.4 10, 11, 1 11, 1, 5; 9, 1.4; 12, 2 12, 8, 3; 10, 1; 12, 1 18, 1, 3

NOÉ 8, 16, 2

ORIGÈNE 19, 8, 5

PÉRIPATOS 14, 1, 3

PHÉNICIENS 4, 7, 3 8, 1, 6 9, 2, 3 17, 1, 1

PHILON L'HÉBREU 12, 14, 5 13, 3, 1; 7, 1 17, 4, 8 20, 9, 9 21, 5, 1

Préparation Évangélique (Eusèbe) 22, 63, 11

Proverbes 12, 6, 2

Providence (Sur la —) (Philon l'Hébreu) 20, 9, 9

Psaumes 12, 4, 2

PTOLÉMÉE 13, 7, 3

PTOLÉMÉES 13, 7, 2

PYTHAGORE 12, 1, 3

Questions et solutions (Philon l'Hébreu) 13, 3, 1*Sabellius* (*Contre* —) (Denys d'Alexandrie) 18, 13, 3

SALOMON 12, 4, 5 ; 6, 2 14, 1, 6

SODOME 11, 10, 1 12, 12, 4

TARTARE 16, 7, 10

THALÈS DE MILET 12, 1, 1

INDEX ANALYTIQUE

Abraham 8, 22-25 : fondateur de tout le peuple (8, 22) ; perfection dans la justice non par la loi de Moïse, mais par la foi (8, 22-24) ; théophanies (8, 24 ; 12, 8) ; initiateur de la circoncision (8, 25) ; sa théologie, rapportée par Moïse (11, 9-10). Voir *Promesse*.

Adam « né de la terre », opposé à Ènos (8, 8-11).

Allégorie possibilité d'une exégèse allégorique de la vie des patriarches (8, 29). Utilisée par Moïse (8, 39).

Âme son existence méconnue par les païens (2, 1), reconnue par les Hébreux (4, 1). Distinguée du corps (*s.v.*) qui l'enveloppe (4, 1 ; 10, 9) ; guide intérieur apparenté au Guide universel (4, 3 ; 10, 11 ; 17, 2-3) ; fait la supériorité de l'homme sur les animaux (4, 2). Voir *Corps*, *Homme véritable*, *Image de Dieu*, *Ressemblance*.

Anaximène l'air, principe de l'Univers (12, 1).

anges apparitions d'anges accordées aux Hébreux (5, 1). Présentation des puissances spirituelles figurées par les astres (15, 11-17) ; leurs noms (15, 15) ; Dieu seul connaît leur nombre (15, 11-13) ; leur hymne au Créateur (15, 16-17).

Animaux figurant les types des vices (8, 6). Bestialité des païens (2, 4.6). Supériorité de l'homme sur les animaux (4, 2).

Anthropologie 4 ; 10, 9 ; 17-18.

Anthropomorphisme souvent dénoncé par Eusèbe : 11, 3 ; 15, 15 ; 16, 7.

Aristobule « sage parmi les Hébreux » ; dédie à Ptolémée son *Interprétation des saintes lois* ; ce qu'il dit de la Sagesse (13, 7).

Astres divinisés par les païens (2, 2), qui les appellent « dieux visibles » (9, 2) ; reconnus comme dieux par les Sages grecs (11, 13). Selon les *Psaumes* et *Daniel*, figures des anges (15, 11-18).

Beauté du monde mène les Hébreux à Dieu (3, 3). Voir *Harmonie du monde*.

Cause première 11 (titre). Voir *Dieu*.

- Cause seconde** 12 (titre). Voir Logos.
- Circconcision** signe ethnique imposé aux descendants d'Abraham (8, 24); les patriarches précédant Abraham n'étaient pas circoncis (8, 20).
- Corps** seule réalité pour les païens (2, 1); pour les Hébreux, enveloppe terrestre de l'âme (4, 1; 10, 9), prise à la terre et y retournant (10, 13; 17, 4; 18, 6); conduite à son égard: le traiter comme un animal domestique (4, 3; 18, 6); selon Philon, le corps humain est dressé pour regarder vers le ciel (18, 2). Voir Ame.
- Création** allusions au Dieu créateur (3, 3; 9, 4; etc.); récit de la création selon la *Genèse* (11, 1-4); sur le rôle du Logos dans la création, voir Logos; hymne de la création au seul vrai Dieu (15, 16). Les Grecs ont plagié la doctrine des Hébreux, mais n'ont pas su comprendre l'idée de création (18, 12). Voir Matière.
- David** parle du Logos dans les *Psaumes* (12, 4).
- Déluge** critère chronologique pour classer les patriarches (8, 1.2. 19); châtement de la perversion répandue par les Géants (8, 17).
- Démocrite** les corps insécables, principe de l'Univers (12, 1).
- Démons** A) la puissance déchue (10, 14-15; 16, 2-7): ses noms (10, 15; 16, 3); textes bibliques relatifs à sa chute (16, 4-6); sa fourberie a causé la déchéance de l'homme (10, 15); commande à une infinité de démons déchus eux aussi (16, 7);
B) les démons: guettent les hommes pour leur faire perdre le salut (10, 14); répandus à l'entour de la terre et de l'air subliminaire (16, 8); leurs noms (16, 9); sont à l'origine du polythéisme (16, 8); recherchent les honneurs divins (16, 10); reconnus comme des dieux par les païens (9, 2); la déesse Volupté est appelée « mauvais démon » (2, 3.6). Seuls, les Hébreux ne se sont pas laissés tromper par eux (16, 11); et le Sauveur en a débarrassé l'humanité (16, 12).
- Dieu** Créateur, reconnu par les Hébreux à travers sa création (3, 3); voir Création. Dispensateur de tous les biens (4, 4); seul critère de la vie morale (4, 4-6). Présenté d'abord selon les livres de Moïse (11, 1-4) et des prophètes (11, 5-9), puis d'après des paroles d'Abraham, Melchisédech et par l'oracle d'Ex. 3, 14 (11, 9-12), il est « non seulement le demiurge et créateur de l'Univers, mais encore son sauveur et son administrateur » (11, 4); sa Providence seule règle la marche harmonieuse de l'Univers (10, 1-3; 11, 4). Le Dieu de Moïse est le maître non seulement des lois naturelles, mais aussi morales (9, 3-4); que l'homme obéisse donc comme la nature universelle à la loi divine (10, 4-7).
Puis, à partir du chap. 12, alors que la doctrine du Logos (*s.v.*) est explicitée, c'est la transcendance divine qui est mise en relief

- par l'expression d'une théologie apophatique (12, 2; 15, 8). Dans la représentation symbolique de la Trinité, le Dieu de l'Univers est assimilé au ciel, car « (sa) puissance, indicible et infinie, comprend la totalité dans son ensemble » (15, 5).
- Dignité de l'homme** thème sous-jacent de toute la première partie du livre, qui oppose aux païens avilis par l'erreur (2) la sagesse et la piété des Hébreux tant dans leur vie (8) que dans leur doctrine (3-6). L'homme a sa place dans l'Univers (4, 1); son âme rationnelle le fait dominer tous les êtres terrestres (4, 2; 18, 3-5).
- Égypte** les enfants de Jacob dominent toute l'Égypte (8, 31), mais leurs descendants s'y corrompent (8, 37).
- Éléments** divinisés par les païens (2, 2), érigés en principes de l'Univers par les philosophes grecs (doxographie) (12, 1). Pour les Hébreux ils sont impuissants par eux-mêmes, sans la sagesse du Dieu suprême (3, 3); selon Philon, ils sont accordés par le Logos (13, 6).
- Empédocle** les quatre éléments, principes de l'Univers (12, 1).
- Énoch** type du sage (8, 13-15); son nom signifie « grâce de Dieu » (8, 15).
- Énos** (8, 3-12): le premier à reconnaître le Créateur et à l'invoquer (8, 3-4); étymologie de son nom: « homme véritable » (*s.v.*) (8, 5); opposé à Adam « né de la terre » (8, 8-10).
- Épicure** les corps insécables, principe de l'Univers (12, 1). Peut-être est-ce la doctrine épicurienne, déformée, qui est visée en 2, 2 et 11, 13?
- Esprit Saint** 15, 6-10: vient en troisième lieu dans la hiérarchie trinitaire (15, 6 et 10); figuré par la lune (15, 6); « compagnon » du Logos-soleil (15, 7.15), il reçoit de lui lumière et divinité (15, 7); commande à tous les êtres engendrés après lui (15, 6) et attribue à chacun les dons qui conviennent (15, 9); inspire Moïse et les prophètes (12, 10; 15, 10).
- Feu artiste** 11, 13.
- Géants** révoltés contre Dieu; répandent la magie et provoquent le Déluge (8, 16).
- Grecs** leur apparition récente face à l'ancienneté des Barbares (18, 11).
- Harmonie du monde** maintenue par la Providence divine (11, 4); selon Philon, par le Logos (13, 3.4-6).

- Héber** patronyme des Hébreux (6, 2 ; 8, 20).
- Hébreux** leur originalité : « seuls de tous les hommes » (3, 1-2) ; s'appliquent à l'étude rationnelle de l'Univers et découvrent son créateur (3, 3) ; consacrent leur vie à Dieu (4, 5) ; semence de la vraie piété, race élue (4, 6) ; amis de Dieu (4, 6 ; 7, 2), ils méritent théophanies, révélations, prophéties (5, 1) ; Moïse les propose comme modèles pour leurs descendants (7, 1-4) ; il convient donc de les imiter (8, 12.15.18.25).
- Distincts des Juifs et antérieurs à eux (6, 1-2.4) ; leur nom vient de leur ancêtre Héber (6, 2 ; 8, 20) ou peut signifier allégoriquement « migrants » (8, 20) ; adeptes de la religion naturelle (6, 4 ; 8, 21) ; parmi les grands Hébreux, Eusèbe cite Énos, Énoch, Noé, Melchisédech, Abraham, Isaac, Jacob, Job, Joseph, Moïse, David, Salomon, les prophètes, Aristobule, Philon (*s.v.*).
- Héraclite** le feu, principe de l'Univers (12, 1).
- Homme véritable** c'est l'homme intérieur (l'âme) (4, 1) ; Énos en est le type (8, 5).
- Image de Dieu** pour Philon (cité en 13, 1-2) comme pour Eusèbe, Image de Dieu désigne le Logos (10, 2) ; si l'homme est créé selon l'image et la ressemblance de Dieu (17, 2-4 ; 18, 3), cela signifie que son âme est à l'image de l'Image de Dieu (10, 12). Voir Ressemblance divine.
- Immortalité de l'âme** conséquence de la ressemblance de l'âme avec le divin (4, titre ; 10, 11).
- Isaac** le Continent (8, 25).
- Jacob-Israël** 8, 26-29 : ses deux noms témoignent des deux aspects de sa vie : le lutteur (8, 26-27), le voyant-Dieu (8, 28). Père du peuple aux douze tribus (8, 29). Gloire de ses enfants en Égypte (8, 31).
- Job** un homme irréprochable ; n'était pas Juif (8, 30) ; sa doctrine de la Sagesse (12, 3).
- Joseph** 8, 32-36 : sa beauté (8, 32-33), ses qualités morales (8, 34) ; épisode de la femme de Putiphar (8, 35-36) ; « Hébreu, fils d'Hébreux, nullement Juif » (8, 36).
- Juifs** bien distincts des Hébreux (6, 1 ; 8, 20) qui les ont précédés (6, 1-2 ; 8, 36) et dont ils sont les descendants corrompus au contact de l'Égypte (8, 37). Devenus incapables de la vertu de leurs ancêtres (8, 39), Moïse les a soumis à une législation adaptée à leur niveau moral (8, 38-39) et à de nombreux rites (6, 3) ; il leur propose comme modèle les vies de leurs ancêtres (7, 1-3). Tirent leur nom du royaume de Juda (6, 2) et leur πολιτεία a duré jusqu'à la venue du Sauveur, selon les prophéties (8, 40).

Voir Hébreux (*s.v.*, *in fine*) : liste de tous les personnages à qui Eusèbe dénie la qualité juive, pour les annexer à sa définition des Hébreux.

- Logos** A) selon les extraits cités de Philon, le Logos est l'Image de Dieu (*s.v.*) qui a servi de modèle pour la création de l'homme (13, 1-2 ; 18, 1-2) ; il est aussi « le lien infrangible de l'Univers », engendré pour être l'arbitre entre les éléments (13, 3.4-6) ; il est appelé « Logos divin » (13, 2), « autre Dieu » et « Second Dieu » (13, 1), « Fils premier-né » (13, 3) ;
- B) dans la première partie de son exposé de la théologie des Hébreux, Eusèbe présente le récit de la création (11) et l'action de la Providence (10) sans expliciter le rôle du Logos, qui n'est que mentionné : « par la parole et la loi de Dieu » (10, 2), « Dieu dit » (11, 1-3). Puis, après avoir montré la discordance des doctrines grecques sur le principe de l'Univers (12, 1), Eusèbe expose (12-15, 5) la doctrine du Logos selon les Hébreux : « après l'essence sans principe et inengendrée du Dieu de l'univers..., ils introduisent une substance seconde, puissance divine qui est le principe des choses créées, venue la première à l'existence et engendrée par la Cause première » (12, 2). Après la présentation d'un dossier scripturaire (12, 3-7), sont exposés, sans ordre, les différents aspects de l'action du Logos : dans les théophanies (12, 8), comme Sauveur des âmes (12, 9), dans la création du monde et de l'homme (12, 9-10) ; ici se greffe un dossier scripturaire sur les entretiens de Dieu avec son Logos (12, 11-13). Enfin est invoqué le témoignage de Philon (12, 14 - 13, 6). En guise de conclusion, la « puissance créatrice et illuminatrice du Logos », comparée au soleil (15, 5), est présentée au sein d'une Trinité (*s.v.*) hiérarchisée, transmettant à l'Esprit Saint et par lui à tous les êtres la lumière du Père (15, 1-9). Pour les autres noms du Logos (12, 2), voir Image de Dieu, Principe, Puissance de Dieu, Sagesse.
- Loi** nécessaire pour les Juifs (6, 3 ; 8, 38-39) ; inutile pour les Hébreux (6, 4). Voir Moïse.
- Matière** idées des Grecs (platoniciens ?) sur la matière inengendrée et source du mal, ou seulement ordonnée par la puissance de Dieu (18, 12). Quatre longues citations de Philon (21), Origène (20), Denys d'Alexandrie (19) et Méthode d'Olympe (22) établissent « que la matière n'est pas inengendrée et qu'elle n'est pas cause du mal » (titre du chap. 17). Voir Création, Éléments, Nature, Principe.
- Melchisédech** prêtre du Dieu Très-Haut ; son nom signifie « roi juste » (8, 19) ; sa théologie (11, 10).

Moïse « Hébreu, fils d'Hébreux » (7, 1); « homme admirable » (10, 8), « hiérophante » (10, 14), « grand théologien » (7, 1; 9, 1); bénéficia d'une théophanie (11, 12); inspiré par l'Esprit Saint (11, 1; 12, 10); intentions pédagogiques de ses écrits (7, 1-4); caractère de la législation mosaïque (6, 3; 8, 38-39; 9, 1); son originalité comme législateur : la théologie précède la loi (9, 1-2).

Nature irrationnelle, elle est incapable d'expliquer le monde (3, 3; 10, 3; cf. 11, 13). Voir Création, Éléments, Matière, Principe.
Noé le Juste (8, 16).

Paradis premier séjour de l'homme (10, 10; 18, 7) qui l'a perdu par sa négligence (18, 8). Mais l'homme doit chercher à retrouver la dignité de la première vie bienheureuse (10, 13; 18, 9-10).

Philon « Hébreu qui tient de ses ancêtres une connaissance précise de leurs écrits » (12, 14); sur les citations de sa doctrine du Logos, voir Logos (§ A) et Index des citations d'auteurs anciens.

Philosophie et piété caractéristiques du genre de vie des Hébreux (1, 1). Thème constant de tout le livre.

Plagiat les Grecs ont tout pris aux Barbares (1, 3), en particulier aux Hébreux (18, 11-12), mais n'ont su recevoir d'eux l'idée de création (18, 12).

Polythéisme issu de la primauté accordée à la Volupté (*s.v.*) (2, 1); ses formes (2, 2); les vices qui en résultent (2, 3-6); multitude de sectes (2, 5). Il ne diffère en rien de l'athéisme (16, 8); il a été propagé par les démons (16, 8.10).

Préférence à accorder à la doctrine des Hébreux, supérieure (1, 1; 4, 7; 15, 18; etc.).

Principe différentes conceptions du principe de l'Univers chez les Grecs (12, 1). Pour les Hébreux, le Logos est le « principe des choses créées » (12, 2; 13, 3). Le Dieu de l'Univers, Premier Principe (14, 3). Ἀρχή est un titre du Logos (12, 10; cf. 12, 2).

Promesse faite à Abraham (8, 23) et recueillie par les chrétiens (8, 23.40).

Prophètes sont des Hébreux (11, 9); inspirés par l'Esprit Saint (15, 10). Le Logos s'est manifesté à « tous les prophètes chers à Dieu » (12, 8).

Puissance de Dieu titre du Logos (12, 2).

Puissances adverses voir Démons.

Puissances intelligibles voir Anges.

Pythagore les nombres, principes de l'Univers (12, 1).

Religion naturelle pratiquée par les Hébreux (6, 4).

Ressemblance divine affinité de l'âme et du Guide universel

(4, 3; 10, 13; 18, 1-5); elle fonde l'immortalité de l'âme (*s.v.*) (10, 11). Voir Image de Dieu.

Rites fondement de la piété juive (6, 3). Voir Religion naturelle.

Souffle de vie puissance unificatrice qui conjoint le corps et l'âme (10, 9).

Sagesse autre titre du Logos (12, 2). Présentée d'après *Job* (12, 3), *Prov.* (12, 4-5), *Sag.* (12, 6-7), Aristobule (13, 7).

Salomon et la doctrine de la Sagesse (12, 6).

Thalès l'eau, principe de l'Univers (12, 1).

Théologie (surtout au pluriel) = doctrine mensongère des païens (1, 2; 2, titre; 2, 6). La théologie des Hébreux est appelée le plus souvent : philosophie (*s.v.*). Théologie de Moïse (9 s.).

Théophanies récompense de la piété des Hébreux (5, 1). A Abraham (8, 24; 12, 8); à Jacob (8, 27-28); à Moïse (11, 12; 12, 8); aux prophètes (12, 8). C'est le Logos qui se manifeste (12, 8).

Trinité conception hiérarchique, subordinatianiste de la Trinité, illustrée par une comparaison avec le symbolisme sidéral (15, 1-9).

Vices des païens conséquence d'une théologie erronée (2, 3-6); homosexualité (2, 3.6); inceste; bestialité (2, 6).

Volupté seul critère de la vie morale des païens (2, 1); divinisée (2, 1-2); adorée avec des rites indécents (2, 4); appelée un démon (2, 3.6); à l'origine du polythéisme (2, 4-5).

TABLE DES MATIÈRES

(Les chiffres renvoient aux pages)

INTRODUCTION	7
I. Analyse du livre VII	7
Présentation des anciens Hébreux (8); leur doctrine (9); le dossier final de textes sur la matière (10).	
II. Les sources d'Eusèbe pour ce livre	11
SECTION I : Le rôle des Hébreux dans l'argumentation d'Eusèbe	13
I. L'entreprise apologétique d'Eusèbe (13).	
II. Les anciens Hébreux, ancêtres et garants des chrétiens (17).	
III. Place du livre VII dans l'ensemble de l'ouvrage (21).	
IV. Structure du livre VII (24).	
SECTION II : Quelques aspects de l'histoire et de la piété des Hébreux	27
I. Erreurs et vices des païens (28) : toute l'erreur polythéiste découle du culte de la Volupté (28); tableau des turpitudes engendrées par cette erreur (33); les sources de ce chapitre et leur utilisation par Eusèbe (35).	
II. Les Hébreux et l'idéal grec du Sage (40); d'une connaissance juste de l'Univers à la connaissance de Dieu (43); distinction par les Hébreux de l'âme immortelle (44); par leur piété les Hébreux ont mérité l'amitié de Dieu (46).	
III. Considérations historiques sur les Hébreux (50) :	

distinction des Hébreux et des Juifs (50); rôle de Moïse, législateur et théologien (57); la trame historique de la présentation de la vie des anciens Hébreux (58).	
iv. Présentation de dix Sages hébreux et de leurs vertus (60); type d'exégèse adoptée par Eusèbe (60); particularités du choix des dix figures retenues (61); étude des dix patriarches (62); aspects polémiques de cette présentation des Hébreux (71).	
SECTION III : La doctrine des anciens Hébreux	73
i. La notion de Providence universelle (74).	
ii. Le Dieu suprême (77).	
iii. Le Logos (80).	
iv. L'Esprit Saint. La Trinité (84).	
v. Anges et démons (87).	
vi. La condition de l'homme (90).	
vii. Conceptions sur la matière (92).	
SECTION IV : Le dossier sur la matière	94
i. Le problème de la matière (94).	
ii. Caractère du dossier sur la matière (99).	
iii. Philon d'Alexandrie (extrait du <i>De Providentia</i> II) (104).	
iv. Origène (extrait du <i>Commentaire sur la Genèse</i>) (107).	
v. Denys d'Alexandrie (extrait du <i>Contre Sabellius</i>) (109).	
vi. Le Pseudo-Maxime, <i>Sur la matière</i> (en réalité, Méthode d'Olympe, extrait du <i>De autexusio</i>) (111).	
SECTION V : Hébreux, Juifs et chrétiens . . .	127
i. Hébreux et Juifs (128).	
ii. Les anciens Hébreux et les chrétiens (130).	
iii. Quelques remarques sur Eusèbe écrivain (132).	
Sigles et abréviations	137
Pagination et linéation	138
TEXTE ET TRADUCTION	139
Note complémentaire sur le chapitre 22 (t ⁰)	315

INDEX	319
Index scripturaire (321).	
Index des citations d'auteurs anciens (323).	
Index des noms propres (324).	
Index analytique (327).	

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942), et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un appareil critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition, parue ou en préparation. Quand cette seconde édition ne diffère de la première que par de menues corrections et des *Addenda et Corrigenda* ajoutés en appendice, la date est accompagnée de la mention « réimpression avec supplément ».

1. GRÉGOIRE DE NYSSE : *Vie de Moïse*. J. Daniélou (3^e édition) (1968).
- 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique*. C. Mondésert, A. Plasart (réimpression de la 2^e éd., 1961).
- 3 bis. ATHÉNAGORE : *Supplique au sujet des chrétiens*.
En préparation
- 4 bis. NICOLAS CABASILAS : *Explication de la divine Liturgie*. S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (1967).
5. DIADOQUE DE PHOTICÉ : *Œuvres spirituelles*. É. des Places (3^e édition) (1966).
- 6 bis. GRÉGOIRE DE NYSSE : *La création de l'homme*.
En préparation
- 7 bis. ORIGÈNE : *Homélies sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau.
En préparation
8. NICÉTAS STÉTHATOS : *Le paradis spirituel*. M. Chalendar.
Remplacé par le n° 81.
- 9 bis. MAXIME LE CONFESSEUR : *Centuries sur la charité*.
En préparation
10. IGNACE D'ANTIOCHE : *Lettres*. — *Lettres et Martyre de POLYCARPE DE SMYRNE*. P.-Th. Camelot (4^e édition) (1969).
- 11 bis. HIPPOLYTE DE ROME : *La Tradition apostolique*. B. Botte (1968).
- 12 bis. JEAN MOSCHUS : *Le Pré spirituel*.
En préparation
13. JEAN CHRYSOSTOME : *Lettres à Olympias*. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).
- 13 bis. 2^e édition avec le texte grec et la *Vie anonyme d'Olympias* (1968).

14. HIPPOLYTE DE ROME : *Commentaire sur Daniel*. G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947).
2^e édition avec le texte grec. *En préparation*
15. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Lettres à Sérapion*. J. Lebon. Trad. seule (1947).
16. ORIGÈNE : *Homélie sur l'Exode*. H. de Lubac, J. Fortier. Trad. seule (1947).
17. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur le Saint-Esprit*. B. Pruche. Trad. seule (1947).
- 17 bis. 2^e édition avec le texte grec (1968).
- 18 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Discours contre les païens*.
En préparation
- 19 bis. HILAIRE DE POITIERS : *Traité des Mystères*. P. Brisson (réimpression avec supplément, 1967).
20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : *Trois livres à Autolycus*. G. Bardy, J. Sender. Trad. seule (1948).
2^e édition avec le texte grec. *En préparation*
21. ÉTHÉRIE : *Journal de voyage*. H. Pétré (réimpression 1971).
- 22 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons* (1-19), t. I. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Extraits de Théodote* (réimpression 1970).
- 24 bis. PTOLEMÉE : *Lettre à Flora*. G. Quispel (1966).
- 25 bis. AMBROISE DE MILAN : *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*. B. Botte (1961).
- 26 bis. BASILE DE CÉSARÉE : *Homélie sur l'Hexaéméron*. S. Giet (réimpression avec supplément, 1968).
- 27 bis. *Homélie Pascales*, t. I. P. Nautin. *En préparation*
- 28 bis. JEAN CHRYSOSTOME : *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*. J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière (1970).
- 29 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur les Nombres*. A. Méhat.
En préparation
- 30 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Stromate I*. *En préparation*
31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. I. G. Bardy (réimpression 1965).
- 32 bis. GRÉGOIRE LE GRAND : *Morales sur Job*. Tome I. Livres 1-2. R. Gillet, A. de Gaudemar. *Sous presse*
- 33 bis. A. Diognète. H. I. Marrou (réimpr. avec suppl., 1965).
34. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre III. F. Sagnard.
Remplacé par les nos 210 et 211.
- 35 bis. TERTULLIEN : *Traité du baptême*. F. Refoulé. *En préparation*
- 36 bis. *Homélie Pascales*, t. II. P. Nautin. *En préparation*
- 37 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur le Cantique*. O. Rousseau (1966).
- 38 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Stromate II*. *En préparation*
- 39 bis. LACTANCE : *De la mort des persécuteurs*. 2 vol. *En préparation*
40. THÉODORE DE CYR : *Correspondance*, t. I. Y. Azéma (1955).
41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. II. G. Bardy (réimpression 1965).
42. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. I. E. Pichery (réimpression 1966).
43. S. JÉRÔME : *Sur Jonas*. P. Antin (1956).
44. PHLOXÈNE DE MABBOUG : *Homélie*. E. Lemoine. Trad. seule (1956).
- 45 bis. AMBROISE DE MILAN : *Sur S. Luc*, t. I. G. Tissot (réimpr. avec suppl., 1971).
46. TERTULLIEN *De la prescription contre les hérétiques*. P. de Labriolle, F. Refoulé (1957).
47. PHILON D'ALEXANDRIE : *La migration d'Abraham*. R. Cadiou (1957).
48. *Homélie Pascales*, t. III. F. Floëri, P. Nautin (1957).
- 49 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons* (20-37), t. II. R. Dolle (1969).
- 50 bis. JEAN CHRYSOSTOME : *Huit Catéchèses baptismales inédites*. A. Wenger (réimpr. avec suppl., 1970).
51. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. J. Darrouzès (1957).
52. AMBROISE DE MILAN : *Sur S. Luc*, t. II. G. Tissot (1958).
- 53 bis. HERMAS : *Le Pasteur*. R. Joly (réimpr. avec suppl., 1968).
54. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. II. E. Pichery (réimpression 1966).
55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. III. G. Bardy (réimpression 1967).
56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Deux apologies*. J. Szymusiak (1958).
57. THÉODORE DE CYR : *Thérapeutique des maladies helléniques*. 2 vol. P. Canivet (1958).
- 58 bis. DENYS L'ARÉOPAGITE : *La hiérarchie céleste*. G. Hell, R. Roques, M. de Gandillac (réimpr. avec suppl., 1970).
59. *Trois antiques rituels du baptême*. A. Salles. Trad. seule (1958).
60. AELRED DE RIEVAUX : *Quand Jésus eut douze ans...* A. Hoste, J. Dubois (1958).
- 61 bis. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Traité de la contemplation de Dieu*. J. Hourlier (1968).
62. IRÉNÉE DE LYON : *Démonstration de la prédication apostolique*. L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (réimpression 1971).
63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : *La Trinité*. G. Salet (1959).
64. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. III. E. Pichery (réimpr. 1971).
65. GÉLASE I^{er} : *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*. G. Pomarès (1960).
66. ADAM DE PERSEIGNE : *Lettres*, t. I. J. Bouvet (1960).
67. ORIGÈNE : *Entretien avec Héraclide*. J. Scherer (1960).
68. MARIUS VICTORINUS : *Traité théologique sur la Trinité*. P. Henry, P. Hadot. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).
69. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1960).
70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*, t. I. H. I. Marrou, M. Harl (1960).
71. ORIGÈNE : *Homélie sur Josué*. A. Jaubert (1960).
72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : *Huit homélie mariales*. G. Bavaud, J. Deshusses, A. Dumas (1960).
73. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Périchon (réimpr. 1971).
74. LÉON LE GRAND : *Sermons* (38-64), t. III. R. Dolle (1961).
75. S. AUGUSTIN : *Commentaire de la 1^{re} Épître de S. Jean*. P. Agaësse (réimpression 1966).
76. AELRED DE RIEVAUX : *La vie de reclus*. Ch. Dumont (1961).
77. DEFENSOR DE LIGUGÉ : *Le livre d'étincelles*, t. I. H. Rochais (1961).
78. GRÉGOIRE DE NAREK : *Le livre de prières*. I. Kéchichian. Trad. seule (1961).
79. JEAN CHRYSOSTOME : *Sur la providence de Dieu*. A.-M. Malingrey (1961).
80. JEAN DAMASCÈNE : *Homélie sur la Nativité et la Dormition*. P. Voulet (1961).
81. NICÉTAS STÉTHATOS : *Opuscules et lettres*. J. Darrouzès (1961).
82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Exposé sur le Cantique des Cantiques*. J.-M. Déchanet (1962).
83. DIDYME L'AVEUGLE : *Sur Zacharie*. Texte inédit. L. Doutreleau. Tome I. Introd. et livre I (1962).
84. Id. — Tome II. Livres II et III (1962).

85. **Id.** — Tome III. Livres IV et V, Index (1962).
86. **DEFENSOR DE LIGUGÉ : Le livre d'étincelles**, t. II. H. Rochais (1962).
87. **ORIGÈNE : Homélie sur S. Luc.** H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (1962).
88. **Lettres des premiers Chartreux.** Tome I : S. BRUNO, GUIGUES, S. ANTHELME. Par un Chartreux (1962).
89. **Lettre d'Aristée à Philocrate.** A. Pelletier (1962).
90. **Vie de sainte Mélanie.** D. Gorce (1962).
91. **ANSELME DE CANTORBÉRY : Pourquoi Dieu s'est fait homme.** R. Roques (1963).
92. **DOROTHÉE DE GAZA : Œuvres spirituelles.** L. Regnault, J. de Préville (1963).
93. **BAUDOIN DE FORD : Le sacrement de l'autel.** J. Morson, É. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. **Id.** — Tome II (1963).
95. **MÉTHODE D'OLYMPÉ : Le banquet.** H. Musurillo, V.-H. Debédour (1963).
96. **SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : Catéchèses.** B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome I. Introd. et Cat. 1-5 (1963).
97. **CYRILLE D'ALEXANDRIE : Deux dialogues christologiques.** G. M. de Durand (1964).
98. **THÉODORET DE CYR : Correspondance**, t. II. Y. Azéma (1964).
99. **ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes.** J. Grosdidier de Matons. Tome I. Introd. et Hymnes I-VIII (1964).
100. **IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies**, livre IV. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965).
101. **QUODVULTEUS : Livre des promesses et des prédictions de Dieu.** R. Braun. Tome I (1964).
102. **Id.** — Tome II (1964).
103. **JEAN CHRYSOSTOME : Lettre d'exil.** A.-M. Malingrey (1964).
104. **SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : Catéchèses.** B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. Cat. 6-22 (1964).
105. **La Règle du Maître.** A. de Vogué. Tome I. Introd. et chap. 1-10 (1964).
106. **Id.** — Tome II. Chap. 11-95 (1964).
107. **Id.** — Tome III. Concordance et Index orthographique. J.-M. Clément, J. Neufville, D. Demeslay (1965).
108. **CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Le Pédagogue**, t. II. C. Mondésert, H. I. Marrou (1965).
109. **JEAN CASSIEN : Institutions cénobitiques.** J.-C. Guy (1965).
110. **ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes.** J. Grosdidier de Matons. Tome II. Hymnes IX-XX (1965).
111. **THÉODORET DE CYR : Correspondance**, t. III. Y. Azéma (1965).
112. **CONSTANCE DE LYON : Vie de S. Germain d'Auxerre.** R. Borius (1965).
113. **SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : Catéchèses.** B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome III. Cat. 23-34, Actions de grâces 1-2 (1965).
114. **ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes.** J. Grosdidier de Matons. Tome III. Hymnes XXI-XXXI (1965).
115. **MANUEL II PALÉOLOGUE : Entretien avec un musulman.** A. Th. Khoury (1966).
116. **AUGUSTIN D'HIPPONE : Sermons pour la Pâque.** S. Poque (1966).
117. **JEAN CHRYSOSTOME : A Théodore.** J. Dumortier (1966).
118. **ANSELME DE HAVELBERG : Dialogues**, livre I. G. Salet (1966).
119. **GRÉGOIRE DE NYSSÉ : Traité de la Virginité.** M. Aubineau (1966).
120. **ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean.** C. Blanc. Tome I. Livres I-V (1966).
121. **ÉPHREM DE NISIBE : Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron.** L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. **SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : Traités théologiques et éthiques.** J. Darrouzès. Tome I. Théol. 1-3, Éth. 1-3 (1966).
123. **MÉLITON DE SARDES : Sur la Pâque (et fragments).** O. Perler (1966).
124. **Expositio totius mundi et gentium.** J. Rougé (1966).
125. **JEAN CHRYSOSTOME : La Virginité.** H. Musurillo, B. Grillet (1966).
126. **CYRILLE DE JÉRUSALEM : Catéchèses mystagogiques.** A. Piédagnel, P. Paris (1966).
127. **GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles.** Tome I. Les Exercices. J. Hourlier, A. Schmitt (1967).
128. **ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes.** J. Grosdidier de Matons. Tome IV. Hymnes XXXII-XLV (1967).
129. **SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : Traités théologiques et éthiques.** J. Darrouzès. Tome II. Éth. 4-15 (1967).
130. **ISAAC DE L'ÉTOILE : Sermons.** A. Hoste, G. Salet. Tome I. Introd. et Sermons 1-17 (1967).
131. **RUPERT DE DEUTZ : Les œuvres du Saint-Esprit.** J. Gribomont, É. de Solms. Tome I. Livres I et II (1967).
132. **ORIGÈNE : Contre Celse.** M. Borret. Tome I. Livres I et II (1967).
133. **SULPICE SÉVÈRE : Vie de S. Martin.** J. Fontaine. Tome I. Introd., texte et traduction (1967).
134. **Id.** — Tome II. Commentaire (1968).
135. **Id.** — Tome III. Commentaire (suite) (1969).
136. **ORIGÈNE : Contre Celse.** M. Borret. Tome II. Livres III et IV (1968).
137. **ÉPHREM DE NISIBE : Hymnes sur le Paradis.** F. Graffin, R. Lave-nant (trad. seule) (1968).
138. **JEAN CHRYSOSTOME : A une jeune veuve. Sur le mariage unique.** B. Grillet, G. H. Ettlinger (1968).
139. **GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles.** Tome II. Le Héraut. Livres I et II. P. Doyère (1968).
140. **RUFIN D'AQUILÉE : Les bénédictions des Patriarches.** M. Simonetti, H. Rochais, P. Antin (1968).
141. **COSMAS INDICOPLEUSTÈS : Topographie chrétienne.** Tome I. Introduction et livres I-IV. W. Wolska-Conus (1968).
142. **Vie des Pères du Jura.** F. Martine (1968).
143. **GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles.** Tome III. Le Héraut. Livre III. P. Doyère (1968).
144. **Apocalypse syriaque de Baruch.** Tome I. Introduction et traduction. P. Bogaert (1969).
145. **Id.** — Tome II. Commentaire et tables (1969).
146. **Deux homélie anoméennes pour l'octave de Pâques.** J. Liebaert (1969).
147. **ORIGÈNE : Contre Celse.** M. Borret. Tome III. Livres V et VI (1969).
148. **GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : Remerciement à Origène. — La lettre d'Origène à Grégoire.** H. Crouzel (1969).
149. **GRÉGOIRE DE NAZIANZE : La passion du Christ.** A. Tuilier (1969).
150. **ORIGÈNE : Contre Celse.** M. Borret. Tome IV. Livres VII et VIII (1969).
151. **JEAN SCOT : Homélie sur le Prologue de Jean.** É. Jeuneau (1969).
152. **IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies**, livre V. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1969).
153. **Id.** — Tome II. Texte et traduction (1969).

SOUS PRESSE

TERTULLIEN : *La chair du Christ*. J.-P. Mahé.
 HYDACE : *Chronique*. A. Tranoy.
 ORIGÈNE : *Homélie sur Jérémie*. P. Nautin.
 SALVIEN DE MARSEILLE : *Œuvres*, t. II. G. Lagarrigue.
 DHUODA : *Instructions à mon fils (ou Manuel)*. P. Riché.
 ORIGÈNE : *Sur le libre arbitre (Philocalie 21-27)*. É. Junod.
 ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. C. Blanc. Tome III. Livre XIII.

SOURCES CHRÉTIENNES

(1-215)

ADAM DE PERSEIGNE.
 Lettres, I : 66.
 AELRED DE RIEVAULX.
 Quand Jésus eut douze ans : 60.
 La vie de recluse : 76.
 AMBROISE DE MILAN.
 Des sacrements : 25.
 Des mystères : 25.
 Explication du Symbole : 25.
 La Pénitence : 179.
 Sur saint Luc, I-VI : 45.
 — VII-X : 52.
 AMÉDÉE DE LAUSANNE.
 Huit homélie mariales : 72.
 ANSELME DE CANTORBÉRY.
 Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91.
 ANSELME DE HAVELBERG.
 Dialogues, I : 118.
 APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145.
 LETTRE D'ARISTÉE : 89.
 ATHANASE D'ALEXANDRIE.
 Sur l'Incarnation du Verbe : 199.
 Deux apologies : 56.
 Discours contre les païens : 18.
 Lettres à Sérapion : 15.
 ATHÉNAGORE.
 Supplique au sujet des chrétiens : 3.
 AUGUSTIN.
 Commentaire de la première Épître
 de saint Jean : 75.
 Sermons pour la Pâque : 116.
 BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172.
 BASILE DE CÉSARÉE.
 Homélie sur l'Hexaéméron : 26.
 Sur l'origine de l'homme : 160.
 Sur le Saint-Esprit : 17.
 BASILE DE SÉLEUCIE.
 Homélie pascalle : 187.
 BAUDOIN DE FORD.
 Le sacrement de l'autel : 93 et 94.
 BENOÎT (RÈGLE DE S.).
 6 tomes : 181-186.
 CALLINICOS.
 Vie d'Hypatios : 177.
 CASSIEN, voir Jean Cassien.
 CÉSAIRE D'ARLES.
 Sermons au peuple, 1-20 : 175.
 LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE
 PSAUME 118 : 189-190.
 CHARTREUX.
 Lettres des premiers Chartreux, I :
 88.
 CHROMACE D'AQUILÉE.
 Sermons, I : 154.
 — II : 164.
 CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
 Le Pédagogue, I : 70.
 — II : 108.
 — III : 158.
 Protreptique : 2.
 Stromate I : 30.
 Stromate II : 38.
 Extraits de Théodote : 23.
 CLÉMENT DE ROME.
 Épître au Corinthiens : 167.
 CONFÉRENCE DE CARTHAGE EN 411.
 Tome I : 194.
 — II : 195.
 CONSTANCE DE LYON.
 Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.
 COSMAS INDICOPLEUSTÈS.
 Topographie chrétienne, I-IV : 141.
 — V : 159.
 — VI-XII : 197.
 CYRILLE D'ALEXANDRIE.
 Deux dialogues christologiques : 97.
 CYRILLE DE JÉRUSALEM.
 Catéchèses mystagogiques : 126.
 DEFENSOR DE LIGUGÉ.
 Livre d'étincelles, 1-32 : 77.
 — 33-81 : 86.
 DENYS L'ARÉOPAGITE.
 La hiérarchie céleste : 58.
 DIADOQUE DE PHOTICÉ.
 Œuvres spirituelles : 5.
 DIDYME L'AVEUGLE.
 Sur Zacharie, 3 tomes : 83-85.
 A DIOGNÈTE : 33.
 DOROTHÉE DE GAZA.
 Œuvres spirituelles : 92.
 ÉPHREM DE NISIBE.
 Commentaire de l'Évangile concor-
 dant ou Diatessaron : 121.
 Hymnes sur le Paradis : 187.
 ÉTHÉRIE.
 Journal de voyage : 21.

EUSÈBE DE CÉSARÉE.
Histoire ecclésiastique, I-IV : 31.
— V-VII : 41.
— VIII-X : 55.
— Introduction
et Index : 73.
Préparation évangélique, I : 206.
— VII : 215.

ÉVAGRE LE PONTIQUE.
Traité pratique : 170 et 171.

ÉVANGILE DE PIERRE : 201.

EXPOSITO TOTIUS MUNDI : 124.

GÉLASE I^{er}.
Lettre contre les Lupercalia et dix-
huit messes : 65.

GERTRUDE D'HELFTA.
Le Héraut, I-II : 139.
— III : 143.
Les Exercices : 127.

GRÉGOIRE DE NAREK.
Le livre de prières : 78.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE.
Lettres théologiques : 208.
La passion du Christ : 149.

GRÉGOIRE DE NYSSÉ.
La création de l'homme : 6.
Traité de la Virginité : 119.
Vie de Moïse : 1.
Vie de sainte Macrine : 178.

GRÉGOIRE LE GRAND.
Morales sur Job, I-II : 32.
— XI-XIV : 212.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.
Remerciement à Origène : 148.

GUERRIC D'IGNY.
Sermons, I : 166.
— II : 202.

GUIGUES II LE CHARTREUX.
Lettre sur la vie contemplative :
163.
Douze méditations : 163.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY.
Exposé sur le Cantique : 82.
Traité de la contemplation de Dieu :
61.

HERMAS.
Le Pasteur : 53.

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM.
Homélie pascale : 187.

HILAIRE DE POITIERS.
Traité des Mystères : 19.

HIPPOLYTE DE ROME.
Commentaire sur Daniel : 14.
La Tradition apostolique : 11.

DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES : 146.

HOMÉLIES PASCALES.
Tome I : 27.
— II : 36.
— III : 48.

QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e S. : 161.

HUGUES DE SAINT-VICTOR.
Six opuscules spirituels : 165.

IGNACE D'ANTIOCHE.
Lettres : 10.

IRÉNÉE DE LYON.
Contre les hérésies, III : 210 et 211.
— IV : 100.
— V : 152 et 153.
Démonstration de la prédication
apostolique : 62.

ISAAC DE L'ÉTOILE.
Sermons, 1-17 : 130.
— 18-39 : 207.

JEAN DE BÉRYTE.
Homélie pascale : 187.

JEAN CASSIEN.
Conférences, I-VII : 42.
— VIII-XVII : 54.
— XVIII-XXIV : 64.
Institutions : 109.

JEAN CHRYSOSTOME.
A une jeune veuve : 138.
A Théodore : 117.
Huit catéchèses baptismales : 50.
Lettre d'exil : 103.
Lettres à Olympias : 13.
Sur l'incompréhensibilité de Dieu :
28.
Sur le mariage unique : 138.
Sur la Providence de Dieu : 79.
Sur la vaine gloire : 138.
La Virginité : 125.

PSEUDO-CHRYSOSTOME.
Homélie pascale : 187.

JEAN DAMASCÈNE.
Homélie sur la Nativité et la Dor-
mition : 30.

JEAN MOSCHUS.
Le Pré spirituel : 12.

JEAN SCOT.
Commentaire sur l'évangile de Jean
130.
Homélie sur le Prologue de Jean :
151.

JÉRÔME.
Sur Jonas : 43.

JULIEN DE VÉZELAY.
Sermons : 192 et 193.

LACTANCE.
De la mort des persécuteurs : 39.
Institutions divines, V : 204 et 205.
L'ouvrage du Dieu créateur : 213 et
214.

LÉON LE GRAND.
Sermons, 1-29 : 22.
— 20-37 : 49.
— 38-64 : 74.
— 65-98 : 200.

LÉONCE DE CONSTANTINOPLE.
Homélie pascale : 187.

LIVRE DES DEUX PRINCES : 198.

MANUEL II PALÉOLOGUE.
Entretien avec un musulman : 115.

MARIUS VICTORINUS.
Traités théologiques sur la Trinité :
68 et 69.

MAXIME LE CONFESSEUR.
Centuries sur la Charité : 9.

MÉLANIE, voir Vie.

MÉLYTON DE SARDES.
Sur la Pâque : 123.

MÉTHODE D'OLYMPE.
Le banquet : 95.

NERSÈS S^{nr}ORHALL.
Jésus, Fils unique du Père : 203.

NICÉTAS STÉTHATOS.
Opuscules et Lettres : 81.

NICOLAS CABASILAS.
Explication de la divine Liturgie : 4.

ORIGÈNE.
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120.
— VI et X : 157.
— Commentaire sur S. Matthieu, X-
XI : 162.
Contre Celse, I-II : 132.
— III-IV : 136.
— V-VI : 147.
— VII-VIII : 150.
Entretien avec Héraclide : 67.
Homélie sur la Genèse : 7.
Homélie sur l'Exode : 16.
Homélie sur les Nombres : 29.
Homélie sur Josué : 71.
Homélie sur le Cantique : 37.
Homélie sur saint Luc : 87.
Lettre à Grégoire : 148.

PAULIN DE PELLA.
Poème d'action de grâces : 209.
Prière : 209.

PHILON D'ALEXANDRIE.
La migration d'Abraham : 47.

PHILOXÈNE DE MABBOUG.
Homélie : 44.

PIERRE DAMIEN.
Sur la toute-puissance divine : 191.

POLYCARPE DE SMYRNE.
Lettres et Martyre : 10.

PTOLÉMÉE.
Lettre à Flora : 24.

QUODVULTDEUS.
Livre des promesses : 101 et 102.

RÈGLE DU MAÎTRE.
3 tomes : 105-107.

RICHARD DE SAINT-VICTOR.
La Trinité : 63.

RICHARD ROLLE.
Le chant d'amour : 168 et 169.

RITUELS.
Trois antiques rituels du Baptême :
69.

ROMANOS LE MÉLODE.
Hymnes, I : 99.
— II : 110.
— III : 114.
— IV : 128.

RUFIN D'AQUILÉE.
Les bénédictions des Patriarches :
140.

RUPERT DE DEUTZ.
Les œuvres du Saint-Esprit. Livres
I-II : 131.
Livres III-IV : 165.

SALVIEN DE MARSEILLE.
Œuvres, t. I : 176.

SULPICE SÈVÈRE.
Vie de S. Martin, 3 tomes : 133-135.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN.
Catéchèses, 1-5 : 96.
— 6-22 : 104.
— 23-34 : 113.
Chapitres théologiques, gnostiques
et pratiques : 51.
Hymnes, 1-15 : 156.
— 16-40 : 174.
— 41-58 : 196.
Traités théologiques et éthiques, I :
122 et II : 129.

TERTULLIEN.
De la prescription contre les héré-
tiques : 46.
La toilette des femmes : 173.
Traité du baptême : 35.

THÉODORET DE CYR.
Correspondance, lettres I-LII : 40.
— lettres 1-95 : 98.
— lettres 96-147 : 111.
Thérapeutique des maladies hellé-
niques : 57.

THÉODOTE.
Extraits (Clément d'Alex.) : 23.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE.
Trois livres à Autolycus : 20.

VIE D'OLYMPIAS : 13.

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90.

VIE DES PÈRES DU JURA : 142.

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte grec et traduction française.

1. Introduction générale, De opificio mundi. R. Arnaldez (1961).
2. Legum allegoriae. C. Mondésert (1962).
3. De cherubim. J. Gorez (1963).
4. De sacrificiis Abelis et Caini. A. Méasson (1966).
5. Quod deterius potiori insidiari soleat. I. Feuer (1965).
6. De posteritate Caini. R. Arnaldez (1972).
- 7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès (1963).
9. De agricultura. J. Pouilloux (1961).
10. De plantatione. J. Pouilloux (1963).
- 11-12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez (1962).
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn (1963).
14. De migratione Abrahami. J. Cazeaux (1965).
15. Quis rerum divinarum heres sit. M. Harl (1966).
16. De congressu eruditionis gratia. M. Alexandre (1967).
17. De fuga. E. Starobinsky-Safran (1970).
18. De mutatione nominum. R. Arnaldez (1964).
19. De somniis. P. Savinel (1962).
20. De Abrahamo. J. Gorez (1966).
21. De Iosepho. J. Laporte (1964).
22. De vita Mosis. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
23. De Decalogo. V. Nikiprowetzky (1965).
24. De specialibus legibus. Livres I-II (sous presse).
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel, P. Delobre (1962).
27. De praemiis et poenis. De exsecrationibus. A. Beckaert (1961).
28. Quod omnis probus liber sit. M. Petit (1974).
29. De vita contemplativa. F. Daumas, P. Miquel (1964).
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. In Flaccum. A. Pelletier (1967).
32. Legatio ad Caium. A. Pelletier (1972).
33. Quaestiones et solutiones in Genesim (en préparation).
34. Quaestiones et solutiones in Exodum (en préparation).
35. De Providentia. Livres I-II. M. Hadas-Lebel (1973).

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
DARANTIERE A DIJON-QUETIGNY,
LE VINGT FÉVRIER M CM LXXV

Numéro d'édition 6508

Dépôt légal 1^{er} trimestre 1975