

281
265

SOURCES CHRÉTIENNES

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

Directeur: G. Mondésert, s.j.

N° 299

BASILE DE CÉSARÉE
CONTRE EUNOME

suivi de

EUNOME

APOLOGIE

INTRODUCTION, TRADUCTION ET NOTES

DE

Bernard SESBOÛÉ, s.j.

avec la collaboration

pour le texte et l'introduction critiques

de

Georges-Matthieu de DURAND, o.p.

Professeur titulaire à l'Université de Montréal (Canada)

et

Louis DOUTRELEAU, s.j.

TOME I

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

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS
1982

La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des Sources Chrétiennes
(E.R.A. 645 du Centre National de la Recherche Scientifique)

AVANT-PROPOS

Ce volume est le résultat d'une étroite collaboration dont je tiens à remercier tout particulièrement les partenaires. Le P. Louis Doutreleau, s.j. — en plus du stimulant intérêt qu'il a manifesté depuis son début à ce travail — s'est chargé de la collation des manuscrits de l'*Apologie* d'Eunome. Il en a rédigé l'apparat critique, ainsi que le chapitre de l'introduction concernant sa tradition manuscrite. De même le P. Georges-Matthieu de Durand, o.p., a réalisé la collation des manuscrits du *Contre Eunome*, et en a rédigé l'apparat critique, ainsi que le chapitre concernant sa tradition manuscrite. Le choix des variantes et l'établissement définitif des deux textes ont été l'objet de séances de travail communes au cours desquelles nous avons confronté les données de la tradition manuscrite avec les critères internes.

Je remercie également le P. Charles Morel, s.j., qui a bien voulu relire la traduction et m'a proposé de nombreuses améliorations ; Dom Jean Gribomont, o.s.b., pour ses compétentes remarques sur le contexte historique de la controverse eunomienne ; le P. Henri Crouzel, s.j., pour ses suggestions concernant l'influence d'Origène. Le P. Paul Agaësse, s.j., aujourd'hui décédé, m'a fait bénéficier de sa connaissance de la philosophie ancienne pour la question des influences qui se sont exercées sur Basile.

J'exprime enfin toute ma reconnaissance au P. Joseph Moingt, s.j., qui a suscité mon désir de connaître les Pères et m'a orienté vers l'étude de Basile de Césarée.

La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des Sources Chrétiennes
(E.R.A. 645 du Centre National de la Recherche Scientifique)

AVANT-PROPOS

Ce volume est le résultat d'une étroite collaboration dont je tiens à remercier tout particulièrement les partenaires. Le P. Louis Doutreleau, s.j. — en plus du stimulant intérêt qu'il a manifesté depuis son début à ce travail — s'est chargé de la collation des manuscrits de l'*Apologie* d'Eunome. Il en a rédigé l'apparat critique, ainsi que le chapitre de l'introduction concernant sa tradition manuscrite. De même le P. Georges-Matthieu de Durand, o.p., a réalisé la collation des manuscrits du *Contre Eunome*, et en a rédigé l'apparat critique, ainsi que le chapitre concernant sa tradition manuscrite. Le choix des variantes et l'établissement définitif des deux textes ont été l'objet de séances de travail communes au cours desquelles nous avons confronté les données de la tradition manuscrite avec les critères internes.

Je remercie également le P. Charles Morel, s.j., qui a bien voulu relire la traduction et m'a proposé de nombreuses améliorations ; Dom Jean Gribomont, o.s.b., pour ses compétentes remarques sur le contexte historique de la controverse eunomienne ; le P. Henri Crouzel, s.j., pour ses suggestions concernant l'influence d'Origène. Le P. Paul Agaësse, s.j., aujourd'hui décédé, m'a fait bénéficier de sa connaissance de la philosophie ancienne pour la question des influences qui se sont exercées sur Basile.

J'exprime enfin toute ma reconnaissance au P. Joseph Moingt, s.j., qui a suscité mon désir de connaître les Pères et m'a orienté vers l'étude de Basile de Césarée.

ABRÉVIATIONS

- BA** = Bibliothèque augustinienne, Paris, Desclée De Brouwer.
BS = A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3^e éd. L. Hahn, Breslau Morgenstern 1897.
BZ = Byzantinische Zeitschrift, München.
DHGE = Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, Paris, Letouzey.
DTC = Dictionnaire de Théologie catholique, Paris, Letouzey.
Dz-Sch = H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, ed. XXXVI, Herder Barcelone 1976.
GCS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte, Berlin-Leipzig.
JThS = Journal of Theological Studies, Oxford.
PG = Patrologia Graeca (J.-P. Migne), Paris.
PL = Patrologia Latina (J.-P. Migne), Paris.
RB = Revue Bénédictine, Maredsous.
REG = Revue des Études grecques, Paris.
RHE = Revue d'Histoire ecclésiastique, Louvain.
RechSR = Recherches de Science Religieuse, Paris.
SC = Sources chrétiennes, Paris, Le Cerf.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig.
WJ = Werner Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera. Contra Eunomium libri*, t. 1-2, 2^e éd. Leiden Brill 1960.
YC = Yves Courtonne, Saint Basile, *Lettres*, t. I-III, Paris « Les Belles Lettres » 1957, 1961, 1966.
ZKTh = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck.

..

Les références à l'*Apologie (Apol.)* d'Eunome sont données selon les paragraphes et la ligne (vg. 7, 3-7). Les références au *Contre Eunome (C. Eun.)* sont données selon les livres, les chapitres et la ligne (vg. I, 5, 20-25).

..

Les références données en abrégé dans le cours du volume renvoient aux ouvrages signalés dans la bibliographie.

..

BIBLIOGRAPHIE

I. EUNOME DE CYZIQUE ET BASILE DE CÉSARÉE : ÉCRITS EN LIEN AVEC LA CONTROVERSE

Eunome de Cyzique,

- ΤΙΠΕΡ ΤΗΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ (« potiora fragmenta »
 recueillis à partir du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse] —
 ΕΚΘΕΣΙΣ ΠΙΣΤΕΩΣ, éditées par C. H. G. Rettberg, *Marcel-
 liana. Accedit Eunomii ΕΚΘΕΣΙΣ ΠΙΣΤΕΩΣ*, Gottingae
 Vandenhoeck et Ruprecht 1794.
 — Autres éditions des mêmes textes dans Grégoire de Nysse,
Libri contra Eunomium I-XII B, PG 45, 244 b - 1122 b ;
 et W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera. Contra Eunomium libri*,
 t. 1, L. I-II (= I et XII B), t. 2, L. III (= III-XII) et
Refutatio confessionis Eunomii (= II), 2^e éd. Leiden Brill 1960.

Basile de Césarée,

- Sur le Saint-Esprit*, Intr., texte, trad. et notes par B. Pruche, SC
 17 bis, 1968.
Homélie sur l'Hexaéméron, texte, intr. et trad. par S. Giet, SC 26 bis,
 1968.
Sur l'origine de l'homme (Homélie X et XI de l'Hexaéméron), intr.,
 texte, trad. et notes par A. Smets et M. Van Esbroek, SC 160,
 1970.
Lettres, t. I-III, texte établi et traduit par Y. Courtonne, Paris
 « Les Belles Lettres », 1957, 1961 et 1966.
 J. GRIBOMONT, *In Tomos 29, 30, 31, 32 Patrologiae Graecae ad
 editionem operum Sancti Basilii Magni introductio*, Turnhout
 Brepols, 1959-1961.

II. AUTEURS MODERNES

- M. ALBERTZ, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius*,
 Wittemberg 1908.
 — « Zur Geschichte der Jung-Arianischen Kirchengemeinschaft »,
Theologische Studien und Kritiken, 82 (1909), p. 205-278.

- D. AMAND DE MENDIETA, « Critique d'authenticité des œuvres basiliennes » *RB* 55 (1943-44), p. 145-150.
- « The pair *Kήρυγμα* and *Δόγμα* in the theological thought of St Basil of Caesarea », *JThS* n.s. 16 (1965), p. 129-142.
- M. V. ANASTOS, « Basil's *Kata Eunomiou*. A critical analysis », in *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, éd. P. J. Fedwick, Toronto, Inst. of Medieval Studies 1981, p. 67-136.
- D. L. BALÁS, « The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius », *Studia Patristica* XIV, *TU* 117, p. 275-281.
- G. BARDY, art. « Basile », *DHGE* 6 (1932), col. 1111-1126.
- « L'héritage littéraire d'Aétius », *RHE* 24 (1928), p. 809-827.
- E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, Pont. Inst. Orient. Stud., Roma 1976.
- I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg en Suisse, Librairie de l'Université 1940.
- Y. COURTONNE, *Un témoin du IV^e siècle oriental. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris « Les Belles Lettres » 1973.
- Th. DAMS, *La controverse eunoméenne*, thèse polycopiée présentée devant la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, le 28.2.1952.
- J. DANIÉLOU, « Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle », *REG* 69 (1956), p. 412-432.
- H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin*, Berlin W. de Gruyter & Co. 1964.
- F. DIEKAMP, « Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse », *BZ* 18 (1909), p. 1-13 et 190-194.
- H. DÖRRIE, « Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte », *Nachrichten v. d. Akad. der Wissenschaften in Göttingen*, Philolog. Hist. Klasse, 1955, n. 3, p. 35-99.
- H. DÖRRIE, « Basilios und das Dogma vom Heiligen Geist », *Lutherische Rundschau*, Hamburg, 6 (1956-57), p. 247-262.
- *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilios zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1958.
- L. DOUTRELEAU, « Le *De Trinitate* est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle? », *RechSR* 45 (1957), p. 514-557.
- G. M. DE DURAND, « Un passage du III^e livre contre Eunome de S. Basile dans la tradition manuscrite », *Irenikon* 54 (1981), p. 36-52.
- F. X. FUNK, « Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilios' des Grossen gegen Eunomius », *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*

- und Untersuchungen*, t. II, Paderborn F. Schöningh 1899, p. 291-329.
- « Zur Geschichte der zwei letzten Bücher gegen Eunomius », *Theologische Quartalschrift* 83 (1901), p. 113 s.
- J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale*, t. III, Gembloux, J. Duculot 1948, Études VI et VII, p. 245-310 et 311-338.
- « Quelques mentions de la dialectique stoïcienne dans les conflits doctrinaux du IV^e siècle », *Philosophia Perennis. Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie*, B. I, Regensburg J. Habel 1930, p. 59-67.
- S. GIET, « Saint Basile et le concile de Constantinople de 360 », *JThS* n.s. 6 (1955), p. 94-99.
- J. GRIBOMONT, « Ésotérisme et Tradition dans le *Traité du Saint-Esprit* de saint Basile », *Œcumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung* (1967), p. 22-57.
- art. « Eustathe de Sébaste », *Dict. de Spir.* IV/2 (1961), col. 1708-1712.
- art. « Eustathe de Sébaste », *DHGE* 16 (1967), col. 26-33.
- « Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée », *RHE* 54 (1959), p. 115-124.
- « Intransigeance et Irénisme chez Saint Basile », *Estudios trinitarios* 9 (1975), p. 227-243 ou *Word and Spirit* 1 (1979), p. 109-136.
- « L'origénisme de saint Basile », *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. I, Paris, Aubier 1963, p. 281-284.
- R. P. C. HANSON, « Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit », *Vigiliae Christianae* 22 (1968), p. 241-255.
- W. M. HAYES, *The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium Books IV-V*, Leiden Brill 1972.
- « Greek recentiores, (Ps.) Basil Adversus Eunomium IV-V », in *Essays in honour of A. Ch. Pegis*, ed. by J. R. O'Donnell, Leiden Brill 1974.
- A. HEISING, « Der heilige Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilios von Cäsarea. Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Arbeitsweise in der griechischen Patristik », *ZKTh* 87 (1965), p. 257-308.
- K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen u. Leipzig J. C. B. Mohr 1904.
- R. HÜBNER, « Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilios. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadoziern Brüdern », *EPEKTASIS. Mélanges patristiques*

- offerts au cardinal Jean Daniélou, publiés par J. Fontaine et C. Kannengiesser, Paris, Beauchesne 1972, p. 463-490.
- X. LE BACHELET, art. « Eunomius », *DTC* 5 (1913), col. 1501-1514.
- J. LEBON, « Le Pseudo-Basile (Adv. Eun. IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie », *Le Muséon* 50 (1937), p. 61-83.
- « Le sort du 'consubstantiel' nicéen », I, *RHE* 47 (1952), p. 485-529 ; II, *RHE* 48 (1953), p. 632-682.
- L. LOHN, « Doctrina S. Basilii M. de Processionibus Divinarum Personarum », *Gregorianum* 10 (1929), p. 329-364 et 461-500.
- F. NAGER, *Die Trinitätslehre des hl. Basiliius des Grossen. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Paderborn F. Schöningh 1912.
- A. ORBE, *La epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción κατ' ἐπίνοιαν. (En torno à la Filosofía de Leoncio Bizantino)*, Romae, P.U.G. 1955.
- M. VAN PARYS, « Exégèse et théologie trinitaire. Prov. 8, 22 chez les Pères Cappadociens », *Irénikon* 43 (1970), p. 362-379.
- « Quelques remarques à propos d'un texte controversé de saint Basile au Concile de Florence », *Irénikon* 40 (1967), p. 6-14.
- G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la Pensée patristique*, trad. par D. M., Paris, Aubier 1955.
- *St Basil the great and Apollinaris of Laodicea*, London S.P.C.K. 1956.
- B. PRUCHE, « Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres contre Eunome IV et V attribués à Basile de Césarée? », *Studia Patristica* X, *TU* 107 (1970), p. 151-155.
- « Δόγμα et Κήρυγμα dans le Traité sur le Saint-Esprit de saint Basile de Césarée en Cappadoce », *Studia Patristica* IX, *TU* 94 (1966), p. 257-262.
- S. RENDINA, *La contemplazione negli scritti di S. Basilio Magno*, Romae P.U.G. 1959.
- H. DE RIEDMATTEN, « La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée », I, *JThS* n.s. 7 (1956), p. 199-210 ; II, *JThS* n.s. 8 (1957), p. 53-70.
- A. SCHINDLER, *Eine Untersuchung zu den Apologien des Eunomius, zu Basiliius' des Grossen Schrift gegen Eunomius und zu Gregors von Nyssa trinitarischen Schriften*, Thèse inédite de l'Université de Zürich, 1964.
- B. SESBOÛÉ, *L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le Contre Eunome (L. I-III) de Basile de Césarée. Présentation, analyse théologique et traduction française (Excerpta)*, Roma P.U.G. 1980.
- L. SHEAR, *The influence of Plato on saint Basil*, Baltimore 1908.
- M. SIMONETTI, *Studi sull'arianesimo*, Roma Editrice Studium 1965.

- *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma Inst. Patrist. « Augustinianum » 1975.
- M. SPANNEUT, art. « Eunomius », *DHGE* 15 (1963), col. 1399-1405.
- *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Le Seuil 1957.
- P. STIEGELE, *Der Agennasiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Trinitarischen Terminologie*, Freiburg im Breisgau Herder 1913.
- R. P. VAGGIONE, *Aspects of Faith in the Eunomian Controversy*, Thesis completed in the University of Oxford, 1976 [à paraître].
- E. VANDENBUSSCHE, « La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius 'le technologue' », *RHE* 40 (1944-1945), p. 47-52.
- L. R. WICKHAM, « Aetius and the Doctrine of Divine Ingeneracy », *Studia Patristica* XI, *TU* 108 (1972), p. 259-263.
- « The date of Eunomius' Apology: A reconsideration », *JThS* n.s. 20 (1969), p. 231-240.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LA CONTROVERSE : ENJEUX ET CIRCONSTANCES

Les débats trinitaires ont dominé les Églises d'Orient tout au long du iv^e siècle. Les négations successives de la divinité du Fils et du Saint-Esprit ont fourni l'occasion des œuvres théologiques les plus importantes de cette époque. Le dossier doctrinal que nous présentons ici avec l'*Apologie* d'Eunome de Cyzique et la réfutation qu'en donna Basile de Césarée est au centre de ces débats : il représente la première manche d'une controverse qui va mobiliser tous les grands noms de la patristique grecque dans la seconde moitié du iv^e siècle et déborder sur les écrits du v^e. Il va conditionner nombre d'ouvrages importants dont plusieurs sont aujourd'hui perdus¹.

1. Jérôme avait donné déjà une première liste de ceux qui s'étaient opposés à Eunome (*C. Vigil.* VIII ; *PL* 23, 347). Une liste très complète des ouvrages induits par la controverse eunomienne a été donnée par FABRICIUS-HARLES, *Bibliotheca Graeca*, vol. IX, Hamburgi 1804, p. 208 s. On en trouvera une appréciation récente dans E. CAVALCANTI, *Studi Eunomiani*, p. XII-XIV. Aux noms ici évoqués, et compte tenu de l'auteur des livres IV et V du *Contre Eunome*, il faut ajouter Grégoire de Nazianze, Théodore de Mopsueste (deux ouvrages perdus), Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie (cf. E. CAVALCANTI, *ibid.*, p. 129-137).

Ne mentionnons que la seconde manche de la même controverse, dans laquelle Grégoire de Nysse remplace son frère récemment décédé. Ne voulant pas laisser le dernier mot à l'adversaire, qui avait répondu aux réfutations de Basile par un second ouvrage, l'*Apologie pour l'Apologie*, Grégoire se mit en frais d'un nouveau *Contre Eunome*. On ne saurait trop souligner combien les quatre temps de cette controverse sont solidaires les uns des autres.

L'importance historique de ces débats se trouve confirmée par la nature de leur contenu : il ne s'agit de rien moins que de la divinité du Fils, question désormais posée au niveau d'un langage conceptuel cohérent, permettant de rendre compte à la fois de l'unité divine et de la distinction trinitaire ; il s'agit aussi de la divinité du Saint-Esprit et dans son sillage de toute la pneumatologie chrétienne. Sur ces points fondamentaux, dans les propos tenus par Eunome de Cyzique et Basile de Césarée, le conflit entre la raison hellénique, expression culturelle de la raison tout court, et la foi chrétienne atteint un degré nouveau de radicalité.

Il serait injuste, en effet, de réduire le personnage d'Eunome à celui du sophiste rompu à toutes les arguties du langage et cherchant à cacher la vacuité de sa propre pensée derrière un rideau de raisonnements pipés. Eunome est en fait la voix de toute une tradition philosophique grecque : ce qu'il dit de Dieu représente par bien des aspects les résultats les plus fermes d'une réflexion déjà séculaire sur son absolue transcendance. Or ce Dieu unique ne peut être qu'inengendré. Dans cette perspective, l'annonce de la foi chrétienne selon laquelle Dieu a un Fils au sens fort, égal et consubstantiel à lui-même, apparaît comme une contradiction dans les termes. Un Fils est par définition engendré ou devenu. Il ne peut donc être Dieu au même titre. Eunome cherche à sortir de cette antinomie entre les données de la raison et le discours de la foi en ramenant le Fils au statut d'un être fait,

sans doute « être divin » si on le considère du côté des créatures, mais qu'un abîme sépare de l'authentique divinité, dont l'unité sans fissure reste totalement inengendrée. Ce faisant, Eunome pose une vraie question : le reconnaître est simplement honnête. Seulement, quoi qu'il en soit de la sincérité de sa conviction, il y répond en subsumant les données de la foi sous les catégories de la raison. Aussi la solution qu'il propose opère-t-elle une révision de la foi chrétienne que ses fidèles de Cyzique, avant Basile et bien d'autres, ont jugé effectivement déchirante.

L'homme qui se dresse le premier devant Eunome est lui aussi un héritier de la raison hellénique. Il perçoit fort bien l'enjeu du conflit et se rend compte que la foi ne peut, sous peine de suicide, faire fi des authentiques impératifs de la raison. Mais Basile est aussi et avant tout un croyant : il sait que la pleine divinité du Fils est le point central du christianisme et que céder d'un pas sur cette question capitale serait catastrophique. Il accepte donc de porter les deux côtés de la contradiction et fait dialoguer en profondeur sa raison et sa foi. Tout son effort consistera à ouvrir les catégories de la raison, pour les amener à se dépasser elles-mêmes et à se transformer, sans se nier pour autant, afin de dire ce qu'elles n'auraient jamais été capables de dire seules. La fécondité de sa pensée vient de ce qu'il accepte jusqu'au bout le conflit entre la raison et la foi. C'est ainsi qu'il arrivera à élaborer conceptuellement la distinction entre les attributs de la substance divine et les propriétés des personnes. Cela ne veut pas dire que sa recherche ne comporte aucune hésitation ni qu'il soit arrivé au bout du travail. Les pièges eunomiens lui donnent manifestement du fil à retordre. Mais son œuvre demeure passionnante par l'effort prodigieux d'invention dont elle témoigne de bout en bout. Elle n'a rien d'un exposé serein parfaitement maîtrisé dès le départ. Elle se reprend sans cesse, par une série de démarches

de l'évêque du lieu, Basile d'Ancyre, et de Georges de Laodicée. Le concile jette l'anathème sur les formules anoméennes et se prononce en faveur de l'ὁμοιος κατ' οὐσίαν¹. Ce changement de tendance va créer de nombreuses difficultés à Eunome. Envoyé en députation par Eudoxe auprès de Constance, il est arrêté en chemin et connaît un temps d'emprisonnement à Migde en Phrygie du fait de Basile d'Ancyre². Après les tentatives de conciliation des divers conciles tenus à Sirmium en 358 et 359, le concile de Séleucie³, à majorité homéousienne, réussit à faire accepter aux partisans d'Acace de Césarée la condamnation de l'ἀνόμοιος, au profit d'un ὁμοιος pour le moins ambigu, puisque homéousiens et homéens étaient loin de lui donner le même sens. Ensuite les Acaciens refusèrent de venir siéger avec les homéousiens. C'est alors que se situe l'incident évoqué par Basile : « Ils furent condamnés par leur silence ceux du moins qui ne comparurent pas » (I, 2, 56-58). Un certain nombre d'évêques homéens furent en effet déposés et d'autres excommuniés.

Les Acaciens contre-attaquèrent rapidement. Forts des capitulations du concile occidental de Rimini et de la faveur impériale, ils provoquèrent la réunion d'un nouveau concile à Constantinople en 360⁴. Eunome, qui n'était toujours que diacre, suivit les évêques homéens à Constantinople et participa à ce concile dominé par leur parti. Basile de Césarée y vint également, accompagnant son évêque Dianios, alors qu'il n'était encore que lecteur. Il nous est d'ailleurs impossible de déterminer le rôle exact qu'il y joua, « ni de préciser s'il y vint en auxiliaire

1. Cf. ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, L. III, t. I, 73 (GCS 37, 3, p. 275-280 ; PG 42, 413 a - 420 d).

2. Cf. PHILOSTORGE, *H.E.* IV, 8 (GCS 21, p. 62 ; PG 65, 521 c).

3. Cf. p. 152, n. 1.

4. Cf. p. 154, n. 1.

des évêques homéousiens, en invité ou en curieux¹». Ce concile se livra à une politique assez subtile. D'une part, il reprit à son compte l'essentiel de la formule purement homéenne de Rimini, mais il déposa, sous la pression de l'empereur, Aèce du diaconat, afin de donner des gages contre l'anoméisme. Il déposa d'autre part de nombreux évêques homéousiens. Les Acaciens se répartirent les sièges vacants. C'est alors qu'Eudoxe devient archevêque de Constantinople en remplacement de Macédonius. Basile, qui portera toujours un jugement très sévère sur ce concile², fait un vif reproche à Eunome de cette conduite de ses amis, qui étaient « les accusateurs, les juges, les bourreaux et tout ce qu'ils voulaient » (I, 2, 66).

L'épiscopat d'Eunome

Basile situe aussi dans le cadre de cette redistribution des sièges la nomination d'Eunome à l'évêché de Cyzique : « Quant à lui, cet écrivain invincible et redoutable, il emporta Cyzique pour prix de son impiété » (I, 2, 72-73). Il est rejoint dans ce témoignage par Philostorge qui nous apprend qu'après la déposition d'Éleuse, évêque de Cyzique, « l'entourage de Maris et d'Eudoxe, sur l'avis de Constance, ordonne Eunome évêque de Cyzique³ ». Mais, toujours selon le même auteur, Eunome refusa d'être ordonné avant d'avoir reçu la promesse que dans les trois mois Aèce serait rappelé de l'exil et relevé de sa déposition⁴. Cette donnée de la nomination d'Eunome à l'épiscopat

1. S. GIET, « Saint Basile et le concile de Constantinople de 360 », *JThS* n.s. 6 (1955), p. 95. Cf. PHILOSTORGE, *H.E.* IV, 12 (GCS 21, p. 64 ; PG 65, 525 a) qui atteste la présence de Basile, mais au titre de diacre.

2. Cf. S. GIET, *ibid.*

3. PHILOSTORGE, *H.E.* V, 3 (GCS 21, p. 68 ; PG 65, 529 b-c).

4. Cf. PHILOSTORGE, *ibid.*

en 360 est confirmée par un premier témoignage de Sozomène¹ et par celui de Théodoret².

Cependant une notice assez circonstanciée de Socrate place l'épiscopat d'Eunome en 366 sous Valens³. Cette notice est reprise par Sozomène⁴ qui contredit ainsi la mention faite précédemment. Il est difficile d'harmoniser ces témoignages, à moins de penser à une seconde installation d'Eunome à Cyzique en 366. Mais la chose semble peu vraisemblable. Les historiens modernes et contemporains donnent généralement raison à Philostorge et tort à Socrate⁵, sauf M. Spanneut qui tend à privilégier le témoignage de ce dernier, généralement bien informé et précis⁶. Quelque chose nous échappe certainement, qui nous permettrait de sortir de tout embarras. Nous pensons cependant qu'il faut maintenir l'épiscopat d'Eunome en 360. Le témoignage de Basile, généralement oublié des historiens modernes, nous semble dirimant en ce sens : non seulement il était présent au concile de Constantinople en 360, mais encore Eunome n'éprouve nul besoin de relever dans sa seconde *Apologie* ce qui aurait été une erreur manifeste.

Quoi qu'il en soit, tous les historiens sont d'accord pour reconnaître que la prédication d'Eunome jeta rapidement le trouble parmi le clergé et les fidèles de Cyzique⁷. Théodoret précise qu'Eudoxe lui aurait donné des consignes

1. SOZOMÈNE, *H.E.* IV, 25 (*GCS* 50, p. 182 ; *PG* 67, 1197 a).

2. THÉODORET, *H.E.* II, 29 (*GCS* 44, p. 165) ou II, 25 (*PG* 82, 1073 b).

3. SOCRATE, *H.E.* IV, 7 (*PG* 67, 472 c).

4. SOZOMÈNE, *H.E.* VI, 8 (*GCS* 50, p. 248 ; *PG* 67, 1316 b).

5. X. LE BACHELET, art. « Eunomius », *DTC* 5 (1913), col. 1502 : « Événement que Socrate ... rejette à tort au temps de Valens » ; M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 341 (et n. 72) et p. 391 (n. 35) : « Il semble préférable d'anticiper en 360 l'élection d'Eunome » ; E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, p. 10.

6. Art. « Eunomius », *DHGE* 15 (1963), col. 1400-1401.

7. Cf. SOCRATE, *H.E.* IV, 7 (*PG* 67, 473 a-b).

de prudence, en l'invitant à taire tout langage franchement anoméen¹. Mais son protégé ne parvint pas à se tenir sur la ligne de crête de ces savantes ambiguïtés, ce qui est d'ailleurs à l'honneur de sa propre conviction. Dans cette situation délicate il serait même tombé dans un piège : certains fidèles se firent l'avocat du diable, en avouant de prétendues difficultés sur la doctrine homéenne et en pressant Eunome de dire tout son sentiment à ce sujet. Celui-ci se découvrit et s'enhardit à prêcher ouvertement l'anoméisme². Le peuple se révolta alors et les gens de Cyzique portèrent plainte devant Eudoxe et devant l'empereur. C'est à ce moment que Philostorge place une comparaison d'Eunome devant une assemblée du clergé de Constantinople, pour mener sa défense. Nous aurons à y revenir, puisque pour beaucoup d'auteurs c'est à cette occasion qu'Eunome prononça sa première *Apologie*. Malgré le prétendu succès qu'il aurait remporté, Eunome fut déposé de son évêché de Cyzique. Son épiscopat fut donc très bref : il dut quitter sa ville en 361 pour se rendre à Constantinople ; il n'y remettra jamais les pieds.

2. La rédaction de la première « Apologie »

Tel est le contexte des événements qui amenèrent Eunome à écrire le texte que nous possédons sous le nom d'*Apologie*³. Mais quelles furent les circonstances exactes de sa rédaction ? Quel est en particulier son genre littéraire originel ? Un véritable discours tenu devant une assemblée

1. Cf. THÉODORET, *H.E.* II, 29 (*GCS* 44, p. 165) ou II, 25 (*PG* 82, 1073 b-c).

2. Cf. THÉODORET, *H.E.* II, 29 (*GCS* 44, p. 165-166) ou II, 25 (*PG* 82, 1073 c-1076 a). Cf. aussi sur ce point E. VANDENBUSSCHE, « La part de la dialectique... », *RHE* 40 (1944-1945), p. 60-61 note 1.

3. Pour parvenir à une distribution proportionnée des matières dans nos deux volumes sans couper intempestivement l'un des livres de Basile, nous avons dû, en dépit de la chronologie, reporter au tome second l'édition de l'*Apologie* d'Eunome.

de juges, ou bien un petit livre écrit sous la forme fictive d'un discours de défense personnelle? Cette question est difficile à résoudre, car elle constitue le premier objet de la controverse entre Eunome et Basile : le premier tient qu'il a eu à se défendre oralement devant une assemblée d'Église ; le second accuse son adversaire de s'être livré à la mise en scène fictive d'une apologie dont il n'avait nul besoin. Grégoire de Nysse reprendra sans faiblir à son compte l'accusation de son frère. Il nous faut essayer de chercher la vérité à travers des témoignages assez enveloppés, parce que polémiques et rhétoriques, à la fois partiels et partiiaux, chaque partenaire laissant soigneusement dans l'ombre des données qui pourraient lui être défavorables.

**L'accusation
de Basile**

Par sa longue *captatio benevolentiae* comme par sa péroration l'*Apologie* d'Eunome se présente sans conteste comme un authentique discours : allusions répétées aux auditeurs, souci de ne pas abuser de leur patience, évocation d'un vote qui va décider du contentieux¹, présentation rhétorique d'une situation où l'auteur est dans la nécessité de se justifier de mensonges et de calomnies qui mettent en cause l'intégrité de sa foi, appels passionnés à ses juges, tous ces signes décrivent à l'envi l'effort d'un accusé en train de pourvoir actuellement à sa défense. Mais on sait aussi l'habileté des anciens sophistes à se livrer à froid à des exercices de style à propos de situations imaginaires. Telle est bien l'accusation de Basile : Eunome a pris en fait l'initiative de proposer des doctrines nouvelles ; mais il se concilie frauduleusement la bienveillance de ses lecteurs en se présentant accusé et calomnié, bref le faible qu'on opprime et qui se trouve réduit à présenter sa défense. La preuve en est qu'Eunome est incapable de donner des noms et de dire en quelles circonstances il a été

1. Cf. t. II, *Apol.* 1, 18, note.

amené à présenter son apologie. Basile ne voit pas où et quand Eunome aurait pu être en situation d'avoir à se défendre. Il évoque alors deux conciles : en 359, à Séleucie, où cela aurait pu être le cas, il est notoire que les ariens ont refusé de venir siéger pour rendre compte des accusations dont ils étaient l'objet ; ils furent condamnés par leur silence. En 360, à Constantinople, le parti arien était tout-puissant et n'avait rien à craindre d'adversaires qu'il pourchassait. C'est à ce même concile qu'Eunome a reçu un évêché. Tout cela montre que l'*Apologie* est à la fois une comédie et une machination. Et Basile somme son adversaire de répondre (I, 2).

Ce réquisitoire vibrant, et apparemment précis, est impressionnant. Mais il donne lieu à un développement polémique et oratoire qui sert merveilleusement Basile, en lui offrant l'occasion d'une première réfutation capable de faire mouche. Quelle que soit la conviction personnelle de l'auteur, on peut penser que celui-ci ne fait pas droit à tous les aspects d'une réalité plus complexe. Il pratique en particulier l'amalgame en mettant tous les ariens, homéens et anoméens, dans le même camp. Au plan doctrinal il n'a pas complètement tort, mais au plan de la politique ecclésiastique il fait erreur. L'anoméen Eunome pouvait être en difficulté devant les homéens d'Acace et d'Eudoxe à Constantinople. Il est curieux également que Basile n'envisage que les deux situations de Séleucie et de Constantinople, alors que les historiens anciens sont d'accord, nous l'avons vu, pour reconnaître qu'au début de son épiscopat Eunome a été mis en accusation et s'est trouvé à même de présenter sa défense.

Avant d'en venir à la réponse enveloppée qui sera celle d'Eunome dans sa seconde *Apologie*, versons au débat le texte de Philostorge évoqué plus haut. L'historien arien fait un récit, tout à la gloire de son héros, de la défense prononcée par Eunome dans

**La solution offerte
par un texte
de Philostorge**

une assemblée du clergé de Constantinople (fin 360 ou courant 361) :

« Certains membres du clergé de Cyzique accusaient Eunome auprès d'Eudoxe d'avoir enseigné que le Fils est dissemblable du Père, car ils prenaient occasion de la formule 'semblable, mais non selon la substance' pour l'accuser d'affirmer la dissimilitude du Père par rapport au Fils. Ils l'accusaient en outre de changer les rites anciens et d'avoir affaire avec ceux qui ne voulaient pas partager son impiété. En raison de quoi il s'éleva un trouble dans l'Église de Constantinople, sur l'incitation menée à dessein par un prêtre de cette Église, du nom d'Hésychios. C'est pourquoi Eudoxe fit mander Eunome. Quand il fut arrivé, ce dernier s'en prit à Eudoxe pour sa lenteur et sa négligence à accomplir ses promesses. Celui-ci répondit que jamais il ne les eût négligées ; mais il fallait tout d'abord apaiser le tumulte qui avait été soulevé à son sujet. C'est ainsi qu'Eunome eut à faire son apologie devant le clergé de Constantinople ; et il eut tellement gain de cause auprès de ceux qui avaient auparavant mené le tapage, que non seulement ils passèrent à une opinion contraire, mais encore ils devinrent de chaleureux témoins de sa piété. En effet, non seulement dans les discours qu'il tint il ne fut jamais surpris à enseigner que le Fils est dissemblable du Père, mais encore, confessa-t-il franchement, il prêchait qu'il lui était semblable selon les Écritures. Cependant, il n'admettait pas qu'il fut semblable selon la substance. C'était le même blasphème, disait-il, d'affirmer le Fils semblable au Père selon la substance et de ne pas l'estimer très semblable, selon les raisons qui conviennent à un Dieu Monogène à l'égard du Père qui l'a engendré sans passion. Et non seulement Eunome disposa ainsi tout le clergé, mais c'est aussi le peuple tout entier de l'Église qu'après avoir fait les mêmes raisonnements il frappa d'un grand et doux étonnement de sagesse et de piété. A la suite de quoi Eudoxe, rempli de la plus grande admiration, s'écria : Mon apologie vis-à-vis de ceux qui m'interrogent, la voilà. Et le peuple d'applaudir, parce qu'il avait cité avec bonheur et opportunité la sainte Écriture¹. »

1. PHILOSTORGE, *H.E.* VI, 1 (*GCS* 21, p. 70 ; *PG* 65, 532 b - 533 a). La citation de l'Écriture faite par Eudoxe est son allusion à la formule de Paul : « Ma défense contre mes accusateurs, la voici », *I Cor.* 9, 3.

Dans ce récit emphatique il faut faire la part du parti pris personnel de Philostorge : quel qu'ait été le succès d'Eunome en cette circonstance, il reste qu'il ne put jamais revenir à Cyzique. Mais il faut reconnaître que la scène correspond assez bien à la situation et au contenu de l'*Apologie*. Elle donnerait même la réponse à la plupart des questions posées par Basile : lieu et temps, nom des accusateurs, mention répétée d'une apologie dans une situation où Eunome doit à l'évidence se défendre. On peut même se demander si Philostorge, dans ce récit très postérieur aux événements, n'entend pas donner la circonstance où Eunome a prononcé le discours connu ensuite sous le nom d'*Apologie*, et réfuter implicitement les accusations des Cappadociens.

Il y a plus : la ligne de défense d'Eunome selon Philostorge correspond assez à celle de l'*Apologie*. Il se garde bien de parler de la dissimilitude du Père au Fils. S'il nie la similitude selon la substance, il rapporte la similitude à l'activité et entend fonder sa thèse dans l'Écriture à l'aide du terme d'image. Autrement dit l'*Apologie* dissimule une pensée anoméenne sous le couvert d'un langage homéen ; E. Cavalcanti l'a noté avec finesse : « Dans l'*Apologie* le terme *ἀνόμοιον* est pratiquement absent et l'on y parle plutôt de *similitude* ou des limites de cette similitude¹. »

Il était donc tentant pour tous les auteurs convaincus que derrière l'*Apologie* il y a un discours oral de défense effectivement prononcé par Eunome, de placer l'origine de celle-ci lors de l'assemblée du clergé de Constantinople. C'est ce que faisait F. Diekamp au début du siècle, persuadé qu'il fallait honorer les protestations d'Eunome sur ce point dans sa seconde apologie². Telle était équivalement la

1. E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, p. 24.

2. F. DIEKAMP, « Literargeschichtliches... », *BZ* 18 (1909), p. 5-6. Diekamp ne retient pas comme circonstance de l'*Apologie* la somma-

position de X. Le Bachelet¹. Plus récemment E. Vandenburg² et E. Cavalcanti³ vont dans le même sens. C'est l'opinion généralement considérée comme la plus probable.

Une reconsidération des faits à partir de la seconde Apologie d'Eunome Basile avait sommé Eunome de répondre. Dans l'*Apologie pour l'Apologie* celui-ci n'y a pas manqué. Malheureusement les éléments qu'il apporte sont d'une interprétation très difficile, d'abord parce que Grégoire de Nysse ne nous en a conservé que de brefs fragments, toujours intégrés dans la rhétorique d'une réfutation où il cherche à mettre Eunome en contradiction avec lui-même ; ensuite, parce qu'Eunome y reste fidèle à son goût de l'argutie : au lieu de donner des noms et des repères clairs, il reste dans un flou artistique et argumente à partir de l'accusation de Basile, pour en tirer un aveu implicite qu'il a bien dû assurer sa défense.

F. Diekamp avait déjà analysé ces fragments. Il n'en tirait que deux conclusions : Eunome avait vraiment prononcé son *Apologie* et les Cappadociens reconnaissaient que cette *Apologie* appartenait à l'époque qui a suivi le concile de Constantinople⁴. Mais les mêmes textes ont

tion faite à Eunome par Acace de Césarée de comparaître devant le synode d'Antioche durant l'hiver de 360, sommation évoquée aussi par PHILOSTORGE, *H.E.* VI, 4 (*GCS* 21, p. 71-72 ; *PG* 65, 536 a-b) et qui semble ne pas avoir eu de suites.

1. Art. « Eunomius », *DTC* 5 (1913), col. 1504.

2. E. VANDENBUSSCHE, « La part de la dialectique... », *RHE* 40 (1944-1945), p. 62, n. 1.

3. E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani...*, p. 24. — Nous mentionnons sans la discuter la position de C. H. G. RETTBERG, *Marcelliana...*, p. 119 : « Scriptus est is liber per illud tempus, quod Pholini damnationem et Eunomii episcopatum Cyzici intercedit, h. e. ante A. C. 365. » L'auteur place en effet l'épiscopat d'Eunome en 366 et en sépare complètement l'*Apologie*.

4. F. DIEKAMP, « Literargeschichtliches... », *BZ* 18 (1909), p. 3 : « Basile et Grégoire admettent que l'*Apologie* d'Eunome appartient seulement à l'époque qui a suivi le Synode de Constantinople. »

fait l'objet d'une étude récente de L. R. Wickham¹ qui, sur la base d'une fine analyse des paroles et des silences des partenaires des deux camps, propose une nouvelle solution : c'est au concile de Constantinople de 360 qu'Eunome revendique avoir prononcé son *Apologie*. Résumons brièvement son argumentation.

Deux points d'abord concordent mal avec la solution tirée de l'assemblée du clergé présidée par Eudoxe. A ce moment Eunome était déjà évêque. Or dans sa réponse à Basile il déclare qu'il a gagné Cyzique comme résultat de sa défense. Si on le prend au mot, il y a là un signe qu'Eunome sous-entend que le concile de Constantinople a été le théâtre de son *Apologie*. Il y a ensuite le vague de ce texte quant aux accusations et aux accusateurs. Or dans la comparution devant Eudoxe il s'agissait d'accusateurs précis : le clergé de Cyzique et Hésychios ; et Eunome avait à se justifier d'avoir enseigné l'*ἀνόμοιος*. Dans l'*Apologie* au contraire il ne répond à nulle charge de ce genre : il expose simplement l'ensemble de sa doctrine.

Il est d'autre part remarquable qu'Eunome n'évoque nulle part cette troisième circonstance. Sa réponse s'en tient aux deux hypothèses de Basile : les conciles de Séleucie et de Constantinople. Mieux encore, sa réponse semble construite sur les formules mêmes qu'avait employées son adversaire. Il fait d'abord une concession au sujet de Séleucie : oui, reconnaît-il, nous avons été condamnés par défaut, car nous n'avions rien à faire avec un jury dominé par nos persécuteurs². Puis, dans une savante contre-attaque, il prend à partie une phrase de Basile : « Quant à lui, cet écrivain (*λογογράφος*) invincible et redoutable, il emporta Cyzique pour prix de son impiété »

1. L. R. WICKHAM, « The date of Eunomius' *Apology* : a reconsideration », *JThS* n.s. 20 (1969), p. 231-240.

2. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, I (*PG* 45, 268 d) ; *WJ* I, 63 (t. 1, p. 44).

(I, 2, 72-73). Il y voit subtilement un aveu de son adversaire. Car s'il y a eu récompense, il y a eu victoire, si victoire jugement, si jugement accusation, donc s'il y a eu récompense, il y a eu apologie¹. Mais alors où et quand? Eunome se garde bien de donner un nom : il parle d'un événement de grande importance et d'une assemblée où les quatre coins du monde étaient représentés². On a voulu le faire condamner par des juges, et Basile, qui était présent, avait souscrit à cette proposition. Mais le jugement ayant été rendu en faveur de ses adversaires, le peureux Basile laissa la place et rentra chez lui³.

On sait que Basile était présent à Constantinople. Tout l'argument porte sur les accusations, les défenses et l'examen des doctrines qui s'y sont passés. Équivalentement Eunome répond donc : c'est à Constantinople que j'ai eu à présenter ma défense et Basile savait fort bien de quoi je parle, puisqu'il y était.

Les paroles de Basile et de Grégoire contredisent-elles formellement cette version des choses? En l'occurrence, dit Wickham, les réponses de Grégoire sont de l'ordre de l'économie de la vérité⁴. Quant à Basile, il ne niait pas qu'Eunome ait eu à tenir un discours devant le concile de Constantinople. Il dit seulement qu'Eunome n'avait en cette occasion nul besoin de faire son apologie et que parler de défense quand on est en situation de domination est une tromperie. Les conclusions de Wickham⁵, proposées

1. Cf. *ibid.* (PG 45, 285 a); WJ I, 112-113 (t. I, p. 60).

2. *Ibid.* (PG 45, 273 c); WJ I, 78 (t. I, p. 49).

3. *Ibid.* (PG 45, 273 c-d); WJ I, 79 (t. I, p. 49). Cf. L. R. WICKHAM, « The date... », *JThS* n.s. 20 (1969), p. 236.

4. Cf. L. R. WICKHAM, *ibid.*, p. 238.

5. *Ibid.*, p. 240 : « Les conclusions auxquelles je suis arrivé sont les suivantes : (1) L'Apologie a été effectivement prononcée. (2) Eunome prétendait l'avoir donnée au Concile de Constantinople. (3) Les textes de Basile et de Grégoire s'accordent avec le fait qu'ils savaient que telle était la prétention d'Eunome. (4) La matière de

avec prudence par leur auteur, nous semblent sérieusement fondées.

**Proposition
de synthèse**

Sur la base des conclusions de Wickham peut-on essayer de cerner la vérité avec plus de précision?

Sans prétendre boucher les trous de notre information, nous proposons, avec la circonspection qui s'impose, une reconstruction vraisemblable des événements. Nous devons faire la part des choses en face de témoignages qui sont contradictoires parce qu'ils sont polémiques. Aucun des adversaires n'essaie de raconter bonnement les faits; chacun cherche avant tout à marquer des points sur l'autre. Dans les deux camps on monte en épingle les éléments favorables et on occulte les données contraires. Il ne faut donc croire à la lettre ni les uns ni les autres. Cependant toutes les versions contiennent des éléments de vérité et personne ne se livre à un mensonge formel. On peut croire Eunome quand il insiste sur le fait qu'il a eu à se défendre oralement, mais cela ne résout pas tout. On peut croire aussi Basile quand il perçoit l'Apologie comme un libelle de propagande qui n'a plus rien à voir avec une défense.

Eunome et Basile ont en effet vécu l'événement du concile de Constantinople de 360 de façon fort différente en raison de leurs options doctrinales respectives. Eunome était anoméen, mais il faisait cause commune avec les homéens. Sa situation devait être difficile, puisque le concile avait déposé du diaconat et exilé Aèce, son maître et le premier protagoniste de l'anoméisme, vraisemblablement sous la pression des homéousiens. Or au moment de la redistribution des sièges épiscopaux entre homéens, Eunome, pourtant bien connu comme disciple d'Aèce, reçoit l'évêché de Cyzique. Il est donc entré suspect au

L'Apologie correspond légèrement mieux au débat qui a eu lieu au Concile qu'à la comparution devant Eudoxe ».

concile et il en sort évêque. Un tel revirement à son endroit laisse une place normale, presque nécessaire, à un exposé de justification et d'explication de sa foi. Le contenu de l'*Apologie* qui nous est parvenue correspond très bien à cette situation. Elle répond aux attaques des homéousiens en évitant soigneusement la mention de l'ἀνόμοτος. Elle essaie de se concilier les homéens en leur proposant une doctrine franchement arienne, tout en sauvant la face du langage de la tradition et des Écritures. Elle ne fait état d'aucune accusation précise et se contente d'un exposé général de la foi, devant des juges qui ne demandent qu'à se laisser convaincre. Pour Eunome il s'est bien agi d'une apologie.

Basile a vécu le même événement dans le camp des homéousiens qui étaient minoritaires au concile. Il en retient que celui-ci a été dominé de bout en bout par les ariens, et parmi ceux-ci il ne fait pas le détail. Il ne saisit pas la nuance doctrinale, bien subtile au regard de l'essentiel, qui sépare Eunome des homéens. Il ne voit pas de quoi celui-ci aurait eu à se justifier au regard des partisans d'Acace. Sans nier qu'il ait pu prendre la parole à Constantinople, il refuse l'idée qu'il y ait prononcé quelque défense que ce soit. Il y a d'ailleurs une part de vérité dans cette vue des choses que reconnaissent implicitement les réponses compliquées d'Eunome. Il est frappant que ce dernier évite les affirmations claires et nettes pour soutenir sa position ; il argumente, de la manière compliquée qu'il affectionne, pour prouver qu'il s'agissait bien d'une défense. Il est conscient, semble-t-il, qu'il a eu à rendre compte de sa foi devant un public dont la majorité lui était favorable et qu'il a pu gagner sans difficulté, pour peu qu'il taise les formules anoméennes. Par rapport à cette situation originelle le ton de l'*Apologie* en rajoute.

Reste en effet la question du lien réel entre le discours prononcé au concile de Constantinople et le texte que nous

possédons sous le nom d'*Apologie*. Le préambule et la conclusion sont bien ceux d'un discours, dont la forme rhétorique a pu être reprise. Mais la longueur aride et la difficulté soutenue des arguments logiques devaient rendre le corps du texte peu audible. On peut penser qu'Eunome en cette occasion a tenu un discours beaucoup plus bref. Il en a donné ensuite une version écrite sûrement plus élaborée, qu'il a diffusée comme libelle de propagande. Le succès et l'influence de l'écrit dépassèrent de beaucoup les effets du discours oral dont l'écho fut vite oublié. C'est à cet opuscule, largement répandu dans les milieux amis, que Basile répond, sans faire le lien avec les paroles prononcées par Eunome à Constantinople. Il y voit alors une mise en scène frauduleuse qui présente sous couvert d'apologie une véritable attaque de la foi traditionnelle. Eunome, quant à lui, évite toute précision sur ce terrain. Il est donc légitime de penser à une distance réelle entre discours oral et texte écrit.

Quelle place donner dès lors en cette affaire à l'assemblée du clergé de Constantinople ? On peut penser qu'elle a eu lieu¹, car il appartient au destin d'Eunome d'avoir eu à diverses reprises à rendre compte de sa foi (jusqu'à la grande Confession de 383)². Mais la scène n'a pas dû prendre les proportions que lui donne Philostorge. On voit trop bien l'intérêt que pouvait trouver l'historien arien à la monter en épingle. La réflexion qu'il prête à Eudoxe à la fin de son récit (« Mon apologie..., la voilà ») fait supposer qu'à ses yeux Eudoxe faisait sienne l'*Apologie* d'Eunome dont on avait depuis beaucoup parlé. Il donnait ainsi

1. SOZOMÈNE confirme son existence, *H.E.* VI, 26 (*GCS* 50, p. 273 ; *PG* 67, 1364 a-b).

2. Ἐὐνομίου ἐκθεσις πλίστως, prononcée devant l'empereur Théodose, *PG* 67, 587 c - 590 d ; C. H. G. RETTBERG, *Marcelliana...*, p. 148-167 ; M. ALBERTZ, *Untersuchungen...*, p. 42-52 ; R. P. VAGGIONE, *Eunomius. The extant Works*, Oxford, sous presse.

tort aux accusations des Cappadociens en disant l'occasion où le discours avait été prononcé. Mais ce récit très postérieur aux événements ne peut valoir contre le fait qu'Eunome n'y fait nulle allusion dans sa réponse à Basile. Il reste aussi qu'il a bien dû se répéter dans ses diverses prestations orales et que son livret a pu reprendre les éléments de différents discours.

**La date
de l'Apologie**

Le contexte qui vient d'être décrit permet de situer la date de l'*Apologie*¹ dans une fourchette assez réduite : 360 ou 361. Ceux qui l'identifient avec le discours tenu devant l'assemblée du clergé de Constantinople la placent en 361². La solution retenue permet, compte tenu des délais nécessaires à la version écrite, de la dater du courant de 360. C'est ce que fait Basile, semble-t-il, qui la situe dans le contexte des événements de 359 et 360, typiques d'une situation qui a sensiblement évolué au moment où il rédige lui-même le *Contre Eunome* : c'était le temps de la prépondérance arienne.

Il faut en tout cas écarter la date de 367 hypothétiquement avancée par Spanneut³. Même s'il était vrai qu'Eunome n'a été élu évêque de Cyzique qu'en 366, il faudrait maintenir l'*Apologie* dans le contexte de 360-361⁴. Et comme l'*Apologie* peut difficilement être distante de la promotion d'Eunome à l'épiscopat, c'est un argument de plus pour situer celle-ci en 360.

1. Cf. t. II, *Apol.* titre, note.

2. J. QUASTEN (*Initiation aux Pères de l'Église*, trad. J. Laporte, t. 3, Paris, Le Cerf, 1963, p. 303) la situe « vers 361 » ; G. BARDY (*DHGE* 6, 1932, col. 1123) aux environs de 361 ; M. SIMONETTI (*La crisi ariana...*, p. 251) « quelque temps après 360 ».

3. Art. « Eunomius », *DHGE* 15 (1963), col. 1400.

4. Cf. *infra*, l'argumentation sur la date du *Contre Eunome*.

3. La personnalité d'Eunome le « technologue »

Il est difficile de nous faire une idée exacte de la personnalité et du caractère d'Eunome, tant les témoignages qui le concernent sont contrastés. Recueillons cependant les plus importants. D'autre part, bien que ses écrits le livrent peu, ils permettent néanmoins de fixer quelques traits.

Basile est sans aucune indulgence pour son adversaire, dont il nous dit d'entrée de jeu qu'il est « menteur, ignorant, orgueilleux, dissimulé, blasphémateur » (I, 1, 49). Son ouvrage présente une grande variété d'épithètes péjoratives et ironiques qui ne constituent évidemment pas un portrait. Grégoire de Nysse n'est pas plus tendre. Il donne en plus à comprendre qu'Eunome se laissa facilement tenter par les plaisirs de la vie, une fois qu'il eut quitté les rudes travaux de la maison paternelle¹. La notice de l'historien Socrate reste dans cette tradition de sévérité. Elle nous parle d'un Eunome enflé d'orgueil par ses fallacieuses argumentations de sophiste, peu connaisseur des Écritures et incapable d'en pénétrer le sens. Un exemple en est donné par son commentaire de l'épître *Aux Romains*, en sept livres, où il répète toujours la même chose sans rejoindre la visée de l'Apôtre. Tous ses livres portent la marque d'une abondance de paroles dans un désert d'idées².

Philostorge par contre, qui affirme avoir vu dans sa jeunesse le maître à Constantinople, fait de lui un véritable panégyrique :

« Il met Eunome au-dessus d'un dieu. Il dit que son intelligence et sa vertu sont incomparables. Mais il pare aussi l'extérieur de son visage et ses membres de toutes les beautés. Il compare à des pierres précieuses les paroles qui

1. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Contra Eunomium*, I (PG 45, 265 a) ; *WJ* 1, 53-54 (t. 1, p. 40).

2. Cf. SOCRATE, *H.E.* IV, 7 (PG 67, 472 c - 473 a).

sortent de sa bouche. Un peu plus loin cependant il reconnaît malgré lui que sa langue bégayait. Et il ne rougit pas de glorifier ce bégaiement comme une grande délicatesse. Même les dardres qui frappaient et tachetaient son visage, il soutient qu'elles faisaient une parure à son corps. Il divinise tous ses traits, mais il affirme que ses lettres l'emportent beaucoup sur le reste.¹ »

Il est un point sur lequel tous les contemporains et les historiens anciens sont d'accord, même s'ils l'apprécient différemment : Eunome était « le technologue » par excellence². Ne citons que le témoignage de Sozomène, tout à fait explicite : « Il fut un technicien en discours, passionné de discussion, mettant sa joie dans les syllogismes³. » Cet art et ce goût pour la dialectique sont largement confirmés par les écrits d'Eunome qui nous restent. Son œuvre, écrit E. Vandebussche, « est incontestablement marquée de la dialectique sophistique la plus authentique. Elle foisonne en preuves basées sur des analyses purement verbales, formelles et artificielles, qui s'épanouissent généralement en syllogismes hypothétiques et en dilemmes⁴. » Il y a là un trait qui dépasse l'ordre de la déformation professionnelle. Il trahit un tempérament intellectuel : Eunome est un « sophiste-philosophe⁵ » par goût autant que par formation. Les raisonnements les plus retors font ses délices. Il en savoure la performance.

1. PHILOSTORGE, *H.E.* X, 6 (*GCS* 21, p. 128 ; *PG* 65, 587 a-b). « Le panégyriste y dissimule sous des périphrases étudiées certains défauts physiques, qu'un autre historien décrit ainsi : *interius exteriusque morbo regio correptus* (RUFIN, *H.E.* I, 25, *PL* 21, 496) », X. LE BACHELET, art. « Eunomius », *DTC* 5 (1913), col. 1504.

2. Témoignages rassemblés par E. VANDENBUSSCHE, « La part de la dialectique... », *RHE* 40 (1944-1945), p. 48. Le même auteur donne, p. 55, le portrait du technologue. Cf. aussi J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Âge*, t. III, p. 256-258.

3. SOZOMÈNE, *H.E.* VI, 26 (*GCS* 50, p. 272 ; *PG* 67, 1361 d).

4. Cf. E. VANDENBUSSCHE, « La part de la dialectique... », *RHE* 40 (1944-1945), p. 57, où l'auteur donne quelques exemples.

5. E. VANDENBUSSCHE, *ibid.*, p. 51.

Il aime aussi argumenter pour le plaisir de mettre son adversaire dans l'embarras. Car le formalisme apparent de ses raisonnements recouvre toujours une habileté tactique que Basile a bien sentie. On la retrouve dans le côté compliqué et raisonneur des réponses qu'il apporte à son accusateur quant à la réalité de son *Apologie*. Son discours est toujours en campagne et cherche à gagner du terrain sur l'ennemi. Ce goût impénitent nous rend son texte austère, abstrait et froid. A en croire Philostorge, les anciens étaient plutôt frappés par la clarté de son enseignement et la valeur pédagogique de sa diction¹. Il soignait son style, particulièrement celui de la seconde apologie sur lequel Grégoire de Nysse a ironisé².

Il serait injuste cependant de ne voir en Eunome que l'artisan d'une forme dialectique vide. Les anciens avaient déjà reconnu le côté mystique de sa pensée : « Il parle sur un ton solennel, 'inspiré' (ἐνθεος), nous dit Grégoire, comme s'il proférait des oracles³. » Cette ironie critique est à sa manière un éloge. Eunome est manifestement habité par une conviction profonde qui dépasse le registre de ses habiletés. Il y a bien quelque chose de presque « mystique » dans son ardeur farouche à défendre les droits de la transcendance de Dieu, en affirmant que l'innascibilité en résume toute la substance. Sa « logique impitoyable⁴ » charrie une passion authentique, et son goût

1. Cf. J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Âge*, t. III, p. 256, qui résume PHILOSTORGE, *H.E.*, VIII, 18 (*GCS* 21, p. 115 ; *PG* 65, 568 b).

2. Cf. J. DANÉLOU, « Eunome l'arien... », *REG* 59 (1956), p. 430. J. MÉRIDIER, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes 1906, a consacré un chapitre (p. 69-78) aux reproches stylistiques faits par Grégoire à l'*Apologie* pour l'*Apologie* d'Eunome.

3. J. DANÉLOU, « Eunome l'arien... », *ibid.*, p. 430, se référant à GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, I (*PG* 45, 256 c), *WJ* I, 27 (t. I, p. 30).

4. Th. DAMS, *La controverse eunoméenne*, p. 122.

impénitent des raisonnements pose à la foi chrétienne des difficultés de fond. S'il n'en avait pas été ainsi, on voit mal pourquoi ses thèses auraient provoqué une telle littérature et un effort aussi considérable chez la plupart des Pères grecs de son temps.

Notons enfin qu'Eunome nous apparaît beaucoup moins « politique » et ondoyant que ses alliés homéens d'un temps. Il n'a jamais renié sa solidarité avec Aèce. Il n'a jamais pu cacher son opinion de fond, comme le prouvent les difficultés rencontrées à Cyzique. Il a payé d'une vie tourmentée et pourchassée la fidélité à ses idées. Il y a là des traits de conviction et de sincérité qui méritent le respect et il n'est que justice de lui en donner acte.

2^e SECTION

BASILE DE CÉSARÉE ET LA RÉDACTION DU *CONTRE EUNOME*

La vie de Basile de Césarée et la rédaction du *Contre Eunome* ne présentent pas les mêmes obscurités que ce qui concerne son adversaire. Les témoignages anciens abondent, à commencer par la riche correspondance de Basile, et les études modernes sont nombreuses. Il nous suffira de situer rapidement ici la carrière de Basile dans les années qui entourent 360 et de dire les circonstances de la rédaction du *Contre Eunome*.

1. Le jeune Basile dans les années 360

Basile de Césarée est de cinq ou six ans l'aîné d'Eunome, puisqu'il est né dans cette ville vers 329-330. Mais sa carrière ecclésiastique suivra un cours sensiblement plus lent. Il est issu d'une grande famille de Cappadoce, bien connue pour la vigueur de sa foi et les sacrifices endurés pour elle. Mais son père est aussi un rhéteur et il tient

à donner à son fils la meilleure instruction dans les lettres et la science de son temps. Celui-ci commence donc de solides études à Césarée et les poursuit d'abord à Constantinople et ensuite à Athènes où il est l'élève des rhéteurs Himérios et Prohaeresios¹. Dès son jeune âge Basile reçoit donc la double marque de la foi traditionnelle et de la sagesse rationnelle de son temps. Ces deux références marqueront son action de théologien. Dans le second domaine il n'est nullement en situation d'infériorité vis-à-vis d'Eunome.

Revenu à Césarée aux environs de 356, Basile n'exerce pas, quelque temps encore, la fonction de rhéteur, comme on l'a pensé à partir d'une phrase de Grégoire de Nazianze². Il fait passer dans les faits une conversion déjà engagée et qu'il décrira plus tard à Eustathe de Sébaste³. Séduit par la vérité évangélique, il renonce à tout métier, reçoit le baptême de son évêque Dianios et décide d'entrer dans la vie monastique. Après un long périple dans les solitudes de l'Orient, en Égypte, en Palestine, en Syrie et en Mésopotamie, il s'installe dans sa propre « solitude », c'est-à-dire dans son domaine d'Annesi, non loin de Néocésarée dans le Pont, sur les bords de l'Iris⁴. L'endroit devient vite un « monastère », car des disciples se groupent autour de lui. Son ami d'Athènes, Grégoire de Nazianze, le rejoint et ils rédigent ensemble la *Philocalie*⁵ en 358.

1. Cf. B. PRUCHE, *SC* 17 bis, p. 59 n. 3.

2. Rectification de la biographie traditionnelle de Basile, opérée par J. GRIBOMONT, « Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée », *RHE* 54 (1959), p. 121, où l'auteur analyse *Or.* 43, 25 (*PG* 36, 529 c).

3. *Lettre* 223, 2 ; *YC* t. III, p. 10.

4. *Lettre* 14 ; *YC* t. I, p. 42-45.

5. Morceaux choisis tirés de l'œuvre d'ORIGÈNE. Cf. *The Philocalia of Origen*, text revised by J. Armitage Robinson, Cambridge Univers. Press 1893.

Ce temps de solitude ne va pas durer longtemps. Très vite Basile se trouve engagé dans les luttes doctrinales du moment. Son évêque veut se l'attacher, l'ordonne lecteur et l'emmène avec lui au concile de Constantinople de 360 dont nous avons déjà parlé. Ce fut la première, et peut-être la dernière rencontre entre Eunome et Basile. Après le concile il retourne dans sa solitude, puis revient assister aux derniers moments de l'évêque Dianios en 362¹. Le successeur de celui-ci, Eusèbe, conscient de son ignorance théologique, désire s'appuyer sur la compétence déjà reconnue de Basile. Il le prend donc auprès de lui et lui confère la prêtrise, soit à la fin de 362, soit en 364². Basile devient ainsi l'auxiliaire de son évêque et, mis à part un moment de brouille avec lui (vers 364-365), pendant lequel il retourna à son monastère, il prend une part active aux affaires de l'Église de Césarée. Il s'occupe beaucoup de la lutte contre l'arianisme à la fois au plan doctrinal et au plan politique (en particulier sous Valens). Son savoir-faire l'aide à surmonter des situations difficiles. A la mort d'Eusèbe, en 370, Basile est alors élu évêque pour lui succéder.

2. La rédaction du « Contre Eunome »

A partir de quand Basile eut-il connaissance de la circulation de l'*Apologie*? Vraisemblablement assez vite, étant donné sa présence au Concile de Constantinople de 360. Ce qu'il savait d'Eunome le poussait à suivre

1. Cf. *Lettre* 51, 2; *YC* t. I, p. 132-133. Dianios avait signé en 360 la formule de Rimini, mais avant de mourir il protesta devant Basile de sa fidélité à la foi de Nicée.

2. Les auteurs modernes restent partagés entre la chronologie établie par Tillemont (J. Rivière, G. Bardy, S. Giet, P. Gallay, pour fin 362) et la chronologie modifiée par P. MARAN (*Vita S. Basilii Magni* IX; *PG* 29, p. xxxviii-xxxix) qui opte pour 364 (J. Quasten, H. Rahner, M. Simonetti, J. Bernardi).

de près les agissements et les productions de l'homme. Une notice de Photius, incontrôlable par ailleurs, nous dit qu'il eut du mal à se procurer un exemplaire de l'*Apologie*¹. Si le renseignement est exact, il donne à penser qu'Eunome et ses partisans se méfiaient déjà de lui comme d'un adversaire dangereux.

Compte tenu de la *Philocalie* qui n'était qu'un recueil de morceaux choisis d'Origène, Basile n'avait encore jamais écrit d'ouvrage théologique. Sa vocation monastique le poussait jusqu'alors au silence et le préambule du *Contre Eunome* trahit un regret et une hésitation. Mais la nécessité des Églises et le bien de la foi des simples le contraignent à entreprendre un travail dans lequel il se sent inexercé et malhabile. De même dans une lettre à Léonce le Sophiste, généralement datée des mêmes années, Basile présente son livre avec une petite coquetterie d'auteur, mais surtout avec la modestie d'un débutant :

« Je t'ai envoyé mes écrits contre Eunome : faut-il les appeler un jeu d'enfant ou quelque chose d'un peu plus sérieux qu'un jeu d'enfant, je te laisse toi-même en juger ; car si, pour ce qui te concerne personnellement, tu n'en as plus besoin, je pense, du moins j'espère qu'ils ne seront pas pour toi une arme sans valeur contre les pervers que tu rencontreras, non que nous ayons une telle confiance dans la puissance de notre œuvre, mais, nous savons parfaitement que tu es capable, à l'aide d'un petit nombre d'indices, de trouver bien des choses. Si quelque point t'apparaît plus faible qu'il ne faudrait, n'hésite pas à nous le reprocher. C'est en cela surtout qu'un ami diffère d'un flatteur : l'un parle pour faire plaisir, l'autre n'omet pas de dire même les mots qui affligent². »

1. *Bibliotheca*, cod. 137 (éd. Henry, vol. III, p. 106), notice citée par E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, p. 24.

2. *Lettre* 20, *YC* t. I, p. 51.

**Circonstances,
destinataires et date
du *Contre Eunome***

Une longue lettre de Basile, envoyée bien plus tard, au temps de son épiscopat, à son ancien maître Eustathe de Sébaste, nous révèle le contexte ecclésial et humain dans lequel il a rédigé son œuvre. Elle nous permet également d'en connaître la date et d'identifier les destinataires du livre, ces correspondants amis à qui Basile s'adresse dans son introduction et qui lui auraient fait un ordre de réfuter Eunome (I, 1, 15-16). Pour répondre à certains soupçons d'hérésie qu'Eustathe faisait peser sur l'évêque de Césarée en raison de son ancienne correspondance avec Apollinaire, Basile lui rappelle le temps déjà ancien où il composait la réfutation d'Eunome :

« Interroge-toi : combien de fois ne nous as-tu pas visité dans le monastère des bords de l'Iris, lorsque j'étais avec le frère très aimé de Dieu, Grégoire, qui cherchait à réaliser le même idéal de vie que moi ? Est-ce que tu as entendu quelque chose de tel ? ... Et à Eusinoé, quand vous m'avez invité, alors que vous étiez sur le point de partir pour Lampsaque avec un plus grand nombre d'évêques, les discours ne portaient-ils pas sur la foi ? N'étaient-ils pas tout le temps près de moi tous ces tachygraphes, lorsque je dictais les arguments contre l'hérésie ? Est-ce que tes plus sûrs disciples n'étaient pas tout le temps avec moi ? »

L'allusion à la rédaction du *Contre Eunome* est ici certaine : l'ouvrage a été préparé en compagnie d'Eustathe et de ses collègues dans l'épiscopat², avec l'aide des

1. *Lettre* 223, 5, *YC* t. III, p. 14. De même dans la *Lettre* 25, 2, antérieure à son épiscopat, Basile se justifiait devant des accusations doctrinales portées contre lui, en faisant appel à ses « écrits contre ceux qui avaient osé dire que Dieu le Fils est dissemblable, par la substance, de Dieu le Père, ou contre ceux qui avaient affirmé dans un blasphème que le Saint-Esprit est une œuvre créée » (*YC* t. I, p. 63). Ces écrits comprennent certainement le *Contre Eunome*.

2. Selon J. Gribomont ce groupe d'évêques orientaux comprenait, avec Eustathe de Sébaste, Silvain de Tarse et Théophile de Castabala. Le même auteur souligne l'influence d'Eustathe sur la théologie de

tachygraphes eustathiens, juste avant le concile de Lampsaque qui s'est tenu à l'automne de 364¹. Or ce concile a vu les représentants de l'homéisme se retourner contre Eunome, au point que leurs délégués à Rome finirent par signer la formule de Nicée. Le *Contre Eunome* se trouve situé dans cette conjoncture assez précise : il a été conçu pour ce groupe d'évêques et a constitué une préparation efficace au concile de Lampsaque.

L'allusion au concile de Lampsaque nous donne en même temps la référence historique précise de 364. L'ouvrage a donc été réalisé pour l'essentiel lors d'une des dernières périodes de vie monastique de Basile à Annesi, au moment de ses relations étroites avec Eustathe, mais aussi de sa brouille avec Eusèbe de Césarée, puisqu'à partir de 365 Basile reviendra définitivement dans la ville épiscopale, pour se consacrer aux affaires de l'Église. Les données se recoupent bien et nous indiquent au moins un temps de rédaction soutenue.

Une autre voie d'approche est possible à partir d'un compte à rebours qui nous fournit un *terminus ante quem* de la composition du *Contre Eunome*. Elle a été empruntée par F. Diekamp à partir de renseignements tirés de l'ouvrage de Grégoire de Nysse². Ce dernier y parle en effet, non sans emphase, de « tant d'olympiades d'années »

Basile à cette époque : « Celui-ci ... est ... une personnalité capitale pour le développement de la théologie basilienne, car il représente et incarne le groupe anti-eunomien et anti-sabellien au sein duquel vécut Basile, et qu'il s'efforça de conduire à la pleine confession de foi et à la communion de l'Église universelle. C'est en fonction de ce groupe qu'il conçoit son *Contre Eunome*, qu'il élabore son apologie du culte de l'Esprit-Saint, qu'il prononce ses homélies, qu'il lime sa correspondance » (J. GRIBOMONT, « Ésotérisme et Tradition... », *Œcumenica*, 1967, p. 30 ; cf. aussi art. « Eustathe de Sébaste », *DHGE* 16, 1967, col. 30).

1. Cf. C. J. HEFELE, *Histoire des conciles*, t. I, 2, Paris, Letouzey et Ané, 1907, p. 974 et n. 2.

2. Cf. F. DIEKAMP, « *Literargeschichtliches...* », *BZ* 18 (1909), p. 2-4.

et d'un temps « plus long que la guerre de Troie¹ » qu'Eunome aurait prétendu avoir employé à la préparation de sa seconde *Apologie*. Il faut donc, conclut Diekamp, compter au minimum douze ans, c'est-à-dire trois olympiades, entre la parution du livre de Basile et celle de la réplique d'Eunome. Or on estime que celle-ci a été achevée en 378 juste avant la mort de Basile. Ces conjectures² conduisent donc à penser que le *Contre Eunome* était terminé en 366. Cette approche confirme ainsi le résultat précédent.

Tous les auteurs sont donc d'accord pour placer la rédaction du *Contre Eunome* en cette première période de l'activité théologique de Basile. Des nuances demeurent dans l'estimation de la fourchette : les plus prudents disent entre 360 et 366³ ; d'autres précisent entre 363 et 365⁴ ; ou encore autour de 363⁵ ou autour de 364⁶. Ces dernières estimations constituent un résultat ferme. Une nuance devrait peut-être être apportée en ce qui concerne le livre III concernant le Saint-Esprit. Quelques indices invitent à placer un certain laps de temps avant sa rédaction. Déjà Garnier avait émis cette hypothèse à partir d'une réflexion de la fin du livre II⁷. Des différences de vocabulaire le distinguent des deux précédents. Il se présente enfin comme un opuscule assez bref, presque

1. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, I et XII (PG 45, 252 c et 953 a) ; *WJ* I, 13 (t. I, p. 26) et II, 127 (t. I, p. 263).

2. Indications dont H. DÖRRIES souligne le caractère incertain, *De Spiritu Sancto...*, p. 8, n. 1.

3. Cf. Th. DAMS, *La controverse...*, p. 6.

4. J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 3, Paris 1963, p. 303 ; G. BARDY, art. « Basile », *DHGE* 6 (1932), col. 1123 ; M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 455.

5. J. GRIBOMONT, *In tomos 29, 30, 31, 32 Patrologiae graecae*, p. 12.

6. Dom MARAN, *Vita S. Basilii Magni*, VIII, 7 (PG 29, p. xxxvi b-c).

7. Cf. PG 29, 651 d, n. 66.

un résumé, et paraît manquer de conclusion. Peut-être Basile, déjà revenu à Césarée et ne disposant plus des loisirs qu'il escomptait pour parler du Saint-Esprit, aura-t-il rapidement mis un terme à son œuvre avant de s'adonner à d'autres occupations. Ce qui expliquerait cette veine légèrement différente.

Le *Contre Eunome* est donc une œuvre de jeunesse. Le jeune prêtre Basile de Césarée, le moine qui dispose d'un dernier répit en son monastère de l'Iris, est encore proche de sa formation de sophiste. Il entre dans les combats de l'Église avec toute sa vigueur dialectique et avec une compétence théologique qui fait déjà autorité.

3. La personnalité de Basile de Césarée

Dans la seconde moitié du iv^e siècle la brève carrière de Basile de Césarée fut celle d'un homme orchestre. Il s'est adonné pendant sa jeunesse à la vie monastique : il en deviendra le législateur le plus influent en Orient. Le *Contre Eunome* est le coup d'envoi d'une activité doctrinale qui ne se démentira pas. Dans sa correspondance, ses homélies et son traité *Sur le Saint-Esprit*, il s'affirmera comme un théologien de race et jouera en particulier un rôle décisif dans l'élaboration de la formule dogmatique trinitaire : trois personnes ou hypostases en une substance ou nature constituent la Trinité consubstantielle. Ses qualités d'homme d'action et d'homme d'Église s'affirment aussi : elles donneront toute leur mesure au cours de son épiscopat entre 370 et 379. Basile se montrera un chef et un organisateur, mais surtout un pionnier dans l'ordre des idées et de l'action sociale¹. Son enseignement sur la richesse a habité la conscience

1. Cf. S. GIET, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris, J. Gabalda, 1941.

chrétienne à travers les âges¹. En temps de famine il prévoit une juste distribution des grains et organise des soupes populaires. Il fonde une cité hospitalière vite célèbre, la Basiliade. Dans son rôle de pasteur il est un prédicateur qui fait autorité². Il préside la liturgie avec une solennité qui impressionne et l'une des grandes liturgies de l'Orient porte encore son nom. Il se fait aussi l'apôtre de l'unité : sa passion constante est de restaurer dans la communion de la foi le tissu des communautés chrétiennes de l'Orient, plusieurs fois déchiré par la crise arienne. Si le terme n'était pas anachronique en ce sens, on pourrait le présenter comme le témoin et le prophète de l'attitude œcuménique. Il a enfin une véritable politique ecclésiale où s'exerce parfois une certaine volonté de puissance³, car il sait placer et manœuvrer ses hommes, ceux de sa famille et ses amis. Malheureusement il a bien du mal à en faire comprendre les meilleurs aspects à l'Occident. Vis-à-vis des pouvoirs publics il sait faire respecter les droits de la liberté de conscience et de la justice : son célèbre entretien avec le préfet Modeste, au temps de Valens, en est la preuve⁴. Et pourtant cet homme qui semble toujours sur la brèche se montre dans sa correspondance⁵ fragile de santé et très sensible de tempéra-

1. Cf. Y. COURTONNE, *Homélies sur la richesse*, Paris, Firmin-Didot, 1935.

2. Cf. J. BERNARDI, *La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

3. M. SIMONETTI parle à son sujet d'un tempérament autoritaire et orgueilleux, non dépourvu d'arêtes, mais très riche de ces dons d'intelligence et de sensibilité qui font de lui une figure de pointe dans l'histoire de l'antiquité chrétienne » (*La crisi ariana...*, p. 406).

4. Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours funèbre en l'honneur de Basile de Césarée*, XLVIII-L (éd. F. Boulenger, TD, Paris, Picard, 1908, p. 156-162).

5. Cf. Y. COURTONNE, *Un témoin du IV^e siècle oriental. Saint Basile...*

ment : il accuse durement les coups de la vie, en particulier les volte-face ou les abandons de ses amis. Plein de délicatesse et de talent pour consoler les autres, il sait aussi se livrer quand il est en confiance, sans taire ses griefs et parfois son amertume.

Le *Contre Eunome* n'est évidemment pas un ouvrage de confidences. S'il nous apprend peu de choses sur la vie personnelle de Basile, il nous trace cependant un certain portrait du théologien et du dialecticien. L'auteur y affirme avant tout son sens de la foi, telle qu'il l'a reçue de la tradition de l'Église et telle qu'il la voit attestée dans l'Écriture. C'est pourquoi les argumentations les plus rationnelles s'inscrivent toujours chez lui dans le climat religieux de la doxologie. Dans les expressions les plus techniques il s'agit toujours de la gloire à rendre à un Dieu dont la grandeur est au-dessus de notre connaissance. C'est pourquoi il frémit devant les thèses d'Eunome, qui sont pour lui autant de « blasphèmes », et il se fait violence pour les redire. Une fois même, malgré un appel à l'exemple des évangiles qui rapportent les blasphèmes prononcés contre le Seigneur, il ne s'y résout pas et préfère laisser sa phrase inachevée (I, 17, 1-12).

Basile fait aussi preuve dans cet ouvrage d'une belle intelligence et d'une réelle vigueur conceptuelle. Il construit sa propre pensée et se reprend pour mener plus avant les résultats obtenus. Cet effort de fond est porté par la fougue et la vivacité de la jeunesse qui ne résiste pas, de temps à autre, à certains effets sophistiques et rhétoriques. Une sorte d'intempérance dialectique l'entraîne parfois et cela contribue à le rapprocher de son adversaire. Il est aussi plein d'humour et même d'une ironie mordante. Son vocabulaire nous semble aujourd'hui trop inépuisable, quand il accuse son adversaire de folie, de sottise, d'absurdité, quand ce n'est pas de mensonge, de mauvaise foi ou d'impudeur. Il y a beaucoup d'injures dans cette polémique. Mais il est vrai que les deux partenaires, qui

communient dans ce même travers, ne font que se plier pour une large part aux usages culturels de l'époque.

**La suite
de la controverse**

Après la sortie du *Contre Eunome* les choses n'en restèrent pas là. Nous avons vu qu'Eunome travailla pendant de longues années à réfuter son contradicteur. « Il répondit à Basile en cinq traités, nous apprend son admirateur Philostorge ; lorsque Basile reçut les deux premiers, édités avant les autres, frappé de découragement il quitta cette vie¹. » C'est une manière d'interpréter la mort de Basile peu après la parution des premiers livres de l'*Apologie pour l'Apologie*. On sait que Grégoire de Nysse prit le relais de son frère et s'engagea dans la rédaction d'un nouveau *Contre Eunome* où il reprend, développe et prolonge avec son génie propre les arguments de son aîné. Cette nouvelle phase de la controverse, dans les années qui suivent 380, dépasse notre sujet².

Un destin bien différent attendait les deux partenaires de la première controverse : une vie assez courte pour Basile qui mourra le 1^{er} janvier 379, âgé de moins de cinquante ans, après neuf années d'un épiscopat chargé ; une vie beaucoup plus longue pour Eunome, puisque Jérôme le croit encore vivant en 392, mais une vie mouvementée de chef de parti, puis d'Église dissidente. Son destin va subir en particulier le contrecoup de l'alternance des positions impériales en matière religieuse. Il sera toujours suspecté pour sa foi : il voyage sans cesse, soit qu'on le bannisse, soit qu'on l'exile, entre Constantinople, Chalcédoine, ses terres de Dakora, ou des séjours imposés plus lointains encore. Il rompt avec Eudoxe, son protec-

teur de naguère¹, et voit sa propre secte se séparer en deux factions rivales². Bref, Eunome aura vécu le destin assez triste d'un soldat perdu qui mit son ardeur et sa conviction au service de la mauvaise cause.

1. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 392.

2. Cf. M. SPANNEUT, art. « Eunomius », *DHGE* 15 (1963), col. 1401.

1. PHILOSTORGE, *H.E.* VIII, 12 (*GCS* 21, p. 114 ; *PG* 65, 565 b) cité dans *SC* 160, p. 99.

2. Sur « les controverses en Cappadoce dans les années 380 », cf. A. SMETS et M. VAN ESBROEK, *SC* 160, p. 99-115.

CHAPITRE II

QUESTIONS D'AUTHENTICITÉ

1^{re} SECTION

L'AUTHENTICITÉ DE L'APOLOGIE

L'authenticité de l'*Apologie* d'Eunome n'a pas été contestée jusqu'ici, sauf en ce qui concerne les derniers chapitres. La question nous paraît cependant devoir être posée pour la raison suivante : comment se fait-il que l'œuvre d'un hérétique, destinée à la destruction par des édits successifs, nous soit parvenue en son entier ?

Des œuvres nombreuses qu'Eunome aurait écrites au témoignage des anciens, trois seulement sont parvenues jusqu'à nous : l'*Apologie*, la *Profession de foi* présentée à l'empereur Théodosie en 383 et un certain nombre de fragments de l'*Apologie pour l'Apologie* cités par Grégoire de Nysse dans son gros ouvrage *Contre Eunome*. Ce dernier cas est dans la norme : l'œuvre jugée « impie » est perdue parce qu'elle a été détruite et il n'en reste que ce que le contradicteur orthodoxe a jugé nécessaire d'en produire pour mener à bien sa réfutation. Mais en ce qui concerne la première *Apologie* nous disposons d'une part de larges citations insérées par Basile dans sa réponse, et d'autre part de l'opuscule entier. L'authenticité de ce dernier ne donne-t-elle pas prise au soupçon, quand on sait que, à l'instar d'autres hérétiques et selon

une loi générale à l'époque, il y eut divers édits de destruction visant les œuvres d'Eunome et des eunomiens ?

Philostorge nous apprend, en effet, qu'à la mort d'Eunome le préfet du prétoire Eutrope ordonna par édits publics que ses livres soient détruits¹. En 398, l'empereur Arcadius de Constantinople publia un décret encore plus sévère et plus précis² : les livres des eunomiens doivent être recherchés méthodiquement ; ceux qui les possèdent doivent les livrer ; les livres retrouvés seront brûlés ; le détenteur récalcitrant sera passible de la peine capitale. Comment l'*Apologie* a-t-elle pu échapper à de telles décisions ? N'aurions-nous pas affaire à un faux, restitué après coup à partir des nombreuses citations faites par Basile ?

Cette hypothèse est irrecevable pour **Authenticité certaine de l'ensemble de l'*Apologie*** peu que l'on compare avec attention les citations du *Contre Eunome* à l'original de l'*Apologie* qui est parvenue entre nos mains. Basile cite successivement et méthodiquement 30 passages du texte d'Eunome : ce sont des fragments relativement longs pour la plupart, pouvant aller jusqu'à comprendre des chapitres entiers (le 5 et le 12) ou presque entiers (les 8, 11, 15 et 20)³. En valeur absolue ces citations représentent un petit tiers de l'*Apologie*. Elles sont tirées, dans l'ordre même du texte, de tous les chapitres, sauf des ch. 21-24 et 26-28 qui posent, pour cette raison, des difficultés spéciales. Mais à leur propos il faut tenir compte des allusions de Basile à des éléments de l'écrit d'Eunome, présents dans ces chapitres non formellement cités. La collation des textes

1. PHILOSTORGE, *H.E.* XI, 5 (*GCS* 21, p. 135 ; *PG* 65, 600 a).

2. *Cod. Theodos.*, XVI, V, 34 (Mommson) ; texte cité dans FABRICIUS-HARLES, *Bibliotheca Graeca*, vol. IX, Hamburgi 1804, p. 219, et dans E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, p. XI.

3. E. CAVALCANTI, *ibid.*, p. 25.

entre original et citations manifeste une correspondance précise, à une exception près¹ et compte tenu de variantes généralement minimales qui s'expliquent facilement². Basile suit le mouvement de la pensée de son adversaire, dont il réfute explicitement toutes les grandes thèses. Les raisons de ses choix apparaissent à l'évidence. Si le texte intégral d'Eunome nous permet de pénétrer plus avant dans l'intuition de l'auteur, il n'ajoute rien de décisif à ce qui fait l'enjeu du débat. Il ne se trahit par aucune suture malhabile, aucune réponse anticipée ou un quelconque faire valoir qui donnerait la motivation d'un faussaire éventuel. Bien au contraire, les morceaux choisis par Basile sont inscrits par l'original dans la trame serrée d'une série d'argumentations dont la logique est sans faille. Tout y manifeste un auteur unique et correspond à ce que l'on sait de la pensée, de la dialectique et du style d'Eunome. Tout donne à penser que Basile avait pour l'essentiel entre les mains le même texte que nous.

C'est pourquoi tous les auteurs concluent à l'authenticité certaine de l'ensemble de l'*Apologie* et ne divergent que sur certains chapitres terminaux. Au début du siècle M. Albertz considérait que cette authenticité était garantie par la réfutation même de Basile³. La recherche indépendante de F. Diekamp allait dans le même sens⁴. Aujourd'hui Th. Dams⁵ et E. Cavalcanti⁶ estiment toujours l'authenticité de l'*Apologie* acquise.

1. Cf. le texte attribué à Eunome en III, 6, 2-4.

2. Cf. Apparats critiques et notes afférentes de la traduction.

3. M. ALBERTZ, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius*, p. 6.

4. F. DIEKAMP, recension de l'*op. cit.* de M. Albertz, *BZ* 18 (1909), p. 190-194. Diekamp ne partage pas les positions d'Albertz en ce qui concerne les ch. 26-27.

5. Th. DAMS, *La controverse...*, p. 6.

6. E. CAVALCANTI, *Studi Eunomiani*, p. 25.

Ces résultats critiques nous permettent de rejoindre avec vraisemblance les conditions historiques qui ont sauvé du naufrage l'opuscule d'Eunome. Si en effet la réfutation de Basile nous garantit aujourd'hui l'authenticité de l'*Apologie*, c'est bien parce qu'autrefois elle a été seule capable de la sauver de la perte définitive. Non seulement le *Contre Eunome* donnait en clair tout le contenu des « dogmes impies » de l'hérétique, mais encore il les privait de leur venin en les réfutant point par point. En l'occurrence l'opuscule perdait sa valeur offensive et devenait une pièce du dossier, fondant complètement l'accusation¹ et illustrant d'autant la qualité de la réponse. Dans ces conditions on peut supposer que certains fidèles de Basile ont tenu à accompagner les manuscrits de son œuvre de l'écrit entier d'Eunome². En agissant ainsi ils poussaient jusqu'au bout le souci de l'auteur de réfuter avec le plus de précision possible un texte qu'il donnait lui-même à lire. Jouait alors de totalité à totalité ce que Basile avait fait jouer de fragment à fragment. Il n'y avait plus rien de clandestin dans cette circulation et donc rien qui tombât sous le coup des édits.

La question
des chapitres 21-24

Cette conclusion valable pour l'ensemble de l'œuvre se heurte néanmoins à une difficulté pour les chapitres 21-24, 26-27 et 28 de l'*Apologie*, qui ne sont jamais cités par Basile. Considérons d'abord les ch. 21-24. A la fin du livre II du *Contre Eunome*, Basile qui a plusieurs fois cité

1. L'avertissement, beaucoup plus tardif, placé en tête de certains manuscrits de l'*Apologie* (cf. t. II, *Apol.* titre, note) exprime une motivation vraisemblablement plus ancienne.

2. La tradition manuscrite parvenue jusqu'à nous témoigne pour une part de cette liaison : dans les manuscrits C et I (*Paris 965* et *Ivroun 354*), l'*Apologie* précède le *Contre Eunome* ; dans les manuscrits BGVL d'Eunome l'opuscule est ainsi présenté : « Apologie d'Eunome l'impie dont Basile le Grand écrivit une réfutation ».

le ch. 20 annonce qu'il va passer à la considération du Saint-Esprit. Le livre III s'ouvre alors normalement par une citation du ch. 25 consacré au Saint-Esprit. Faut-il en conclure que Basile ne disposait pas des chapitres 21-24 et que ceux-ci constituent une interpolation ?

M. Albertz a été le premier à poser cette question¹. Mais il remarque que les thèmes soulevés dans ces trois chapitres sont certainement eunomiens étant donné l'existence de parallèles. En l'occurrence ils n'ajoutent rien de décisif par rapport aux chapitres déjà réfutés. L'auteur ne retient donc pas l'hypothèse d'une interpolation. E. Cavalcanti émet cependant une réserve : le contenu de ces chapitres est loin, dit-elle, d'être répétitif. Outre l'importance du rassemblement de textes scripturaires du ch. 21, on trouve dans les suivants le thème fort important de la relation du Fils à la volonté du Père. Ce point engage le problème de l'identité de la volonté et de l'activité, et finalement la manière de comprendre la génération du Fils et son caractère d'image². Pour rendre compte des omissions de Basile, E. Cavalcanti estime probable qu'ont dû circuler diverses recensions de l'*Apologie* à l'origine de laquelle il faut situer un ou plusieurs discours d'Eunome. Basile aurait eu entre les mains une recension plus brève, ne comportant pas l'ensemble des ch. 21-24 (ni 26-28 d'ailleurs). Ces développements auraient été ajoutés après coup à d'autres rédactions³. Comme nous ne savons presque rien sur le lien entre le texte écrit de l'*Apologie* et le ou les discours prononcés par Eunome, cette hypothèse ne peut être exclue *a priori*. Elle a en tout cas l'avantage de maintenir l'authenticité

1. M. ALBERTZ, *Untersuchungen ...*, p. 7 ; la pensée d'Albertz est résumée par E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, p. 26.

2. E. CAVALCANTI, *op. cit.*, p. 31. L'auteur souligne que la première partie du livre IV, pseudobasilien, *Contre Eunome* est presque toute consacrée à ces problèmes.

3. E. CAVALCANTI, *op. cit.*, p. 32-33.

eunomienne des chapitres en question, en accord avec les données de la critique interne. Mais s'impose-t-elle ?

On n'a peut-être pas pris suffisamment attention aux réfutations ou aux allusions du *Contre Eunome* qui ne passent pas par des citations explicites. En I, 24, 13-15, Basile écrit : « C'est bien aussi votre allégation que l'appellation de Père signifie l'activité et non la substance. » Or c'est là une thèse essentielle du ch. 24 de l'*Apologie* (24-28). Dans le même contexte, Basile attribue à Eunome la formule : « Car tel l'a voulu le Père, tel il l'a fait, et c'est pourquoi ils l'appellent l'image de sa volonté » (24, 28-29). Or cette formule semble bien une réminiscence de la citation du *Ps.* 113, 13 qui se trouve au ch. 23, 22 de l'opuscule d'Eunome. Quant à l'expression « image de sa volonté », elle résume tout un développement du ch. 24 expliquant comment le Fils est image de l'activité du Père, qui est aussi sa volonté. Il y a donc là trois allusions différentes qui viennent nuancer le jugement acquis selon lequel Basile ne répondrait rien au contenu de ces chapitres¹.

L'homogénéité de ces chapitres avec le reste de l'*Apologie* d'une part et ces allusions certaines de Basile d'autre part permettent donc de conclure non seulement que « leur authenticité ne fait pas de doute² », mais encore que Basile a pris connaissance de leur contenu.

Les chapitres 26-27 de l'*Apologie* ne sont pas non plus réfutés dans le *Contre Eunome*, dont les dernières citations se rapportent au ch. 25. Ils comprennent une confession de foi développée d'Eunome, qui vient conclure et récapituler l'essentiel de sa pensée, puis un appel de

1. Th. DAMS, *La controverse...*, p. 168 et note 42 du ch. I, a relevé ces allusions.

2. Th. DAMS, *ibid.*, p. 6.

l'orateur aux juges qui vont décider par un vote de l'orthodoxie de sa foi ; appel solennel et ému qui fait retour aux thèmes abordés dans l'introduction (ch. 1-3).

M. Albertz croit discerner un certain hiatus entre la fin du ch. 25 et la confession de foi du ch. 26. Il suppose que nous sommes en présence du reste d'un discours d'Eunome. Sa dernière partie aurait été juxtaposée au terme de l'*Apologie* dont la fin originelle était le ch. 25¹. E. Cavalcanti partage cette observation².

Cette hypothèse fait cependant difficulté. Elle entend séparer dans l'*Apologie* le côté traité écrit du côté discours oral. Elle contredit donc la présentation qu'Eunome fait de son œuvre et qu'il maintient dans sa seconde apologie. De plus, pour être vraiment recevable, l'hypothèse devrait opérer le même découpage vis-à-vis des ch. 1-4 où Eunome s'adresse également à des auditeurs qui seront ses juges. La correspondance entre l'introduction et la conclusion de l'*Apologie* est en effet complète. Or Basile réfute expressément cette introduction quand il accuse Eunome d'avoir monté une mise en scène fictive. On doit même penser qu'il attaque en bloc l'introduction et la conclusion, puisque c'est dans le ch. 27 qu'Eunome évoque le plus explicitement le jugement d'un tribunal, devant décider par un vote de sa doctrine. Nous ne voyons pas non plus qu'il y ait un hiatus entre le ch. 25 et le ch. 26. Il y a même une transition assez naturelle sur l'idée qu'il faut maintenant abréger et finir. A la fin du ch. 25, Eunome interrompt délibérément la suite des réfutations possibles sur le Saint-Esprit. Au début du ch. 26 il reprend la même idée, et « de peur que la longueur de notre discours ne fasse reculer les auditeurs » (26, 1), il annonce une récapitulation de ses thèses. Celle-ci prend la forme d'un long formulaire de foi venant conclure de manière très

1. M. ALBERTZ, *Untersuchungen...*, p. 8-9.

2. E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, p. 31.

normale l'ensemble de l'*Apologie*. Eunome estimait prématuré de livrer toute sa pensée au début de son discours ; c'est pourquoi il avait à dessein invoqué une profession de foi brève et traditionnelle. Il en a ensuite donné l'interprétation tout au long de ses raisonnements. Maintenant qu'il a démontré que sa doctrine sur l'Inengendré, le Fils et l'Esprit, en découle bien, il peut la résumer sous la forme d'un exposé de foi. Telle est la construction qui structure de manière cohérente l'*Apologie*. Nous partageons donc les réticences de F. Diekamp devant l'hypothèse d'Albertz et pensons avec lui que les ch. 26-27 sont la conclusion originelle de l'*Apologie*¹.

On peut en outre repérer deux allusions du *Contre Eunome* au contenu du ch. 26. Au début du livre II, 2, 3-5, Basile écrit : « Au cas où il s'appuierait sur la parole du bienheureux Pierre, inscrite dans les *Actes des Apôtres*, ... ». Il s'agit d'*Act.* 2, 36 qu'Eunome ne cite pas dans le lieu visé, mais qui est utilisé dans le ch. 26, 17-18. Pourquoi alors cette allusion hypothétique ? Parce que, dans le texte réfuté au début du livre II, Eunome se vantait de pouvoir produire des textes de l'Écriture disant que le Fils est créature (*Apol.* 12 cité en 1, 5-6), et se gardait d'en indiquer aucun. Mais Basile sait qu'*Act.* 2, 36 appartient à l'arsenal de son adversaire et il en anticipe la réfutation. D'autre part, Basile cite au livre III, 6, 2-4 un texte qui ne se rencontre nulle part dans l'*Apologie* sous cette forme. Mais son thème le rapproche d'un passage du ch. 25 et d'un autre du ch. 26².

En conclusion, du côté de l'*Apologie* tout indique que les ch. 26-27 font partie de la rédaction originelle. Du côté de la réfutation il reste à expliquer le silence de Basile, compte tenu des allusions signalées. Deux raisons fort simples peuvent en rendre compte : d'une part, arrivé

1. F. DIEKAMP, recension de M. Albertz, *BZ* 18 (1909), p. 190-194.

2. Cf. t. II, *C. Eun.* III, 6, 4, note.

à ce point de son travail, le contradicteur avait conscience d'avoir dit l'essentiel et d'être allé au fond des choses, en particulier en ce qui concerne l'inengendré et le Fils. Il avait même inséré dans le fil de ses argumentations la réponse aux principaux textes de l'Écriture invoqués par Eunome. Il ne voyait pas la nécessité de se répéter à propos du formulaire terminal. D'autre part, il lui fallait désormais mettre un terme à son travail. Il s'est donc contenté de répondre brièvement au ch. 25 sur le Saint-Esprit dans le livre III, dont nous verrons qu'il donne des signes d'une venue un peu différente et qu'il semble rédigé à la hâte¹.

**La question
du chapitre 28**

Le ch. 28 se présente dans une tout autre situation. Il intervient, en effet, après la conclusion oratoire de l'*Apologie* de manière insolite et il constitue un doublet manifeste avec le formulaire de foi des ch. 26-27. Il est de plus composé à son tour de deux confessions distinctes juxtaposées, sans aucune insertion proprement littéraire. Ce chapitre est donc l'ajout manifeste d'un appendice au texte écrit.

On ne peut pas nier pour autant l'origine eunomienne de ces formules. La doctrine est parfaitement conforme tant à la confession qui précède, et qui appartient à la vraie conclusion de l'*Apologie*, qu'à la grande confession de 383. Il s'agit là de l'un des nombreux formulaires de foi d'Eunome. On ne peut que partager sur ce point la position courante tenue depuis Basnage et reprise par Albertz, Cavalcanti et Dams².

1. Th. DAMS, *La controverse...*, p. 50, admet l'authenticité eunomienne des ch. 26-27, sans écarter complètement l'hypothèse d'un ajout plus tardif, compte tenu du fait qu'ils n'ont été réfutés ni par Basile ni par Grégoire. En tout cas le Symbole contenu dans ces chapitres « est présenté comme un résumé succinct de l'*Apologie* ».

2. BASNAGE tient que ce chapitre est une « Eunomii confessio

2^e SECTION

L'AUTHENTICITÉ DU *CONTRE EUNOME*

La tradition manuscrite met sous le nom de Basile de Césarée cinq livres consacrés à la réfutation d'Eunome. Nous n'en publions ici que trois dont l'authenticité est unanimement reconnue. L'attribution des deux derniers livres prête aujourd'hui encore à discussion. Il nous faut donc faire le point brièvement de ces questions, d'une part à propos des livres I-III et d'autre part en ce qui concerne les livres IV-V, dont on peut considérer en toute hypothèse qu'ils constituent un autre ouvrage.

**Authenticité
des livres I-III**

L'authenticité des livres I et II du *Contre Eunome* n'a jamais fait l'objet d'un doute. Cette œuvre nous est connue par tant de témoignages convergents, en particulier par celui de Grégoire de Nysse qui s'est largement servi de l'ouvrage de son frère pour répondre à son tour à Eunome, qu'il paraît difficile d'avancer les soupçons qu'un Érasme a pu formuler contre l'authenticité du traité *Sur le Saint-Esprit*¹. Nous avons même vu que cette authenticité fonde en définitive celle de l'opuscule d'Eunome.

Le même jugement peut être porté sur le livre III, à une nuance près. Dans sa patiente étude de la tradition

fidei apologiae suae calci subjecta » (*Thes. mon. eccl.* I, 184), cité et repris par M. ALBERTZ, *Untersuchungen...*, p. 15, et E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, p. 27, n. 20 et p. 31. Cf. Th. DAMS, *La controverse...*, p. 50 : « Le chap. 28, qui n'appartient sûrement pas à l'*Apologie* mais qui contient une vraie doctrine eunoméenne, nous livre deux autres Symboles ».

1. Cf. l'étude de B. PRUCHE sur l'authenticité du traité *Sur le Saint-Esprit* dans *SC* 17 bis, p. 9-39.

manuscrite des livres IV-V, W. M. Hayes note que des mentions marginales de certains manuscrits byzantins émettent un doute sur l'authenticité du livre III, et même parfois un avis négatif en raison de la dureté du style de certaines phrases, jugées étrangères à la manière de Basile¹. Ce doute, déjà relevé par Garnier², n'a pas fait école. Les grandes discussions concernant le *Contre Eunome* ont toujours placé la vraie césure entre le livre III et le livre IV. Ces remarques puristes ne sont pas de taille à faire rejeter le livre III que la méthode et le ton rapprochent trop des deux livres précédents d'une part, et dont le contenu est d'autre part une amorce trop précise des thèmes qui seront développés plus tard dans le traité *Sur le Saint-Esprit*, pour que l'on puisse mettre sérieusement en doute son authenticité basilienne.

Les notes des manuscrits byzantins attirent néanmoins notre attention sur une donnée réelle. Ce livre n'est pas exactement de la même venue que les deux précédents. Beaucoup plus bref³, il se termine assez brutalement et trahit non seulement certains signes de rédaction hâtive (les « duretés » de style relevées) mais encore des différences de vocabulaire assez notables. Le terme d'οὐσία, par exemple, en est totalement absent et se trouve remplacé par celui de φύσις, induit, il est vrai, par le passage réfuté d'Eunome. Pour la première fois dans toute l'œuvre intervient l'expression consacrée « les trois hypostases » (3, 4-5) où le terme ὑπόστασις a incontestablement pris son sens technique. De même le terme τριάς (2, 28) et le vocabulaire de la « connumération » (2, 28 et 7, 33) font leur entrée. Il y a là certains indices

1. W. M. HAYES, *The greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium Books IV-V*, Leiden 1972, p. 27.

2. J. GARNIER, *PG* 29, 653 c, n. 74.

3. Brièveté qui peut s'expliquer pour une part par celle du ch. 25 de l'*Apologie*.

que l'état d'esprit de l'auteur a quelque peu changé par rapport au moment où il rédigeait les deux premiers livres. Ce sont ces mêmes données qui nous ont fait envisager la possibilité d'une rédaction un peu plus tardive du troisième.

Attribution des livres IV-V

La question complexe et disputée de l'attribution des livres IV-V *Contre Eunome* a donné lieu à une abondante littérature. Nous n'avons pas l'intention de rouvrir ici un dossier dont deux contributions récentes ont fait le point : W. M. Hayes en a retracé toute l'histoire depuis les premiers soupçons dont fait état la tradition manuscrite byzantine, à travers les prises de position des premiers éditeurs, et jusqu'aux recherches de l'époque contemporaine¹. Plus récemment encore, E. Cavalcanti a consacré un chapitre de ses études eunomiennes à la critique externe et interne de ces deux livres². Nous ne pouvons que renvoyer à ces *status quaestionis* auxquels il n'y a présentement guère à ajouter. Notre but est simplement de dégager les points qui semblent les plus fermes.

Les livres IV-V du *Contre Eunome* sont très généralement considérés comme pseudo-basiliens. Non seulement le style et le genre littéraire (succession de syllogismes) sont tout à fait différents de la discussion qui se poursuit de manière soutenue dans les trois premiers, mais encore un certain nombre de thèmes ne sont pas basiliens. Déjà J. Garnier, après Érasme, avait présenté une synthèse documentée des raisons qui s'opposaient à l'authenticité³. De nos jours E. Cavalcanti a encore alourdi ce dossier par l'analyse de la pneumatologie dont certains thèmes

1. W. M. HAYES, *The greek Manuscript Tradition...*, p. 28-39. Cf. également la notice de J. GRIBOMONT, *In tomos 29, 30, 31, 32, Patrologiae Graecae*, p. 12.

2. E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, p. 47-66.

3. J. GARNIER, *Praefatio*, XI, 65-74 (*PG* 29, p. CCXXXI-CCXL).

(en particulier celui de l'Esprit image du Fils) sont tout à fait étrangers à la pensée de Basile¹.

Est-il dès lors possible d'attribuer cet ouvrage à un auteur connu ? Divers noms ont été avancés : Apollinaire, Amphiloque d'Iconium, mais celui qui est le plus généralement retenu est Didyme l'Aveugle. L'analyse philologique de F. X. Funk² s'était trouvée confirmée par la découverte de J. Lebon au British Museum : dans les débris d'un manuscrit syriaque, la version d'un long passage du livre IV *Contre Eunome* porte la souscription suivante : « Finita sunt capitula dicta a Didymo Alexandrino adversus Arianos³ ». Nous savons d'ailleurs par Jérôme que Didyme a écrit contre Eunome⁴. Il est vrai que l'argumentation de Funk reposait sur les rapprochements établis entre les livres IV-V *Contre Eunome* et le *De Trinitate* attribué à Didyme. Depuis lors L. Doutreleau a émis des doutes sur l'authenticité didymienne du *De Trinitate*, mais sans se prononcer sur le cas du *Contre Eunome*⁵. En l'état actuel des choses l'attribution à Didyme continue à posséder, sans que la preuve formelle puisse en être

1. E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, p. 55-66. L'auteur note également : « Un examen schématique de la structure des deux livres permet d'en constater le caractère non unifié : il ne s'agit pas en fait d'une œuvre, d'un traité, d'un λόγος » (p. 52).

2. F. X. FUNK, « Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius' des Gr. gegen Eunomius », p. 291-329.

3. J. LEBON, « Le Pseudo-Basile (Adv. Eun., IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie », *Le Museon*, 50 (1937), p. 61-83.

4. S. JÉRÔME, « Responderunt ei [Eunomio] Apollinarius, Didymus, Basilius Caesariensis, Gregorius Nazianzenus et Nyssenus alter Gregorius » (*De viris illustribus*, CXX ; PL 23, 750 b).

5. L. DOUTRELEAU, « Le *De Trinitate* est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle ? », *RechSR* 45 (1957), p. 514-557 ; cf. aussi intr. à DIDYME L'AVEUGLE, *Sur Zacharie*, t. I, SC 83, p. 126-128, où l'auteur souligne que, si historiquement on a procédé à partir du *De Trinitate* pour attribuer à Didyme les livres IV-V *Contre Eunome*, il ne s'ensuit pas que la réciproque soit vraie.

donnée. La nuance juste est donnée par J. Gribomont : « On est tenté d'y voir un extrait d'une œuvre perdue, et qui revient, selon toute vraisemblance, à Didyme d'Alexandrie¹. »

Une tentative de restitution à Basile

En 1967, B. Pruche reposait la question de l'authenticité basilienne des livres IV-V *Contre Eunome*. Son argumentation était la suivante : dans le *Contra Impium Grammaticum* et dans les *Lettres de Sévère à Serge*, Sévère d'Antioche fait 19 citations explicites des livres IV-V en les attribuant formellement à Basile de Césarée. Or Sévère est un bon connaisseur de Basile, son érudition et son exactitude sont reconnues, et il écrit aux environs de 520, soit un siècle et demi après les événements². Selon W. M. Hayes, Timothée Aelure est le plus ancien témoin de l'attribution de ces livres à Basile³. Devant cette constatation troublante, B. Pruche propose l'hypothèse suivante : étant donné que Sévère introduit par une mention toujours différente ses citations des livres I-III (« in prima ex orationibus ad impium Eunomium » ...) et celles des livres IV-V (« in oratione syllogismorum adversus Eunomium » ...), ne s'agirait-il pas de deux œuvres différentes de Basile, l'une ayant la forme du dialogue et l'autre celle d'une séquence de syllogismes ? On pourrait alors penser que ces deux ouvrages seraient

1. J. GRIBOMONT, dans sa recension de H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin*, in *RHE* 60 (1965), p. 488.

2. B. PRUCHE, « Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres *Contre Eunome IV et V* attribués à saint Basile de Césarée ? » *Studia Patristica X*, TU 107 (1970), p. 151-155.

3. W. M. HAYES, *The greek Manuscript Tradition...*, p. 5-6 et 25. Timothée Aelure, pendant son exil (460-475), donne 3 citations du livre IV *Contre Eunome* en les attribuant à Basile, au cours d'une lettre elle-même citée par Zacharie le Scolastique dans son *Histoire ecclésiastique*, IV (texte syriaque CSCO 83, Syri 38, p. 194 ; trad. CSCO 87, Syri 41, p. 134-135).

séparés dans le temps, et rendre ainsi compte — partiellement tout au moins — de leurs différences. A. Smets et M. Van Esbroeck admettent et dépassent l'hypothèse prudente de B. Pruche dont ils font une conclusion¹.

Quelque séduisante qu'elle soit, cette hypothèse n'a pas rallié l'assentiment des critiques les mieux informés². Elle laisse entière la question de la différence de style et de contenu de ces livres par comparaison avec les écrits authentiques de Basile. De plus, Eunome dans son *Apologie pour l'Apologie*, pourtant rédigée à loisir, ne répond qu'aux trois premiers livres dirigés contre lui. Grégoire de Nysse à son tour ne connaît qu'eux, lorsqu'il prend le relais de la controverse. Il serait bien curieux que ni l'un ni l'autre n'aient fait aucune référence à ces deux livres, s'ils y avaient vu l'œuvre de Basile. Les citations de Timothée Aelure et de Sévère sont la preuve d'une attache très ancienne entre les deux ouvrages. « Peut-être, écrit J. Gribomont, les héritiers de Basile, trouvant dans son cabinet l'extrait, anonyme, ... à côté du *Contre Eunome*, ont-ils eux-mêmes groupé le tout³. »

Quoi qu'il en soit, œuvre de Didyme ou second ouvrage de Basile, les livres IV-V n'ont plus leur place dans une édition du *Contre Eunome*.

1. A. SMETS et M. VAN ESBRÖECK, *SC* 160, p. 119-120, parlent des « livres IV et V du *Contre Eunome*, récemment réattribués à Basile » et rapprochent les citations scripturaires de ces livres de celles que l'on trouve dans les homélies *Sur l'origine de l'homme*, en particulier en ce qui a trait à l'Esprit créateur.

2. Interrogé sur la suggestion de B. Pruche, Amand de Mendieta répondait : « Ma seule certitude en cette matière est que ces deux livres n'ont pas été écrits par S. Basile de Césarée » (Lettre du 10.12.67 à W. M. Hayes, *The greek Manuscript Tradition...*, p. 37).

3. J. GRIBOMONT, recension citée de H. Dehnhard, *RHE* 60 (1965), p. 488.

CHAPITRE III

LA PART DES INFLUENCES CHEZ BASILE

DETTES ET HÉRITAGES

Un premier bilan des influences subies par l'auteur du *Contre Eunome* requiert une double enquête. Dans le domaine proprement théologique le nom d'Origène s'impose, puisqu'il a joué un rôle important dans la formation théologique du jeune Basile ; et dans le syncrétisme philosophique qui habite manifestement la pensée basilienne nous essaierons de faire la part des grandes écoles : celle du stoïcisme apparaît la plus déterminante, mais elle assume en elle une part d'aristotélisme et cohabite avec une inspiration néo-platonicienne.

I. ORIGÈNE ET BASILE DE CÉSARÉE

Le jeune Basile fut un fervent origéniste, comme l'atteste la composition de la *Philocalie*, un long montage d'extraits des œuvres d'Origène, réalisé en collaboration avec son ami Grégoire de Nazianze. J. Gribomont a montré que « si jeunes qu'ils fussent, les deux compilateurs avaient usé de prudence. Dans tout le livre, pas un mot des problèmes trinitaires...¹ » Basile et Grégoire se sont donc rendu compte que l'enseignement d'Origène faisait

1. J. GRIBOMONT, « L'origénisme de saint Basile », dans *L'homme devant Dieu*, t. I, p. 283.

difficulté et que certaines de ses expressions à saveur subordinatienne n'étaient sans doute pas pour rien dans l'origine de l'arianisme¹. On peut s'attendre à une prudence analogue dans le *Contre Eunome*, postérieur de peu d'années à la *Philocalie*. Prudence double dans sa forme : non seulement Basile ne cite jamais le nom du grand théologien du III^e siècle, mais il évite généralement des parentés littéraires aisément reconnaissables². S'il est possible de signaler des rapprochements de thèmes, il est beaucoup plus difficile de discerner avec certitude des réminiscences textuelles. Autre forme de prudence : Basile opère un discernement lucide dans les thèmes origéniens et sait ce qu'il est bon de reprendre et ce qu'il faut éviter. L'influence d'Origène apparaît donc plus circonscrite et plus filtrée dans le domaine dogmatique que dans le domaine spirituel.

La doctrine trinitaire

Origène tient fermement la thèse que « Dieu est incompréhensible et [qu'...]il est impossible de le penser.

Si nous pouvons penser ou comprendre quelque chose de Dieu, il faut croire qu'il est de très loin au-dessus de ce que nous jugeons de lui³. » De même que les rayons nous donnent une idée de la grandeur du soleil, sans que sa substance nous soit accessible, de même le rayonnement des créatures nous permet de savoir quelque chose de Dieu, sans que nous puissions l'observer tel qu'il est⁴. Porté

par cette opinion qui fait autorité, Basile n'a donc pas de mal à être très vigoureux sur ce point, dès le début, en réponse à la prétention eunomienne de connaître le tout de Dieu (I, 12, 1-29 ; 14, 1-39 ; II, 32, 8-15).

Il en va de même de la doctrine du Verbe, véritable révélateur de Dieu auprès des hommes. Pour Origène, le Fils « image » du Père nous révèle celui-ci, il est la « vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde » (*Jn* 1, 9), c'est-à-dire l'éclat unique qui permet de percevoir la lumière originelle. C'est pourquoi il peut dire « qui m'a vu a vu le Père » (*Jn* 14, 9)¹. Ce thème revient fréquemment dans la doctrine basilienne de la connaissance de Dieu (I, 18, 16-21 ; 26, 31-41 ; III, 1, 32-33).

Entre Dieu et la créature il n'y a nul intermédiaire : Basile le répète à propos du Fils et à propos de l'Esprit (II, 31, 20-26 ; III, 2, 18-22). Or ce schéma fondamental de « la distinction absolue entre Seigneur et serviteurs, qui coupe court à tout subordinatisme, exclut toute hypostase intermédiaire », la pensée néo-nicéenne l'a emprunté, selon J. Gribomont, au Credo de Grégoire le Thaumaturge, lui-même fils spirituel d'Origène. Ce schéma « lève toute ambiguïté, dégage le plus pur de la pensée d'Origène² ». Sur ce point encore on sent Basile conscient de s'appuyer sur une base ferme.

Origène est sans doute le premier à avoir utilisé le vocabulaire des trois hypostases à propos de la Trinité³. Il est difficile de dire si la filiation du langage cappadocien est directe, ou si elle est passée par le relais de Denys

1. Cf. G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée...*, p. 124-129. L'auteur parle d'Origène comme du « Père commun de l'hérésie arienne et de l'orthodoxie nicéenne » (p. 124).

2. Th. SPIDLIK, qui établit beaucoup de parallèles entre Origène et Basile dans son ouvrage *La Sophiologie de S. Basile* (Roma Pont. Inst. Or. Stud. 1961), n'en donne aucun pour le *Contre Eunome*.

3. ORIGÈNE, *Traité des principes* I, 1, 5 ; intr., texte et trad. de H. Crouzel et M. Simonetti, *SC* 252, p. 97-99.

4. Cf. *ibid.*, I, 1, 6 ; p. 99.

1. Cf. *ibid.*, I, 2, 6 ; p. 123-125. Sur ce sujet, cf. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, Seuil, 1958.

2. J. GRIBOMONT, « L'origénisme de saint Basile », dans *L'homme devant Dieu*, t. I, p. 281.

3. Cf. *Contre Celse*, VIII, 12 ; intr. texte, trad. et notes par M. Borret, *SC* 150, p. 201 ; *Commentaire sur saint Jean*, II, 75 ; texte, trad. et notes par C. Blanc, *SC* 120, p. 255.

d'Alexandrie¹, ou encore dans quelle mesure elle a été influencée par le langage des homéousiens qui dépendaient eux aussi de la tradition origénienne². Une formule de la traduction latine (Rufin) du *Commentaire sur le Cantique des cantiques* oppose même la distinction des personnes à l'unité de la substance : « Idem namque ipse qui ibi trinitas propter distinctionem personarum, hic unus Deus intelligitur pro unitate substantiae³. » Une telle formule — dont nous ne connaissons malheureusement pas la teneur grecque originale — est annonciatrice de l'effort des Cappadociens, mais elle doit être comprise dans son contexte anté-nicéen.

La théologie du Verbe — outre sa fonction révélatrice — permet des comparaisons assez précises entre Origène et Basile. L'Alexandrin avait été le premier à considérer la génération éternelle en la distinguant formellement de la sortie du Verbe lors de la création du monde. Tout l'effort de Basile ira dans le même sens. « Déjà, Origène, écrit M. Simonetti, avait fait par rapport aux apologistes un premier pas important en direction de la solution des Cappadociens, lorsqu'il avait proposé la doctrine de la génération éternelle du Fils, la détachant ainsi de la création du monde, ... Il n'est pas difficile de reconnaître la continuité des idées qui relie entre eux Origène et Basile⁴. » De même Origène avait insisté sur la nécessaire purification de nos représentations de la génération, quand nous en appliquons l'idée à Dieu : une telle génération est purement spirituelle, dépourvue de toute passion

1. BASILE parle de Denys d'Alexandrie dans la lettre 9, 2 (YC t. I, p. 38) et dans le traité *Sur le Saint-Esprit*, XXIX, 72 (SC 17 bis, p. 504-505). Il traite de son usage de la formule des trois hypostases.

2. Cf. J. LEBON, « Le sort du 'consubstantiel' nicéen », *RHE* 48 (1953), p. 664.

3. *Comment. in Cant.* III (PG 13, 477 c). Cf. G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée...*, p. 96.

4. M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 519.

corporelle et de toute séparation ; il ne s'agit pas d'une *probolè*, car le Fils ne sort pas du Père¹. Il avait privilégié les images spirituelles de la lumière et développé à partir de *Col.* 1, 15 et d'*Hébr.* 1, 3 une théologie de l'image. Il avait montré que la lumière n'existe jamais sans son propre rayonnement². Il avait souligné le caractère éternel de cette génération et dans une expression pré-anti-arienne il avait dit : « Il n'y a jamais eu un temps où le Fils n'était pas. » Car « c'est par-delà tout temps, tout siècle et toute éternité qu'il faut entendre ce qui est dit du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint³. » Nous rencontrons les mêmes insistances dans le *Contre Eunome* : génération spirituelle et sans passion (II, 22, 5 - 24, 45) ; utilisation de l'image de la lumière (II, 25, 1 - 29, 36) comme expression de la propriété essentielle de Dieu ; preuve de l'éternité du Verbe à partir de *Jn* 1, 1 (II, 14, 19 - 17, 30).

Pour prouver l'unité de nature de l'Esprit avec le Père et le Fils, Basile prend l'exemple des diverses hiérarchies d'anges qui partagent la même nature (III, 1, 40-71). La doctrine des anges des nations et des anges gardiens est un des grands thèmes origéniens⁴. Origène accusait le même souci de situer l'Esprit avec le Père et le Fils et de le séparer clairement des anges⁵, de souligner que l'Esprit a la sainteté pour nature et que la sanctification

1. Cf. *Traité des principes*, IV, 4, 1 ; intr. texte et trad. de H. Crouzel et M. Simonetti, SC 268, p. 401.

2. Cf. *ibid.* I, 2, 6-8 ; SC 252, p. 121-129.

3. *Ibid.*, IV, 4, 1 ; SC 268, p. 403. La trilogie du temps, des siècles et de l'éternité fonctionne avec la même signification que chez Basile. Cf. aussi I, 2, 2 ; SC 252, p. 113-115.

4. Parmi une littérature abondante, cf. J. DANIELOU, « Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène », *RSR* 38 (1951), p. 132-137 ; H. CROUZEL et M. SIMONETTI, SC 269, p. 70, n. 1 ; p. 74, n. 14 ; p. 75, n. 15.

5. Cf. A. HEISING, « Der heilige Geist und die Heiligung der Engel... », *ZKTh* 87 (1965), p. 160, où l'on trouve de nombreuses références à Origène.

des créatures se produit par leur participation à l'Esprit. Il opposait nettement ainsi la substantialité de la Trinité au caractère accidentel des créatures¹. Basile dira de même que le sanctificateur et les sanctifiés ne peuvent être de même nature (III, 6, 28-31), après avoir développé la fonction sanctificatrice de l'Esprit (III, 2, 18-3, 26). Il utilise à cette occasion l'image du fer plongé dans le feu (2, 34-38) qu'Origène avait appliquée à l'âme du Christ plongée dans le Verbe².

Basile dira plus tard dans le traité *Sur le Saint-Esprit* à propos d'Origène : « L'homme n'avait pas sur l'Esprit des idées absolument saines³ ». On a l'impression qu'il avait la même opinion dès le *Contre Eunome* en ce qui concerne le Fils. Son jugement manque sans doute de sens historique, car il ne se rend pas compte de l'évolution du vocabulaire et des spécialisations terminologiques qui sont intervenues depuis la mort du docteur alexandrin. Mais à la lumière de la crise arienne il était tenté de suspecter l'usage de certains mots chez Origène. Aussi opère-t-il un discernement remarquable dans les écrits de celui-ci, discernement commandé par la situation polémique dans laquelle il se trouve, mais qui est aussi une manière de retenir la véritable pensée du maître.

Le vocabulaire de la génération et de la création (*κτίσιμα*, *ποίημα*) n'avait pas chez Origène la détermination spécifique que lui donnera la crise arienne. Origène

1. Cf. A. HEISING, *ibid.*, p. 261-263 ; H. CROUZEL et M. SIMONETTI, *SC* 253, p. 51-52, n. 69. Sur l'Esprit source de sanctification, cf. *Traité des principes* I, 3, 7 ; *SC* 252, 157-161.

2. *Traité des principes*, II, 6, 6 ; *SC* 252, p. 321.

3. *Sur le Saint-Esprit*, XXIX, 73 ; trad. B. Pruche, *SC* 17 bis, p. 507. Sur la pneumatologie d'Origène, cf. H. CROUZEL, art « Geist (Heiliger Geist) » in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, IX, col. 535-539.

avait reculé devant *γέννημα* pour désigner le Fils, car le mot lui rappelait les petits des animaux. Mais il n'avait pas hésité à employer le vocabulaire *κτίσειν-κτίσιμα* à propos du Fils, en invoquant d'ailleurs *Prov.* 8, 22¹. Il le prenait dans un sens non arien, comme ce qui exprime de manière très générale tout ce qui a une origine et qui vient de Dieu². Origène s'était également heurté à la difficulté de l'origine de l'Esprit : puisque celui-ci n'est ni inengendré, ni engendré, il ne peut donc être que « devenu » (*ἐγένετο*) par l'opération du Fils. Et il embrasse l'Esprit dans le domaine de toutes les choses produites par le Fils selon la parole de *Jn* 1, 3³. Cette réflexion devient chez Eunome une arme de guerre pour prouver que l'Esprit n'est pas de nature divine, interprétation que Basile réfute à la fin de son livre (III, 7, 32-43).

De même Origène n'opère pas de distinction conceptuelle entre le vocabulaire de *γέννημα* et *γεννητός* et celui de *γενητός*, *γενόμενος* : tous ces mots sont pour lui équivalents⁴. Il dit aussi à la fois que le Fils est *γενητός* et

1. *Traité des Principes*, IV, 4, 1, d'après le fragment 95 de Justilien ; ORIGÈNE, *Traité des principes*, intr. et trad. par M. Harl, G. Dorival et A. Le Boulluec, Paris, Études Augustiniennes, 1976, p. 291-292.

2. Cf. *Commentaire sur saint Jean*, XX, xxii (20), 182 ; *GCS* 10, p. 355 ; *PG* 14, 621 a, où Origène établit une nette gradation entre *κτίσιμα* (tout ce qui vient de Dieu), *ποίημα* (création spirituelle) et *πλάσμα* (« modelage » corporel).

3. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 495, renvoyant au *Commentaire sur saint Jean*, II, x, 73 et 79 ; *SC* 120, p. 252 et 256. Ces affirmations doivent être confrontées à l'exposé de la tradition de la foi, donné dans la préface du *Traité des principes* : « Ils ont ensuite transmis que le Saint Esprit est associé au Père et au Fils en honneur et en dignité. En ce qui le concerne on ne voit pas clairement s'il est né ou n'est pas né, s'il faut le considérer comme Fils de Dieu ou non », Préface 4 ; *SC* 252, p. 83.

4. Cf. H. CROUZEL et M. SIMONETTI, *SC* 252, p. 42-43. De même Origène parle souvent dans le *Contre Celse* de *γένεσις* pour désigner la génération de Jésus par Marie. La distinction sera ressuscitée selon l'étymologie par la crise arienne.

ἀγένητος¹. Enfin les formules qui cherchent chez lui à exprimer la priorité du Père dans l'ordre trinitaire comportent une certaine ambiguïté et peuvent donner à penser à une supériorité de nature. L'arianisme a pu s'appuyer sur ces formules en levant leur ambiguïté originelle et sans les confronter aux affirmations fondamentales d'Origène sur la différence absolue entre la sphère des trois personnes divines (sphère de la « substantialité ») et le monde des créatures (sphère de l'« accidentalité »). Basile au contraire est un héritier fidèle de cette visée, mais son effort conceptuel s'inscrit dans un vocabulaire tout différent de celui d'Origène et il refuse l'assimilation faite par Eunome entre γέννημα et ποτήμα.

De l'exégèse origénienne, Basile retient surtout le côté scientifique et dogmatique. Son sujet ne le poussait pas à mettre en œuvre la doctrine des sens de l'Écriture, dont il avait une parfaite connaissance, comme le prouvent les extraits de la *Philocalie*. Son souci du langage et de ses lois dans l'Écriture le fait avancer avec une précision plus grande sur la voie déjà tracée par son devancier. Un exemple typique est donné par sa théorie de l'ἐπινοια au service de laquelle il intègre les données origénienne² à une visée conceptuelle plus vaste. D'Origène

1. Cf. *Contre Celse*, VI, 17; SC 147, p. 223. G. L. PRESTIGE commente ainsi : « Il faut se rendre à l'évidence que si le Logos est à la fois γενητός et ἀγένητος, l'un de ces termes ne peut signifier exactement le contraire de l'autre. Il est ἀγένητος ou non créé, parce qu'il appartient à la triade de la déité et que la vie increéée est la substance de son être. D'autre part, il est γενητός ou dérivé, parce qu'il n'est pas lui-même la source et l'origine de cet être », *Dieu dans la pensée...*, p. 129.

2. Cf. *Commentaire sur saint Jean*, I, ix, 52-57; SC 120, p. 88-90; xx, 119-124; SC 120, p. 122-124; II, xviii, 125-128; SC 120, p. 290-292. *Homélie sur la Genèse*, XIV, 1 : SC 7, p. 228. Le passage du *Contre Eunome* traitant de l'ἐπινοια dans les évangiles, à propos des

il a sans doute aussi hérité l'usage des lexiques. L'argumentation sur *Prov.* 8, 22 (II, 20, 21-44) montre que Basile s'inscrit dans la tradition origénienne de comparaison entre le texte hébreu de la Bible et ses diverses traductions grecques. Il n'a pas eu les Hexaples entre les mains, mais il s'y réfère par la médiation d'Eusèbe¹. Comme Origène, Basile a le sens de ce qu'on appelle aujourd'hui « les genres littéraires », témoin son discernement des métaphores et des anthropomorphismes bibliques² (II, 24, 4-15) ou son jugement sur le livre des *Proverbes* (II, 20, 27-31).

Le dossier des textes privilégiés par Basile pour faire la preuve de la divinité du Fils est très proche de celui d'Origène : comme lui il reprend l'argumentation traditionnelle sur les théophanies de l'Ancien Testament (II, 18, 8-47). Comme lui il s'appuie avant tout sur l'évangile de Jean et les hymnes pauliniennes³. Mais il reste difficile d'établir des réminiscences textuelles, tant cette donnée est assimilée et remise en œuvre de façon personnelle. Le parallèle entre les débuts des quatre évangiles (II, 15, 10-43) évoque irrésistiblement le *Commentaire sur saint Jean*⁴. De même l'argumentation qui prouve le caractère divin de l'Esprit à partir des activités décrites en *I Cor.* 12, 4-7 (III, 4, 27-38) fait penser à la même argumentation dans le traité *Sur les Principes*⁵.

noms de Jésus (I, 7, 1-31), est vraisemblablement une réminiscence de ces textes d'Origène.

1. Cf. M. SIMONETTI, *Studi sull'Arianesimo*, p. 52 et 68.

2. Cf. H. CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, Desclée de Brouwer 1961, p. 258-262.

3. Il faut noter la différence de sens du terme μορφή en *Phil.* 2, selon Origène et Basile. Alors que ce dernier semble y voir la nature profonde de la divinité (et de l'humanité), Origène en fait plutôt la condition d'une certaine façon d'être. Avant l'incarnation, l'âme préexistante du Christ est par son union au Verbe « sous la forme de Dieu », et Origène attribue la kénose tantôt au Verbe, tantôt à l'âme (remarque communiquée par H. Crouzel).

4. *Commentaire sur saint Jean*, I, iv, 21; SC 120, p. 68-72.

5. *Traité des principes*, I, 3, 7; SC 252, p. 161-163.

Le passage de *Lam.* 4, 20 se trouve constamment cité par Origène, mais avec une application christologique¹; Basile en fait un argument pour la nature divine de l'Esprit (III, 3, 10-11). D'autres rapprochements de ce genre pourraient être faits, sans qu'on puisse pour autant faire la preuve qu'il s'agisse de réminiscences précises².

1. Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956, p. 139.

2. Entre Origène et les Cappadociens il y a la grande figure d'Athanase, autre témoin de la tradition alexandrine. Athanase fut à Arius ce que Basile fut à Eunome. Étant donné la parenté fondamentale de la contestation menée par les maîtres respectifs des deux générations ariennes, les Pères de l'Église qui leur ont fait successivement face se sont trouvés dans une situation à bien des égards analogue. Pour cette raison, une comparaison précise entre les *Discours contre les Ariens* et le *Contre Eunome* s'imposerait, compte tenu d'une chronologie exacte. Elle n'a jamais été menée et elle dépasse les limites de cette étude. La parenté de certains thèmes est évidente : discussions sur l'inengendré et l'engendré ; élaboration du concept d'une génération éternelle, sans passion ; exploitation de l'image de la lumière et de son rayonnement ; affirmation que Dieu n'est soumis à aucune nécessité ; argumentation à partir des théophanies de l'Ancien Testament ; utilisation des mêmes textes de l'Écriture sur la divinité du Fils (en particulier *Jn* 1, 1) ; discussion sur *Act.* 2, 36 et *Prov.* 8, 22 ; etc. Il n'est pas dit pour autant que ces rapprochements doivent être interprétés comme des influences. Les deux auteurs puisent à un fonds commun et sont sous la dépendance d'Origène. Le climat des deux œuvres est sensiblement différent : la première fait une place plus grande à la visée sotériologique, la seconde est centrée sur l'élaboration conceptuelle. Les divergences de pensée entre Arius et Eunome font que la ligne d'argumentation d'Athanase et de Basile — sur l'inengendré en particulier — n'est pas la même. Au départ, Athanase semble plus à l'aise avec certaines distinctions conceptuelles ; mais il a beaucoup plus de mal à rendre compte de la distinction trinitaire (cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 276). Curieusement Basile prend son point de départ en deçà des résultats d'Athanase, mais il ira aussi plus loin, grâce à la mise en œuvre d'une conceptualité différente. Se confrontant à une contestation beaucoup plus logique et formalisée, il est stimulé vers un effort d'élaboration du langage qui n'est pas le souci d'Athanase. — Si nous disposons d'un petit corpus de lettres de Basile à Athanase (*Lettres* 61, 66, 67, 69, 80, 82, *YC*, t. I, p. 151,

II. LA PART DES PHILOSOPHES

« Qui [fut aussi grand] dans la philosophie, celle qui est vraiment sublime et plane dans les hauteurs, la pratique et la spéculative, celle qui traite de la démonstration et de l'opposition logique et de la controverse, et qu'on nomme dialectique, si bien qu'il était plus facile de traverser les labyrinthes que de s'échapper au travers des mailles de son argumentation¹? » Dans cet éloge de son ami, où la rhétorique se donne libre cours, Grégoire de Nazianze joue sur les différents sens du terme de philosophie. Il évoque en commençant sa signification chrétienne et en vient ensuite à ses aspects techniques. Quelle est donc la part des influences exercées sur Basile par les grandes écoles philosophiques du temps, dans le domaine de la logique et de l'ontologie? La question est délicate pour deux raisons. D'abord la tendance de l'époque est au syncrétisme : les courants aristotélicien et platonicien ont plus ou moins largement mélangé leurs eaux au niveau du moyen et du néo-platonisme ; le courant stoïcien, dont l'influence grandit au cours des premiers siècles de notre ère, assume en lui bien des éléments de la logique aristotélicienne. Dans l'enseignement des écoles où Basile a été formé, un certain éclectisme régnait, dont il nous est impossible de restituer la pondération, d'ailleurs variable. L'écho de cette situation se retrouve dans le *Contre Eunome*, sous la plume d'un homme qui n'est pas — quoi qu'en dise Grégoire de Nazianze — un philosophe de métier, et qui se contente de prendre les concepts au niveau d'une langue philosophique assez commune. Telle est la raison

156, 159, 161, 181, 184), celles-ci datent du début de l'épiscopat de l'évêque de Césarée et ne nous renseignent pas sur la connaissance que le jeune Basile pouvait avoir d'Athanase.

1. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Éloge de Basile* XXIII, 4, trad. F. Boulenger, *Discours funèbres*, Paris, Picard, 1908, p. 109.

pour laquelle les interprétations données des termes-clés de sa théologie sont aussi discordantes.

La seconde raison de la difficulté est que l'utilisation des concepts philosophiques se fait en dehors du mouvement systématique qui les portait et leur donnait sens. La philosophie est employée par Basile au niveau de sa grammaire, et plus encore à celui de sa morphologie que de sa syntaxe. Il lui demande des instruments de langage, dont il usera librement et dont il remodelera certains dans une syntaxe délibérément chrétienne. Basile a une conception purement instrumentale de la philosophie : elle lui livre les dépouilles des Égyptiens. Mais il ne se solidarise pas avec ses visées ; même quand il s'inspire d'un thème qui lui est cher, il le convertit dans l'espace propre à la pensée chrétienne.

1. Le stoïcisme

La théorie de la connaissance

Le vocabulaire basilien de la connaissance fait intervenir un certain nombre de termes qui appartiennent à la logique stoïcienne : « notions communes » (κοινὰ ἔννοιαι, I, 5, 26 ; 12, 8¹) ; « principes communs » (ou « prénotions communes » κοινὰ προλήψεις, 5, 32²) ; « compréhension », ou connaissance parfaite (κατάληψις, 12, 36 ; 13, 9 ; II, 28, 37) ; « combinaison » (συμπλοκή, II, 28, 36). De même le couple *connaissance sensible* / *Logos-Parole de Dieu* (I, 12, 36-37), compte tenu de la modification radicale que Basile lui fait subir, se laisse rapprocher du couple stoïcien de l'intelligence et de la sensation

1. Cf. p. 171, n. 3. — Sur le stoïcisme de Basile en général, cf. St. GIER, *SC* 26, p. 62-63 ; B. PRUCHE, *SC* 17 bis, p. 169-178 ; Th. DAMS, *La controverse...*, p. 282-289.

2. Cf. V. GOLDSCHMIDT, « Remarques sur l'origine épicurienne de la 'prénotion' », *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978, p. 155-169.

(Boethos) ou de la sensation et de la prénotion (Chrysippe)¹.

L'inspiration stoïcienne se trahit également dans la conception basilienne de la genèse de la connaissance humaine, qui part du sensible et élabore les concepts à partir de lui². Aétius estime de même que les notions communes ou naturelles se forment, comme toutes les notions, à partir d'impressions sensibles³. « On sait, en effet, écrit V. Goldschmidt, que la seule réalité reconnue dans le stoïcisme est d'ordre corporel. La faculté de connaissance qui saisit le plus adéquatement le réel sera donc la sensation (αἴσθησις), mais aussi le raisonnement (λόγος), dans la mesure où il reste étroitement attaché aux données sensibles et statue, fût-ce en concluant à une réalité invisible, sur des prémisses fournies par les sens. C'est ainsi que le *critère*, pour Chrysippe, est la sensation et la prénotion (conclusion d'un 'raisonnement spontané'). La compréhension se fait, soit par sensation (αἰσθητικῶς), soit par raisonnement (διανοητικῶς) ; dans les deux cas elle est 'suscitée par les choses' ⁴. »

A cette lumière la définition de l'ἐπίνοια donnée par Basile (I, 6, 39-57) apparaît assez proche de celle des stoïciens qui en font eux-mêmes un équivalent de l'έννοια⁵. De même, la distinction ἐπίνοια-ὀπιστάσει, en usage

1. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, p. 23.

2. « La perception raisonnée, qu'il s'agisse de perception sensible ou intellectuelle, ne peut avoir lieu qu'après l'image compréhensive et grâce à elle », É. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1951, p. 105, cité par V. GOLDSCHMIDT, *ibid.*, p. 23. Cf. Th. DAMS, *La controverse...*, p. 280-281.

3. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *ibid.*, p. 159-160.

4. *Ibid.*, p. 163.

5. Cette équivalence pratique entre ἐπίνοια et έννοια se retrouve chez Basile ; cf. A. ORBE, *La EPINOIA...*, p. 41 et 43.

chez les stoïciens depuis Posidonius¹, est sous-jacente aux raisonnements du *Contre Eunome*. Elle apparaîtra formellement dans la *Lettre* 210 de Basile, à propos de l'accusation faite à Grégoire le Thaumaturge d'avoir affirmé que le Père et le Fils sont bien deux en ἐπινοία, mais un seul en ὑποστάσει².

La conception de l'origine des noms est chez Basile en parfaite cohérence avec cette théorie générale de la connaissance. Pour J. Daniélou elle « se rattache à la conception stoïcienne, qui estime les noms inventés par l'homme, — et en ce sens κατὰ θέσιν ; mais en relation avec la nature des objets, — et donc κατὰ φύσιν³ ». Le conflit qui oppose Eunome et Basile sur ce point a lieu « entre l'interprétation scientifique et l'interprétation mystique » de l'origine du langage.

L'usage des catégories

Dans son usage des catégories Basile se sert à la fois des grilles aristotélicienne et stoïcienne, selon ses besoins. Mais la référence organisatrice semble bien être le groupe des quatre catégories stoïciennes : la substance (οὐσία), les qualités (ποιότητες), la disposition ou la manière d'être (πῶς ἔχον) et la relation (πρὸς τί πῶς ἔχον)⁴.

1. Cf. ARIUS-DIDYM., *fg. phys.* 20 (458, 8-11, Diels, Doxogr.) cité par R. HÜBNER, « Gregor von Nyssa... », *EPEKTASIS*, p. 466, n. 19.

2. *Lettre* 210, 5 (*YC*, t. II, p. 195).

3. J. DANIELOU, « Eunome l'arien... », *REG* 69 (1956), p. 415.

4. « Il semble certain, écrit Th. DAMS, que nous devons admettre une influence de la pensée stoïcienne ; des auteurs importants l'ont admise. Cela se remarque dans l'usage de termes stoïciens de connaissance ; dans l'usage surtout des catégories stoïciennes, le ὑποκείμενον et les ποιότητες, c'est-à-dire le ποιόν, le ἔπος, et le πρὸς τι, où le ὑποκείμενον ἄποιον est considéré comme une sorte de substrat matériel, l'οὐσία, autour duquel sont vues les différentes ποιότητες ; comme pour ainsi dire portées par lui. Cela est proprement stoïcien », *La controverse...*, p. 282-283. Cf. aussi R. HÜBNER, « Gregor von Nyssa... », *EPEKTASIS*, p. 478.

Dans la conception basilienne de la substance nous constatons deux traits dominants : son caractère individuel et concret et son caractère générique. Ces deux traits se retrouvent dans le stoïcisme au sein d'une systématisation plus complexe que la mise en œuvre, assez vulgarisée, retenue par Basile. Dans sa réflexion sur la substance de la terre et celle des hommes (II, 4, 1-42), celui-ci la considère comme le substrat matériel dont toutes les choses et tous les êtres sont faits, substrat que l'on ne peut atteindre qu'à travers des déterminations élémentaires et qui reste considéré comme une réalité individuelle et concrète. Or « la substance stoïcienne, écrit V. Goldschmidt, est l'être concret, à la formation duquel concourent une matière et une qualité déterminante (τὸ ἰδίως ποίον)... La matière stoïcienne a besoin, pour être pleinement réelle, d'être tirée de son engourdissement, de son ' inertie ', par la qualité qui la détermine ; d'ailleurs, c'est toujours à une matière qualifiée, individualisée, que nous avons affaire ; ainsi, dans un même contexte, Chrysippe emploie indifféremment *substrat* (ὑποκείμενον) et *essence* (οὐσία), et Posidonius nous dit qu'entre l'essence qui existe réellement et la matière, il n'y a qu'une distinction de raison¹. » Une telle définition correspond à l'horizon de pensée de Basile, qui se refuse à penser la « matière prime » comme pur principe et considère que la substance commune des hommes est la glaise.

Mais la substance est aussi pour les Stoïciens genre suprême. Dans l'ancienne Stoa le concept de l'étant (τὸ ὄν) était la catégorie enveloppante dernière. Cependant, comme seuls les êtres corporels étaient des étants, la catégorie de quelque chose (τὸ τι) valut plus tard comme genre suprême englobant les corps et les incorporels. Un texte de Diogène Laërce présente le τὸ ὄν comme le genre le plus universel, qui n'a aucun genre au-dessus de lui ;

1. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien...*, Paris, Vrin, 1953, p. 17.

à l'opposé il y a la forme la plus particulière, qui n'a aucune forme au-dessous d'elle, c'est l'individu Socrate¹. Dans cette visée, le concept d'être est dit de manière univoque à travers toutes ses réalisations par l'addition de propriétés de plus en plus particulières. Ceci n'est pas du tout aristotélicien².

Une telle table logique donne un cadre à la conception basilienne du rapport *substance-qualités* (exprimé au niveau de la terre) et qui devient à partir des hommes un rapport *substance-propriétés*. Le second terme exprime un degré de particularité plus grand que le premier. Le tableau suivant, typiquement stoïcien, s'applique sans difficulté à la réflexion de Basile :

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{Substance (οὐσία)} \\ \text{matière (ὕλη)} \\ \text{corps (σῶμα)} \\ \text{premier substrat} \\ \text{(πρῶτον ὑποκείμενον)} \end{array} \right\} + \left\{ \begin{array}{l} \text{qualités} \\ \text{(ποιότητες)} \\ \text{ou} \\ \text{propriétés} \\ \text{(ιδιότητες)} \\ \text{communes (κοινά)} \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{l} \text{κοινῶς} \\ \text{ποῖον} \end{array} \right\} \begin{array}{l} \text{cf.} \\ \text{homme} \\ \text{cheval} \\ \text{boeuf} \end{array} \quad (\text{II, 9, 1-27})$$

De même :

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{κοινῶς} \\ \text{ποῖον} \end{array} \right\} + \left\{ \begin{array}{l} \text{ἴδια} \\ \text{ποιότητες} \\ \text{(ιδιότητες)} \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{l} \text{ἰδίως} \\ \text{ποῖον} \end{array} \right\} \begin{array}{l} \text{cf.} \\ \text{Pierre} \\ \text{et} \\ \text{Paul} \end{array} \quad (\text{II, 4, 1-42})$$

1. DIOGENES LAERTIUS, *Lives of eminent Philosophers with an English Translation* by R. D. Hicks, London W. Heinemann LTD, Cambridge Massachusetts 1950, VII, 61, t. II, p. 168-170, cité et commenté par R. HÜBNER, « Gregor von Nyssa... », *EPEKTASIS*, p. 477. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *ibid.*, p. 13.

2. Cf. HÜBNER, *ibid.*, p. 477. A. GRILLMEIER fait une analyse analogue de l'origine stoïcienne du rapport entre κοινόν et ἴδιον chez les Cappadociens (principalement Grégoire de Nyse), *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg, Herder, 1975, p. 266-268. Il y voit la conception de l'hypostase présumée par la christologie de Nestorius.

Les stoïciens distinguent la qualité commune qui permet d'identifier une espèce désignée par un nom commun et la qualité propre qui est le fait de l'individu. L'articulation des deux textes basiliens sur les noms communs (homme, boeuf, cheval) et les noms propres (Pierre et Paul) suggère une hypothèse d'interprétation tout à fait semblable¹.

Après une longue discussion sur l'aspect privatif (ou négatif) du concept d'inengendré, Basile le comprend finalement comme l'expression du *comment il est* (τὸ ὅπως ἐστίν) de Dieu. Ceci correspond exactement à la catégorie stoïcienne de la disposition ou de la manière d'être. Chez Basile cette manière d'être est comprise comme un mode d'origine : le *d'où il est issu* (τὸ ὅθεν γέγονε) de Dieu est en fait son *de nulle part* (τὸ μηδαμῶθεν, I, 15, 11).

Il y a enfin la place que tient la catégorie de relation dans le *Contre Eunome*. A partir de l'analyse des noms relatifs de Père et de Fils (II, 22 ; 45-51) et du caractère relatif du terme de rejeton (II, 9, 20-10, 27), Basile développe sa réflexion sur les relations d'origine (II, 28, 27-42). Ces relations sont elles aussi des modes d'être des personnes. Le Père est donc situé à la fois dans sa relation au Fils et par son absence de toute relation à un terme antécédent. Nous aurons à revenir sur cette catégorie dont l'utilisation fait penser à une inspiration aristotélicienne. Mais il est remarquable que l'essentiel de l'élaboration trinitaire de Basile met en œuvre les quatre grandes catégories du système stoïcien².

1. Cf. B. SESBOÛÉ, *L'Apologie d'Eunome...*, p. 65-68.

2. Chrysippe est aussi, selon Diogène Laërce, l'auteur d'un traité περὶ τῶν στεφρητικῶν aujourd'hui perdu, cf. É. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1951, p. 22. Mais nous pensons que le traitement de la privation chez Basile, lui-même influencé par les formules d'Eunome, est à rapprocher des *Catégories* d'Aristote.

**Transformations
et différences**

Il ne faut cependant pas s'y tromper. Cette table des catégories stoïciennes intervient de manière purement instrumentale au service d'une pensée dont la respiration est toute différente. Le système stoïcien est matérialiste. Or Basile répète qu'il y a deux réalités fondamentales : Dieu et la création. Dans celle-ci il distingue encore l'univers des êtres spirituels et celui de notre cosmos. Cette ontologie fait inévitablement éclater la conception stoïcienne de la connaissance. Elle entraîne en particulier une transformation décisive du couple *αἰσθησις-λόγος*, cette dernière source de connaissance relevant à la fois de notre existence spirituelle et de la révélation du Verbe de Dieu (I, 12, 35-48).

Une telle transformation affecte toute la théorie de la connaissance de Basile. Cette dernière n'est pas « restée dans le cercle étroit de la conception stoïcienne du monde ». Elle comporte un certain nombre de « thèses importantes, parce qu'elles permettent... de briser le cercle de fer de la connaissance liée au sensible ». En effet, pour Basile, « le couple *ὑποκείμενον-ποιότης* est à considérer comme un *ἐπιθεωρούμενον* correspondant à la manière dont le sensible s'offre à notre connaissance ». Cette conception montre « qu'il y a autre chose dans la réalité ». Basile et les autres Cappadociens maintiennent fermement que l'*οὐσία* dépasse notre compréhension, tandis que Dieu seul la connaît. « Cela n'est point stoïcien¹ ». « Il faut donc admettre qu'il se trouve dans la réalité (c'est-à-dire dans l'unité réelle des *ποιότητες* avec leur *ὑποκείμενον*) une base noétique plus profonde, dont le sensible sont les *φαινόμενα*, faisant conclure à l'existence de cette *οὐσία inaccessible*. Dans leurs raisonnements les Cappadociens semblent le supposer constamment². »

1. Les expressions citées de ce paragraphe sont de Th. DAMS, *La controverse...*, p. 286, dont nous nous inspirons sur ce point.

2. *Ibid.*, p. 287.

Du stoïcisme, Basile retient donc que le sensible est l'origine de notre savoir et il estime que la révélation chrétienne respecte cette donnée anthropologique. Contre Eunome il s'oppose à la théorie d'une connaissance *a priori*. Il inscrit donc dans cette dynamique « d'en bas » tout son mouvement de connaissance de Dieu, puisqu'il transpose à son niveau les catégories de la connaissance sensible. Mais il n'oublie pas de faire jouer les nécessaires corrections de l'analogie.

2. La part aristotélicienne

Basile associe « les syllogismes d'Aristote et de Chrysippe » (I, 5, 43) dans sa réfutation méprisante du premier argument d'Eunome. Son ouvrage témoigne de la même association dans l'usage des catégories. L'auteur se présente d'ailleurs comme quelqu'un qui a lu les *Catégories* d'Aristote et est capable de dépister leur utilisation dans les spéculations de l'adversaire (I, 9, 8-11). Ces indications nous invitent à nous interroger sur les références aristotéliciennes des catégories de privation et de relation, éventuellement sur certains caractères de la substance, et enfin sur la notion de temps.

Les catégories

C'est à propos de la privation que Basile accuse Eunome d'un emprunt aux *Catégories* d'Aristote¹. Il attribue au philosophe la formule selon laquelle « les privations sont secondes par rapport aux possessions » (I, 9, 10-11). Son adversaire le met donc sur un terrain aristotélicien. En refusant que l'inengendré soit dit de Dieu par privation, au sens où il aurait été d'abord engendré et ensuite privé de cette génération, Eunome se réfère à l'idée aristotélicienne que la privation est privation d'une chose normalement due à un être, par exemple la cécité dans le cas de l'œil. Basile

1. Cf. t. II, *Apol.* 8, 10, note.

fait celui qui ne veut pas s'intéresser à ces distinctions « technologiques ». Mais en fait tout son effort tend lucidement à déplacer le rapport aristotélicien de la *privation* et de la *possession*, vers un autre rapport, celui de l'*absence* et de la *présence* de certains attributs en Dieu (I, 10, 1-48). Le résultat n'est pas aristotélicien : il appartient à l'originalité chrétienne et trace la double voie négative et affirmative de notre discours sur Dieu. Mais la base de départ de cette élaboration est un terrain aristotélicien.

La théorie des noms relatifs donnée en II, 9, 11-27 est elle aussi de provenance aristotélicienne dans sa mise en œuvre. Le passage évoque ce texte d'Aristote : « De plus, tous les relatifs ont leurs corrélatifs : par exemple, l'esclave est dit esclave du maître, et le maître, maître de l'esclave¹. » La distinction posée entre noms absolus et noms relatifs rappelle aussi ce texte des *Catégories* : « Parmi les expressions, les unes se disent selon une liaison, et les autres sans liaison. Les unes sont selon une liaison : par exemple, *l'homme court*, *l'homme est vainqueur* ; les autres sans liaison : par exemple, *homme*, *bœuf*, *court*, *est vainqueur*². » On retrouve de part et d'autre les mêmes exemples de l'esclave, de l'homme et du bœuf. Mais ces exemples peuvent être des lieux communs des écoles. Les rapprochements suggérés trahissent une inspiration philosophique ; ils ne peuvent fournir la preuve d'une lecture directe du texte d'Aristote.

La même inspiration se discerne dans l'argument que le Fils est nécessairement coéternel au Père, car « dans la notion du Père celle du Fils entre immédiatement » (II, 12, 19-20). Aristote écrit en effet : « Il semble bien qu'entre les relatifs il y ait simultanéité naturelle. Cela

1. ARISTOTE, *Catégories*, c. 7, 6b, 28, trad. J. Tricot, *Organon*, Paris, Vrin, 1936, p. 31-32.

2. *Ibid.*, c. 2, 1a, 16, p. 2-3. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 463.

est vrai dans la plupart des cas : il y a simultanéité du double et de la moitié, et si la moitié existe, le double existe, de même que si le maître existe, l'esclave existe, et que si l'esclave existe, le maître existe¹. »

Peut-on reconnaître une influence aristotélicienne dans le vocabulaire concernant la substance ? Certaines expressions donnent à le penser. On rencontre par exemple le concept du *ce qu'il est* (τὸ τί ἔστιν) dans un contexte plutôt stoïcien (I, 15, 1). Mais il n'y a peut-être là qu'un langage d'école. Quand Basile dit à Eunome : « D'une façon générale, même selon votre philosophie, on ne dit pas qu'une substance est plus ou moins grande qu'une substance » (I, 25, 34-35), il pense peut-être au texte où Aristote affirme que « la substance n'est pas susceptible de plus ou de moins² ». Car le *grand* qualifie les accidents dans la substance, mais non les substances. Mais il s'agit aussi d'un thème classique de la controverse arienne. En II, 28, 32, Basile voit dans les propriétés des « formes » (μορφῶν), terme aristotélicien qui correspond effectivement aux propriétés individuelles des stoïciens. Il y a là un cas d'amalgame des deux vocabulaires³. Un peu auparavant il avait souligné que la distinction entre le Père et le Fils n'est ni une contradiction ni une contrariété dans la substance, puisque les termes de Père et de Fils s'appellent mutuellement (26, 1-47). Th. Dams estime que l'on trouve dans ces différents traits des idées aristotéliciennes et que cette οὐσία, « souvent rendue par ὑποκείμενον », « recevant dans la réalité concrète les ποιότητες et les unifiant, est donc autre chose qu'un διάστημα vide, mais contient encore une profonde réalité noétique qui fonde en dernière instance l'être de la chose⁴ ». Et le même auteur ajoute :

1. ARISTOTE, *ibid.*, c. 7, 7b, 15, p. 35-36.

2. *Ibid.*, c. 5, 3b, 33, p. 16.

3. Cf. I. CHEVALIER, *S. Augustin...*, p. 134, n. 1.

4. Th. DAMS, *La controverse...*, p. 287.

« Il ne semble pas que les Cappadociens aient réussi à fondre ces deux éléments, stoïcien et aristotélicien, dans une unité organique¹. » Ce serait en tout cas une erreur d'interpréter le concept basilien de substance dans un sens immédiatement aristotélicien.

La définition du temps donnée par Eunome mettait le débat sur un terrain aristotélicien. Il disait en effet que « le temps est un indéfinissable mouvement des astres » (ποία τις κίνησις ; *Apol.* 10, 7). La formule fait penser aux expressions d'Aristote : le temps est « quelque chose du mouvement » (τι τῆς κινήσεως)² ou « une certaine passion du mouvement » (πάθος τι κινήσεως)³. Comme celle d'Eunome, ces définitions donnent à penser que le temps est une *qualité* du mouvement⁴. En ce premier temps de sa définition Aristote ne parle pas des astres. Mais comme les mouvements sont différents et que le temps est partout le même « quel temps pourrait servir d'unité de mesure sinon celui du transport circulaire qui seul est uniforme, et quel transport nous est mieux connu que celui du ciel, des astres inerrants, de la sphère des fixes⁵? » Le philosophe refuse cependant que le temps puisse être identifié au « mouvement de l'univers », puisque le même temps est commun à tous les mouvements⁶. L'expression d'Eunome est donc simplificatrice : elle ne dit plus τι τῆς κινήσεως mais ποία τις κίνησις, et elle identifie

1. *Ibid.*

2. ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 a, 5-10 ; éd. H. Carteron, Paris, « Les Belles Lettres », 1926, t. I, p. 150.

3. *Ibid.*, VIII, 1, 251 b, 28 ; t. II, p. 104.

4. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, p. 31.

5. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933, p. 6.

6. Cf. O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1931, p. 294.

le temps à un aspect du mouvement sidéral. C'est sur ce point que Basile fait porter sa critique.

Il invoque tout d'abord le témoignage de l'Écriture en faux contre cette définition eunomienne du temps : le récit de la création situe celle des astres le quatrième jour seulement et l'incident du soleil arrêté par Josué pose la question d'une durée indépendante du mouvement des astres (I, 21, 8-16). Il corrige ensuite la formule de son adversaire au nom d'un sens plus avisé de la pensée d'Aristote : le temps n'est pas une « indéfinissable qualité », mais plutôt « une certaine quantité » (21, 25-26) du mouvement. Celui des astres sert à mesurer le temps et non à le constituer comme tel. Aristote n'avait-il pas aussi défini le temps comme « le nombre du mouvement » (ἀριθμὸς κινήσεως)¹? Mais « ayant ainsi défini le temps par le nombre, Aristote se pose une question restée célèbre. Il n'y a, dit-il, qu'une puissance capable de nombrer, et c'est l'âme. L'existence du temps dépendrait donc de celle de l'âme? Aristote répond affirmativement². » Le juge est donc l'esprit. Le mouvement des astres donne une norme pour effectuer la mesure. Basile semble s'avancer dans cette direction, d'abord par l'exemple de Josué qui est un sujet capable de vivre et de mesurer un temps en l'absence du mouvement du soleil (exemple que reprendra saint Augustin)³, ensuite par son insistance à dire que dans le temps « est mesuré [au passif, donc par quelqu'un qui mesure] tout mouvement soit des astres, soit des vivants, soit de n'importe quel être qui se meut » (21, 29-30). De même, « les jours, les heures, les mois et les années sont des mesures du temps et non pas ses parties » (21, 26-28). Basile ouvre donc la voie à une conception

1. ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 b - 220 a ; éd. H. Carteron, t. I, p. 152-153.

2. O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 296.

3. AUGUSTIN, *Confessions*, XI, XXIII, 30 ; BA, t. 14, p. 322-323.

plus spirituelle du temps et annonce quelque chose de la thèse d'Augustin refusant que le mouvement des astres soit la mesure mesurante du temps¹.

Cependant le même contexte donne lieu à une formule typiquement stoïcienne : « Le temps est l'intervalle coextensif à la constitution du monde » (21, 28-30). Elle rappelle en effet la définition de Chrysippe : « Le temps est l'intervalle accompagnant le mouvement du monde². » Cela ne veut pas dire que Basile se rallie à une conception matérialiste. Mais les stoïciens enseignaient la naissance et la conflagration du monde. Basile se sert de leurs expressions dans la perspective chrétienne de la création qui a un commencement et aura une fin. La création du monde ouvre un intervalle (διάστημα). Eunome situe la génération divine dans un intervalle de ce genre et fait du Fils une créature. Basile cherche à montrer que la génération en Dieu est éternelle et donc antérieure à tout intervalle.

À l'idée de temps, Eunome avait associé celle de l'αἰών, que nous avons traduite par *siècle*³. Dans sa réponse Basile donne du siècle une définition fort claire : « À ce qu'est le temps dans les réalités sensibles correspond la nature du siècle dans les réalités supracosmiques » (II, 13, 20-22). Le siècle est donc la durée propre aux créatures spirituelles : il est un intermédiaire entre le temps et l'éternité, dont Basile le contre-distingue formellement : on appelle éternel

1. Selon « J. F. Callahan : Augustin viserait la position de l'évêque arien Eunomius de Cyzique, dont il aurait eu connaissance par l'*Adv. Eunomium* de Basile de Césarée (*Basil of Caesarea. A New Source for St. Augustine's Theory of Time, Harvard Stud. in Class. Philol.*, 63, 1958, p. 437-454) ; mais les parallèles proposés par cet auteur entre *Adv. Eunomium*, I. 21 et *Confess.*, XI, XXIII sont trop peu précis pour être convaincants », A. SOLIGNAC, *BA*, t. 14, note 18, p. 586.

2. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 41 ; cf. aussi p. 33.

3. Cf. t. II, *C. Eun.* II, 13, 20-22, note.

« ce qui est selon son être plus ancien que tout temps et tout siècle » (II, 17, 56-57). Il correspond à ce que la latinité chrétienne appellera l'*ævum*. Le siècle est donc un intervalle en deçà duquel il faut situer la génération éternelle du Fils (17, 39-42).

Le terme d'αἰών était utilisé dans toutes les écoles philosophiques et il était devenu chez Aristote et Platon une des expressions de l'éternité¹. Basile est au courant de l'évolution sémantique du terme en ce sens : « Certains jugent déjà les siècles (αἰώνες) dignes de l'appellation d'éternité, sous prétexte qu'ils se trouvent tenir cette dénomination du fait qu'ils sont continuellement » (17, 58-60). Chez les stoïciens l'αἰών est le temps infini, correspondant au vide, et qu'il est courant de traduire par éternité² (mais dans un sens encore temporel). La thématization plotinienne semble en la matière la plus proche de celle de Basile : il distingue l'Un (transcendant toute durée, vivant dans une « durée nulle »), l'αἰών (caractère propre de l'intelligible, traduit généralement par éternité), le temps (né d'une chute, l'âme fait le monde sensible à l'image du monde intelligible) et la matière³.

Une fois encore il apparaît que les concepts basilien savent emprunter leur bien aux diverses écoles selon les intentions de leur auteur. Il serait donc exagéré de dire avec B. Pruche que la « conception du temps [de Basile] ... vient tout entière d'Aristote⁴ ».

1. Sur la situation du concept d'αἰών, entre celui de temps et celui d'éternité dans la philosophie grecque, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, « Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ », dans *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 254-271, où l'on trouvera, à partir de l'analyse de quelques textes d'Aristote et de Platon, le tracé de l'évolution sémantique du terme, de la durée de la vie individuelle à la notion d'éternité (à l'élaboration de laquelle il se trouve mêlé).

2. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 39.

3. Cf. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933, p. 12-15, commentant *Ennéade*, III, 7.

4. B. PRUCHE, *SC 17 bis*, p. 178.

3. L'influence de Platon et du néo-platonisme

Origène a joué un rôle important dans la formation de Basile : il est donc normal qu'il ait été auprès de lui un vecteur d'influence néo-platonicienne. Mais avant de lire Origène, Basile a été étudiant à Athènes où, selon J. Daniélou, « la continuité de l'enseignement d'Ammonius Sakkas paraît avoir persisté. Elle aurait coexisté avec la tradition de Jamblique ». Pour le même auteur, Eunome se rattachait à l'école de Jamblique et les Cappadociens à celle d'Ammonius Sakkas. Leur conflit « reproduit ainsi, à l'intérieur du Christianisme, le conflit de deux écoles platoniciennes¹ ». Que le climat de la formation de Basile ait été fortement néo-platonicien, le fait se trouve corroboré par les contacts précis qui ont été décelés dans ses œuvres avec certains textes de Plotin², et par un jugement particulièrement bienveillant sur les « grâces » des dialogues de Platon, jugés supérieurs aux écrits d'Aristote par le « pouvoir du verbe » et l'art de « tourner en ridicule les personnes³ ». Platon échappe aux attaques dont Basile est coutumier vis-à-vis des sages de l'extérieur, et il semble que Basile ait lu un certain nombre de ses dialogues.

Cependant, si l'on veut être précis, cette influence se laisse cerner avec une relative difficulté, car elle est davantage de l'ordre de l'inspiration, du mouvement de la pensée, que de l'usage de catégories formelles. De plus, elle est toujours profondément convertie dans la visée chrétienne. Il fut un temps où l'on interprétait trop exclusivement

1. J. DANIELOU, « Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'École d'Athènes », *REG* 80 (1967), p. 400-401.

2. Cf. A. JAHN, *Basilius magnus plotinizans*, Berne 1838 ; P. HENRY, *Les états du texte de Plotin*, Louvain 1938, p. 159-197 ; H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin*, Berlin, W. De Gruyter & Co., 1964.

3. *Lettre* 135, 1 (*YC*, t. II, p. 50).

la pensée des Cappadociens comme la mise en œuvre de schèmes platoniciens. C'est ainsi que, jusqu'à une époque récente, on a voulu comprendre la conception basilienne de la substance comme une expression du réalisme platonicien qui confère une sorte d'existence concrète à l'idée¹. L'attention donnée depuis à la part stoïcienne et aristotélicienne, ainsi qu'une meilleure connaissance des écoles où les Pères recevaient leur formation, ont entraîné une nouvelle pondération des influences.

La connaissance de Dieu

La dynamique de la connaissance de Dieu décrite dans le *Contre Eunome* a une tonalité platonicienne. La thèse de l'incapacité de tout être créé à comprendre la transcendance absolue de Dieu, la nécessité d'une lumière qui fasse le lien entre l'œil de notre intelligence et l'objet à connaître, la part de la théologie négative constituent des thèmes chers au platonisme. Cependant pour Platon le Bien n'est pas οὐσία, « mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance² », alors que chez Basile Dieu constitue la substance première. De même chez le premier la relation du connaissant et du connu

1. Telle est encore la thèse fondamentale de J. Lebon dans son effort pour laver les Cappadociens de l'accusation de « néonicénisme », portée contre eux par F. Zahn et A. Harnack (l'unité de substance se trouvant ramenée par eux à la similitude spécifique), « Le sort du 'consubstantiel' nicéen », *RHE* 48 (1953), p. 632-682 : « Le sens concret qu'ils donnent toujours, à notre avis, avec l'existence réelle, à οὐσία, est platonicien » (p. 650). Allaient dans le même sens A. GRANDSIRE, « Nature et hypostases divines dans saint Basile », *RechSR* 13 (1923), p. 130-152, et R. ARNOU, « Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée », *Gregorianum* 15 (1934), p. 242-254 ; de même C. GRONAU, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque, Platonis imitatoribus*, Gottingae 1908, p. 17-18.

2. PLATON, *La République* VI, XIX, 509 b ; éd. E. Chambry, t. VII, Paris, « Les Belles Lettres », 1933, p. 139.

se fait dans la lumière du Bien¹, chez le second elle a lieu dans celle du Verbe, à qui la lumière divine a été totalement communiquée par génération éternelle. Enfin la théologie négative s'articule chez Basile avec la voie positive et la voie d'éminence. Elle n'a pas l'accent mystique qu'elle revêtra chez son frère Grégoire. Mais elle est déjà chez lui l'expression d'un « désir perpétuel opposé à la compréhension définitive² » du rationalisme eunomien.

Le thème de l'irrationalité (ἄλογία), qui est en même temps déraison pécheresse, est également cher aux néoplatoniciens. Il est évoqué par Basile dans une version proprement chrétienne, qui voit dans le Verbe (Λόγος) la nourriture de l'homme λογικός qu'il empêche de tomber dans l'ἄλογία (I, 7, 23-27). Tous ces traits trahissent une inspiration commune où la tradition platonicienne se trouve assumée par la tradition chrétienne³.

La conception de l'individu

Un texte d'Ammonius Hermiae commentant l'*Isagogè* de Porphyre définit ainsi l'individu : « Venons à l'individu, par exemple, à Socrate. Ses propriétés (ιδιότητες) sont d'être philosophe, chauve, gros, fils de Sophronisque, Athénien, etc. Chacune de ces propriétés peut se rencontrer dans d'autres individus. Car il y a d'autres hommes chauves et camus, d'autres philosophes, d'autres Athéniens, et peut-être d'autres fils de Sophronisque. Mais l'ensemble (ἄθροισμα) de toutes ces choses : être à la fois philosophe, camus, gros, vivre à telle époque, cela n'existe que dans

1. *Ibid.*, 509 a ; p. 138.

2. Th. DAMS, *La controverse...*, p. 278. De même : « On a eu raison de dire que cette connaissance a été inspirée par la théorie néoplatonicienne » (*ibid.* renvoyant à E. VON IVANKA, « Vom Platonismus zur Theorie der Mystik », *Scholastik* 11, 1936, p. 185-194).

3. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 462.

le seul Socrate et ne se rencontre dans aucun autre¹. » Le rapprochement s'impose avec le texte capital de II, 4, 1-26, où Basile énumère les propriétés de Pierre et de Paul pour montrer que leur concours (συνδρομή, correspondant à ἄθροισμα d'Ammonius) est exprimé par le nom propre qui permet de déterminer le caractère distinctif de chacun. Basile a transposé, avec des exemples empruntés au Nouveau Testament, une définition de l'individu qui devait s'illustrer dans les écoles avec l'exemple classique de Socrate, le philosophe par excellence. Le texte d'Ammonius Hermiae, néo-platonicien qui est aussi un commentateur d'Aristote, est au minimum un chaînon ferme de cette tradition.

M. Simonetti cite également un texte de Porphyre disant que « la substance du Divin procède jusqu'en trois hypostases : d'abord le Dieu suprême et bon, après lui et comme second le démiurge, et le troisième qui est l'âme du monde ; car la divinité procède jusqu'à l'âme² ». Le même auteur estime que « étant donné la connaissance qu'avait Basile de la littérature néo-platonicienne, nous pouvons raisonnablement penser qu'il en aura tiré une inspiration pour sa doctrine trinitaire³ ». La donnée originale de ce texte tient dans l'alliance en une même formule du terme d'οὐσία et de celui d'ὑπόστασις, le premier

1. AMMONIUS, *In Porphyrii Isagogen sive V Voces*, éd. A. Busse, Berlin, G. Reimer, 1891, 7, 24, p. 90, traduit dans Th. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, Retaux, 1892, t. I, p. 155-156. L'auteur fait le lien entre ce texte d'Ammonius et la lettre 38, qu'il attribue toujours à Basile. Le contact avec le *Contre Eunome* est plus net.

2. Texte cité par CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contra Julianum I* (PG 76, 553 b) ; cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 513.

3. M. SIMONETTI, *ibid.* — Dans l'ordre des concepts, S. Giet établit également un lien entre « l'idée d'espacement (διάστημα) qui caractérise la créature » et cette caractéristique de la matière chez Platon (SC 26, p. 58). Cependant c'est surtout le διάστημα temporel qui est considéré dans le *Contre Eunome*.

au singulier et le second au pluriel. Au cas où Basile a connu cette proposition de Porphyre, tout son effort théologique montre combien il était conscient de sa distance avec le contenu de la foi chrétienne. Il ne pouvait être question de la transposer qu'après une sérieuse élaboration conceptuelle du rapport à poser entre ses termes.

P. Henry et à sa suite H. Dehnhard ont fait apparaître les nombreuses parentés littéraires existant entre l'opuscule *De Spiritu*, maintenant restitué à Basile, et l'*Ennéade* V, 1 de Plotin¹. Un de ces rapprochements a un parallèle dans le *Contre Eunome* III, 6, 11-20. Il s'agit du passage sur le mécanisme de la vue : « Est-ce en recevant les images des objets visibles que nous en réalisons ainsi la saisie? ... Ou bien est-ce que nous émettons quelque chose de nous-mêmes...? Et qu'est-ce, ce quelque chose, et en quelle quantité, pour suffire à se répandre sur terre (γῆ) et sur mer (θάλασση), pour traverser le lieu intermédiaire entre la terre et le ciel (οὐρανοῦ) et pour s'élancer dans le ciel (οὐρανῶ) lui-même, en se déplaçant avec une telle rapidité qu'on puisse remarquer dans le même temps le corps qui nous entoure (τὸ τε περικείμενον σῶμα) et les étoiles dans le ciel? » Or beaucoup de ces expressions se retrouvent chez Plotin : « Supposons le même repos dans le corps qui l'entoure [l'âme] (τὸ περικείμενον σῶμα), et que son agitation s'apaise, et même que tout ce qui l'environne soit en repos, la terre (γῆ), la mer (θάλασσα), l'air et le ciel (οὐρανός) même, supérieur aux autres éléments² ». H. Dehnhard reconnaît justement

1. Cf. P. HENRY, *Les états du texte de Plotin*, Louvain 1938, p. 168 ; H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basiliius von Plotin*, Berlin, W. De Gruyter & Co., 1964, p. 62.

2. PLOTIN, *Ennéades*, V, 1, 2 ; éd. É. Bréhier, Paris « Les Belles Lettres », 1931, p. 16.

que la preuve certaine d'un contact littéraire entre les deux passages est difficile à établir, car l'expression décisive, τὸ περικείμενον σῶμα se trouve chez d'autres écrivains. Cependant le *De Spiritu*, dont le texte est beaucoup plus proche de celui de Plotin quant aux formules et quant au sens, constitue un moyen terme important capable d'emporter la conviction¹. Ce contact avec Plotin demeure cependant très limité. Il montre toute la différence qui existe entre le *De Spiritu*, sorte de libre lecture de Plotin, et le *Contre Eunome*, œuvre de réflexion chrétienne.

Ce bilan provisoire des principales influences philosophiques qui s'exercent dans le *Contre Eunome* donne un exemple typique de ce que l'on pourrait appeler la κοινή philosophique à laquelle se rattachent les Pères de l'Église formés dans les grandes écoles de leur temps. Chez Basile ce syncrétisme — ou cet éclectisme — a son originalité : le système de catégories est à dominante stoïcienne avec de nombreuses interférences aristotéliciennes. Mais le mouvement de la pensée toujours en recherche du mystère insondable de Dieu a une note discrètement platonicienne².

1. Cf. H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basiliius von Plotin*, p. 62 et p. 8-9.

2. L'héritage des procédés sophistiques dans les argumentations du *Contre Eunome* mériterait également une analyse précise. Basile a reçu en la matière une excellente formation et il n'hésite pas à se servir de toutes les techniques du discours en honneur à l'époque de la seconde sophistique, malgré ses protestations de rejeter massivement la « sagesse de l'extérieur » (I, 1, 12 ; I, 9, 13) et sa dénonciation de la « technologie » dont fait preuve son adversaire. Signalons seulement quelques-uns des procédés mis en œuvre dans le *Contre Eunome* : 1. *L'art de la « captatio benevolentiae »* (I, 1, 1-25). 2. *Les accusations polémiques* : déconsidération de l'adversaire (I, 1, 48-53) ; procès d'intention (cf. l'*Apol.* n'est qu'une fiction) ; usage des injures et de la moquerie (I, 4, 18-20 ; 6, 34-35 ; II, 10, 1-4.28 ; 17, 33-62 ; 18, 8-13 ; 19, 1-12 ; 20, 7-13) ; humour qui tourne l'adversaire en ridicule (I, 5, 23-30 ; 13, 36-44 ; 21, 36-40). 3. *Les raisonnements « ad hominem »*

**Avertissement pour la traduction
du vocabulaire γέννησις-γένεσις, etc.**

On sait les difficultés posées par la confusion graphique demeurant dans la tradition manuscrite entre les dérivés des verbes γεννάω et γίγνομαι : γέννησις-γένεσις, etc.¹. Le débat entre Eunome et Basile portant largement sur la génération et l'origine du Fils, ce vocabulaire se retrouve souvent dans les deux œuvres et pose des problèmes délicats, tant pour l'établissement du texte que pour la traduction.

La distinction sémantique entre les deux radicaux qu'un seul *nu* différencie est reconnue à l'époque du débat entre les deux hommes, et comprise par chacun dans le cadre de

qui marquent un point tactique sur l'adversaire en mettant à nu la faiblesse de sa logique, sans pour autant faire avancer le débat : reproche (plus ou moins spécieux) de contradiction (I, 5, 1-12 ; 26, 1-15 ; II, 24, 62-70 ; 31, 1-4) ; incompatibilité de deux conclusions (I, 5, 82-98). 4. *Les raisonnements retournés* : en concédant tactiquement les prémisses de l'adversaire, on fait aboutir son raisonnement à la conclusion opposée (I, 8, 46-58 ; II, 30, 1-39 ; 32, 18-28). 5. *Les raisonnements conduits à l'absurde* (I, 8, 17-45 ; II, 10, 28-44). 6. *Maniement retors du dilemme* (I, 24, 24-33). — Le jugement des modernes est spontanément sévère tant sur les aspects polémiques que sur le côté spécieux de certains raisonnements. On peut regretter que Basile n'ait pas davantage échappé à ces traits de la culture de son temps. Un jugement équitable demande cependant que l'on prenne en compte deux données : 1. L'exagération oratoire dans la polémique appartient aux conventions du langage de l'époque : elle est un aspect de l'art du bien dire. D'autre part Basile se sentait poussé à faire la preuve que dans la joute dialectique il était plus adroit qu'un adversaire dont le talent était reconnu. Mais dans la tradition des controverses anciennes, il apparaît relativement modéré. 2. Les réfutations sophistiques tiennent une place modeste dans le *Contre Eunome*. Elles apportent un élément de détente entre deux argumentations importantes. Si on les enlevait de l'ouvrage, la pertinence de l'effort doctrinal accompli n'en serait nullement affectée.

1. Sur ce problème complexe qui traverse la pensée patristique et la tradition des textes, cf. G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée...*, p. 54-66 et 127-141.

visées bien différentes. Mais nous ne savons dans quelle mesure la gémiation des *nu* était sentie dans la prononciation au IV^e siècle : or le *Contre Eunome* a été dicté pour l'essentiel. D'autre part, la tradition manuscrite a pu encore ajouter à une confusion graphique à laquelle les textes originaux n'échappaient sans doute pas complètement.

Il nous a semblé, après l'étude de divers cas dont les données se contredisent, qu'il était impossible de rejoindre le sens authentique par le seul respect de la tradition manuscrite. D'autre part, nous n'avons pas voulu reconstruire un texte au nom d'une interprétation que le lecteur doit toujours pouvoir être à même de contrôler. C'est pourquoi nous nous sommes arrêtés aux principes suivants :

1. *Pour l'établissement du texte* : Nous respectons toujours l'unanimité des manuscrits. Nous résolvons les cas où la traduction manuscrite est partagée selon les critères généraux retenus pour l'établissement des stemmas des manuscrits.

2. *Pour la traduction* : Nous faisons droit à la cohérence de la pensée, tout en cherchant à rester au plus près de la tradition manuscrite. Il nous arrivera donc quelquefois de traduire γένεσις par *génération*, parce que l'argumentation semble l'imposer.

CHAPITRE IV

ÉTAT DE LA TRADITION DU *CONTRE EUNOME*

par G. M. de DURAND

Pour l'édition du *Contre Eunome* qu'il publia en 1721, dans le premier tome des Œuvres complètes de S. Basile, et qui jouit encore à l'heure actuelle d'une autorité incontestée, dom Julien Garnier (aidé pour les collations et les tables par dom François Faverolles) n'a véritablement utilisé que des manuscrits se trouvant alors à Paris. Il ne s'en cache d'ailleurs guère, même s'il affiche dans sa préface l'intention de reprendre en notes à l'éditeur précédent, Fronton du Duc, des leçons que celui-ci aurait tirées de certains manuscrits anglais. Dans cette préface, en effet, il donne une liste des *codices* collationnés pour sa propre édition, où figurent exclusivement six *Regii*, plus un *Colbertinus*¹. Il y a une trentaine d'années, D. Amand a converti les anciennes cotes en celles de l'inventaire d'Omont et montré que ce septénaire représentait la totalité des témoins du *Contre Eunome* encore présents à la Bibliothèque Nationale, à une exception près, laquelle est fâcheuse, en somme, pour un passage seulement². A pre-

1. Cf. PG 29, p. cclxxxv où est reproduit cet *Elenchus*.

2. Cf. D. AMAND, « Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de saint Basile de Césarée ». Suite d'articles dans *R. Bén.* du t. 52 (1940), au t. 56 (1945-1946). Le paragraphe concernant spécialement l'édition mauriste du *Contre Eunome* se trouve p. 135-136 du t. 56.

mière vue, cette base un peu trop restreinte et provenant d'une circonstance purement fortuite de localisation des manuscrits peut faire penser qu'un effort d'élargissement et de rééquilibrage est indispensable. En fait, le flair et la diligence hors pair des éditeurs mauristes les ont trop bien servis pour qu'il y ait lieu à modifier profondément leur texte.

Point n'est besoin par ailleurs de se lancer à l'aventure dans la quête des *codices* jusqu'ici non utilisés : la majeure partie d'entre eux se trouve en fait déjà recensée et classée dans une minutieuse étude, portant toutefois non sur les trois livres sûrement authentiques du *Contre Eunome*, mais sur cet appendice, de provenance incertaine et fort débattue qui est venue s'y ajouter sous le nom de livres IV et V. Le Père W. M. Hayes décrit en détail dans l'ouvrage en question¹ treize manuscrits antérieurs au xiv^e siècle, sans compter les recueils d'extraits, souvent très anciens aussi, et les *codices* plus récents, mentionnés plus rapidement. Et il distribue cet ensemble en trois catégories : deux familles bien délimitées, Alpha et Bêta, plus trois manuscrits qui se situent entre les deux, mais combinant chacun les leçons d'Alpha et Bêta dans des proportions trop différentes pour constituer une troisième famille intermédiaire.

Quelle que soit la très grande utilité de cette base de départ, il n'en reste pas moins que ces livres IV-V ne faisaient point partie du dessein primitif de l'ouvrage, à supposer même qu'ils renferment par chance une certaine proportion de matériel basilien. Aussi bien y a-t-il malgré

1. W. M. HAYES, *The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's 'Adversus Eunomium' Books IV-V*, Leyde 1972. Outre les services que son livre rend à tous ceux qui s'intéressent au *Contre Eunome*, le Père Hayes nous en a prodigué personnellement, en particulier en nous prêtant des microfilms inaccessibles autrement, ce dont nous sommes heureux de pouvoir le remercier ici.

tout certains *codices* qui ne contiennent que les trois premiers, et si les deux groupes ont bénéficié d'une traduction syriaque elle nous est parvenue pour chacun séparément. Tout en nous servant largement de la liste des descriptions et des stemmas du P. Hayes, nous avons donc dû y insérer quelques détails et certains manuscrits dont il n'avait pas eu à s'occuper et reprendre sur de nouveaux frais l'examen du rapport de ces témoins. A son exemple et même plus strictement que lui, nous nous en sommes tenu à la tradition ancienne, c'est-à-dire antérieure au xiv^e siècle. Voici d'abord une liste selon l'ordre alphabétique des sigles.

I. LES MANUSCRITS

A) *Patmos, Monastère de S. Jean l'Évang. 184*, parchemin, xi^e ou début du xii^e s., écrit à pleine page, a perdu le livre I en totalité et le II^e jusqu'au ch. 7, li. 7 (καὶ καλεῖται). Le III^e livre commence fol. 27 v avec pour titre : Πρὸς Εὐνόμιον περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου λόγος γ', desin. f. 34 v. Contient aussi les livres IV et V et le *Traité sur le Saint-Esprit*, le *De virginitate* de Basile d'Ancyre et celui de S. Jean Chrysostome, dont une mutilation symétrique à celle du début a fait disparaître les dix derniers chapitres. Est apparemment le manuscrit mentionné dans un inventaire de 1201¹. Restauré en 1829 par un moine Nicéphore, alors qu'il était en état de dilapidation. Porte, à partir du fol. 102, de nombreuses annotations de la même main que le texte. Les citations d'Eunome sont signalées par un trait ondulé entre deux points.

B) *Oxford, Bibliothèque bodléienne Baroccianus 228*, parchemin, xi^e siècle (Hayes) ou « peut-être xii^e » (Coxe :

1. Cf. C. DIEHL, « Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du xii^e siècle », *BZ*, t. 1 (1892), p. 438-525, spécialement p. 518.

Catalogue). Contient les *Homélie*s sur l'*Hexaméron*, le *De la création de l'homme*, par Grégoire de Nysse, des Lettres des S. Basile et Grégoire de Nazianze et de Libanius, et enfin les cinq livres *Contre Eunome*, le I^{er} commençant au folio 128 avec le titre (de notre saint père Basile, archevêque de Césarée en Cappadoce) πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικός, le II^e au f. 148 v, λόγος β' περὶ υἱοῦ, indication répétée au fol. 170 v où commence, après un bandeau, le livre III, περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος, qui finit au fol. 175 v. Il n'y a que de très rares corrections, assez grossièrement exécutées par une main très postérieure (xiv^e s. ?), qui est aussi responsable, sans doute, d'une apostrophe à « l'ami latin » au fol. 175 r (en face de III, 6, 36). Le même scribeur, au iv^e livre, apostrophera Acyndine. Le manuscrit est mutilé de la fin du V^e livre. Le scribe utilise couramment, quoique non de manière absolument constante, la ligature « en as de pique », mais sans qu'apparaissent les autres traits d'écriture qui l'accompagnent en général. Peut-être s'agit-il d'une imitation de l'archétype.

C) *Paris, gr. 965*, ancien *Colberlinus 4529*, parchemin, xi^e siècle, écrit à pleine page en caractères assez grossiers (ressemblant un peu à « l'écriture des couvents » définie par R. Devreesse ?), corrections assez fréquentes, d'une encre plus noire, mais d'un tracé assez semblable à la première main. Notes marginales en cursive constituant surtout des divisions en paragraphes selon des thèmes. Les cinq livres *Contre Eunome* s'insèrent entre l'*Apologétique* de l'hérésiarque et le *Traité sur le Saint-Esprit*. Le I^{er}, fol. 17 v, a pour titre Τοῦ ἁγίου Βασιλείου τῶν πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικῶν, le II^e commençant sur le même fol. 52 où finit le I^{er} : Πρὸς Εὐνόμιον λόγος β' περὶ υἱοῦ, le III^e au milieu du fol. 89 v, περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος Γ'.

D) *Athos, Vatopedi 68*, parchemin écrit sur deux colonnes ; xii^e (catalogue) ou à la rigueur seconde moitié

du XI^e s. Les marges portent de très nombreuses notations, d'une écriture très semblable à celle du texte, avec cependant une plus grosse proportion de lettres onciales. Il s'agit parfois de véritables scolies, beaucoup plus fréquemment de résumés du contenu du paragraphe, très souvent introduits par un ση(μείωσαι). Les autres signes relevés dans de nombreux manuscrits de S. Grégoire de Nazianze¹ sont aussi présents, même si celui qui est destiné à indiquer les passages relatifs à l'économie est fort rare et ressemble plus à un chrisme qu'à un simple astérisque. Les trois livres du *Contre Eunome*, qui viennent en dernier après le *De virginitate* pseudo-basilien et aussi le *Traité sur le Saint-Esprit*, commençaient originellement par des frontispices ornés de dorure. Celui du premier livre au fol. 205 a été découpé, entraînant la perte de quelques lignes des deux côtés de la page et du titre ; néanmoins, comme le *Vatopedinus 58* constitue, selon toute apparence, une copie très fidèle² de D et aussi en raison de l'indication donnée à la fin du V^e livre, fol. 297, on peut penser que le libellé était : Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου. Le second et le troisième livre sont intitulés respectivement κατ' (omis au II^e : fol. 230) Εὐνομίου λόγος β' et γ' (fol. 258). Les noms des deux « interlocuteurs » sont aussi indiqués en toutes lettres dans les marges.

E) *Ambrosianus E 10 inf.* (= n^o 1011), parchemin, XI^e siècle. (Inventaire Ceruti), IX^e (Hayes), écrit sur 2 colonnes. Plusieurs fois reclassés (la dernière en 1958 à Grottaferrata), les folios portent au moins trois numérotations, cependant que l'ordre des œuvres contenues

1. Cf. Ch. ASTRUC, « Remarques sur les signes marginaux de certains manuscrits de S. Grégoire de Nazianze », *An. Boll.*, t. 92 (1974), p. 289-295.

2. Pour certaines pages dont le bas était effacé ou la photo peu claire, nous avons également utilisé ce *Vatopedinus 58*.

a dû être bouleversé : actuellement le *Contre Eunome* précède le *Traité du Saint-Esprit* et le traité de Grégoire de Nysse sur la *Création de l'homme*, tandis qu'une note sur la 2^e page de garde annonce d'abord ce dernier et, à la fin, des *Homélies* de Basile sur l'*Hexaméron*. Au même endroit, on trouve une indication de provenance *e Thessalia*. Ce manuscrit comporte beaucoup de notes marginales communes avec D, et aussi les noms des interlocuteurs. Aucune correction ne tend à faire croire à un recours à un second modèle et, au contraire, des initiales prévues pour être rubriquées ne l'ont pas été. Après trois mutilations de bas de pages, le *Contre Eunome* s'interrompt à II, 24, 8, κατὰ τὸν... et ne reprend qu'en P.G. 29, 756, 6 (V^e livre « Contre Eunome ») pour faire de nouveau défaut environ six colonnes de Migne plus loin. C'est assez, cependant, pour nous assurer que les cinq livres étaient tous originellement présents. Pouvant juger sur un échantillon plus large que le P. Hayes, nous pensons, vu les notes marginales et la date haute que nous admettons comme lui et qui est rendue vraisemblable par la pureté de la minuscule, qu'une dépendance par rapport au *Marcianus 58* est peu probable ; nous utiliserons donc ce codex comme un témoin de plein droit (en lui attribuant le sigle E vacant pour les trois premiers livres). Les deux titres subsistants sont : Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου et λόγος δεύτερος περὶ Υἱοῦ (sans qu'on puisse, on l'a vu, donner un numéro de folio sans équivoque).

F) *Monacensis 466*. Il s'agit ici de la première partie, datant du XII^e siècle, d'un codex composite. Les trois premiers livres du *Contre Eunome* y sont suivis immédiatement du *Traité sur le Saint-Esprit*. Après celui-ci seulement viennent les deux derniers livres, d'une main du XIII^e siècle. Ensuite on revient au XII^e (d'après Langerbeck, qui a signalé le manuscrit, mais sans l'utiliser, dans l'Introduction à son édition de l'homélie nyssénienne,

p. 14-16) ou même au x^e (Hayes), avec le *De mortuis* de S. Grégoire de Nysse. De parchemin, écrit à pleine page. Dans la partie qui nous intéresse, ce manuscrit renvoie à un autre plus ancien pour corriger son texte à un endroit particulièrement crucial. Mais hors de là, les annotations d'une main hâtive et négligée, nombreuses surtout en marge du livre II, sont sans contact avec d'autres manuscrits et n'y font pas référence. Les titres sont : fol. 1 (De S. Basile archevêque de Césarée de Cappadoce) πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικοί; fol. 27 v (bas) Βασιλείου πρὸς ἀνόμοιον (*sic*) λόγος α', puis entre deux bandeaux : πρὸς Εὐνόμιον λόγος δεύτερος; fol. 56 v, λόγος β' περὶ Υἱοῦ; 57 r, dans un bandeau : Περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου; en dessous et sur le côté : (de S. Basile) πρὸς Εὐνόμιον περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος-λόγος Γ'. Les citations d'Eunome sont signalées par un obèle intercalé entre deux points.

G) *Vaticanus gr. 408*, parchemin écrit à pleine page, x^e siècle (Catalogue) ou xi^e (Hayes); a un certain nombre de notes marginales en commun avec D, surtout au livre II; n'a dû être corrigé que par le scribe et peu attentivement ou sans modèle permettant de remédier à plusieurs fautes par homoiotéleute. Le même manque de soin transparaît dans la façon dont les guillemets sont placés assez approximativement en face des citations de l'Écriture ou d'Eunome; par la suite le manuscrit a été à différents endroits surchargé de gribouillis. Il inclut les *Homélies sur l'Hexaméron*, le *Traité* de Grégoire de Nysse sur la *Création de l'homme*, celui de Basile sur l'*Esprit Saint* et enfin les cinq livres *Contre Eunome*. Pour le I^{er}, l'espace laissé pour le titre n'a pas été rempli, on a simplement ajouté en marge du fol. 228 v : Τὰ ἀντιρρητικά. Au deuxième on a : κατὰ Εὐνομίου λόγος β' (fol. 261 v), au troisième simplement : λόγος γ' (fol. 294).

K) *Laurentianus, Plut. LXXXVI, 12*, utilisé dans

SC n^o 160 pour l'édition des *Homélies sur l'Origine de l'homme*, où il a reçu ce sigle, ce manuscrit contient d'abord le *Traité sur la Création de l'homme* de Grégoire de Nysse, puis nos trois livres authentiques seulement, le *Traité sur le Saint-Esprit* et enfin les deux homélies. Parchemin (d'assez médiocre qualité, avec des trous, mais sans perte de texte) écrit à pleine page, xi^e siècle. Les notes marginales sont nombreuses, signalant particulièrement les comparaisons ou métaphores; quelques omissions ont été réparées, mais semble-t-il de première main et sans recours à un autre modèle. Titres : fol. 44 v (De S. Basile archevêque de Césarée de Cappadoce) πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικός; fol. 61 v, milieu : Βασιλείου πρὸς Εὐνόμιον λόγος α', puis sous un trait ondulé : Πρὸς Εὐνόμιον λόγος δεύτερος περὶ υἱοῦ; fol. 81 r, sous un trait : περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Le *traité sur le Saint-Esprit* commence sur la même page (fol. 86 r) où le III^e livre finit. Les citations d'Eunome sont signalées comme dans F.

L) *Laurentianus, Plut. IV, 27*, parchemin à 2 colonnes, x^e siècle (Bandini), ix^e (Hayes), contient le *Traité du Saint-Esprit*, mutilé au début, puis les cinq livres *Contre Eunome*, les titres des trois premiers étant fol. 39 (De saint Basile évêque de Césarée de Cappadoce) ἀντιρρητικά κατὰ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου; fol. 59 r κατὰ τοῦ αὐτοῦ Εὐνομίου περὶ Υἱοῦ λόγος β'; fol. 81 v, περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λόγος γ'. Puis viennent les *Homélies sur l'Hexaméron*, le *Traité de la Création de l'homme* de Grégoire de Nysse et enfin les homélies XVI et XXIV de Basile; cette dernière est mutilée. Le codex est en assez piètre état. La fin en est rendue peu ou point lisible, pour certaines lignes, par de la moisissure. Dans les trois premiers livres du *Contre Eunome*, il n'y a qu'assez peu de scolies ou de titres, à la différence de ce qu'il en est dans d'autres parties du volume. Le nom d'Eunome est mentionné en

marge seulement pour les premières citations, après quoi il n'y a plus que des obèles.

M) *Marcianus 58* (coll. 499), parchemin, ix^e siècle ou début du x^e, écrit par un nommé Théophore, cf. fol. 116, sur 2 colonnes; contient les cinq livres *Contre Eunome* après les *Homélie*s sur l'*Hexaméron*, et le *Traité sur la Création de l'homme* de S. Grégoire de Nysse avant Basile, *Sur le Saint-Esprit*. Les titres sont : fol. 117 (De saint Basile évêque de Césarée de Cappadoce) ἀντιρρητικὰ κατ' Εὐνομίου; fol. 139, λόγος β' ἀνατροπή ἀθέου δόγματος τοῦ Εὐνομίου; fol. 162, πρὸς Εὐνόμιον περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λόγος γ'. Le manuscrit a appartenu à Dorothee de Mitylène, puis presque assurément à Bessarion (malgré l'absence de l'ex-libris habituel) et a donc été selon toute probabilité un des exemplaires apportés en témoignage au Concile de Florence. Il ne contient, en fait de notes marginales, qu'un certain nombre de corrections d'une main postérieure (xi^e ou xii^e siècle?) visant à faire disparaître les leçons ou omissions particulières aux codices de cette famille, donc impliquant le recours à une autre.

N) *Parisinus gr. 500*, ancien *Regius 1824, 3*; non utilisé par les Mauristes, ce codex l'a été en revanche sous des sigles divers, quoique accessoirement, par F. Boulenger (*Homélie*s sur la façon de tirer profit des lettres helléniques = I), S. Rudberg (*Études sur la tradition manuscrite de S. Basile*, p. 97 et 172 = Pa 5), E. Rouillard (*Studia Patristica*, t. III, TU 78, p. 119 : M 10 de la famille E 2) et de nouveau SC, n° 160, p. 128 = P. C'est qu'il contient quelque trente-huit homélies diverses ou sur les Psaumes et deux lettres, avant le *Traité sur le Saint-Esprit* et le *Contre Eunome*, dont les 5 livres sont encore suivis des Lettres 45 et 115. Parchemin, xi^e siècle, écrit sur 2 colonnes, ayant subi trois mutilations (I, 7, 48 - 8, 23 qui laisse cependant subsister quelques mots; I, 19, 42 - 22, 8 et I, 27, 14 - II, 18, 27) dans le *Contre Eunome*, par la faute

desquelles le titre du livre II a disparu. Les deux autres sont (De notre saint père Basile archevêque de Césarée de Cappadoce) Ἀντιρρητικὰ κατὰ δυσσεβοῦς Εὐνομίου (fol. 228) et : περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος τρίτος (fol. 249 v). Les répliques sont d'abord précédées du nom de l'interlocuteur, puis celles d'Eunome deviennent simplement signalées par des obèles marginaux.

O) *Athos, Laura B 105* (= n° 225), parchemin écrit à pleine page, ix^e siècle pour W. M. Hayes, 1042 pour le catalogue et même 1092 d'après une correction portée sur l'exemplaire conventuel du même catalogue (cf. W. M. Hayes, lui-même, p. 160); de fait le caractère un peu relâché de la minuscule et la présence de lettres onciales rend la date basse plus vraisemblable. Contient les *Homélie*s sur l'*Hexaméron*, le *Traité sur la Création de l'homme* et l'*Apologie pour l'Hexaméron* de Grégoire de Nysse, le *Contre Eunome* (5 livres) et le *Traité sur le Saint-Esprit*. Les notations marginales, probablement à peu près toutes contemporaines de l'écriture du texte, sont particulièrement abondantes et soignées : noms des interlocuteurs durant la totalité de l'ouvrage (avec en outre l'obèle entre deux points pour les citations d'Eunome), les quatre signes, comme dans D (mais celui des passages sur l'économie est bien l'astérisque à points intercalaires) et quantité de gloses identiques à celle de l'autre codex athonite; plus, au I^{er} livre et durant une partie du II^e, des lettres-chiffres pouvant représenter les traces d'une répartition en chapitres. Les titres des livres sont : fol. 173 (De saint Basile archevêque de Césarée de Cappadoce) Τῶν πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικῶν; fol. 198 (dans la marge supérieure λόγος β'), δευτέρα ἀνατροπή τοῦ ἀθέου δόγματος Εὐνομίου; fol. 226 r, πρὸς Εὐνόμιον περὶ τοῦ πνεύματος λόγος τρίτος.

R) *Parisinus 966* (*Regius tertius* des Mauristes), parchemin écrit à pleine page, xi^e siècle (Omont, à la suite

de l'*annorum* 500 des Mauristes?) ou XIII^e (Hayes). Contient, outre les cinq livres *Contre Eunome*, le *Traité sur le Saint-Esprit*. Les citations d'Eunome ne sont signalées qu'avec une certaine négligence, seulement par des guillemets et seuls quelques *semeiōsai* paraissent contemporains de l'écriture du texte, laquelle est plutôt désordonnée, avec des efforts intermittents de discipline. Ultérieurement des corrections marginales assez nombreuses ont été ajoutées, introduites par le signe γρ(ἀφεται) qui suggère le recours à un autre manuscrit que l'archétype. Un schéma sur les rapports entre la substance, la dignité et l'opération a été dessiné dans les marges extérieure et inférieure du fol. 118 r, avec renvoi à II, 31, 54 (ἀνάπαλιν); Hayes en signale un autre, du xv^e siècle, au fol. 154 sur les rapports entre créature, fils et image. Les titres sont : (De notre saint père Basile le Grand archevêque de Césarée de Cappadoce) fol. 1, ἀντιρρητικός τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου; fol. 58, πρὸς Εὐνόμιον λόγος β' περὶ Υἱοῦ; fol. 123 v, περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου.

V) *Marcianus 66* (coll. 352), parchemin écrit sur deux colonnes, XII^e siècle, pour le Catalogue de Zanetti, mais cette date est sûrement beaucoup trop basse (les lettres onciales sont pratiquement absentes) et le codex doit être remonté au IX^e (Hayes) ou à la rigueur au X^e siècle. Il n'y a pas de notes marginales, seulement des corrections (contemporaines?) opérées avec une encre beaucoup plus noire. Les cinq livres *Contre Eunome* sont encadrés par le *Traité sur la Création de l'homme* de Grégoire de Nysse et celui *sur le Saint-Esprit* de Basile lui-même. Les titres sont : fol. 55 v (de S. Basile archevêque de Césarée de Cappadoce) πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικός α'; fol. 78 v (repris en fin de livre, fol. 104 v, col. 1) πρὸς Εὐνόμιον λόγος β' περὶ Υἱοῦ; fol. 105, περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (λόγος Γ' étant rajouté ultérieurement). Les citations d'Eunome sont signalées

par des guillemets, celles de l'Écriture aussi, mais très sporadiquement.

X) *Vaticanus Palatinus 216*. Décrit dans le catalogue de Stevenson, ce codex l'est aussi dans « Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et de Civilisation de Byzance », n° 4 (1970), p. 101 (nous ne reprenons pas le sigle R employé là, pour éviter tout risque de confusion avec le *Parisinus* 966). Il ne contient que les trois premiers livres *Contre Eunome*, le premier encore mutilé du début jusqu'à I, 1, 39, ἀναρρηθῆναι. Après quoi suivent des écrits qui sont attribués à Métrophane de Smyrne, mais sont en réalité de Photius, l'homélie basilienne sur *S. Barlaam*, mutilée sur la fin, venant achever le tout. D'après l'écriture, il semblerait pourtant que l'ensemble soit du même scribe; on retrouve en outre uniformément trois croix au début de chaque quaternion, qui porte encore la plupart du temps sa numérotation grecque. Malgré ces croix, les P. Paramelle et J. Leroy ne croient plus que le codex vienne du Studios, mais lui assignent une provenance italo-grecque (cf. « Travaux et Mémoires », n° 5, 1973, p. 38 à 98). Il est en parchemin, écrit à pleine page de cette minuscule oblongue qu'E. Follieri dénomme « du type Eustathe » de préférence à « studite »¹; il serait du « tournant IX^e-X^e siècle ». Les citations d'Eunome sont marquées par un trait ondulé entre deux points en marge, celles de l'Écriture par une manière de virgule. Au fol. 32 v, à la fin du livre I, on trouve : κατὰ Εὐνομίου ἀντιρρητικός λόγος α' suivi d'un bandeau; puis au fol. 33 : πρὸς Εὐνόμιον περὶ Υἱοῦ λόγος β'; au milieu du fol. 68, il n'y a pas de *desinit*, mais directement : περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λόγος γ'; au fol. 75 v, κατὰ Εὐνομίου ἀντιρρητικός γ', plus dix lignes illisibles.

1. Cf. Colloque 1974 sur la paléographie grecque et byzantine, CNRS, Paris 1977, p. 144-145 et n. 23.

Y) *Mosquensis 122* (= cote du catalogue de Vladimir = *Sabbas 239* = *Matthaei 252*), parchemin écrit à pleine page. Daté du x^e siècle par Vladimir, mais pourrait être plus récent vu la fréquence des onciales pour T H K surtout et N. Seulement deux notes marginales (sur l'image en I, 17, 32 et sur la citation de l'Apocalypse en face de II, 14, 57) ; un assez grand nombre de passages comportent en marge un astérisque ou même une guirlande de ces signes (surtout I, 19, 32-44) pour attirer l'attention sur eux. Les livres *Contre Eunome* viennent à la suite d'une série de textes ascétiques du même S. Basile¹ ; ils ne sont qu'au nombre de deux : fol. 264 r (De S. Basile archevêque de Césarée de Cappadoce) *πρὸς Εὐνόμιον περὶ Υἱοῦ λόγος Α'*, repris au milieu du fol. 292 v, entre deux bandeaux ; au-dessous du second commence le II^e livre intitulé (du même) *δεύτερος λόγος πρὸς Εὐνόμιον περὶ Υἱοῦ*, indication qui, au contraire, n'est pas répétée lorsque le livre finit au milieu du recto du f. 323. Le bas de ce même recto est occupé par un fragment du *discours XIV* de S. Grégoire de Nazianze, PG 35, 865, 10 *προσδεδομένοις... 22 κατασπώσαις*, écrit en cursive assez désordonnée ; après quoi vient encore une indication numérique : *τετράδια φυλλ. κς φύλλα τε* (le deuxième chiffre étant bien, en effet, celui du nombre de folios). Le film ne permet pas de savoir si tout cela a été réécrit ou non sur un texte antérieur gratté. Le codex a été la propriété du monastère de Galèse, puis aurait passé par le couvent athonite du Pantocrator avant d'aboutir à Moscou. Les citations d'Eunome sont écrites en majuscules avec beaucoup de soin dans le repérage ; les obèles marginaux du début disparaissent très vite.

1. La liste en est reproduite dans : J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953. Elle comprend des « Épithèmes de différents saints » qui ne se retrouvent que dans un autre manuscrit de Moscou (*Vladimir 120*). L'auteur suggère que ce type de collection pourrait provenir aussi du scriptorium studite (p. 31).

Les citations scripturaires ne sont signalées que très rarement.

Z) *Mosquensis 127* (= *Sabbas* et *Matthaei 23*), parchemin écrit à pleine page. Daté, par le catalogue, du xi^e siècle ; de fait si les onciales sont peu nombreuses (surtout des N), la fréquence des abréviations, surtout en fin de ligne, et les ligatures effectuées avec forte déformation des lettres liées n'incitent pas à remonter plus haut. Les iotas adscrits sont constamment présents ; le *μὲν* porte quelquefois deux accents, très rarement aussi le *δέ*. Il n'y a pas de scolies et pratiquement pas de signes marginaux. Le manuscrit a été relu au moins deux fois, une par le scribe ou un de ses contemporains qui a opéré des corrections, par exemple quand l'ordre des mots avait été d'abord interverti, mais sans réparer des omissions qui devaient donc exister déjà dans le modèle ; l'autre, beaucoup plus tard (peut-être déjà en Russie), avec ajout de *δέ* au lieu de points-virgules d'interrogation. Le titre initial au fol. 1 r est exactement le même que dans F et K. Le livre II commence au milieu du fol. 35 v et il est intitulé : *Πρὸς Εὐνόμιον περὶ Υἱοῦ λόγος β'*. Le livre III commence au milieu du fol. 73 v avec pour titre *Περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου λόγος Γ'*. Il s'achève au milieu du fol. 81 v par un bandeau où est prise l'inscription *Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, laquelle vaut donc à la fois pour le texte qui finit et pour le *Traité sur le Saint-Esprit*, qui commence immédiatement (comme dans F et K). Le suivent l'*Épître 38*, en réalité de Grégoire de Nysse, le *Traité sur la Virginité* et trois des *Homélies sur l'Hexaméron*. Les folios initiaux ou le recto des suivants pour les livres II et III contre Eunome portent une numérotation grecque au bas du coin droit, respectivement *φυλλ* : *λε*, *λη* et *η*. Les citations scripturaires sont signalées, de manière peu régulière, par des guillemets de formes variables (peut-être postérieurs ?), celles d'Eunome presque sans défaillance par des traits ondulés entre deux points.

II. LA TRADITION INDIRECTE

La tradition indirecte est exceptionnellement précoce, puisque S. Grégoire de Nysse entreprit de défendre son frère contre la réplique d'Eunome moins de deux ans après la mort de Basile, soit un peu plus de quinze ans après notre *Contre Eunome*. Malheureusement, l'incident biscornu pour lequel Basile le réprimande dans sa *Lettre 58* tend à suggérer que Grégoire pouvait n'être pas toujours très scrupuleux dans son maniement de la prose fraternelle. Aussi quand, presque dès le début de son œuvre¹, il prétend ne pas trouver l'épithète *Γαλάτης* employée chez Basile au sujet d'Eunome, tout en concédant qu'il fera comme si elle y était, on éprouve un léger soupçon... Jaeger d'ailleurs note parfois le caractère peu littéral des citations de Basile par Grégoire (cf. t. II, p. 105), en rejetant dans certains cas la responsabilité sur Eunome, qui avait mis peu d'exactitude à recopier le texte de son adversaire dans sa seconde *Apologie* (cf. t. I, p. 313 et 326). Même dans les quelques passages où l'on pourrait admettre que Grégoire a recouru directement à l'ouvrage de son frère, on trouve çà et là des variantes non attestées par les manuscrits ou d'autres citations : cf. t. I, p. 405, 21 s. (= I, 15, 12 s. dans Basile) et t. II, p. 112-113 (= II, 3, 3 s. dans Basile), et aussi des changements quand la même citation est répétée à quelques pages d'intervalle : cf. t. I, p. 356-7, 374, 380 ; t. II, p. 112-113 et 128. Pour

1. Cf. *Contra Eunomium libri*, éd. W. Jaeger, 2 volumes, Leyde, 1960 (à laquelle renvoient aussi nos autres références à l'œuvre de Grégoire), t. I, p. 57-58 qui note, à propos du texte de Basile (*C. Eun.* I, 1, 33) qu'un seul codex de Migne, c'est-à-dire des Mauristes omet le terme : il s'agit du *Regius tertius R* ; nous pouvons y ajouter les quatre autres témoins subsistants de sa famille, plus deux autres *codices*, mais cela ne rend pas plus probable que Basile n'ait pas laissé échapper cette insinuation défavorable (cf. Jaeger), qui était une erreur de fait.

le III^e livre, nous n'avons rien repéré d'aussi « littéral » ; seulement une réminiscence qui prouve que Grégoire le connaissait (t. I, p. 110).

Par la suite, comme le champ des controverses dogmatiques se déplaçait, le *Contre Eunome* a relativement peu intéressé les excerpteurs pendant des siècles. Il est, sauf erreur, négligé, par exemple, par S. Jean Damascène et les autres polémistes du temps de la querelle des images (même si les scoliastes ont noté *περὶ εἰκόνας* en face de tel ou tel passage). Cependant, nous avons pu trouver çà et là quelques très brefs extraits dans des théologiens particulièrement érudits, comme Théodoret ou Sévère d'Antioche, ou des compilateurs toujours prêts à réutiliser le matériel que d'autres avaient déjà rassemblé : ainsi Léonce de Byzance reprend, comme le Florilège du Concile de Chalcédoine et celui du *Codex Vaticanus 1431*, ainsi que le pape Gélase, une des citations de Théodoret. En rapport avec les disputes autour du monothélisme, nous n'avons repéré que deux débris de phrase du I^{er} livre dans le florilège du Concile du Latran. Encore sont-ils si condensés ou déformés qu'ils représentent des citations *ad sensum* impossibles à rattacher à un endroit déterminé de l'œuvre¹. Dans la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, qui se rattache à la même controverse (surtout si ce florilège a été compilé, pour l'essentiel, par un proche disciple de S. Maxime), on trouve cinq citations (dont une utilisée deux fois), généralement fort courtes. Elles ne se recoupent pas avec celles qui ont eu cours durant la querelle monophysite. Deux cependant sont explicitement empruntées à Pamphile, un auteur ayant participé à cette

1. Cf. MANSI, t. X, 1073 D : le lemme renvoie dans les deux cas au premier livre *Contre Eunome* (distingué du « discours syllogistique » contre le même, cité juste avant). Le latin correspondant, col. 1074, offre même une troisième phrase, de même provenance. Il s'agit dans tous les cas du rapport entre la substance et les opérations.

bataille. Et deux autres ont un lemme (« A Amphiloque » et « Du discours sur la foi ») qui tendrait à prouver qu'elles étaient détachées du Contre *Eunome* dès avant le travail du compilateur, lequel ne savait peut-être plus d'où elles provenaient vraiment. Si courts qu'ils soient, ces morceaux peuvent donner plus d'autorité à une leçon, vu l'époque ancienne où ils ont divergé de la tradition directe, avec le risque évidemment qu'on ait retouché le passage sans scrupule (ainsi la citation de Justinien contient *in fine* des variantes non attestées par ailleurs). Par contre, quand le Contre *Eunome* recommencera d'être exploité abondamment, au moment des disputes sur le Saint-Esprit, ces extraits plus longs n'auront plus le mérite de l'antiquité, étant postérieurs aux plus vieux manuscrits. Nous ne nous sommes donc pas engagés dans ce maquis, nous contentant de faire appel aux rares chaînes exégétiques qui nous étaient accessibles et dont l'origine, sinon les témoins subsistants, pouvait remonter assez haut¹.

Une exception mérite d'être faite
Euthyme Zigabène cependant parmi les excerpteurs à but doctrinal. La *Panoplie Dogmatique* d'Euthyme Zigabène, sans parler des sources où il a puisé, remonte au début du XII^e siècle, soit à une date encore plus haute que certains de nos manuscrits. En outre ses extraits, aux titres XI (contre les Ariens) et XII (contre les Pneumatomaques), sont incomparablement plus étendus que les pauvres débris glanés aux époques antérieures.

1. Toutefois, nous nous contentons de signaler ici les quatre citations que comporte la Chaîne de Nicéas sous la forme où elle se présente dans le manuscrit 371 d'Ivion (éditeur, C. Th. Krikonis, Thessalonique 1973), ne reproduisant pas les textes et ne permettant par conséquent pas de savoir avec certitude s'ils n'offrent aucune variante par rapport à Garnier et Migne. Trois de ces passages se trouvent respectivement en 585 D-588 A (n° 588) ; 660 B-C (n° 1621) ; 649 A (n° 1942) ; le quatrième (n° 2187) n'est pas localisé plus précisément. Voir t. II, *C. Eun.* II, 8 et 33 ; III, 2.

Cependant les difficultés ne manquent pas pour atteindre ces fragments. Le texte proposé par la *Patrologia Graeca* au tome 130 est encore moins utilisable qu'à l'ordinaire, car Migne a imaginé, évidemment pour des motifs d'économie, de reprendre, pour la plupart des passages, son propre texte de l'édition intégrale du Contre *Eunome* ; il lui est même arrivé de ne pas remarquer les coupures pratiquées par Euthyme et d'attribuer à celui-ci une citation plus longue qu'elle n'est en réalité. Par un surcroît d'embarras, les manuscrits de la *Panoplie* sont loin de donner tous l'intégralité de ces extraits de S. Basile. A Paris, unique endroit où nous avons pu les consulter et où il en existe pourtant sept, il n'en est aucun qui reproduise les citations tirées du III^e livre, et deux seulement, le *Parisinus 1232* (ancien *Colbertinus 4097*) du XIII^e s. et le *Coislin 125* du XII^e, donnent ceux des deux premiers. Nous avons donc été réduit à consulter pour ce III^e livre l'édition de Tergoviste (Cernauti-Tchernigov), 1710, que Migne prétend reproduire. Une vérification opérée à partir des deux autres livres nous a montré d'ailleurs que la conformité était pratiquement totale avec les manuscrits, surtout le *Coislinianus*, qui est plus soigné (et où ce peut être par mutilation, non par omission, que les extraits du III^e livre ont disparu). Nous avons pu constater aussi qu'Euthyme avait tiré ses citations d'un ou de *codices* qui se rangeaient décidément du côté de la famille représentée par D et G ; cela peut passer pour une légère indication sur le type de texte reçu à Constantinople, sous le règne d'Alexis Comnène. Nous ne noterons toutefois dans l'apparat qu'un petit nombre des leçons propres d'Euthyme, mais quand il y a divergence dans la tradition directe il sera toujours possible, soit par mention explicite soit par inférence, de voir de quel côté l'excerpteur se range. Grossie par cet apport substantiel, la tradition indirecte vient témoigner au sujet des passages indiqués dans le tableau suivant :

INCIPIIT	DESINIT	SOURCES
I, 5, 63 Ἐγὼ ...	5, 71 ... τῷ ἀγεννήτῳ (<i>sic</i>)	Grégoire de Nysse : <i>Contra Eunomium</i> I, éd. W. Jaeger, t. I, p. 181, — repris seulement jusqu'à ... l. 69 ... συνεισάγειν p. 187-188.
6, 16 Πολλοῦ ...	6, 18 ... τοῦτό γε	<i>Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi</i> , éd. F. Diekamp, p. 45-46 (tiré de Pamphile).
6, 54 Καὶ ἀπαξαπλῶς ...	6, 57 ... λέγεται	<i>Ibid.</i> , p. 199 avec le lemme : πρὸς Ἀμφιλόχιον.
7, 4 Ὁ κύριος ...	7, 17 ... τίθεται	Sévère d'Antioche : <i>Contra impium Grammaticum</i> II, 5, <i>C.S.C.O.</i> , t. 58, p. 81-82; t. 59, p. 64.
7, 12 Ἄλλ'	7, 15 ... μεθαρμοζόμενος	Id., <i>op. cit.</i> , II, 7, p. 218-219; p. 174. Et <i>Epistula III^a ad Sergium grammaticum</i> , <i>C.S.C.O.</i> , t. 64, p. 164; t. 65, p. 125.
7, 35 Ἄφθαρτον ...	7, 44 ... ταῦτα (au lieu d'ἐκάρτα)	Grégoire de Nysse : <i>Contra Eunomium</i> II, éd. W. Jaeger, t. I, p. 356-357 et 374 (plus approximativement : p. 380).
9, 6 Ταῦτα ...	9, 23 ... ἀπίστου	Sévère : <i>Epistula III^a...</i> , t. 64, p. 170; t. 65, p. 130.

INCIPIIT	DESINIT	SOURCES
15, 1 Εὐρίσκομεν ...	16, 13 ... εἶναι (add. δῆλοι)	Euthyme Zigabène : <i>Panoplia dogmatica</i> , titre XI.
15, 12 Ὁ εὐαγγελιστῆς ...	15, 28 ... τὸ ἀγέννητον	Grégoire de Nysse : <i>ibid.</i> , éd. Jaeger, t. I, p. 405-406.
16, 25 τὸ μὲν ...	18, 34 ... μετενέγκη	Euthyme Zigabène : <i>ibid.</i>
18, 6 Εἰκῶν ...	18, 9 ... διασφύζουσα	J. A. Cramer : <i>Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum</i> , t. VI, p. 304, e cod. <i>Coislin 204</i> (XI ^e s.).
18, 9 Ἐγὼ ...	18, 15 ... ἰδιότητος (<i>sic</i>)	Théodoret : <i>Éranistès</i> : 2 ^e florilège, éd. G. H. Ettliger, p. 166. Concile de Chalcédoine : <i>A.C.O.</i> , II, 1, 3, p. 114. Sévère d'Antioche : <i>Contra impium Gr.</i> , III, 2, <i>C.S.C.O.</i> , t. 50, p. 124; t. 51, p. 90 (citation faite par le Grammairien). Codex <i>Vaticanus 1431</i> , éd. Schwartz, p. 38, texte n° 32 (N. B. Schwartz note « Etwas vollständiger in dem Florileg des Cod. <i>Mus. Brit. Add. 12156</i> , fol. 71 r »).

INCIPIIT	DESINIT	SOURCES
20, 3 Τάξει ... id.	21, 40 ... ὀνομάτων 20, 11 ... ἐκμανθάνωμεν	Euthyme Zigabène : <i>ibid.</i> Cramer : <i>Catena...</i> , t. VII, p. 351, <i>e cod. Paris. Gr. 238</i> (XII ^e s.), sous le même lemme : ἀπο τῶν ἀντιφρονητικῶν qu'un fragment du livre IV, 676, 23-30.
20, 23 ... ἐστι	20, 41 ... ἀθετούσης	<i>ibid.</i> , même lemme que les deux précédents, abrégé de quelques membres de phrase.
21, 1 Ἐπεὶ τοι καὶ (<i>sic</i>) ...	21, 2 ... προήχθη	<i>Doctrina Patrum</i> , éd. F. Diekamp, p. 46 (tiré de Pamphile).
25, 1 Τὸ μείζον ...	25, 35 ... ἔλαττον οὐκ ἐπιδέχεται (<i>sic</i>)	Id., <i>ibid.</i> (toute la citation est très perturbée).
II, 2, 23 ἐπι μὲν τῆς ... 3, 3 ἔτι οὐδὲ ... id.	5, 17 ... περιθρυλλούμενα 3, 22 ... διηγείται 3, 16 ... ἐπεριδόμενος	Id., <i>ibid.</i> Sévère d'Antioche : <i>Contra impium Gr.</i> III, 1, <i>C.S.C.O.</i> , t. 45, p. 110 ; t. 46, p. 76-77. Grégoire de Nysse, <i>op. cit.</i> , III, 3, éd. W. Jaeger, t. II, p. 112.
3, 10 Ὁ (<i>sic</i>) παντὶ ...	id.	Théodoret : <i>Éranistès</i> : 3 ^e florilège, éd. Ettlinger, p. 239.

INCIPIIT	DESINIT	SOURCES
3, 11 οὐ (<i>sic</i>) θεολογίας	id.	Gélase : <i>Epistula de duabus naturis, Testimonia</i> , éd. Schwartz (Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma), p. 99, n° 21.
3, 16 Ὁ δὲ ...	3, 17 ... μεταφέρει	Grégoire de Nysse, <i>ibid.</i> , éd. Jaeger, p. 128 (approximatif). Sévère, <i>ibid.</i> , p. 112 ; 78.
4, 1 Καίτοι ...	4, 13 ... ἐντυπούμεθα	Grégoire de Nysse, <i>op. cit.</i> , III, 5, éd. Jaeger, t. II, p. 167-168.
11, 1 Ταῦτα ...	13, 38 ... αἰώνων	Euthyme Zigabène : <i>ibid.</i>
14, 14 ὄντα φησὶν ...	15, 9 ... κατεξανίστασθαι	Id., <i>ibid.</i>
15, 29 Ἐν ἀρχῇ ...	15, 51 ... πεπιστεύκαμεν	Id., <i>ibid.</i>
16, 24 Ἐχρῆν τοίνυν ... (<i>sic</i>)	16, 35 ... τῷ (<i>add. πρωτοτόπω cat.</i>)	Cramer : <i>Catena...</i> , t. VII, p. 363, <i>e cod. Paris Gr. 238</i> .
17, 8 ἀλλ' ...	17, 11 ... ἀπαυγασθεὶς	Sévère, <i>op. cit.</i> , I, 7, <i>C.S.C.O.</i> , t. 58, p. 219 ; t. 59, p. 171.
17, 13 Ἄλλ' εἰ	17, 62 ... ἀποστερεῖν	Euthyme Zigabène : <i>ibid.</i>

INCIPIIT	DESINIT	SOURCES
21, 33 τὸν μονογενῆ ...	23, 49 ... προσαγορεύεσθαι	Id., <i>ibid.</i>
23, 34 Εἰ δὲ ...	23, 49 ... id.	Cramer : <i>Catena...</i> , t. VI, p. 305, <i>e cod. Coislin 204.</i>
25, 23 Πότερον ...	27, 47 ... ἀπορρυσῖσιν	Euthyme Zigabène : <i>ibid.</i>
28, 25 ἀμήχανον	28, 47 ... οὐ διασπᾶ (<i>sic</i>)	Id., <i>ibid.</i>
29, 17 εἰ δὲ ...	29, 21 ... ἀπλοῦς	Sévère d'Antioche : <i>Epistula III*</i> ..., t. 64, p. 175 ; t. 65, p. 134.
32, 2 ἐκ τῶν ...	32, 48 ... χαρακτήρ	Euthyme Zigabène : <i>ibid.</i>
III, 1, 40 Ἄγγελοι ...	1, 71 ... δηλονότι	Cramer : <i>Catena...</i> , t. VII, p. 379-380, <i>e cod. Paris Gr. 238.</i>
2, 18 Δύο ...	7, 43 ... ἀξιωθῶμεν	Euthyme Zigabène : <i>Panoplia dogmatica</i> , titre XII (éd. de Tergoviste, fol. pδ' recto -pe' recto.
2, 53 τὸ Πνεῦμα ... (<i>sic</i>)	3, 5 ... θεωρεῖται	Justinien : <i>Lettre aux moines d'Alexandrie</i> , éd. Schwartz, p. 41, texte n° 195 avec lemme : ἐν τῷ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λόγῳ.

INCIPIIT	DESINIT	SOURCES
3, 2-3 Διὰ τοῦτο ...	3, 5 ... id.	<i>Doctrina Patrum</i> , éd. Diekamp, p. 10 et p. 316, avec chaque fois le lemme : ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου.
4, 54 ζωογονεῖ ... (<i>sic</i>)	4, 61 ... ὁμῶν	Cramer : <i>Catena...</i> , t. IV, p. 234, <i>e cod. Monac. 412</i> (xiii ^e s.).

III. LA VERSION SYRIAQUE

Quant aux versions, les ressources dont nous disposons sont relativement maigres, puisqu'il n'a jamais existé, semble-t-il, de traduction ancienne qu'en syriaque. Encore nous est-elle parvenue à travers un nombre très restreint de témoins, deux seulement, plus ou moins mutilés. Subsistent seulement : a) deux feuillets constituant le manuscrit *Add. 14635* = n° 549 de Wright, lesquels contiennent, en principe, deux passages du livre III : II, 14, 52, τῆς ἀρχῆς... II, 17, 45 ... τὸ ἀνώτερον et II, 23, 47, τοῦ κατὰ... II, 26, 11, ... τοίνυν ὅσον. Mais comme lesdits feuillets ont le bord profondément déchiqueté, sur huit colonnes, il y en a quatre dont on ne saisit que des bribes ; b) vingt-sept feuillets du manuscrit *Add. 17145* = n° 548 de Wright qui n'ont gardé du Livre I que la fin, à partir de II, 13, 17, διαβάλλοντες. En revanche les deux autres livres sont complets. Les titres conservés sont : « discours (*memra*) II (fol. 7), III (fol. 23 v) contre (l'impie) Eunome ». La traduction est identique dans les deux manuscrits et même si tous deux, d'après Wright, ne remontent qu'au VIII^e ou IX^e siècle, elle nous permet d'atteindre un état du texte antérieur à celui de nos codices grecs peut-être de plusieurs siècles ; on ne sait rien de son âge, mais il y a peu d'apparence qu'elle soit tardive, les orientaux n'ayant pas dû continuer à s'intéresser au *Contre Eunome* très longtemps après sa parution¹. Nous y avons recouru essentiellement aux endroits où il y a divergence dans la tradition grecque ; mais quelques sondages ailleurs nous ont donné l'impression qu'elle était, dans l'ensemble, très littérale. Et comme elle ne se trouve systématiquement du côté d'aucun des groupes que nous

1. Le fait qu'on n'ait repéré aucun manuscrit de cette œuvre dans les fonds grecs de Jérusalem et du Sinaï n'en est-il pas un signe ?

allons être amené à distinguer parmi nos témoins grecs, elle doit pouvoir représenter un utile élément de contrôle et, encore une fois, a dû être exécutée assez tôt, avant la constitution de ces branches.

IV. CLASSEMENT DES MANUSCRITS

De cette revue préliminaire de nos ressources, deux observations générales peuvent sans doute être dégagées. D'une part, dans la grande majorité des cas (A C D E F G K L M N O R V Z), le *Contre Eunome* est précédé ou plus souvent suivi, comme il est normal, par le *Traité sur le Saint-Esprit*, qui marquait la seconde étape dans la pensée triadologique de Basile. Ces deux œuvres, toutefois, ne suffisaient point, même par leur volume, à constituer un Corpus dogmatique équivalent à ceux qui très tôt eurent cours pour les autres productions du même auteur, *Ascetica*, Lettres, Homélie. Aussi a-t-on souvent étoffé les *codices* au moyen d'autres ouvrages ; mais ceux-ci, outre qu'ils ne sont pas tous de provenance basilienne, offrent une assez considérable variété. L'*Hexaméron*, qui est bien de S. Basile est au vrai l'un des favoris (B G L M O Z)¹, mais le *De officio hominis* de S. Grégoire de Nysse

1. Ces six manuscrits apparaissent donc aussi dans l'étude posthume de D. AMAND DE MENDIETA (avec la collaboration de S. RUDBERG) intitulée, *Basile de Césarée. La tradition manuscrite directe des neuf homélie sur l'Hexaméron*, TU 123, Berlin 1980. Le *Baroccianus 228* aux p. 138-141 (où sa date est remontée à la fin du X^e siècle ou au début du XI^e) ; le *Vaticanus 408* aux p. 36-37 (où le copiste est qualifié « d'intelligence bien au-dessus de la moyenne, probablement aussi éditeur ou recenseur », ayant dès lors en propre une proportion élevée de fautes qui lui sont strictement personnelles) ; le *Laurentianus IV, 27* aux p. 27-28 ; le *Mosquensis 127* aux p. 47-48 ; le *Laura B 105* aux p. 83-85 (où est signalée la difficulté de lecture du colophon, mais où la datation à la fin du XI^e siècle est nettement réaffirmée) ; enfin le *Marcianus 58* aux p. 119-121 (où est suggérée pour lui une origine constantino-politaine, cependant que le copiste

obtient largement sur lui la préférence (B E G K L M O V) ; les autres combinaisons restent des cas isolés¹. Par contre les traités du frère de Basile contre le même anoméen n'apparaissent jamais, alors que le rapprochement semblait obvie ; peut-être constituaient-ils pour le coup à eux tous une trop grosse masse. Cela diminue probablement les chances d'interférence entre les formulations de l'un et de l'autre.

D'autre part, tant de variations sont attestées dans les titres aussi bien de l'ensemble de l'ouvrage que des différents livres que l'existence primitive d'indications issues de la plume même de S. Basile peut être révoquée en doute. Le terme d'ἀντιρρητικ(όν) prédomine bien sûr pour le tout, mais présenté tantôt au singulier tantôt au pluriel, tantôt au masculin tantôt au neutre... Et l'on trouve aussi parfois (D E) Ἀνατρεπτικός. En outre, la préposition introduisant le nom d'Eunome est tantôt πρὸς et tantôt κατὰ. La tradition indirecte paraît tout aussi indécise, même si Jaeger affirme à partir du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse² qu'Ἀνατρεπτικός est *titulus librorum Basilii contra Eunomium*. Théodoret, le florilège de Chalcedoine

est dénoncé comme enclin à corriger à sa façon le texte qu'il transcrit). Comme on le verra plus bas, ces six manuscrits se répartissent entre les quatre groupes que nous avons été amené à distinguer. Pour nous, cependant, L et M d'une part, B et Z de l'autre prennent place respectivement dans la même famille. Or D. Amand de Mendieta situe L et Z dans son premier embranchement, avec G, M au contraire dans le second en compagnie de B. Il semble donc que les classements opérés par lui du point de vue des *Homélies sur l'Hexaméron* ne puissent nous être d'aucun secours pour la répartition des témoins du *Contre Eunome*.

1. Le *Palmiacus* (A) et le *Valopedinus* (D) contiennent cependant tous deux aussi le *De virginitate* de Basile d'Ancyre. Et ils ont, par ailleurs certains points communs. Mais cet opuscule est absent de G, encore bien plus proche parent de D. Il est en revanche présent dans le *Mosquensis 127* (Z), lequel appartient encore à un autre groupe.

2. Cf. note, t. I, p. 23 en référence à la ligne 23 et aussi Introduction, t. II, p. vi-vii.

et celui du *Codex Vaticanus 1431* non plus que Gélase ou Justinien ne viennent corroborer cette assertion et le fait qu'on trouve quelquefois mais non toujours chez Sévère (*Contra Impium Grammaticum* III, 1, 7 ; III, 2, 31) un verbe *drš*, que Lebon fait équivaloir à *Antirrhelici*, ne nous éclaire pas beaucoup plus¹. Un certain flottement, quoique moins considérable, existe aussi pour les titres des livres II et III, mais il n'y a aucune hésitation sur l'endroit où doivent se faire les coupures. En tout cas, même à supposer que les indications « Au sujet du Fils » et « Au sujet du Saint-Esprit » soient primitives, il n'y a pas de signe qu'on ait jamais senti le besoin de préciser le sujet propre du I^{er} livre et de l'attribuer à Dieu le Père.

Bref, pour des raisons de commodité et de brièveté, nous pouvons parler du « Contre Eunome » : κατὰ Εὐνομίου, ce que paraît faire déjà la version syriaque et devait être une manière de s'exprimer courante dans l'Antiquité. Mais, à tout prendre, une forme mal déterminable du mot ἀντιρρητικός garde des chances d'avoir figuré dans le titre le plus formel.

Si l'on essaie, maintenant, d'examiner plus en détail le rapport des manuscrits entre eux, on voit aussitôt se distinguer quatre groupes très homogènes : 1) D G ; 2) G V ; 3) E L M N ; 4) B F K R X Z. Trois *codices*, toutefois, échappent en partie à ce premier classement. C'est d'abord le *Palmiacus* (A), lequel s'accorde sur des leçons caractéristiques tantôt avec le groupe 1), tantôt avec le groupe 3). Ensuite le *Laura B 105* (O), qui se rallie parfois au groupe 3), mais a aussi quelques affinités non point avec 1), comme A, mais avec 4). Enfin le *Mosquen-*

1. Les lemmes des fragments caténaïres reproduits par Cramer et en provenance du *Monacensis 412* et du *Parisinus 238* indiquent parfois aussi ἀπὸ τῶν ἀντιρρητικῶν pêle-mêle pour les livres I-III et IV-V.

24, 63)¹. Mais il arrive aussi qu'on ait l'impression d'avoir affaire à un scribe trop intelligent, qui a introduit dans le texte pour le rendre plus cohérent, à un moment quelconque de l'histoire de cette famille, une conjecture personnelle : ainsi en II, 9, 2 ou II, 34, 27-28 (D ou son ancêtre accentue peut-être encore cette tendance par rapport à G : cf. I, 5, 103 ; II, 34, 27-28). C'est là sans doute le signe que cette branche de la tradition a été soumise elle aussi à une recension, à moins qu'elle ait été constituée par un travail progressif d'émendation : serait-ce pour cela qu'elle est la seule à ne pas comprendre de manuscrit du IX^e-X^e siècle, n'existant pas encore distinctement à l'époque (auquel cas A pourrait représenter un stade inchoatif dans ce processus) ? Et serait-ce aussi un hasard qu'elle ait eu la faveur d'Euthyme Zigabène comme base de ses extraits² ?

Si l'on essaie maintenant de descendre à l'intérieur de chacun des groupes, on peut noter d'abord que pour 2) comme pour 4) on a la preuve formelle que les membres plus récents n'ont pu être recopiés sur le manuscrit de la même famille remontant au IX^e ou X^e siècle : C a quelques bribes de texte (en II, 1, 9 et II, 25, 32) que ne contient pas V ; de même en va-t-il pour R en I, 13, 39 ; II, 9, 7 ; 15, 15 par rapport à X.

Dans la famille 4), F et K sont en général très étroitement groupés ; toutefois F se détache parfois de toute sa famille (en I, 4, 52 ; 17, 8 ; 21, 14 ; 25, 7 et 36) ce qui n'arrive jamais à K. B va aussi parfois seul, surtout peut-être

1. Pour la quantité de texte (= additions et omissions) toutefois, c'est avec la famille E L M N que le syriaque se retrouve le plus souvent ; à l'exception de l'incise « latine ». Cf. I, 16, 34-35 ; II, 14, 40 ; 17, 36-37 ; 23, 41-42 ; 26, 44-45.

2. En revanche, la tradition indirecte très ancienne dont nous avons relevé les témoins appuie tantôt une classe et tantôt l'autre en ses détails caractéristiques, cf. I, 18, 13 ; II, 3, 16. N'est-ce pas un indice, si maigre soit-il, que les divergences remontent très haut ?

au III^e livre (cf. I, 5, 23 ; II, 15, 15). R se sépare plus souvent encore du reste de la famille : un de ses ancêtres immédiats a dû être assez fortement émendé pour éliminer les bévues les plus criantes de celle-ci (cf. II, 9, 7 ; 20, 24 ; 23, 27 ; 26, 16). Z va aussi, assez fréquemment, son propre chemin, avec ses omissions à lui et des variantes qui ne lui font cependant jamais rejoindre un autre groupe et ne doivent donc être que des initiatives personnelles du scribe. Il n'a de rencontre particulières qu'avec F et K, très notablement pour ce qui est du titre d'ensemble de l'ouvrage : ces trois manuscrits sont les seuls à en présenter un parfaitement identique.

Pour le groupe 3), les choses vont plus malaisément. Il comporte, en effet, un sous-groupe très homogène, qui se laisse assez facilement subdiviser entre E et M d'une part et L et N d'autre part. La similitude entre les deux premiers est même telle qu'on a pensé à faire de E une copie de M ; mais la présence en marge de E de résumés ou titres de chapitres identiques à ceux qu'on trouve en D, G et O paraît à elle seule un argument suffisant pour rétablir entre M et E une certaine distance, puisque M ne contient pas les mêmes éléments. Pour ce qui est de N, il a été très fortement corrigé à partir d'un manuscrit d'une autre famille (1 ou 2, puisque des omissions caractéristiques de 3 et 4 ont pu être réparées), de sorte que la majeure partie des leçons propres qu'il présente par rapport à L sont de seconde main¹. Il semble pourtant qu'il en ait quelques-unes d'originelles (par exemple I, 19, 34 ; 22, 9 ; II, 27, 12) et que, par conséquent, il ne puisse être le descendant direct de L.

1. M a été corrigé aussi, quoique beaucoup plus légèrement que N ; la solution obvie serait de penser qu'il l'a été à partir de V (par Bessarion ?), qui se trouve avec lui à Venise ; mais si cette hypothèse est favorisée par des rectifications comme celles opérées en I, 8, 16 et 36 elle se heurte ailleurs, comme en I, 10, 36, à des obstacles. S'agirait-il du manuscrit (disparu) qui a servi à l'édition princeps ?

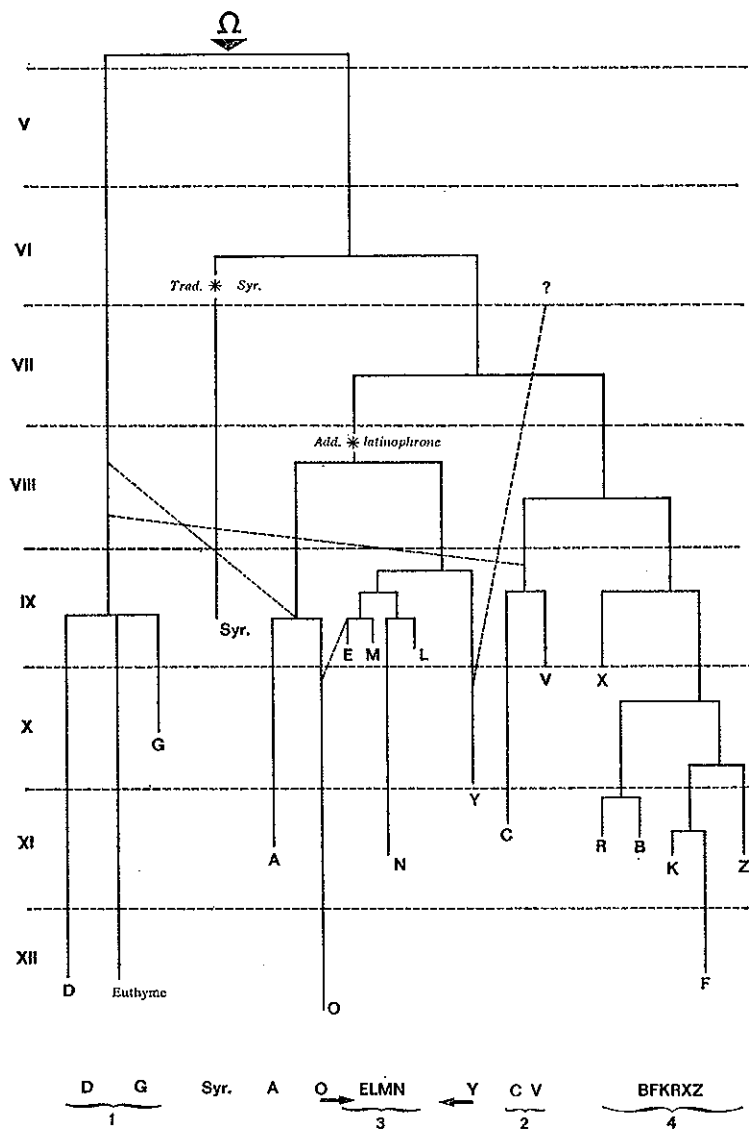
Mais outre E L M N, on est plus ou moins obligé de caser quelque part dans le groupe 3) le manuscrit Y, puisque c'est le seul avec lequel il offre vraiment des ressemblances frappantes, de sorte qu'on ne peut supposer dans son cas une confluence entre deux traditions, comme pour A ou D G. A moins d'admettre l'intervention d'une autre branche de la tradition, par ailleurs inconnue de nous¹, on devra penser que le scribe d'Y ou celui de son modèle a retravaillé son texte avec une spéciale diligence, voire l'a remodelé avec moins de respect pour la lettre reçue que l'ensemble des autres copistes. L'excision de l'épithète controversée δ Γαλάτης en I, 1, 33 paraît particulièrement symptomatique et sans doute aussi la transformation des titres des deux livres subsistants, laquelle tend à suggérer qu'il n'y a jamais eu que deux tomes traitant tous deux du Fils. On pourrait supposer aussi que le modèle était très détérioré (avec déjà disparition du livre III) et que certains passages ont été reconstitués par conjecture, s'il n'y avait, en définitive, pratiquement aucune perte de texte (voir insertion d'une glose caractérisée en II, 25, 39). Il est sûr, toutefois, que le scribe a eu accès à une source distincte au moins en II, 23, 41-42, puisqu'il y donne un membre de phrase omis non seulement par le groupe 3), mais par tous les témoins, sauf D G et une chaîne. Mais ce n'est qu'un contact épisodique et peut-être un autre indice de la diligence de ce copiste, qui

1. L'hypothèse acquerrait un peu plus de vraisemblance si le *Mosquensis 122*, ayant appartenu au monastère de Galèse, se trouvait du même coup avoir été copié en Anatolie : les autres manuscrits du *Contre Eunome*, en effet, quand il subsiste quelques indices à ce sujet, sont plutôt de provenance athonite, constantinopolitaine ou sud-italienne. Mais comme une colonie monastique ne s'établit en cet endroit que dans la première moitié du XI^e siècle (cf. F. HALKIN, « Manuscrits Galésiotés », *Scriptorium*, t. 15 (1961), p. 221-227), le cod. Y a bien des chances, vu son âge, d'avoir été apporté là d'on ne sait où.

aura pensé à consulter ailleurs pour un passage plus célèbre que le reste, puisque caractérisant la filiation de l'homme à l'égard de Dieu. En revanche il rejoint le reste de sa famille supposée pour plusieurs omissions caractéristiques : I, 4, 52 ; 10, 14-15 ; 11, 30-31 ; II, 11, 5 ; 17, 36-37 ; 26, 44-45, endroits où même O ne va pas toujours avec E L M N.

Et pourtant O a aussi maintes leçons communes avec ce dernier sous-groupe, qui ne figurent pas dans Y : cf. I, 11, 20 ; 19, 23-25 ; 22, 27 ; II, 7, 24... Il faut donc admettre un nouveau contact entre O et E L M N après la disjonction entre ces derniers et Y : l'hypothèse est sans doute corroborée par l'identité de beaucoup de scolies marginales entre O et E.

Cela dit, on peut proposer, au moins pour mieux visualiser les rapports entre manuscrits, sinon pour établir des généalogies indubitables, le stemma de la page suivante.



V. LES ÉDITIONS

Pour l'histoire du texte imprimé, il suffira de rappeler ici que les trois livres authentiques du *Contre Eunome* ont eu leur édition princeps à Venise en 1535 avec les *Ascelica* de S. Basile¹. Or si les éditeurs fournissent quelques indications sur les manuscrits dont ils ont tiré ces derniers textes, ils ne disent absolument rien, dans leur préface, de la source où ils ont puisé le traité dogmatique. Aucun des deux manuscrits actuellement à la Marcienne, M et V, n'a pu constituer leur base textuelle, car même si l'édition est plus proche de V (contenant en I, 6, 43 et I, 11, 30, deux membres de phrase caractéristiques de cette famille, que nous avons rejetés comme des additions), elle offre maintes leçons différentes de lui (par exemple en I, 3, 46 et I, 6, 37).

Des deux éditions suivantes, Garnier ne fait pas état. Il semble pourtant que toutes deux aient eu recours à des manuscrits, impossibles, encore une fois, à déterminer, car elles offrent entre elles et avec l'édition de Venise quelques variantes. Il s'agit de la seconde édition générale bâloise (1551) mise sur pied par Janus Cornarius et imprimée par Jérôme Froben, et de celle exécutée par Théodore de Bèze et imprimée (à Genève, quoiqu'elle ne porte pas cette indication) par Henri Estienne en 1570. La première a été

1. Cf. la description fournie dans le premier des articles cités de D. AMAND, *R. Bén.*, t. 52 (1940), p. 149-156 ; la préface des éditeurs est reproduite dans *PG* 29, p. CCLXXIX-CCLXXXI. Vu son objet particulier, il y a peu de données supplémentaires à recueillir dans *l'Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile* par J. GRIBOMONT, Louvain 1953, p. 326-329. Notons cependant que d'après cet auteur, au moins pour ce qui est des *Ascetica*, Cornarius n'a apporté aucune amélioration au texte, malgré sa prétention d'avoir recouru à d'anciens archétypes. « Les variantes qu'il introduit sont des fautes d'impressions ou, plus souvent, de mauvaises corrections conjecturales. »

cependant atteinte par Garnier, qui mentionne au moins la traduction latine de Cornarius-Haynpoel dans ses notes, par le travers de l'édition parisienne de 1618. La seconde, par contre, paraît lui être restée tout à fait étrangère ; et c'est dommage, car elle est de fort bonne qualité, de même que la version, parfois plus intelligible que celle de Garnier¹.

Enfin pour l'édition de 1618, nous avons une idée un peu plus précise des manuscrits qui ont été consultés (abstraction faite des mystérieux *codices* anglais) ou du moins de l'un d'eux : le *Regius secundus* des Mauristes = *Parisinus 503*. Toutefois l'*eruditissimus Ducaeus*, dont Garnier n'a pas tort d'exalter presque sans cesse le mérite, autrement dit le jésuite bordelais Fronton du Duc (1558-1624), n'a pas refait de fond en comble le texte, mais s'est contenté de retoucher celui de la seconde édition bâloise². Même de cette manière limitée, il est probable

1. Et comme il ne s'agit pas d'une édition « générale », mais d'un petit volume très maniable de polémique anti-socinienne, où le *Contre Eunome* I-III, plus un morceau de IV (cf. à ce sujet Hayes, p. 28-29 et aussi les notices de Fabricius et Harles, reproduites dans *PG*, p. cclii), fait suite aux dialogues pseudo-athanasiens *Sur la Trinité*, D. Amand n'en parle pas non plus, tandis qu'il traite de l'édition de Bâle, p. 156-161 de l'article cité à la note précédente. Bèze est le seul, par exemple (avec Euthyme Zigabène) à avoir donné la *lectio difficilior* en II, 25, 24. En II, 27, 29 l'édition de Venise, celle de Bâle et celle de Genève donnent chacune une leçon un peu différente. En II, 34, 36, Bâle et Genève donnent la leçon repoussée par Garnier (et Venise), mais qui est bel et bien celle des familles 1) et 4) : pour le *Contre Eunome* au moins, Cornarius a dû en réalité ne pas se contenter de conjectures d'un douteux aloi.

2. C'est sans doute pour cela qu'il y a un léger flottement dans la description que D. AMAND donne de cette édition, *R. Bén.*, t. 53 (1961), p. 119-151. Commencant par dire (p. 125) que « le texte grec (du *Contre Eunome*) est emprunté à la seconde Frobénienne », le critique précise ensuite que Fronton du Duc a collationné quelques manuscrits pour introduire des émendations, citant même (p. 146, n. 3) l'allusion assez nette du jésuite au *regius codex Henrici II... ex quo nulla loca emendavimus*.

que c'est une nouvelle branche de la tradition manuscrite qui était appelée à jouer un rôle dans l'établissement du texte : hormis le fait qu'on en a éliminé la clause « latinophrone » du livre III, ce codex a toutes les particularités du groupe 3 pour les omissions et les additions. Et quand Garnier se mettra à l'œuvre à son tour, en élargissant et le champ de ses collations et son effort pour remanier le texte, un autre codex du même groupe, le *Parisinus 1301* (son *Regius sextus* auquel le P. Hayes assigne le sigle P) offrant des caractéristiques similaires¹ viendra ajouter un peu plus d'autorité à cette forme de texte. D'autre part, on a pu voir lors de l'énumération des manuscrits, que les Mauristes disposaient d'un représentant de bonne qualité de chacune des deux branches 2 et 4, respectivement le *Colberlinus* et le *Regius tertius*, soit G et R (que Garnier déclare d'ailleurs l'un *notae optima*, l'autre *notae perbonae*, quoi que signifient exactement ces appréciations). Si l'on considère que l'édition de Venise, déjà, offrait un texte allant dans le sens de D G, soit du groupe 1², on peut dire que Garnier disposait d'un accès très suffisamment satisfaisant à toutes les branches de la tradition. Sa prudence et son penchant conservateur lui ont fait, au surplus, maintenir et l'ordre des mots et les quelques phrases que le contact avec les autres groupes aurait pu l'amener à changer ou supprimer. Tout au plus un désir de pondérer ses emprunts à ces

1. Y compris l'absence de la clause « latinophrone » ; Garnier n'eût pu la trouver, parmi les manuscrits parisiens, que dans N, qu'il n'a justement pas utilisé. Et nul des éditeurs n'avaient dû la rencontrer avant lui, car ils auraient presque certainement exprimé une réaction, voire intégré le membre de phrase dans leur texte.

2. En outre, bien que ne les ayant pas collationnés personnellement, nous avons l'impression que le *Regius quintus*, *Parisinus 969* apporterait encore un écho supplémentaire de cette tradition-là et peut-être aussi le *Regius quartus* = *Parisinus 956*. Cependant tous deux sont en papier et n'ont pas droit à une « note » spéciale de faveur.

diverses branches et de tirer ainsi parti de ses collations plus étendues a-t-il pu jouer pour lui suggérer quelques modifications qu'une étude, nous l'espérons, plus systématique de la tradition ne conseille pas d'adopter ; de sorte que bien loin d'innover, il faudrait être encore plus conservateur que lui, en rebroussant chemin vers des éditions antérieures. Du moins n'y a-t-il pas trop de chance, vu l'état généralement bon du texte, que soient à déplorer *magni passus extra viam*.

TEXTE ET TRADUCTION

Sigles des manuscrits du « Contre Eunome »

- A Patmiacus 184, s. XI-XII.
 B Oxoniensis Baroccianus 228, s. XI.
 C Parisinus gr. 965 (= Colbertinus 4529), s. XI.
 D Athous Vatopedinus 68, s. XI-XII.
 E Ambrosianus E 10 inf. (= 1011 cat. Martini-Bass.),
 s. IX-X.
 F Monacensis gr. 466, s. XII.
 G Vaticanus gr. 108, s. X ex.
 K Laurentianus LXXXVI, 12, s. XI.
 L Laurentianus IV, 27, s. X in.
 M Marcianus fondo antico 58, coll. 499, s. IX-X.
 N Parisinus gr. 500, s. XI.
 O Athous Lavra B 105, a. 1092.
 R Parisinus gr. 966, s. XI.
 V Marcianus fondo antico 66, coll. 352, s. IX-X.
 X Vaticanus Palatinus 216, s. IX-X.
 Y Mosquensis 122 (Vladimir), s. IX-X.
 Z Mosquensis 127 (Vladimir), s. XI.

Abréviations

- Eun. Eunome.
 GNys. Grégoire de Nysse.
 Cat. Catenae.
 Eut. Euthyme.
 Ga. édition Garnier.

Titres des manuscrits du « Contre Eunome »

- D mutilus deest; legitur tamen in codice apographo Vatopedino 58: Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀνατρεπτικός τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου
 — G vacat in textu; suppletur in margine manu secunda: Τὰ ἀντιρρητικά
 — C Τοῦ ἁγίου Βασιλείου τῶν πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικῶν λόγος ᾱ
 — V Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικός ᾱ
 — B Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικός
 — F Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικοί
 — K idem
 — R Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας τοῦ μεγάλου ἀνατρεπτικοῦ τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου λόγος ᾱ
 — X non exstat
 — Z Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικός.
 — E Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀνατρεπτικός τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου
 — L Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας ἀντιρρητικά κατὰ τοῦ ἀσεβοῦς Εὐνομίου
 — M Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας ἀντιρρητικός κατὰ Εὐνομίου
 — N Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας ἀντιρρητικά κατὰ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου
 — Y Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας πρὸς Εὐνόμιον περὶ Γίσι λόγος Α'.
 — A non exstat
 — O Λόγος ᾱ τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας τῶν πρὸς Εὐνομίου ἀντιρρητικῶν.

ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ

ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ

Ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας

ΑΝΑΤΡΕΠΤΙΚΟΣ

Τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου.

ΛΟΓΟΣ Α΄.

PG 29

497 a 1. Εἰ μὲν ἐβούλοντο πάντες, ἐφ' οὗς τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ
καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπικέκληται, μηδὲν τῇ
500 ἀληθείᾳ τοῦ Εὐαγγελίου παρεγχειρεῖν, | τῇ δὲ παραδόσει
4 τῶν ἀποστόλων, καὶ τῇ ἀπλότητι τῆς πίστεως ἐξακριεῖσθαι,
οὐδὲν ἂν ἡμῖν ἔδει λόγων ἐν τῷ παρόντι, ἀλλὰ καὶ νῦν ἂν
πάντως ἦν ἐξ ἀρχῆς ἐτιμήσαμεν σιωπὴν ἡσπασάμεθα.
Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἐχθρὸς τῆς ἀληθείας προσθήμαις ἀεὶ τὸ κακὸν

DG CV BFKRZ ELMNY O

1, 5 ἔδει λόγων ἡμῖν ∞ CV BFKZ || 7 ἀληθείας + διάβολος R
ELMN

1. Il s'agit de l'invocation trinitaire qui a lieu au baptême. Noter le lien établi entre « Dieu » et « Sauveur Jésus-Christ ». Cette allusion baptismale annonce la thèse centrale de l'ouvrage : le Sauveur Jésus-Christ est vraiment Dieu, car le chrétien n'est pas baptisé au nom d'une créature. La référence à la tradition du baptême comme expression normative de la foi chrétienne est chère à Basile : elle

DE NOTRE SAINT PÈRE BASILE,
ARCHEVÊQUE DE CÉSARÉE DE CAPPADOCE,
RÉFUTATION DE L'APOLOGIE DE L'IMPIE EUNOME

LIVRE I

PG 29

497 a

Préambule :
« captatio
benevolentiae »

500 a

1. Si tous ceux sur lesquels le nom de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ a été invoqué¹ voulaient bien ne rien tenter contre la vérité de l'Évangile,

mais se contenter de la tradition des apôtres² et de la simplicité de la foi, nous n'aurions pas besoin de parler aujourd'hui, mais nous aurions à cœur, maintenant encore, d'observer tout à fait le silence que nous avons respecté depuis toujours. Mais voici que l'ennemi de la vérité,

revient en II, 22, 15-32 et en III, 2, 12-17 et 5, 28-39. On la retrouve dans le traité *Sur le Saint-Esprit*, X, 26 (SC 17 bis, p. 336-338) ; dans l'*Homélie* 24, 5 (PG 31, 609 d) ; dans la *Lettre* 159, 2 (YC t. II, p. 86) ; dans la *Lettre* 175 (*ibid.*, p. 112) ; et dans la *Lettre* 251, 4 (*ibid.*, t. III, p. 92). Sur ce thème, cf. H. DÖRRRIES, *De Spiritu Sancto...*, p. 132-134.

2. La tradition est, elle aussi, une référence chère à Basile : « tradition des apôtres » (ici en lien avec le baptême) ; « la tradition qui a régné pendant tout le temps passé » (I, 3 ; 21-22) ; « la vénérable tradition des Pères » (I, 4, 74, en écho à *Apol.* 4, 8) ; « la tradition du baptême du salut » (III, 2, 13 ; 5, 28) ; « la tradition du Seigneur » (III, 5, 34). Basile témoignera d'un sens élaboré du concept de tradition dans le traité *Sur le Saint-Esprit*, cf. Introduction de B. PRUCHE dans SC 17 bis, p. 139-143. — Le thème du silence qu'il faut savoir interrompre reviendra dans la *Lettre* 223, 1 (YC t. III, p. 8).

24 σιν ἢ πάντως γε αὐτοὶ τῶν ἐπὶ τῷ προελεσθαι τοῖς ἀδελφοῖς ἡμῶν τὰ βέλτιστα μισθῶν ἐπιτεύξεσθαι.

Ἔστι δὲ ὁ μὲν πρῶτος εἰπεῖν φανερώς καὶ διδάξαι
τολμήσας, ἀνόμοιον εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν τὸν μονογενῆ
28 Ἰῶν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, ὅσα γε ἡμεῖς ἴσμεν, Ἄέτιος ὁ
Σύρος, ὃν οὐκ ἔρω ποδαποῖς τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐντεθραμμένους
c ἐπιτηδεύμασι, ταῖς Ἐκκλησίαις | τοῦ Θεοῦ προῖων εἰσεφθάρη,
ἵνα μὴ δόξω λοιδορεῖν, τῶν ἐλέγχων ἀφόμενος. Ὁ δὲ,
32 ἐκδεξάμενος τὴν ἀσέβειαν καὶ τελειώσας αὐτήν, Εὐνόμιος
οὗτος ὁ Γαλάτης, ὃς ἐκ τῶν αἰσχίστων ἑαυτῷ τὴν περιφάνειαν
κτώμενος — « Ἡ γὰρ δόξα, φησὶν, ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν » —,
501 τὴν ἐκ τοῦ γράψαι αἱ μὴδεις ἄλλος | τετόλμηκε πῶποτε

DG CV BFKRZ ELMNY O

1, 24 τῶν : τὸν R ELM (c corr.) || ἐπὶ : ἐν CV BFKZ || 25 ἐπι-
τεύξασθαι B E || 30 προῖων D K EMN (-σ- del. C) || 33 ὁ Γαλάτης
om. G BFKRZ Y

1. c. Phil. 3, 19.

1. Aèce, chef de file de la deuxième génération arienne et maître d'Eunome, naquit exactement en Célé Syrie. Basile fait ici allusion à sa thèse centrale qui est à l'origine du nom de ses partisans : les Anoméens. Cette accusation est également portée par ÉPIPHANE DE SALAMINE : « Il a osé dire que le Fils est dissemblable (ἀνόμοιος) du Père et qu'il n'est pas identique au Père selon la divinité », *Panarion*, L. III, t. I, 76 (*GCS* 37, 3, p. 342 ; *PG* 42, 517 d) ; même témoignage dans SOZOMÈNE, *H.E.* VI, 26 (*GCS* 50, p. 274 ; *PG* 67, 1365 b). Dans le traité *Sur le Saint-Esprit* Basile appelle Aèce « le chef de cette secte » et lui attribue le « vieux sophisme » sur la correspondance entre les êtres et les noms, II, 4 (*SC* 17 bis, p. 260). GRÉGOIRE DE NYSSÉ parle également d'Aèce et de ses relations avec Eunome dans son *Contra Eunomium*, L. I (*PG* 45, 260 c - 265 b) ; *WJ* I, 36-54 (t. I, p. 34-41). Sur les écrits d'Aèce, cf. G. BARDY, « L'héritage littéraire d'Aétius », *RHE* 24 (1928), p. 809-827.

2. Basile jette un soupçon sur les ἐπιτηδεύματα d'Aèce, c'est-à-dire à la fois sur ses occupations et ses mœurs. La moralité d'Aèce, qui

obtiendrons nous-même la récompense de nous être porté de notre mieux au secours de nos frères.

Celui qui le premier a osé dire clairement et enseigner que le Fils Monogène est dissemblable de Dieu le Père selon la substance, c'est, pour autant que nous le sachions, le Syrien Aèce¹. Je ne dirai pas à quelles mœurs² il a été dès le départ façonné, ni comment il s'est introduit dans
500 c les Églises de Dieu pour leur corruption, afin de ne pas avoir l'air de dire des injures au lieu d'apporter des réfutations. Mais celui qui a recueilli cette impiété et l'a portée à sa perfection, c'est ce Galate Eunome³, qui s'est fait à lui-même une renommée des infamies les plus graves — « car leur gloire, est-il dit, ils la mettent dans leur honte » — ; il a préféré le point d'honneur d'avoir
501 a écrit ce qu'aucun autre n'avait jamais eu l'audace de dire

avait eu une jeunesse mouvementée et aventureuse, était sévèrement jugée par ses contemporains, cf. G. BARDY, *ibid.*, p. 810, et V. ERMONI, art. « Aétius », *DHGE* I (1909), col. 667-668.

3. Basile fait ici erreur : Eunome n'est pas Galate mais Cappadocien. Il est né « soit à Oltisériis dans le district de Korniaspa, à la limite de la Galatie, où Grégoire de Nyssé situe du moins sa résidence habituelle [*Contra Eunomium*, L. I (*PG* 45, 260 a et 281 d) ; *WJ* I, 34 et 105 (t. I, p. 33 et 57)], soit plus probablement à Dakora, où il avait 'ses propres champs', selon Philostorge [*H.E.* X, 6 (*GCS* 21, p. 128 ; *PG* 65, 588 a)] », M. SPANNEUT, art. « Eunomius », *DHGE* 15 (1963), col. 1399. Eunome y verra l'expression d'un mensonge et d'un outrage : « Alors que je suis Cappadocien, il m'a appelé Galate. » Et GRÉGOIRE DE NYSSÉ justifiera ainsi son frère : « Lui qui avait son habitation à la frontière des deux patries, à une extrémité sans nom du district de Korniaspa, (est-ce étonnant) s'il l'a appelé Galate au lieu d'Oltisérien, — s'il est tout à fait prouvé qu'il ait dit cela ; car je n'ai pas trouvé dans nos livres cette mention ; mais concédons-le : il l'a pourtant dit », *Contra Eunomium*, L. I (*PG* 45, 281 d - 284 a) ; *WJ* I, 105 (t. I, p. 57-58). La réaction d'Eunome avait sans doute incité certains copistes de l'œuvre de Basile à enlever le terme de *Galate*. L'incident prouve que la mention était authentique.

- 36 φιλοτιμίαν τῶν ἀποκειμένων τοῖς εὐσεβέσιν ἀγαθῶν προτιμήσας, ὑπ' ὀδόντα τέως λαλουμένην τὴν βλασφημίαν ἐπήρηθη δημοσιεῦσαι τῷ λαμπρῷ τούτῳ συντάγματι, ἀρχηγὸς καὶ προστάτης τῆς ὅλης αἰρέσεως ἀναρρηθῆναι φιλοτιμούμενος.
- 40 Ὅνπερ οὖν καὶ εὐθύνειν πρόκειται ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι. Ἐνὸς δὲ κακοῦ ἐν ἀμφοτέροις ὑπάρχοντος, δῆλον ὡς ἐν τῷ μαθητῇ τῷ κατηγορισμένῳ^a καὶ ὁ διδάσκαλος συναπελεγχθήσεται, ὁ τὰ σπέρματα τῆς ἀσεβείας καταβαλλόμενος· εἶπερ
- 44 δὴ ὑπάρξειεν ἡμῖν διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν, τοσαύτην λαβεῖν τοῦ λόγου δύναμιν, ὥστε κατὰ τὸν ζηλωτὴν Φινεές^o, τῇ μιᾷ πληγῇ τοῦ ἐλέγχου, ἀμφοτέρων ὁμοῦ καθιεσθαι τῶν κατὰ τὴν ἀσέβειαν συμπεπλεγμένων ἀλλήλοις.
- 48 Πολλὰ τοίνυν ἔχων αὐτὸν ἐν τούτῳ δεικνύναι τῷ λόγῳ | ψεύστην, ἀμαθῆ, ὑβριστὴν, εἴρωνα, βλάσφημον, τῶν μὲν ἄλλων τὴν μνήμην ἐν παρέργῳ θήσομαι, τὴν δὲ βλασφημίαν, ἣν εἰς τὸ ὕψος τῆς δόξης τοῦ Μονογενοῦς ἐλάλησε, τῶν ἐκ
- 52 τῆς τέχνης προκαλυμμάτων ἀπογυμνώσας, ἐμφανῆ πᾶσι καταστήσαι πειράσομαι.

DG CV BFKRXXZ ELMNY O

1, 39 προστάτης (πρωσ- DG) DG C(e corr.) Z ELMNY O : πρωτοστάτης V BFKR M²(mg.) || 39-41 τῆς — ἀμφοτέροις deest propter excisionem D || 39 τῆς om. CV BFKRZ del. O || ἀναρρηθῆναι incipit X || 42 καὶ D C : ὡς B ELM N²⁰Y om. G V FKRXXZ N²⁰ O || συναπελεγχθήσεται + καὶ G CV BKXZ EMNY O del. F || 43 καταβαλλόμενος G FKXZ || 44 δὴ : ἂν EM + ἂν O || 47 εὐσέβειαν C L Ga.

1. d. Cf. Lc 6.40 || e. cf. Nomb. 25, 7-8.

1. Religion (εὐσέβεια) et impiété (ἀσέβεια) viennent couramment sous la plume de Basile au sens doctrinal d'orthodoxie et d'hérésie, mais en maintenant le lien entre la vérité objective de la profession de foi et l'acte religieux du culte qui l'inspire. L'hérétique Eunome

aux biens qui sont réservés aux hommes religieux¹; et il s'est dressé pour répandre dans le public par ce brillant ouvrage le blasphème jusque-là chuchoté entre les dents², avec l'ambition d'être proclamé l'auteur et le chef de file de l'hérésie tout entière. Tel est donc le personnage qu'il nous est actuellement proposé de réfuter. Et comme le mal est unique chez les deux hommes, il est clair qu'à travers le disciple achevé^a, le maître aussi sera convaincu d'erreur, puisque c'est lui qui a jeté les semences de l'impiété. Qu'il nous soit seulement accordé de recevoir, grâce à vos prières, une puissance de parole capable d'atteindre en même temps, comme le zélate Phinéès^o, du seul coup de notre réfutation, les deux êtres que leur impiété a étroitement enlacés l'un à l'autre³.

J'ai une abondante matière pour montrer qu'il est dans
501 b ce traité menteur, ignorant, orgueilleux, dissimulé, blasphémateur; cependant, je ne ferai mention de tout cela qu'en passant; mais le blasphème qu'il a proféré en visant la hauteur de la gloire du Monogène, j'essaierai de le dépouiller des voiles dont le masque sa technique, pour le rendre manifeste à tous les regards.

est donc un « impie » (titre du *Contre Eunome*); il pare sa « propre impiété » (I, 8, 10) des apparences de l'orthodoxie; il « renie la puissance de la religion » (II, 22, 26-27). Le croyant orthodoxe au contraire comprend les données de sa foi « selon la manière de la religion » (I, 8, 14).

2. « Le blasphème jusque-là chuchoté entre les dents », c'est l'affirmation venue d'Aèce que le Fils « est dissemblable de Dieu le Père selon la substance ». Dans la *Lettre* 204, 4, Basile évoque de même « l'insulte proférée contre nous entre les dents » (YC t. II, p. 176).

3. Allusion à l'épisode de Phinéès (ou Pinhas) en *Nomb.* 25, 6-8, zélate qui transperça d'un seul coup de lance, en plein ventre, un israélite et la madianite avec laquelle il se livrait à la fornication. Le fléau qui s'abattait sur le peuple s'arrêta alors.

2. Ἡδη δὲ βαδιοῦμαι πρὸς τοὺς ἐλέγχους, ἐξ αὐτῆς τῆς ἐπιγραφῆς τὴν ἀρχὴν ποιησάμενος. Πρῶτον μὲν γὰρ αὐτῶ πάντων κακούργημα τὸ σχῆμα τοῦτο τῶν λόγων ἐπινοήσεται, 4 ἐν ἀπολογίας εἶδει τὴν διδασκαλίαν συνθέντι, ἵνα μὴ δόξη προηγουμένως ποιεῖσθαι τῶν δογμάτων τῆς ἀσεβείας τὴν ἔκθεσιν, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τοὺς λόγους τούτους ἐληλυθῆναι. | Ἐβούλετο μὲν γὰρ ἐκ παντὸς τρόπου τὸ πονηρὸν 8 τοῦτο καὶ ἄθεον περιαγγεῖλαι κήρυγμα, καὶ εἰς μέσον ἐνεγκεῖν ἦν πάλαι συνέλαβε καὶ ὠδινε βλασφημίαν · ἐώρα δὲ ὅτι τὸ μὲν ἐκ τοῦ προφανοῦς ἐν διδασκάλου τάξει προκαθησθῆναι, πρὸς τῶν λίαν φορτικῶν καὶ προσάντει τοῖς ἀκούουσιν, 12 ἔτι καὶ ἀπίθανον ἑαυτὸν καὶ ὑποπτον τοῖς πολλοῖς καταστήσει, ὡς δόξης ἐπιθυμία ἐπὶ τὸ νεωτερίζειν ἐληλυθότα · εἰ δὲ ἐν ἀπολογίας πλάσματι τοὺς λόγους ποιοῖτο, τῆς τε καινοτομίας τὸ ὑποπτον διαφεύξεσθαι, καὶ μᾶλλον τι τούτω προσάξεσθαι 16 τοὺς ἀκούοντας, φύσει πάντων ἀνθρώπων ταῖς εὐνοίαις εἰωθότων τοῖς ἐλαττουμένοις προστίθεσθαι. Διὰ τοῦτο κατηγόρους αἰτιᾶται καὶ συκοφάντας, κάκείνους τοῦ λόγου

DG CV BFKRXZ ELMNY O

2, 2 μὲν om. G CV BFKRXZ ELMNY || 3 πάντων om. C BFKRXZ ELMN || 9 βλασφημίαν : ἀδικίαν ELM (corr. mg. M²) N || 12 ἑαυτὸν : εἶναι LM (corr. s.l. M²) N⁸⁰ || 14 τε : γε CV BFKRXZ || 15 διαφεύξεσθαι L ἐκφεύξεσθαι F ἀφίξεσθαι K

1. Le terme de δόγμα sert encore chez Basile à désigner les doctrines hérétiques (cf. W. KASPER, *Dogme et Évangile*, Paris, Casterman, 1967, p. 31-32). Il se trouve ici suivi du terme de κήρυγμα. Sur ce couple caractéristique de la pensée théologique de Basile, cf. B. PRUCHE, « Δόγμα et Κήρυγμα... », *TU* 94 (1966), p. 257 s.; E. AMAND DE MENDIETA, « The pair Κήρυγμα and Δόγμα... », *JThS* n.s. 16 (1965), p. 129-142.

2. Athée est à prendre, non au sens propre, mais au sens d'impie. La « proclamation perverse et athée » semble désigner la thèse d'Aèce dont il a été question au chapitre précédent. Or Aèce était surnommé l'athée (cf. ATHANASE, ὁ ἐπικληθεῖς Ἄθεος, *De Synodis*, 6; *PG* 26, 689 b; même formule chez SOCRATE, *H.E.*, II, 35; *PG* 67, 297 a).

1^{re} réfutation :
Eunome
est un menteur,
son apologie
n'est qu'une fiction

2. Mais je vais en venir maintenant aux réfutations en prenant mon point de départ dans son propre titre. Car le premier de tous les méfaits qu'il ait conçus est cette forme qu'il a donnée à ses développements, en résumant son enseignement sous la forme d'une apologie; son but était de ne pas donner l'impression qu'il prenait l'initiative d'exposer les doctrines¹ de l'impiété, mais que c'était la nécessité 501 c qui l'avait conduit à parler ainsi. Il voulait, en effet, de toute façon diffuser cette proclamation perverse et athée² et produire en public le blasphème qu'il avait depuis longtemps conçu et mis au jour. Or il s'était rendu compte que de s'installer ouvertement au rang du maître, outre le côté trop insupportable de la chose pour les auditeurs, le rendrait encore indigne de foi et suspect à la plupart, comme si c'était le désir de la gloire qui l'avait amené à innover³. Mais s'il pouvait conférer à ses discours la fiction de l'apologie, il échapperait alors au soupçon d'innover et ce procédé lui concilierait davantage ses auditeurs, car tous les hommes ont naturellement l'habitude de prendre avec bienveillance le parti de ceux qui sont en situation d'infériorité. Voilà pourquoi il s'en prend à des accusateurs et à des calomnieurs et les rend responsables

BASILE appellera à son tour Eunome « espèce d'athée » (II, 18, 12). Cette injure est la transposition à l'intérieur du vocabulaire chrétien de l'accusation dirigée autrefois contre Socrate et reprise contre les chrétiens (cf. JUSTIN, 1^{re} Apologie VI, 1; éd. L. Pautigny, Paris, Picard, 1904, p. 10). Eunome, qui partage le vocabulaire des Pères, accusera à son tour Basile de se faire « l'allié des athées » en raison de sa thèse sur l'origine des noms, GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium* XII (*PG* 45, 976 b); *WJ* II, 196 (t. 1, p. 282).

3. Νεωτερίζειν, innover dans la foi, c'est faire acte d'hérésie. De même, la profession de foi donnée par Eunome au début de son *Apologie* « le fait échapper au soupçon d'innover, puisqu'il reçoit comme orthodoxe la foi des Pères » (I, 4, 8-10).

d τὴν αἰτίαν προσάπτει. | "Ὡστε δὲ πᾶσιν αὐτοῦ γενέσθαι τὴν
20 τέχνην καταφανῆ οὐδὲν χειρόν αὐτῆς ἀκοῦσαι τοῦ προοιμίου
τῆς λέξεως. Ἔχει δὲ οὕτως. |

504 EYN. Τὸ μὲν συκοφαντεῖν καὶ διαβάλλειν τινὰς ἐξ ἀκο-
λάστου γλώττης καὶ γνώμης ἀγνώμονος, μοχθηρῶν καὶ
24 φιλαπεχθημόνων ἔργον εἰδότες· τὸ δέ, τοὺς ἐκ διαβολῆς
εἶναι δόξαντας πονηροῦς, πάσῃ προθυμίᾳ πειρᾶσθαι τὸ
ψεῦδος τοῖς ἐλέγχοις ἀποτρέπειν, ἀνδρῶν σωφρόνων καὶ
μετὰ τῆς ἰδίας εὐβουλίας τὴν τῶν πολλῶν ἀσφάλειαν περὶ
28 πολλοῦ ποιουμένων.

ΒΑΣ. Τὸ μὲν οὖν σχῆμα τοῦ λόγου τοιοῦτον, οἷον ἂν
γένοιτο τοῦ μηδὲν ἀπλῶς μηδὲ ἀδόλως ποιούντος. Τὸ τε γὰρ
περὶ τὴν καινοτομίαν ὑποπτον τῷ τῆς ἀπολογίας προκαλύμ-
32 ματι συσκιάζει, καὶ εὐνοίαν θηρᾶται παρὰ τῶν ἀκουόντων
ὡς τῇ ἀνάγκῃ τῆς διαβολῆς ἐπὶ τοὺς λόγους τούτους ἐλθῶν.
Ἐλέγχεται | δὲ αὐτοῦ ἡ περὶ τὴν ἀπολογίαὶν σκηνὴ ὅτι τοῦ
ἐγκλήματος, ἐφ' ᾧ διαγωνίζεσθαι προσποιεῖται, κατήγορον
36 εἰπεῖν οὐκ ἔχων, ἀπρόσωπον τὸ τῆς ἀπολογίας εἰσέρχεται
δράμα· οὐ διὰ μακροθυμίαν ὀνομαστὶ μνησθῆναι τῶν
λελυπηκότων ἀπεχόμενος, — πῶς γὰρ, ὅς γε τοσαύταις
λοιδορίαις πλύνει τοὺς ἀντιλέγοντας; — ἀλλὰ τοῦ ψεύδους
40 τὸ περιφανὲς ὑφορώμενος, ἐπιφημίζειν ἑαυτῷ ὠρισιμένα
πρόσωπα κατηγόρων αἰσχύνεται. Εἰ γὰρ εἶχεν ὀνομάσαι
τινάς, εἶπεν ἂν πάντως καὶ διεβόησεν, εἰ καὶ μὴ τὴν ἑαυτοῦ
ὀργὴν ἐκπληρῶν, ἀλλὰ τὴν γε τῶν πολλῶν ἀσφάλειαν

DG CV BFKRXZ ELMNY O

2, 19-20 τὴν τέχνην γενέσθαι ~ V BFKRXZ || 21 ἔχει δὲ οὕτως
om. BFKRXZ L(suppl. mg.) Y O || 22 μὲν + οὖν BFKRXZ
O || 23 μοχθηρῶν : πονηρῶν CV Y BFKRXZ || 25 δόξαντας εἶναι
~ CV BFKRXZ || 33 τούτους om. CV BFKRXZ ELMN || 36
διεισέρχεται D Ga.

1. *Apol.* I, 1-6.

501 d de son traité. Mais pour que tout le monde se rende
compte à l'évidence de sa technique, il n'y a rien de mieux
que d'écouter le prologue de son texte. Voici ce qu'il en est.

504 a EUNOME. *Calomnier et attaquer les autres en exerçant
l'intempérance de sa langue et l'inconsistance de sa pensée,
voilà l'œuvre de la méchanceté et de la haine, nous le savons ;
par contre, si une calomnie entache votre réputation, essayer
de toute son ardeur d'écarter le mensonge par des réfutations,
voilà le fait d'un homme avisé et qui, en plus du souci de son
bien personnel, porte intérêt à la sécurité des gens*¹.

BASILE. La forme du discours, certes, serait bien celle
d'un homme qui ne fait rien simplement ni loyalement.
Qu'on puisse, en effet, le soupçonner d'innover, il le
dissimule sous la couverture de l'apologie, et il capte la
bienveillance de ses auditeurs, comme si c'était la contrainte
de la calomnie qui l'avait amené à parler ainsi. Mais
504 b la comédie de l'apologie est dénoncée par le fait qu'il ne
peut désigner d'accusateur, qu'il chargerait du grief au
sujet duquel il feint de se battre, et qu'il glisse au drame
sans personnage de cette apologie². Ce n'est pas par
grandeur d'âme qu'il s'abstient de mentionner nommément
ceux qui lui ont fait du tort — comment donc le ferait-il,
lui qui fait pleuvoir tant d'injures sur ses contradicteurs?
Mais, redoutant l'évidence du mensonge, il a honte de
nommer et de désigner des personnes précises comme ses
accusateurs. Car s'il avait eu des noms à donner, il les
aurait dits, certes, et criés; et, même si ce n'avait pas été
pour satisfaire sa propre colère, il l'aurait fait du moins

2. L'Apologie d'Eunome est donc, aux yeux de Basile, une mise
en scène, une sorte de fiction théâtrale (δράμα). La même accusation
sera reprise au début du livre II, I, 12-24. Il n'est pas sûr que Basile,
qui se livre à ce propos à quelques effets oratoires, ait tout à fait
raison. Sur cette question disputée entre les deux adversaires, cf.
Introduction, p. 24-34.

44 διοικούμενος · ὃν δὴ καὶ μάλιστα προνοεῖν ἐπαγγέλλεται.
 Λανθάνουσα γὰρ πονηρία τῆς προκεκηρυγμένης βλαβερω-
 τέρα. Ὡστε εἴπερ ἔγνωμεν τοὺς συκοφάντας, ῥᾶον ἂν
 c διεφύγομεν τὰς ἀκολάστους | γλώσσας αὐτῶν καὶ τὰς
 48 ἀγνώμονας γνώμας · αὐτοῖς γὰρ χρήσομαι τοῦ σοφωτάτου
 τοῖς ῥήμασιν.

Ἄλλ' ἐπειδὴ τότε δι' ἣν δήποτε αἰτίαν, ἀπεσιώπησε, νῦν
 ἐρωτάσθω, νῦν ἀποκρινέσθω · τίνες οἱ κατηγοροὶ οἱ τῶν
 52 προλαβεῖν ταῖς διαβολαῖς, ἀναγκασίαν αὐτῶ τὴν ἀπολογίαν
 κατασκευάζοντες ; ἐκ ποίας οἰκουμένης ἐλθόντες ; τίνες οἱ
 δικασταὶ ἐφ' ὧν διατίθεται τὸν ἀγῶνα ; ἐν ποίῳ δικαστηρίῳ
 τὴν γραφὴν ταύτην εἰσήλθε ; ποῦ γῆς ἢ θαλάττης συγκροτη-
 56 θέντι ; Τί γὰρ ἂν καὶ εἴποι ; Ἐν Σελευκείᾳ ; Ἀλλὰ σιωπῶντες
 ἐάλωσαν, οἳ γε, προκαλουμένων πολλάκις τῶν συνελθόντων
 εἰς τὰς ὑπὲρ τῶν ἐπιφερομένων εὐθύνας, οὐκ ἀπήντησαν ·
 d ἐφ' οἷς δὴ καὶ κατεκρίθησαν τηρικαῦτα. Κοινὸς γὰρ | μοι
 60 ὁ λόγος πρὸς ἅπαν ὁμοῦ τὸ σύνταγμα, τὸ διὰ τὴν κοινωνίαν

DG CV BFKRXZ ELMNY O

2, 55 ὑπῆλθε D ὑπεισῆλθε Ga. || ἦ : καὶ CV BFKRXZ || 56 Τί
 — εἴποι om. E || εἴποιεν CV FKRX O || σιωπήσαντες CV BFKRXZ
 || 59 δὴ om. BRXZ Y

1. Le concile de Séleucie se tint à partir du 27 septembre 359 dans la capitale de l'Isaurie, province du sud de l'Asie Mineure. Il compta environ 160 évêques, dont la majorité était homéousienne (105 évêques faisant bloc avec quelques rares partisans du *consubstantiel* de Nicée) et s'opposait à un groupe de 35-40 homéens, partisans d'Acace, et à 19 anoméens. La présence d'Hilaire de Poitiers lui donna une certaine importance. Les partisans d'Acace y formèrent un nouveau parti arien en acceptant la condamnation verbale de l'ἀνόμοιος, au profit d'un ὁμοιος entendu au sens de κατὰ τὴν βούλησιν, tandis que les homéousiens le comprenaient κατὰ τὴν οὐσίαν. La profession de foi acacienne de Séleucie était donc en arrière de l'ὁμοιος κατὰ πάντα de Sirmium IV (Credo daté du 22 mai 359). Mais le questeur Léonas, donné par l'empereur comme modérateur du concile, déclara celui-ci dissous le soir du quatrième jour, en raison de sa division en deux

afin de pourvoir à la sécurité de la masse dont il proclame avoir le plus grand souci. En effet, la méchanceté qui se cache est plus nuisible que celle qui est rendue publique. De la sorte, si nous avons connu les calomniateurs, nous
 504 c aurions échappé plus facilement à l'intempérance de leur langue et à l'inconsistance de leur pensée, pour me servir des paroles mêmes de ce parangon de sagesse.

Mais quelle que soit la raison pour laquelle il a gardé le silence à ce moment-là, maintenant, qu'on l'interroge, maintenant, qu'il réponde. Qui sont ces accusateurs qui se sont livrés les premiers à la calomnie et l'ont contraint à faire son apologie ? De quel point de la terre sont-ils venus ? Qui sont les juges devant lesquels il soutient ce combat ? Devant quel tribunal s'est-il présenté en vertu de cette assignation ? En quel endroit de la terre ou de la mer ce dernier s'est-il réuni ? Aussi bien, que pourrait-il dire ? A Séleucie¹ ? Mais ils furent condamnés par leur silence ceux du moins qui ne comparurent pas, alors que les membres de l'assemblée les ont appelés à diverses reprises à rendre des comptes sur les points retenus contre eux ; dans ces conditions le verdict tomba sur eux au
 504 d moment même. Car ce que je dis vaut également pour la bande entière, que sa communion dans l'impiété fit

partis. Dès ce moment les Acaciens refusèrent de venir siéger avec la majorité homéousienne qui continua à se réunir pour instruire l'affaire de Cyrille de Jérusalem. Acace et ses amis furent invités à diverses reprises à prendre part à ces débats, mais s'obstinèrent dans leur refus. Le concile prononça alors la déposition d'un certain nombre d'évêques : Acace, Georges d'Alexandrie, Uranius, Eudoxe, Patrophile et d'autres encore. Tels sont les incidents auxquels Basile fait ici allusion de manière oratoire. Notons qu'Eunome n'était pas encore évêque en 359. Sur le concile de Séleucie, cf. HEFELLE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, T. I^{er}, Paris, Letouzey et Ané, 1907, p. 946-955 ; et, plus récemment, M. SIMONETTI, *La crisi ariana...*, p. 326-338 ; les deux ouvrages font le point des témoignages anciens d'Athanase, d'Épiphané, de Socrate, de Sozomène et de Théodoret.

505 τῆς ἀσεβείας, ὡσπερ τι μέλος νενοσηκός | τοῦ ὑγαίνοντος
 σώματος τῆς Ἐκκλησίας ἀπορραγέν. Ἄλλ' ἐν Κωνσταντινου-
 πόλει ; Ἄλλ' οὐδὲν ἐκεῖ ἀπολογίας ἔδει καὶ λόγων. Τοὺς
 64 γὰρ ἐκ τῆς βασιλικῆς αὐλῆς καὶ τῶν λοιπῶν τοὺς τὰ μέγιστα
 δυναμένους ἑαυτῶν ποιησάμενοι, ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος
 τοῖς πράγμασι προσεφέροντο ἄντοὶ κατήγοροι καὶ δικασταὶ
 καὶ δῆμιοι καὶ πάντα ὄντες ὅσα ἐβούλοντο, ὅτε, τῶν ἐπισκόπων
 68 τοὺς μὲν ἐκβάλλοντες, τοὺς δὲ ἐγκαθιστῶντες, τοῖς δὲ τὸν
 περὶ τοῦ ζῆν επικρεμῶντες κίνδυνον, αὐτοὶ τὰς πόλεις ἐν
 ἀλλήλοισι κατ' ἐξουσίαν πολλὴν διελάγχανον ἄντοὶ μὲν τις
 τῶν ἐν Συρίᾳ πόλεων ἐκπεσῶν τὴν Κωνσταντινουπόλιν ὡς ἐπὶ
 72 τυραννίδι κατέλαβεν. Αὐτὸς δὲ οὗτος ὁ ἄμαχος καὶ δεινὸς
 λογογράφος ἄθλον τῆς ἀσεβείας τὴν Κύζικον ἀπηνέγκαστο. |
 Θεοσεβίῳ δὲ μετὰ τοὺς ἐπὶ ταῖς ἀρρήτοις βλασφημίαις
 ἐλέγχους ἡ Ἐκκλησία Σάρδεων προεπόθη. Καὶ σιωπῶ
 76 Βιθυνοὺς καὶ Παφλαγόνας καὶ Κίλικας καὶ πάντας ὄσους

DG CV BFKRXZ ELMNY O

2, 65 δυναμένους + δι' G BFKRXZ ELMNY || 66 αὐτοὶ + καὶ
 Ga. || 69 επικρεμῶντες CV O D^o R^o || 76 οὗς F^o (ex τοὺς) KR

1. Le concile de Constantinople tenu en 360 fut dominé par Acace de Césarée et ses amis qui profitaient de la faveur impériale. Ceux-ci s'en tinrent à la profession d'un simple *ὁμοιος*, repris de la formule de Rimini, mais ils affirmèrent leur séparation des anoméens en déposant Aède du diaconat. Basile était présent, accompagnant son évêque Dianios en qualité de lecteur, cf. S. GRET, « Saint Basile et le concile de Constantinople de 360 », *JThS*, n.s. 6 (1955), p. 94-99. Les Acaciens déposèrent nombre d'évêques du parti homéousien pour les remplacer par les leurs : Macédonius fut remplacé à Constantinople par Eudoxe ; Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste, Héortase de Sardes, Cyrille de Jérusalem et bien d'autres furent également déposés. Élouse, évêque de Cyzique, fut remplacé par Eunome lui-même. Basile parlera toujours avec sévérité de ce concile. Cf. HEFELLE-LECLERCQ, *ibid.*, p. 958 ; M. SIMONETTI, *ibid.*, p. 338-347.

2. Il s'agit d'Eudoxe, qui avait été évêque d'Antioche et déposé par le concile de Séleucie, cf. M. SIMONETTI, *ibid.*, p. 342. Il avait conféré le diaconat à Eunome et joua un rôle important dans la

505 a arracher comme un membre malade au corps sain de l'Église. A Constantinople¹? Mais là-bas il n'y avait besoin ni d'apologie ni de discours. Car après s'être gagné les gens de la cour royale et les autres personnages les plus influents, c'est en position de large supériorité qu'ils s'attaquèrent aux affaires : ils étaient eux-mêmes les accusateurs, les juges, les bourreaux et tout ce qu'ils voulaient, lorsqu'ils s'en prirent aux évêques, chassant les uns, en installant d'autres à leur place, et en tenant sur d'autres le danger de mort en suspens, tandis qu'eux se partageaient les villes les uns aux autres avec pleins pouvoirs. L'un², qui avait été chassé des villes de Syrie, reçut Constantinople, comme pour la tyranniser. Quant à lui, cet écrivain invincible et redoutable³, il emporta
 505 b Cyzique pour prix de son impiété. Et Théosébios⁴, qui avait été convaincu de blasphèmes indicibles, se vit offrir l'Église de Sardes comme une coupe à boire. Et je passe sous silence la Bithynie, la Paphlagonie et la Cilicie⁵, et

nomination de celui-ci à l'évêché de Cyzique. Il restera quelque temps le protecteur d'Eunome, avant de se brouiller avec lui. Sur Eudoxe, cf. Introduction, p. 21-23, 25-26, 48.

3. Eunome lui-même, nommé évêque de Cyzique en Mysie par le même concile, à la place d'Éleuse. Ce témoignage de Basile, qui fut présent au concile de Constantinople, n'est généralement pas invoqué pour la détermination de la date de l'épiscopat d'Eunome. Il confirme de façon décisive la date de 360. Sur cette question disputée à partir des témoignages anciens, cf. Introduction, p. 21-23.

4. Selon ce témoignage de Basile, Théosébios, dont nous ne savons pas grand-chose, remplaça Héortase de Sardes déposé par le même Concile, cf. SOZOMÈNE, *H.E.* IV, 24 (*GCS* 50, p. 179 ; *PG* 67, 1189 b).

5. Basile situe ainsi, à l'aide de trois provinces situées au nord (Paphlagonie), au nord-ouest (Bithynie) et au sud-est (Cilicie) de l'Asie mineure, l'étendue de la sphère d'influence des homéens et de leurs protégés les anoméens. Celle-ci s'étendra à l'ensemble de l'Asie Mineure. Plus tard, après sa brouille avec Eudoxe, Eunome installera un épiscopat de sa propre Église dans plusieurs de ces régions, cf. E. CAVALCANTI, *Studi Eunomiani*, p. 14-15, n. 33.

ἐν κύκλῳ φερόμενον τὸ κακὸν ἐπενείματο. Ποίας οὖν ἀπολογίας ἔτι καιρὸς ἦν τότε ; Ἄλλ', οἶμαι, οὐδὲ βουλομένῳ δυνατόν ψεύσασθαι. Ὡστε παντὸς ἀληθέστερον, ὅτι τὸ
80 σχῆμα τοῦ λόγου μηχανήμα αὐτῷ πρὸς τὴν ἀπάτην ἐστίν. Καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον.

Ὁ δὲ μικρὸν προελθὼν, σκέψασθε οἷα γράφει. Οὐδὲ γὰρ ἄχρηστον ἴσως πρὸ τῶν ἐλέγχων τῆς ἀσεβείας, ὀλίγα
84 τοῦ περὶ αὐτὸν τύφου παραδηλώσαι.

3. ΕΥΝ. Αἰτοῦμαι δὲ πρὸ πάντων ὑμᾶς, τοὺς τε νῦν ἀκουσομένους, καὶ τοὺς ὕστερον ἐντευξομένους, μὴ τῷ
c πλήθει διακρίνειν ἐθέλειν τῆς ἀληθείας | τὸ ψεῦδος, τῇ πλείονι
508 μοίρᾳ τὸ κρεῖττον συνάπτοντας | μῆτε μὴν ἀξιώμασι προσέ-
5 χοντας ἀμαυροῦσθαι τὴν διάνοιαν, ἢ τῇ τάξει τῶν προλα-
ξόντων τὸ πλεῖον νέμοντας, ἀποφράττειν τὰς ἀκοὰς τοῖς
ὕστεροις.

8 ΒΑΣ. Τί λέγεις ; Μὴ γείμωμεν τὸ πλεόν τοῖς προλαβοῦσι ;
μὴ αἰδεσθῶμεν τὸ πλῆθος τῶν τε νῦν ὄντων Χριστιανῶν
καὶ τῶν ὅσοι γεγόνασιν ἀφ' οὗ κατηγγέλη τὸ Εὐαγγέλιον ;
μὴ λογισώμεθα τὸ ἀξίωμα τῶν ἐν παντοίοις χαρίσμασι
12 διαφανέντων πνευματικοῖς, οἷς ἄπασιν ἐχθρὰν καὶ πολεμίαν
τὴν ὁδὸν ταύτην τῆς ἀσεβείας ἐκαινοτόμησας ; ἀλλὰ μύσαντες
ἀπαξιαπλῶς τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμούς, καὶ παντὸς ἀγίου

DG CV BFKRXZ ELMNY O

2, 78 ἦν καιρὸς ~ CV BFKRX || 84 αὐτὸν : αὐτῶν BFK (corr. s.l. K²) εἶναι ELM (αὐτὸν M^{2ms})

3, 2 τοὺς + εἰς CV BFKRXZ Eun. || 3 ἐθέλειν om. ELMNY (suppl. mg. M²) || 4 συνάψαντας BFKRXZ Y || 6 πλεῖον DG O Eun. : πλεόν celt. || 9 νῦν om. E (suppl. mg. B) LM (suppl. M²) N || 13 τὴν + πονηρὰν R² s.l. Ga.

1. Formule de transition familière à Basile, cf. I, 5, 12.75 ; 21, 41. Le *Contre Eunome* est parsemé de formules de ce genre, qui servent à conclure un sujet ou à en annoncer un autre.

tous les pays qu'a dévorés le mal porté à la ronde. De quelle apologie était-ce bien alors le moment ? Mais, je crois, ne réussit pas qui veut à mentir. Ainsi, le plus vrai de tout, c'est que la forme de son traité est pour lui une machination destinée à tromper. En voilà assez là-dessus¹.

Mais lui, voyez ce qu'il écrit un
Eunome
est un vaniteux : peu plus loin. Car il n'est peut-être
il s'oppose pas inutile, avant de réfuter son
à toute la tradition impiété, de donner quelques petits
exemples de la vanité qui l'habite :

3. EUNOME. *Avant tout, je vous le demande, à vous qui allez nous écouter maintenant et à vous qui nous lirez plus tard, ne cherchez pas à discerner le mensonge de la vérité d'après le nombre et en attribuant l'avantage à la majorité.*
505 c *Ne laissez pas s'obscurcir votre pensée en attachant de l'importance aux dignités. Ne donnez pas l'avantage au corps de troupe qui a pris les devants, pour vous boucher les oreilles devant les tard venus².*
508 a

BASILE. Que dis-tu ? Que nous ne donnions pas l'avantage à ceux qui ont pris les devants ? Que nous n'ayons pas de respect pour la foule de ceux qui sont aujourd'hui chrétiens et de tous ceux qui l'ont été depuis que l'Évangile a été prêché ? Que nous ne tenions pas compte de la dignité de ceux qui ont brillé par toutes sortes de charismes spirituels ? A leur égard à tous c'est une œuvre de haine et d'hostilité, cette voie de l'impie que tu as ouverte. Fermant une fois pour toutes les yeux de notre âme, et bannissant de notre pensée le souvenir de tout saint

2. *Apol.* 2, 1-7. Mais Basile fait parler Eunome à la première personne du singulier ; par ce refus du pluriel (que l'on retrouve en II, 1, 6 ; 31, 5), il semble dénier à son adversaire le droit de parler au nom d'un groupe. Il omet la mention de la « fanfaronnade de certains », mais retournera l'accusation de « fanfaronnade » contre Eunome en I, 3, 26.39.49.

16 μνήμην τῆς διανοίας ὑπερορίσαντες, σχολάζουσιν καὶ σεσα-
 16 ρωμένην τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν ἕκαστος ταῖς παραγωγαῖς σου
 b καὶ τοῖς | σοφίσμασι φέροντες ὑποθῶμεν ; Μεγάλῃς μὲντ' ἂν
 εἴης τῆς δυναστείας ἐπειλημμένος, εἴπερ ὦν ταῖς ποικίλαις
 20 ἑαυτοῦ μεθοδείαις ὁ διάβολος^a οὐκ ἐπέτυχε, τούτων σοὶ
 20 τυχεῖν ἐξ ἐπιτάγματος περιέσται · ἐάν περ πεισθέντες σοι,
 τὴν ἐν παντὶ τῷ παρελθόντι χρόνῳ ὑπὸ τοσοῦτων ἁγίων
 κεκρατηκυῖαν παράδοσιν ἀτιμότεραν κρίνωμεν τῆς δυσσεβοῦς
 24 ὡμῶν ἐπινοίας. Τῷ δὲ οὐκ ἐξαρκεῖ μόνον τῶν νῦν ἀκουόντων
 24 τοὺς λογισμοὺς ὑφελέσθαι, ἀλλ' ἀξιοὶ καὶ τοὺς ὕστερον ποτε
 συνεσομένους τῷ λόγῳ τὴν αὐτὴν ἔχειν γνώμην. Ὡ τῆς
 ἀλαζονείας · τὸ καὶ εἰς ὕστερον οἶσθαι αὐτῷ διαρκέσειν
 28 αὐτοῦ φυλαχθήσεσθαι.

c Καὶ ταῦτα νῦν ἀπαυθαδιάζεται ὁ μετ' ὀλίγα πρὸς τοὺς
 ἀκροωμένους διαθρυπτόμενος ὡς τύφου παντὸς ἀμελῶν,
 οὕτως ἰ λέγων τοῖς ἐν τῷ δράματι δικασταῖς.

32 ΕΥΝ. Πρὸς δὲ τούτοις, μηδὲ ἡμῖν χαλεπαίνειν, εἰ τύφου μὲν
 ἀμελήσαντες καὶ φόβου, τῆς δὲ παραυτικά χάριτος καὶ
 ἀσφαλείας τὴν ὑπὲρ τῶν μελλόντων ἄδειαν προτιμήσαντες,
 καὶ πάσης ἐπιγείου κακοπαθείας θανάτου τε προσκαίρου
 36 φοβερωτέραν τὴν κατὰ τῶν ἀσεβῶν ὠρισμένην ἀπειλήν εἶναι
 κρίναντες, παντὸς ἐπικαλύμματος γυμνὴν ἐκτιθέμεθα τὴν
 ἀλήθειαν.

DG CV BFKRXZ ELMNY O

3, 17 ὑποθῶμεθα G ELMN || 18 εἴη R (-s suppl. mg. R^a) ELM
 (corr. s.l. M) N || 22 κρίνομεν ELMN O || 23 περινοίας ELM (ἐπινο-
 ἰας M^a mg.) N^{ao} O || μόνον om. BFKZ ELMNY || 25 Ὡ om. G
 (suppl. mg. m. 1^a ut uid.) ELM(suppl. s.l. M)Y || 29 ἀπαυθα-
 διάζεται KR²Z Y || ὀλίγον ELMNY || 31 οὕτως G EM οὕτω N Y || 32
 μηδὲν G MY O || 37 ἐπιθέμεθα ELMN

3. a. Cf. Éphés. 6, 11.

homme, faut-il que chacun d'entre nous, faisant place
 libre et nette en son cœur, le soumette avec empressement
 508 b à tes tromperies et à tes sophismes? Tu serais doté d'un
 grand pouvoir, si ce que le diable n'a pas obtenu par la
 variété de ses artifices¹, il t'était donné de le réussir
 à ton commandement, à condition toutefois que tu nous
 persuades de juger la tradition qui a régné pendant tout
 le temps passé, sous tant de saintes gens, moins respectable
 que votre conception impie. Et il ne lui suffit pas de
 détourner à son profit les pensées de ses auditeurs du
 moment, mais il prétend que même ceux qui liront plus
 tard son traité aient la même position. Quelle fanfaronnade!
 Et aller penser que son traité lui survivra plus tard et
 que l'on gardera sa mémoire immortelle dans l'avenir!

Et celui qui fait valoir actuellement
 Eunome est un vaniteux : cette prétention fera des manières
 508 c il se donne pour un modèle de courage quelques instants plus tard devant
 ses auditeurs, comme s'il piétinait
 toute vanité, et s'adressera ainsi à
 ceux qui, dans sa pensée, sont ses juges :

EUNOME. *En outre, ne vous fâchez pas contre nous, si, méprisant la vanité et la crainte, préférant à la faveur et à la sécurité présentes la garantie du monde à venir, jugeant que la menace qui plane sur les impies est plus à craindre que toute vexation terrestre et que la mort temporelle, nous exposons la vérité débarrassée de tout voile².*

1. La mention des artifices (μεθοδείας) du diable est une réminiscence d'Éphés. 6, 11, et complète l'horizon scripturaire du thème déjà abordé dans le préambule (1, 7-10, avec allusion à *Math.* 13, 25), où Basile parlait de la technique (τέχνη) du diable recueillie par Eunome.

2. *Apol.* 3, 1-7.

ΒΑΣ. Ποίας ἀλαζονείας ὑπερβολὴν ὁ κόμπος οὗτος τῶν
 40 λόγων οὐχ ὑπεραίρει ; Καὶ πρόσσεσι τῇ εἰρωνείᾳ καὶ ὕβρις
 κατὰ τῶν δικαζόντων, εἶπερ τῷ πρὸς τὰ καλὰ δυσχερῶς
 d ἔχειν μάλιστα κατέχονται | χαλεπαίνοντες ἀμελοῦντι μὲν
 αὐθαδείας καὶ τύφου, τῆς δὲ ἐν τῷ παρόντι ἀσφαλείας τὴν
 44 ὑπὲρ τῶν μελλόντων ἄδειαν προτιμῶντι καὶ τοῦ προσκαίρου
 θανάτου φοβερωτέραν κρίνοντι τὴν εἰς ὕστερον κόλασιν.
 509 Τοῦτο δὲ ἐστὶ· τί δὴ χαλεπαίνετε μοι, ὦ | ἄνδρες, πρὸς αὐτὸ
 τὸ ἀκρότατον τῆς ἀρετῆς ἀνελθόντι, καὶ ὑπερβάντι μὲν τὰ
 48 γήϊνα, πᾶσαν δὲ τὴν πολιτείαν εἰς οὐρανὸν μεταθέντι ;
 Καινὸς οὗτος ἀλαζονείας τρόπος. Δι' ὧν γὰρ ἀμελεῖν
 προσποιεῖται τοῦ τύφου πρὸς τὴν ἐσχάτην φυσίωσιν ἑαυτὸν
 ὑπεραίρει. Εἰ γὰρ ἐφ' οἷς ἐνδείκνυται συγγνώμης ἀξίως
 52 πράσσειν τῆς εὐαγγελικῆς πολιτείας ἐστὶ τὰ κεφάλαια,
 εἰκάζειν ἀφίησιν ὅποιόν τινα αὐτὸν ἐν τοῖς κατωρθωμένοις
 ἡγεῖσθαι προσῆκε. Ταῦτα μὲν οὖν ὥσανει χαρακτῆρα τῆς
 ὅλης αὐτοῦ προαιρέσεως ἔχοντα, πολλῶν ἀποσιωπηθέντων,
 56 ἱκανῶς εἴρηται, ἵνα δι' ὧν μὲν ἐψεύσατο τὸν πατέρα τοῦ
 ψεύδους^b ἐν αὐτῷ λαλοῦντα γνωρίσωμεν, ἐκ δὲ τῶν ἀλαζο-
 νευμάτων τίνι συγκατακέκριται διδαχθῶμεν, σαφῶς τοῦ
 ἀποστόλου λέγοντος, τὸν τυφωθέντα εἰς κρίμα ἐμπίπτειν
 60 τοῦ διαβόλου^c.

DG CV BFKRXZ ELMNY O

3, 39-40 οὐχ ὑπεραίρει τῶν λόγων ~ CV BFKRXZ || 40 τῇ : ἡ
 ELM (corr. s.l. M) || 45 κρίναντι C K || εἰς om. G LY || 46 τί om.
 X || δὴ DG : μὴ cetl. Ga. || 49 γὰρ om. BFKRXZ ELMY || 51 ὑπε-
 ραίρειν G Y ὑπαίρει Z || ἄξιος BKZ E^{pc} ἄξιον F || 53 αὐτὸν ἐν τοῖς :
 αὐτοῖς Y || 57 ἀλαζονευμάτων + αὐτοῦ Y

3. b. Cf. Jn 8, 44 || c. Cf. I Tim. 3, 6.

BASILE. Y a-t-il fanfaronnade dont cette emphase
 verbale ne dépasse l'excès? A la dissimulation se joint
 aussi de l'insolence à l'adresse de ses juges. Il les prend,
 en effet, pour des gens que le bien mécontente. C'est
 508 d à peine s'ils peuvent se retenir de se fâcher contre quelqu'un
 qui méprise la suffisance et la vanité, qui préfère la garantie
 du monde à venir à la sécurité du présent et juge que le
 châtimement futur est plus à craindre que la mort temporelle.
 Cela veut dire : Messieurs, pourquoi vous fâchez-vous
 509 a contre moi qui suis parvenu au faite de la vertu, qui ai
 dépassé les réalités de la terre et transporté toute ma
 citoyenneté au ciel? Nouveau, ce type de fanfaronnade !
 Car les considérations par lesquelles il fait semblant de
 mépriser la vanité lui servent à s'élever au summum de
 l'orgueil. Si les points, en effet, sur lesquels il montre
 que son action mérite le pardon sont les points capitaux
 de la conduite évangélique, il donne à penser pour quel
 type d'homme il convient de le tenir dans les domaines
 où il s'est bien conduit¹. Voilà donc, en quelque sorte, les
 traits distinctifs de tout son propos et, même si bien des
 choses ont été passées sous silence, il en a été suffisamment
 dit pour que nous puissions reconnaître à travers ses
 mensonges le père du mensonge^b qui parle en lui ; et nous
 apprenons de ses fanfaronnades avec qui il est condamné,
 car l'Apôtre dit clairement que quiconque s'enfle d'orgueil
 tombe sous le jugement qui atteint le diable^c.

1. Eunome est censé demander pardon à ses juges d'avoir trop
parfaitement respecté l'Évangile.

Ἐπ' αὐτοὺς δὲ λοιπὸν τοὺς ἐλέγχους τῆς ἀσεβείας ἐλθωμεν. |

- b 4. Πίστιν ἐκτίθεται πρῶτον ἐξ ἀπλῶν καὶ ἀδιορίστων λέξεων συγκειμένην, ἣ ἐχρήσαντο καὶ τινες τῶν Πατέρων, οὐχὶ πρὸς ζητήσεις ὑποκειμένας ἀποτεινόμενοι, ἀλλ' ἀπλῶς
 4 οὕτως ἐφ' ἑαυτῶν ἐν ἀπλότῃτι καρδίας διαλεγόμενοι. Εἴτε καὶ Ἄρειος, ὡς φασί, σοφίζόμενος, τὸν Ἀλέξανδρον, ταύτην αὐτῷ προστεῖνατο — καὶ γὰρ τοῦτο λέγουσιν —, ἀλλ' ὁμοῦ μὲν ταύτην ὡς ὁμολογοῦσαν τῇ ἑαυτοῦ γνώμῃ
 8 προῖσχεται, διὰ δύο προφάσεις · μίαν μὲν ὥστε τὴν τῆς καινοτομίας ὑπόνοιαν ἐκφυγεῖν, ἐν τῷ τὴν τῶν Πατέρων πίστιν ὡς ὀρθῶς ἔχουσιν ἀποδέχεσθαι · ἑτέραν δὲ τοῦ πάντας ἀπροοράτως ταῖς πάγαις αὐτοῦ τῶν σοφισμάτων
 12 περιπεσεῖν τῇ ἀπλότῃτι τῶν ῥημάτων τούτων καταπιστευσαντας. Ὁμοῦ δὲ κάκεινο συνείδεν ὅτι καὶ τὴν ἑαυτοῦ | γνώμην εὐπροσώπως αὐτῷ παρειαγαγεῖν ὑπάρξει, ἐξηγουμένῳ δῆθεν τὰ τῶν Πατέρων καὶ μάλιστα μὲν λήσασθαι ἀσεβῶν · εἰ
 16 δ' ἄρα καὶ φωραθείη, ἀναίτιος εἶναι δόξειν, ὡς οὐδὲν οἴκοθεν οὐδὲ παρ' ἑαυτοῦ τι λέγων, ἀλλ' ἄλλοτριάς γενόμενος διανοίας ἐξηγητής. Ἐν ᾧ δὲ καὶ γελοιότατόν τι παθῶν οὐκ ἐπήσθετο. Ἐπαινέσας γὰρ αὐτὴν πολλὰ καὶ μεγάλα, μικρὸν
 20 ὑποβάς, τοῖς αἰσχίστοις πάλιν ὀνειδεσι περιβάλλει.
 Ἄλλ' ἵνα σαφέστερον ὃ λέγω γένηται, κατὰ μέρη τὸν λόγον διελόμενος ἐξετάσω. Καὶ πρῶτόν γε τὴν πίστιν ἣν

DG CV BFKRXZ ELMNY O

4, 2 καὶ D Ga. : om. cett. || 4 E1 : "H Y || 13 σύννοιδεν ELM^{oc} συνιδεῖν FKR Y || 15 λήσασθαι G C BFKRXZ EMY O || 17 τι DG : om. cett.

1. Sur l'origine de la confession de foi brève proposée par Eunome, cf. t. II, *Apol.* 5, note.

2. Basile fait allusion à la suite du ch. 6, qu'il ne cite pas mais commente, et dans laquelle Eunome affirme que cette profession de

Venons-en du reste aux réfutations même de l'impiété.

2^e réfutation :
 Eunome dissimule
 ses positions
 sous le couvert
 d'une confession
 de foi
 ancienne

509 b

509 c

4. Il expose tout d'abord une profession de foi composée de termes simples et non définis, que certains Pères aussi ont utilisée¹, mais sans porter leur attention aux questions sous-jacentes ; ils parlaient au contraire simplement, comme cela, selon leur premier mouvement et dans la simplicité de leur cœur. Et même si Arius, selon les dires des siens, a présenté cette profession à Alexandre — car c'est ce qu'ils prétendent —, en le trompant, lui pourtant la met en avant, comme s'accordant avec sa propre position, pour deux motifs : le premier, c'est qu'elle le fait échapper au soupçon d'innover, puisqu'il reçoit comme orthodoxe la foi des Pères ; l'autre, c'est qu'il pourra faire tomber inopinément dans les filets de ses sophismes tous ceux qui auront donné foi à la simplicité de ces paroles. En même temps, il a compris ceci : c'est qu'il lui serait possible d'introduire de manière avenante sa propre position en interprétant les mots des Pères, et d'avoir les meilleures chances de faire passer inaperçue son impiété. Et si, d'aventure, il était pris sur le fait, il ferait figure de non-coupable, sous prétexte qu'il n'aurait rien dit qui vint de chez lui ni de son propre fonds, mais qu'il se serait fait l'interprète de la pensée d'autrui. En quoi, d'ailleurs, il ne s'est pas aperçu qu'il se rendait parfaitement ridicule. Car, après avoir couvert de nombreux et grands éloges la foi des Pères, un peu plus bas, il la charge au contraire des reproches les plus outrageants².

Mais pour rendre plus clair ce que j'avance, j'examinerai son traité en le divisant selon ses parties. Tout d'abord,

foi « n'est pas suffisante pour faire admettre la vérité à des gens qui ... entraînent d'en déformer ou d'en corrompre l'idée » (6, 12-15).

προτείνεται καταμάθωμεν, αὐτὰς τὰς ἐκείνου φωνὰς παρα-
24 θέμενοι.

ΕΥΝ. Τὴν δὲ κρατοῦσαν, φησὶν, ἄνωθεν παρὰ τῶν Πατέρων
εὐσεβῆ παράδοσιν, ὡσπερ τινὰ γνώμονα καὶ κανόνα προεκθέμε-
d νοι, ἀκριβεῖ τούτῳ | χρῆσώμεθα κριτηρίῳ πρὸς τὴν τῶν λεγο-
28 μένων ἐπίκρισιν. |

512 ΒΑΣ. Τούτοις ἐπάγει τὴν πίστιν ἔχουσιν οὕτως.

ΕΥΝ. Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, « ἐξ
οὗ τὰ πάντα^a » · καὶ εἰς ἓνα μονογενῆ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, Θεὸν
32 Λόγον, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, « δι' οὗ τὰ
πάντα^b » · καὶ εἰς ἓν Πνεῦμα ἅγιον, τὸ Παράκλητον.

ΒΑΣ. Εἶτα εὐθὺς ἐπισυνάπτει.

ΕΥΝ. Ἡ μὲν οὖν ἀπλουστέρα πίστις καὶ κοινὴ πάντων
36 ὄσοις τὸ δοκεῖν ἢ τὸ εἶναι Χριστιανοῖς ἐπιμελές, ὡς ἐν
ἐπιδρομῇ κεφαλαϊωδέστερον εἰπεῖν, αὕτη.

ΒΑΣ. Περὶ μὲν οὖν τῆς ἐν οἷς εἶπεν ἐναντιότητος καὶ
τῆς ἀναισχύντου μάχης τῶν εἰρημένων πρὸς ἄλληλα, μικρὸν
b 40 ὕστερον ἐροῦμεν. Ἐκεῖνο δὲ πρότερον | ἑαυτοὺς ὑπομνήσωμεν
ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ἐν τοῖς ἄνω λόγοις πάνυ σοβαρῶς ἡμῖν
ἐπαγγελόμενος, γυμνὴν παντὸς προκαλύμματος ἐκθήσεσθαι
τὴν ἀλήθειαν. Ἐνταῦθα τοίνυν πού γέγραπται · Πιστεύομεν
44 τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν εἶναι τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων, ἣ πιστεύομεν

DG CV BFKRXZ ELMNY O

4, 23 προτείνεται : ἐκτίθεται CV BFKXZ || 25 κρατηθεῖσαν BFKR
XZ || 33 ἐν : τὸ BFKRXZ om. Y || Πνεῦμα + τὸ BFKRXZ || 38
τῆς : τοῖς G F ELM^aN || 40 ἐροῦμεν : λέξομεν B^p°KXZ λέξω-
μεν F^a°R || πρῶτον CV BFKRXZ

4. a. I Cor. 8, 6 || b. Ibid.

1. Apol. 4, 7-10.

prenons bonne connaissance de la profession de foi qu'il
met en avant, en citant ses propres termes :

EUNOME. Ayant présenté *au préalable*, dit-il, *comme*
une sorte de norme et de règle la vénérable tradition venue des
509 d *Pères qui prévaut depuis l'origine*, utilisons ce critère
*rigoureux pour décider des positions exprimées*¹.

512 a BASILE. A ces mots il joint la profession de foi qui
se présente ainsi :

EUNOME. *Nous croyons en un seul Dieu Père tout-*
puissant, « de qui tout vient ». *Et en un seul Fils-Monogène*
de Dieu, Dieu Verbe, notre Seigneur Jésus-Christ, « par qui
tout existe^b. *Et en un seul Esprit Saint, le Paraclet*².

BASILE. Ensuite, il ajoute immédiatement :

EUNOME. *La profession de foi la plus simple, celle qui*
est commune à tous ceux qui ont le souci de paraître ou
d'être chrétiens, pour dire d'emblée le principal, c'est donc
*celle-là*³.

BASILE. Qu'il y ait contradiction dans ce qu'il a avancé
et que ses affirmations se combattent sans pudeur les
unes les autres, nous en parlerons un peu plus tard. Mais
512 b rappelons-nous bien tout d'abord que cet homme est celui
qui nous annonçait dans les phrases précédentes en toute
solennté qu'il allait nous proposer la vérité débarrassée
de tout voile. Or à ce sujet on a écrit quelque part : « Nous
croyons que l'innascibilité⁴ constitue la substance du Dieu
de l'univers », ou « nous croyons que le Monogène est

2. Apol. 5, 1-6. Basile écourté l'article sur le Paraclet.

3. Apol. 6, 1-3.

4. Cette formule résume la thèse centrale développée dans les
47 propositions d'Aèce rapportées par Épiphane de Salamine,
Panarion, L. III, t. I, 76 (GCS 37, 3, P. 352-360 ; PG 42, 536 b -
545 a) ; texte établi par G. BARDY, *RHE* 24 (1928), p. 813-822.

ταῖς ὑπερβολαῖς τῶν ἐπαίνων, ταύτην ὡσπερ ἐπιλανθανόμενος τῶν ἑαυτοῦ λόγων, σκέψασθε πῶς διασύρει· Ἡ μὲν οὖν ἀπλουστέρα καὶ κοινὴ πάντων πίστις ὅσοις τὸ δοκεῖν ἢ
72 τὸ εἶναι Χριστιανοῖς ἐπιμελές, ὡς ἐν ἐπιδρομῇ κεφαλαιωδέστερον εἰπεῖν, αὕτη.

Εἰπέ μοι, ἡ εὐσεβὴς τῶν Πατέρων παράδοσις, καὶ ὁ κανὼν, ὡς αὐτὸς ὠνόμασας, καὶ ὁ γνώμων, καὶ τὸ ἀσφαλές
76 κριτήριον, νῦν ὄργανον ἀπάτης, καὶ τέχνη σχηματισμοῦ, καὶ τὰ τοιαῦτα πάλιν προσαγορεύεται; | Εἰ γὰρ οὐχὶ τοῖς
b ὄντως οὖσι Χριστιανοῖς ἐφαρμόζει, ἀλλὰ τοῖς τὸ δοκεῖν πρὸ τοῦ εἶναι τετιμηκόσι, τί ἄλλο περὶ αὐτῆς ὑπολαμβάνειν,
80 ἢ ταῦτα προσῆκε; Τίς ἂν οὖν μὴ παντελῶς παραπαίων, τὸν κανόνα τοῦ εὐθέως τοῖς τὴν ψυχὴν ἐνδιαστρόφοις ἀρμόζειν εἴποι καὶ τὸν γνώμονα τῆς ἀληθείας τοῖς ἐχθροῖς τῆς ἀληθείας; Οἱ γὰρ τὸ ὀνομάζεσθαι Χριστιανοὶ πρὸ τοῦ
84 ἀληθῶς εἶναι τετιμηκότες, ἐπὶ τῇ τῶν πολλῶν ἀπάτῃ τὸν σχηματισμὸν τοῦτον ὑποδύμενοι, πόρρω πάσης εὐθύτητος καὶ ἀληθείας εἰσὶν. « Οὐτε οὖν διεστραμμένον κατευθυνθήσεται », ὡς ὁ τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ λόγος, οὔτε τὰ τῆς ἀληθείας
88 κριτήρια τοῖς τὸ ψεῦδος κατὰ τὸν βίον ἡρημένους ἀρμόσει, ὅπερ τούτω δοκεῖ.

c 5. Ἄλλὰ δι' ἃς εἶπον αἰτίας εἰς οὕτω προδήλους | ἐναντιότητας ὑπηνέχθη, ἵνα οἷς μὲν ἐπαινεῖ τὴν πίστιν, κoinωνεῖν τοῖς Πατράσι τῆς εὐσεβείας δόξῃ, οἷς δὲ λαμβάνεται πάλιν
4 αὐτῆς, τὴν ὁδὸν ἑαυτῷ πρὸς τὴν ἐξήγησιν ὑπανόξῃ. Διὰ

DG CV BFKRXZ ELMNY O

4, 69 ἐπιλαθόμενος CV BFKRXZ M^o Ga. || 75 ἀσφαλέστατον ELMN O || 78 ὄντως om. Y || 81 εὐθέως DG V B^oF^oKZ || 84 τὴν ... ἀπάτην CV BFKRXZ || 87 Ἐκκλησιαστικοῦ LMN Ga.

4. c. Eccl. 1, 15.

1. *Apol.* 6, 1-3. Comme il ne s'agit pas d'un nouveau μέρος d'Eunome, mais de la répétition, dans le cadre du commentaire,

même a glorifiée de louanges hyperboliques : voyez donc comment il la décrit, comme s'il oubliait ses propres paroles : *la profession de foi la plus simple, celle qui est commune à tous ceux qui ont le souci de paraître ou d'être chrétiens, pour dire d'emblée le principal, c'est donc celle-là*¹.

Dis-moi, la vénérable tradition des Pères, la règle, comme tu l'as nommée toi-même, la norme et le critère sûr, l'appellerais-tu maintenant au contraire un instrument de tromperie, un moyen de dissimulation et autre chose
513 b du même goût? Car, si elle ne s'applique pas à ceux qui sont vraiment chrétiens, mais à ceux qui ont préféré le paraître plutôt que l'être, convient-il de la prendre pour autre chose? Y aurait-il un homme pour dire, sans perdre complètement le sens, que la règle de la droiture s'applique à ceux dont l'âme est faussée, et la norme de la vérité aux ennemis de la vérité? Car ceux qui ont préféré recevoir l'appellation de chrétiens au fait de l'être vraiment, et qui ont revêtu cette apparence pour tromper les gens, sont loin de tout ce qui est rectitude et vérité. « Car tout ce qui est tordu ne sera pas redressé », selon la parole de l'Ecclésiaste, et les critères de la vérité ne pourront pas non plus s'appliquer à ceux qui ont choisi le mensonge pendant leur vie, comme il le croit.

513 c 5. Mais, pour les motifs que j'ai dits, il a été amené à de si manifestes contradictions : son but, quand il fait les éloges de la profession de foi, est de paraître en communion de religion avec les Pères ; mais, quand il s'en prend à elle au contraire, il cherche à s'ouvrir la voie qui le mènera à son interprétation. C'est pourquoi, de la même

d'un passage déjà cité, nous ne l'isolons pas (à la différence des éditions antérieures), mais le mettons simplement en gras dans le texte et en italique dans la traduction. Nous ferons de même, chaque fois que le cas se représentera.

τοῦτο τὴν αὐτὴν καὶ κανόνα λέγει καὶ προσθήκης φησὶν ἀκριβεστέρας δεῖσθαι. Τοῦτο δὲ αὐτὸ καὶ τῆς ἐσχάτης ἀμαθείας σημεῖον ἔστω, εἴ τῃ καὶ τοῦτο φίλον παρεξέταξιν.

8 Ὁ γὰρ τοι κανὼν, ὦ σοφώτατε, καὶ ὁ γνώμων, ἕως ἂν μηδὲν ἐνδέη τοῦ κανὼν εἶναι καὶ γνώμων, οὐδεμίαν προσθήκην εἰς ἀκρίβειαν ἐπιδέχεται. Κατὰ γὰρ τὸ ἐλλείπον ἢ πρόσθεσις. Ἄτελεῖς δὲ ὑπάρχοντες, οὐδὲ τῶν προσηγοριῶν τούτων

12 ὑγιῶς ἂν ἔτι τυγχάνοιεν. Καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον.

Ἦδη δὲ καὶ οὖς ἐκτίθεται περὶ Θεοῦ λόγους ἐπισκεψώμεθα. |

d EYN. Εἰς τοῖνυν, φησί, κατὰ τε φυσικὴν ἔννοιαν καὶ κατὰ
16 τὴν τῶν Πατέρων διδασκαλίαν ἡμῖν ὠμολόγηται Θεός, μήτε
παρ' ἑαυτοῦ, μήτε παρ' ἑτέρου γενόμενος. Ἐκάτερον γὰρ
516 αὐτῶν ἐπίσης ἀδύνατον, | ἐπειδὴ γε δεῖ κατὰ ἀλήθειαν τὸ
ποιοῦν τοῦ γινομένου προὑπάρχειν, καὶ τὸ ποιούμενον τοῦ
20 ποιούντος εἶναι δεύτερον. Μήτε δὲ αὐτὸ ἑαυτοῦ πρότερον ἢ
ὑστερον εἶναι δύνασθαι, μήτε ἕτερόν τι πρὸ τοῦ Θεοῦ. Ἦ γὰρ
ἂν ἐκεῖνο πρὸ τοῦ δευτέρου τὸ τῆς θεότητος ἔσχεν ἀξίωμα.

BAS. Τίνος ἕνεκεν πᾶσαν αὐτοῦ ταύτην παρεθέμην τὴν
24 λέξιν; Ἴνα καταφανῆς ἢ ἀδολεσχία τοῦ ἀνδρός ἢ χρῆται
παρὰ πάντα τὸν λόγον γένηται. Εἰπὼν γὰρ αὐτὸς ἑναργῆς
ὑπάρχειν ταῖς κοιναῖς πάντων ἐννοίαις τὸ εἶναι τὸν Θεὸν

DG CV BFKRXZ ELMNY O

5, 5-6 ἀκριβεστέρας φησιν ~ CV BFKRXZ || 6 αὐτῷ BR L ||
15 τε + τὴν Y || 21 τι om. Y || 23 ἕνεκα V BFKRXZ || ταύτην om.
CV FKRX

1. Dans ces ch. 4 et 5, Basile accuse avec raison Eunome de se servir de cette profession de foi comme d'un manteau d'orthodoxie, pour lui donner ensuite une interprétation qui en contredit le sens. Mais il est moins heureux quand il reproche à son adversaire de dire qu'« il lui manque un complément plus précis », alors qu'il a souligné son caractère trop général et ancien. Sur cette question, cf. B. ΣΕΒΟΥῚΕ, *L'Apologie d'Eunome...*, p. 27-29.

profession de foi il dit qu'elle est une règle et il affirme qu'il lui manque un complément plus précis¹. Prenons cette affirmation à elle seule comme un signe de la dernière stupidité, pour qui se plaira à en comparer les termes... Car la règle, ὁ parangon de sagesse, et la norme, tant que rien ne leur manque pour être règle et norme, ne peuvent recevoir aucun complément d'exactitude. Car on fait une addition en fonction d'une lacune. Et, si elles étaient incomplètes, on aurait tort de leur donner ces appellations. Mais en voilà assez là-dessus.

Examinons maintenant les exposés qu'il fait sur Dieu :

3^e réfutation :
Contre la thèse :
513 d l'inengendré
est la substance
de Dieu

EUNOME. *C'est donc un seul Dieu, dit-il, que nous avons confessé à la fois selon la notion naturelle et l'enseignement des Pères : qui n'a été produit ni par lui-même ni par un autre. Car chacune des deux hypothèses est également impossible, puisque la vérité exige que ce qui fait préexiste à ce qui est produit, et que ce qui est fait soit second par rapport à ce qui fait. Et il ne peut arriver qu'une chose soit antérieure ou postérieure à elle-même, ni qu'autre chose soit avant Dieu. Ou alors ce serait cette chose qui, à la place de la deuxième, aurait la dignité de la divinité².*

BASILE. Pourquoi ai-je cité ici tout ce texte de lui? Afin de faire ressortir le bavardage dont use notre homme tout le long de son discours. Car, après avoir dit lui-même que c'était une évidence première selon les notions communes³ à tous que Dieu est inengendré, il entreprend

2. *Apol.* 7, 1-8.

3. Là où Eunome avait dit *notion naturelle* (φυσικὴ ἔννοια), Basile parle de *notion commune* (κοινὴ ἔννοια ; cf. 12, 8). Dans la suite de ce même texte, l'expression va être relayée par celle des *principes communs* (κοινὰ προλήψεις), formule stoïcienne très voisine des précédentes : elle signifie « une idée générale qui se forme naturelle-

ἀγέννητον, ἀποδείξεις τούτου κομίζειν ἡμῖν ἐπιχειρεῖ,
 28 παραπλήσιον ποιῶν ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν σταθερᾷ μεσημβρία
 τοὺς ἑρρωμένους τὰς ὕψεις λόγῳ διδάσκειν βούλοιοτο, φανό-
 b τατον εἶναι τῶν κατ' οὐρανὸν ἀστέρων τὸν ἥλιον. Εἰ | δὲ
 ὁ τὰ τῇ αἰσθήσει γνώριμα λόγῳ δεικνὺς καταγέλαστος, ὁ
 32 τὰ ταῖς κοιναῖς προλήψεσιν ὠμολογημένα διδάσκων, πῶς
 οὐχὶ τῆς ἴσης παρανοίας ὑπεύθυνος; Πολλῶ γὰρ δήπου
 ταῦτα τῶν διὰ τῆς ὕψεως φαινομένων τοῖς σωφρονοῦσι
 πιστότερα. Εἰ μὲν οὖν ἦν τις ὁ κατὰ τῆς ἀληθείας ταύτης
 36 ἀναισχυρῶν καὶ τὸν ἀγέννητον ἢ παρ' ἑαυτοῦ ἢ παρ' ἑτέρου
 γεγενῆσθαι διατεινόμενος, εἶχεν ἂν τινα τυχὸν συγγνώμην
 ἢ ματαιότης τῶν λεγομένων. Εἰ δὲ οὐδεὶς, μέχρι σήμερον,
 οὔτε τῶν ἔξω τοῦ λόγου τοῦ καθ' ἡμᾶς οὔτε τῶν ἐξ αὐτῆς
 40 τῆς Ἐκκλησίας ἐπαναστάντων τῇ ἀληθείᾳ, εἰς τοσοῦτον
 ἤλθεν ἀποπληξίας ὥστε διαμφισβητεῖν περὶ τῆς ἀγεννησίας
 τοῦ ἀγεννήτου, τί κέρδος ἐκ τῶν λόγων τούτων, οὐ συνορῶ.
 Ἡ τῶν Ἀριστοτέλους ὄντως ἡμῖν καὶ Χρυσίππου συλλο-

DG CV BFKRXZ ELMNY O

5, 33 παροινίας V mg. profert M² || 37 γεγενῆσθαι FKRXX
 ELMN γενῆσθαι G² || τυχὸν om. X suppl. s.l. Z m. 1^a || συγγνώμην
 τυχὸν ~ DG K || 38 τῶν λεγομένων om. BFKRXZ ELMNY (suppl.
 s.l. M mg. N²) || 43 ἡμῖν ὄντως ~ ELMNY O || καὶ + τῶν ELM
 O || λογισμῶν FKZ

ment en nous » (Th. DAMS, *La controverse...*, p. 146). Les notions communes constituaient un thème courant de réflexion philosophique : Plutarque avait écrit un traité « Des notions communes contre les Stoïciens » (*Les Stoïciens*, trad. E. Bréhier, Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1962, p. 135-183) ; Grégoire de Nyse écrira à son tour un traité *Sur les notions communes*, petit ouvrage de théologie trinitaire dont les preuves s'appuient sur les principes communs (PG 45, 175-186 ; éd. crit. F. Müller, Greg. Nyss. *Opera dogmatica minora*, Leyden 1958, p. 19-33). — Chez Basile la notion commune n'a pas le caractère d'idée innée comme la notion naturelle d'Eunome.

1. Chrysippe (285-205 a. J.-C.) est le redoutable logicien qui défendit le stoïcisme contre les attaques de l'Académie et de l'épicu-

de nous en administrer des preuves ; ce faisant, il ressemble assez à un homme qui voudrait en plein midi apprendre par un raisonnement à des gens doués d'une très bonne vue que le soleil est le plus lumineux des astres du ciel. Si
 516 b celui qui démontre rationnellement ce que l'on connaît par les sens est ridicule, celui qui enseigne ce dont on convient grâce aux principes communs, ne l'accusera-t-on pas de la même folie ? Car ces réalités donnent beaucoup plus de garantie aux gens réfléchis que ce qui tombe sous la vue. S'il existait donc quelqu'un pour s'attaquer sans pudeur à cette vérité et soutenir que l'inengendré a été engendré de lui-même ou d'un autre, la frivolité de ses dires mériterait peut-être quelque indulgence. Mais si personne jusqu'à ce jour, ni parmi les hommes étrangers à notre doctrine, ni parmi ceux qui du sein de l'Église elle-même se sont dressés contre la vérité, n'en est venu à ce point de paralysie mentale qu'il mette en question l'innascibilité de l'inengendré, je ne vois pas quel est le profit de ces raisonnements. Avions-nous vraiment besoin des syllogismes d'Aristote et de Chrysippe¹ pour apprendre

risme et mérita le nom de second fondateur de l'ancien stoïcisme. L'association de Chrysippe et d'Aristote, considérés comme les maîtres par excellence du raisonnement dialectique, était courante chez les Pères. « Au prologue de ses *Philosophoumena*, [Hippolyte] a rangé les Stoïciens nommément Chrysippe et Zénon, parmi les Dialecticiens, à côté d'Aristote » (M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères...*, p. 120-121). Après Basile, GRÉGOIRE DE NAZIANZE évoquera ensemble « les solutions des syllogismes de Chrysippe, la malfaisante technique d'Aristote » (*Orat.* 32, 25 ; PG 36, 201 c). JÉRÔME voit de même Eunome séjourner « dans les épineuses broussailles d'Aristote et de Chrysippe » et s'élever de là « pour proférer son dilemme » (*Comment. in Nahum proph.* 3 ; PL 25, 1269 c). Même notation chez THÉODORE DE CYR à propos des « labyrinthes de Chrysippe ou d'Aristote » (*Thérapeutique des maladies helléniques*, 5, 72 ; SC 57, trad. P. Canivet, p. 250). Textes rassemblés par J. DE GHELLINCK, « Quelques mentions de la dialectique stoïcienne... », *Philosophia Perennis*, B. I, p. 59-67.

- c 44 γισμῶν ἔδει πρὸς | τὸ μαθεῖν ὅτι ὁ ἀγέννητος οὐ γεγέννηται,
οὔτε αὐτὸς ὑφ' ἑαυτοῦ οὔτε ὑφ' ἑτέρου ; καὶ οὔτε πρεσβύτερος
οὔτε νεώτερος αὐτὸς ἐστὶν ἑαυτοῦ ; Τί οὖν αὐτῷ ταῦτα
48 βούλεται ; Δοκεῖ μοι ὁμοῦ μὲν τοῖς ἀκολούθοις ἐγκαλλωπί-
ζεσθαι, ὡς δὴ πικνός τις καὶ περιττός τὴν διάνοιαν, καὶ
ὄξυς μὲν ὑπιδέσθαι τὸ ἄτοπον, ὄξύτερος δὲ διαλύσαι τὸ
φωραθὲν καὶ διὰ τοῦτο ἐναθρύνεσθαι τῇ τῶν λόγων στροφῇ,
καὶ περὶ τὴν ἀπόδειξιν λεπτοουργεῖν τοῦ μήτε ὑφ' ἑαυτοῦ
52 μήτε ὑφ' ἑτέρου τὸν ἀγέννητον γεγενῆσθαι. Ἐπειτα μέντοι
οὐδὲ ἐναυθῆα τῆς ἑαυτοῦ τέχνης ἐπιλανθάνεται, ἀλλ' ἐν τῇ
τῶν ὁμολογουμένων διατριβῇ, ὡσπερ στοιχεῖά τινα πρὸς
τοὺς ἐξῆς λόγους ἑαυτῷ παρεμβάλλει. Οὐ γὰρ ἀργῶς αὐτῷ
56 ἐκεῖνο ἔχει ὅτι δεῖ κατὰ ἀλήθειαν τὸ ποιοῦν τοῦ γινομένου
προϋπάρχειν. Ἄλλ' ἵνα ἐν τοῖς περὶ | Υἱοῦ λόγοις προδιωμο-
λογημένον ἔχη τὸ ὕστερον προσγεγενῆσθαι τῷ Πατρὶ τὸν
Υἱόν, εἶπερ τὸ ποιοῦν ἐστὶ τοῦ γινομένου πρεσβύτερον,
60 τούτῳ δὲ ὡς ἐπόμενον λάβῃ, τὸ ἐκ μὴ ὄντων τὸν Υἱὸν
γεγενῆσθαι. Ἄλλ' ὁ μὲν τῆς εἰς τὸν Υἱὸν ἀσεβείας ἔλεγχος
ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις ἀναμενέτω.
Ἐγὼ δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίαν, κἄν τὰ
517 μάλιστα | δοκῇ ταῖς ἐννοίαις ἡμῶν συμβαίνειν, ἀλλ' οὖν
65 ὡς οὐδαμοῦ τῆς Γραφῆς κειμένην καὶ πρῶτον στοιχεῖον

DG CV BFKRXZ ELMNY O

5, 44 ὁ om. LMN (suppl. N²) || γεγέννηται F^{ac}R ELN^{ac} || 51
ἀπόδειξιν + δὲ ELMN^{ac} O || 52 γεγενῆσθαι F^{ac}X ELN γεννηθῆναι Z
|| 56 δεῖ : δὴ X ἀεὶ ELM (corr. mg. M²) N^{ac} || 57 Ἄλλ' om. G ELM
(suppl. mg. M²) N^{ac}Y || 60 τοῦτο BFKZ^{ac} EMN O || 61 γεγενῆσ-
θαι C Z ELMN O || τὸν om. Y || 62 ἀναμεινέτω BKZ ἀναμεινάτω
Ga.

1. Cette affirmation de l'arianisme radical a fait également nommer les anoméens des *exoucontiens*. En fait, Eunome se garde soigneusement de dire une chose pareille dans l'*Apologie*. Il prétend même ne pas faire « de la substance du Monogène quelque chose de commun avec les êtres tirés du néant » (15, 9-10).

2. C'est-à-dire au livre II du *Contre Eunome*. Malgré la solidarité

- 516 c que l'inengendré n'a pas été engendré, ni par lui-même ni par un autre, et qu'il n'est ni plus vieux ni plus jeune que lui-même? Que cherche-t-il donc avec tout cela? Tout à la fois, me semble-t-il, il se fait valoir auprès de ses partisans en voulant passer pour un homme avisé, à la pensée supérieure, pour un esprit aigu à déceler une absurdité, plus aigu à réfuter l'erreur découverte; moyennant quoi, il se fait gloire de l'agilité de ses raisonnements et joue de subtilités dans la démonstration que l'inengendré n'a été engendré ni par lui-même ni par un autre. Ensuite, naturellement, il n'oublie pas, là non plus, sa propre technique. Mais tout en s'attardant sur des points dont tout le monde convient, il pose à son profit certains jalons pour les raisonnements qui suivront. Il ne lui est pas indifférent, en effet, que la vérité demande que ce qui fait préexiste à ce qui est produit. Mais il pense à ses
516 d raisonnements concernant le Fils, et son but est qu'il soit convenu à l'avance que le Fils a été adjoint au Père plus tard, puisque ce qui fait est plus ancien que ce qui est produit. Il veut en tirer comme conséquence que le Fils a été engendré du néant¹. Mais la réfutation de son impiété contre le Fils, réservons d'en traiter en son lieu².

Pour ma part, cette appellation d'inengendré, même si elle semble tout à fait concorder avec les notions qui sont nôtres, étant donné qu'elle ne se trouve nulle part dans l'Écriture³ et qu'elle est le

517 a Le terme d'inengendré n'est pas dans l'Écriture

des thèses qu'il vient de rappeler, Basile entend sérier les questions et consacrer le livre I à la réfutation de la doctrine de l'inengendré.

3. Les LXX et le Nouveau Testament ignorent en effet le vocabulaire formé autour d'ἀγέννητος. Eunome répondra à l'identification faite par Basile des deux termes d'inengendré et de Père, en arguant que, dans ce cas, le second, ramené au sens du premier, signifie le fait de ne venir de personne et non celui d'avoir engendré, cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, I (PG 45, 421 b); WJ I, 552 (t. 1, p. 186).

οὐσαν τῆς βλασφημίας αὐτῶν, σιωπᾶσθαι ἂν δικαίως ἀξίαν εἶναι φήσαιμι, τῆς Πατρὸς φωνῆς ἴσον δυναμένης τῷ ἀγεννήτῳ, πρὸς τῷ καὶ τὴν περὶ τοῦ Υἱοῦ ἔνοιαν συνημμένως ἑαυτῇ διὰ τῆς σχέσεως συνεισάγειν. Ὁ γὰρ ὄντως Πατὴρ καὶ μόνος ἐξ οὐδενός ἐστιν ἐτέρου · τὸ δὲ ἐξ οὐδενός ταυτὸν ἐστὶ τῷ ἀγέννητος. Οὐ τοίνυν ἀγέννητον προσαγορευτέον

72 μᾶλλον ἡμῖν ἢ Πατέρα, εἴ γε μὴ μέλλοιμεν σοφώτεροι εἶναι τῶν διδασκάλων τοῦ Σωτῆρος, εἰπόντος · « Πορευθέντες βαπτίζετε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς^a », ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀγεννήτου. Καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον.

76 Ἡμεῖς δὲ τὰ συνεχῆ τοῦ λόγου διασκεψώμεθα. Ὀλίγον γὰρ προελθὼν, καὶ οἷον συγκεφαλαιούμενος αὐτὸς ἑαυτῷ τὰ εἰρημένα, οὕτω γράφει. |

b EYN. Ἄρ' οὖν, εἰ μήτε αὐτὸς ἑαυτοῦ, μήτε ἕτερόν τι αὐτοῦ

80 προϋπάρχειν δέδεικται, πρὸ δὲ πάντων αὐτός, ἀκολουθεῖ τούτῳ τὸ ἀγέννητον · μᾶλλον δὲ αὐτό ἐστιν οὐσία ἀγέννητος.

BAΣ. Ἦν τοίνυν ἐν τούτοις ἐφωράσαμεν κακουργίαν συνιδεῖν μὲν οἶμαι, καὶ πάνυ ῥᾶδιον τῷ καὶ μικρὸν ἐπιστή-
84 σαντι, ἐμφανῆ δὲ ποιῆσαι τοῖς πολλοῖς οὐκ εὐμαρές. Πλὴν ἀλλὰ πειρατέον, τὴν ἐλπίδα θεμένους ἐπὶ τὸν διδόντα « ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις, δυνάμει πολλῆ^b ». Εἰπὼν ὅτι, εἰ μήτε

DG CV BFKRXZ ELMNY O

5, 68 τῷ : τὸ F EM GNys. || 69 συνεισαγαγεῖν Y || 71 τῷ : τὸ X M O || 72 γε : δὲ CV^{ac} FRXZ ELMN^{ac} δὴ O om. Y || εἶναι σοφώτεροι C CV BFKRXZ || 77 αὐτὸς C BFRZ ἑαυτὸς KX om. DG V ELMNY O || 78 οὕτω γράφει : om. BF^{ac} (φ^η suppl. F³) KRX || 79-80 πρὸ αὐτοῦ ὑπάρχειν CV BFKRXZ || 80 ἀποδέδεικται R || ἀκολουθεῖτω BKZ E ἀκολουθήτω K²X ἀκολουθεῖ + τὰ scripsit R sed del.

5. a. Matth. 28, 19 || b. Ps. 67, 12.

1. Basile annonce dès maintenant d'un mot la conception des noms relatifs qu'il développera en II, 9, 11-27 et 24, 1 à 29, 36, et qui

premier fondement de leur blasphème, je dirais qu'elle mérite à bon droit d'être passée sous silence ; car le vocable de Père a le même sens que celui d'inengendré, sans compter qu'il introduit, l'impliquant à cause de la relation, la notion du Fils¹. Car celui qui est vraiment Père, et seul à l'être, ne vient d'aucun autre ; et *ne venir de personne*, c'est la même chose qu'*inengendré*. Nous ne devons donc pas l'appeler inengendré de préférence à Père, à moins de vouloir être plus sages que les enseignements du Sauveur qui a dit : « Allez, baptisez au nom du Père^a », et non pas « de l'inengendré ». Voilà donc pour ce qui concerne ce point.

Quant à nous, examinons la suite de son discours. Car, un peu plus loin, il fait pour lui-même une sorte de résumé de ce qu'il a dit et il écrit ceci :

517 b

Eunome tire de son raisonnement deux conclusions contradictoires, car un terme relatif à un autre ne peut pas faire un avec lui

EUNOME. *S'il a donc été démontré qu'il n'existe pas avant lui-même, ni que rien d'autre n'existe avant lui, mais qu'il est lui-même avant toutes choses, c'est que l'inengendré lui est corrélatif. Ou plutôt il est lui-même substance inengendrée².*

BASILE. Il est, je pense, tout à fait facile de saisir la malhonnêteté que nous avons observée dans ces paroles, même si l'on n'y donne que peu d'attention ; mais la rendre évidente au grand nombre, voilà qui n'est pas aisé. Néanmoins, il faut essayer, en plaçant notre espoir en celui qui donne « la parole à ceux qui annoncent la bonne nouvelle, avec une grande puissance^b ». Il avait

constitue une de ses plus importantes contributions à l'élaboration rationnelle de la doctrine trinitaire. Elle sera reprise par S. Augustin. Cf. I. CHEVALIER, *Saint Augustin...*, p. 127-140.

2. *Apol.* 7, 11-14.

αὐτὸς ἑαυτοῦ, μήτε ἕτερόν τι αὐτοῦ προϋπάρχει, ἀκολουθεῖ
 88 αὐτῷ τὸ ἀγέννητον · εἶτα συνιδῶν ὅτι ἐκ τῆς τῶν τεθέντων
 ἀκολουθίας πρὸς τὸ ἐναντίον αὐτῷ περιῆλθεν ὁ λόγος · εἰ
 γὰρ ἀκολουθεῖ τῷ Θεῷ τὸ ἀγέννητον, ἔξωθεν αὐτῷ παρέπεται
 c δηλονότι. Τὸ δὲ ἔξωθεν τοῦ Θεοῦ | οὐκ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ.
 92 Ἐκ δὲ τούτων οἰχῆσεται διαρρυσὲν αὐτῷ τὸ σκαιώρημα ·
 ἵνα μὴ τοῦτο πάθῃ, τί ποιεῖ ; Βραχὺ φροντίσας τοῦ γέλωτος
 ὄν ἐπὶ τῷ τὰ ἀνακόλουθα λέγειν ὑπέχειν ἔμελλε, τῇ ἐπι-
 διορθώσει ἀπήγαγε τὸν λόγον πρὸς ἃ ἐβούλετο, εἰπὼν ·
 96 Μᾶλλον δὲ αὐτὸ ἐστὶν οὐσία ἀγέννητος. Τοῦτο δὲ οὐδεμίαν
 μὲν ἔχει ὁμολογίαν πρὸς τὰ προάγοντα. Πῶς γὰρ καὶ
 520 ἐπόμενον αὐτῷ τὸ ἀγέννητον ὁ Θεὸς | ἔχει ; καὶ πάλιν οὐχ
 ἐπόμενον, ἀλλ' ἐν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ περιεχόμενον ; Ὅμως
 100 γε μὴν οὐκ ἔῃ παντελῶς αὐτῷ διαφθαρῆναι τὸ σόφισμα.
 Εἰ γὰρ εἰπὼν ὅτι ἀκολουθεῖ αὐτῷ τὸ ἀγέννητον ἐνταῦθα τὸν
 λόγον ἔστησεν, οὐκ ἂν εἶχεν ὅπως ἢ τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν
 λέγει τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων ἢ ἀλλοτριῶς ἔχοντα κατ' αὐτὴν
 104 τὴν οὐσίαν τὸν μονογενῆ Υἱὸν ἐπιδείξει, οὐδενὸς δυναμένου
 τῶν ἔξωθεν ἐπομένων, Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τὴν κατ' αὐτὴν
 τὴν οὐσίαν οἰκειότητα διστᾶν. Νῦν δὲ τῷ ἐπαγαγεῖν,
 μᾶλλον δὲ αὐτὸ ἐστὶν οὐσία ἀγέννητος, ἐνεδείξατο ὅτι αὐτὸ
 108 ὅπερ ἐστὶν ὁ Θεὸς ἀγεννησία ἐστὶ · τοῦτο δὲ ὅσον αὐτῷ
 δρόμον πρὸς τὴν ἐγγείρησιν τῆς ἀσεβείας προεுτρεπίζει,

DG CV BFKRXZ ELMNY O

5, 87 ἕτερος τις LM || αὐτοῦ om. BFKRX Y || προϋπάρχη EM
 || ἀκολουθεῖτω Z || 91 οὐσίας E^{ac}LM || ἐστὶν τούτου EM || αὐτοῦ
 ἐστὶν ~ CV BFKRXZ || 96 αὐτὸς X LMmg. || 103 λέγει BX λέγειν
 F^{pc} E λέγοι D || αὐτὴν om. D || 106 διασπᾶν BFKRXZ || 108 αὐτῷ
 ὅσον ~ DG || αὐτὸ LN || 109 δρόμον : δρᾶμα CV ELMN (corr.
 mg. N²)

I. C. H. G. RETTBERG, *Marcelliana...*, Gottingae 1794, p. 120,
 estime que ces raisonnements de Basile « nugae sunt ». Ils se laissent
 sans doute aller au jeu de la logique formelle. La réponse d'Eunome

donc dit que s'il n'existe pas avant lui-même, et que si
 rien d'autre n'existe avant lui, c'est que l'inengendré lui
 est corrélatif. Il a vu ensuite que, compte tenu de la
 conséquence de ce qu'il a posé, son raisonnement s'était
 retourné devant lui en son contraire. Car si l'inengendré
 est corrélatif à Dieu, il est clair qu'il le suit de l'extérieur.
 517 c Et ce qui est extérieur à Dieu n'est pas sa substance¹.
 Voilà qui allait lui faire filer entre les doigts son raisonne-
 ment vicieux. Pour ne pas subir ce malheur, que fait-il ?
 Sans se faire beaucoup de souci de la risée dont il allait
 être l'objet pour l'incohérence de ses dires, il corrige son
 raisonnement et le fait dévier vers l'objet de son désir,
 en disant : *ou plutôt il est lui-même substance inengendrée*.
 Mais ceci n'est nullement en accord avec ce qui précède.
 Comment, en effet, l'inengendré peut-il être à la fois
 520 a pour Dieu quelque chose qui le suit, et quelque chose au
 contraire qui ne le suit pas, mais est compris dans la raison
 de sa substance ? Il ne consent pourtant pas à la destruction
 complète de son sophisme. Car si, après avoir dit que l'in-
 engendré est corrélatif à Dieu, il avait arrêté là son
 raisonnement, il n'aurait plus eu aucun moyen de dire
 que l'innascibilité est la substance du Dieu de l'univers,
 ou de démontrer que le Fils Monogène lui est étranger
 selon la substance, car aucune des déterminations qui les
 suivent de l'extérieur ne peut distendre la parenté du
 Père et du Fils selon la substance. En fait, en ajoutant :
ou plutôt il est lui-même substance inengendrée, il a démontré
 ceci : ce qu'est Dieu, c'est l'innascibilité. Mais en cela,
 il ne fait que se ménager du champ libre pour l'entreprise
 de son impiété, je le montrerai un peu plus loin dans mon

sur ce point est particulièrement obscure au dire de Grégoire de Nysse.
 Basile y est accusé de n'avoir pas compris le rapport du discours à
 la réalité, cf. *Contra Eunomium*, I (PG 45, 453 d - 456 a) ; *WJ* I, 661
 (t. 1, p. 216).

μικρὸν τῷ λόγῳ προελθῶν ἐπιδείξω. Ἔστι δ' ἄρα, ὃ μὲν
 b ἐξ ἀρχῆς εἶπεν, ἐκ τῆς τῶν πραγμάτων ἀληθείας | κατὰ
 112 τὸ ἀκόλουθον τῶν δεδομένων ἀναφανέν· ὃ δὲ τελευταῖον
 ἐπέθηκεν ἐκ τοῦ αἰρετικοῦ φρονήματος προσερρίφη, ἀναισχυν-
 τότατα πάντων τοῦ λογογράφου πρὸς τὴν ἐπιδιόρθωσιν τοῦ
 λόγου μεταπηδήσαντος. Πῶς γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀκολουθεῖ
 116 τῷ Θεῷ καὶ ταῦτόν ἐστιν αὐτῷ, πᾶσιν ὄντος προδήλου ὅτι
 τὸ ἀκολουθοῦν ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν οὐ ἐστὶν ἐπακολούθημα ;
 Ὁ δέ, ὡσπερ ὁδοῦ τινος λαβόμενος, ἐκ τοῦ καθ' ὑφαρπαγὴν
 αὐτῷ ληφθέντος λόγου, πρὸς τὴν κατασκευὴν ἐντεῦθεν
 120 χωρεῖ τοῦ τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν εἶναι τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων,
 ἵνα τούτου δειχθέντος, ὁμολογούμενον ἔχη τὸ ἀνόμοιον κατὰ
 τὴν οὐσίαν εἶναι τὸν Μονογενῆ τῷ Πατρὶ.

Σκοπεῖτε δὲ ἅ φησιν. |

c 124 ΕΥΝ. Ἀγέννητον δὲ λέγοντες, οὐκ ὀνόματι μόνον κατ'
 ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην σεμνύνειν οἰόμεθα δεῖν, ἐκτινύναι δὲ
 αὐτῷ τὸ πάντων ἀναγκαιότατον ὄφλημα τὴν τοῦ εἶναι ὃ
 ἐστὶν ὁμολογίαν. Τὰ γάρ τοι κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα, ἐν
 128 ὀνόμασι μόνον καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα, ταῖς φωναῖς
 συνδιαλύεσθαι πέφυκεν.

521 ΒΑΣ. Ἀναίρει τὸ κατ' ἐπίνοιαν θεωρεῖσθαι | ἐπὶ τοῦ
 Θεοῦ τὸ ἀγέννητον, ἡγούμενος ἐντεῦθεν ῥαδίαν αὐτῷ τὴν
 132 ἐπιχείρησιν ἔσσεσθαι τοῦ τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν εἶναι, ἐκ

DG CV BFKRXZ ELMNY O

5, 110 ἐπιδείξει G ELMN || 111 ἀληθείας : ἀκολουθίας CV BFK
 RX || 113 τοῦ αἰρετικοῦ φρ. DG : τοῦ φρ. τοῦ αἰρετικοῦ cett. Ga.
 || 123 ἄ : οἶα V BFKRXZ ὁ + lac. c^a 7 litt. C || 124-125 κατ' ἐπί-
 νοιαν om. V BFKR (suppl. mg. R^a) X ELMNY O deest C ||
 125 ἀνθρωπίνῳ CV BFKXZ ELMN O ἀνθρωπίνως Y || 126 αὐτῷ
 om. DG ELM (suppl. mg. M^a) N (suppl. s.l. N^a) O || 128 ὀνόματι
 KZ || 131-132 τὴν ἐπι. αὐτῷ ῥαδίαν ∞ CV BFKRXZ

1. Ce « un peu plus loin » désigne vraisemblablement la 5^e réfuta-

traité¹. Ainsi donc, ce qu'il avait dit tout d'abord doit
 son évidence à la vérité des choses selon la conséquence
 520 b des prémisses posées ; mais ce qu'il a ajouté pour finir,
 c'est son sentiment d'hérétique qui le lui a fait lancer,
 notre écrivain donnant un coup de pouce, avec une
 effronterie sans pareille, pour corriger son raisonnement.
 Comment, en effet, la même chose est-elle corrélatrice
 à Dieu et est-elle la même réalité que lui, puisque tout
 le monde trouve évident que ce qui est corrélatif est autre
 chose que ce à quoi il est corrélatif ? Mais lui, on dirait
 qu'il a forcé un passage : à partir du raisonnement qu'il
 a posé par surprise, il progresse vers l'établissement de la
 thèse que l'innascibilité est la substance du Dieu de
 l'univers, afin qu'après cette démonstration il soit convenu
 que le Monogène est dissemblable du Père selon la
 substance.

Regardez ce qu'il dit :

520 c 4^e réfutation :
 Contre
 la même thèse
 établie
 par élimination
 des modes
 d'attribution :
 a) Le concept

EUNOME. *Quand nous disons inengendré, ce n'est pas de nom seulement, selon un concept (epinoia) humain que nous pensons devoir honorer Dieu : nous pensons acquitter envers lui la dette la plus imprescriptible de toutes, en confessant qu'il est ce qu'il est. Car ce qui est dit conceptuellement (kat' epinoian) a une existence purement nominale, dans l'acte de son énonciation, puis s'évanouit naturellement avec les sons de la voix².*

521 a BASILE. Il refuse que l'inengendré soit compris en Dieu conceptuellement, car il estime que ce point lui facilitera la tâche d'établir que l'innascibilité est substance, et qu'il

tation (ch. 16-18), où Basile montrera que les thèses sur l'inengendré aboutissent au « blasphème » sur le Fils.

2. *Apol.* 8, 1-6. La citation ne comporte pas la précision d'acquitter la dette « selon la vérité ».

τούτου δὲ ἀναντιρρήτως δείξειν ἀνόμοιον εἶναι κατ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν τὸν μονογενῆ Υἱὸν τῷ Πατρὶ. Διὰ τοῦτο προσπλέκεται τῷ ῥήματι τῆς ἐπινοίας, ὡς οὐδὲν σημαίνουντι τὸ
 136 παράπαν, ἀλλ' ἐν μόνῃ τῇ προφορᾷ τὴν ὑπόστασιν κεκτημένω· καὶ ἀνάξιον εἶναι Θεοῦ προσποιεῖται, ταῖς ἐπινοίαις αὐτὸν ἀποσεμνύνειν. Ἐγὼ δὲ εἰ μὲν ἐπινοία θεωρητὸν ἢ μὴ τὸ ἀγέννητον οὕτω δυσχυρίζομαι πρὶν ἂν ὑπ' αὐτῆς
 140 τοῦ λόγου τῆς ἐξετάσεως διδαχθῶμεν.

6. Αὐτὸ δὲ τοῦτο τί ποτέ ἐστιν ἡ ἐπινοία, ἡδέως ἂν ἐρωτήσαιμι. Ἄρ' οὐδὲν παντάπασι σημαίνει τὸ ὄνομα
 b τοῦτο, καὶ ψόφος ἄλλως ἐστὶ διὰ τῆς γλώττης | ἐκπίπτων ;
 4 Ἄλλὰ τὸ τοιοῦτον οὐχὶ ἐπινοία, παράνοια δ' ἂν μάλλον

DG CV BFKRXZ ELMNY O

5, 134 Υἱὸν om. CV BFKRXZ Y || 138 θεωρητέον BFKRXZ

6, 1 ἂν + αὐτὸν CV BFKRXZ O Ga. || 3 ἐστὶν ἄλλως ~ CV BFKRXZ || διὰ τῆς γλώττης : δι' αὐτῆς ELN διὰ τῆς M (γλώττης suppl. mg. M^a) || 4 οὐχὶ τὸ τοιοῦτον ~ CV BFKRXZ

1. Les dictionnaires français ne connaissent que le terme de *subsistance* (au sens de ce qui sert à assurer l'existence matérielle) et ne donnent pas l'équivalent de l'allemand *Subsistenz* ou de l'italien *subsistencia* (latin : *subsistentia*). En français, certaines études théologiques font de *subsistance* le corrélat sémantique de *subsistant*. Nous optons cependant pour l'orthographe *subsistence*, plus adéquate au sens, et qui se répand de plus en plus aujourd'hui dans les études théologiques. — Sur les différents sens d'ὑπόστασις, en tant que *sujet* et en tant que *subsistence*, cf. B. SESBOÛÉ, *L'Apologie d'Eunome...*, p. 85-92.

2. Le terme d'ἐπινοία pose un difficile problème de traduction. Les traducteurs latins d'Eunome, de Basile et de Grégoire de Nyse multiplient les équivalents et les études modernes évitent assez généralement de traduire le mot. A. ORBE, qui commente l'exposé basilien de ce ch. 6, 34-57 dans *La Epinoia...*, p. 38-41, l'interprète comme « analisis mental » (p. 39) ou « la idea pura decantada de todo elemento sensorial » (p. 41). Pour Th. DAMS, *La controverse...*, p. 150, « Le mot ἐπινοία peut signifier l'acte mental et le résultat de cet acte, le νόημα en nous. Comme acte mental il a un certain nombre de synonymes qui tous signifient la réflexion ultérieure de l'esprit. »

pourra, à partir de là, montrer sans contestation que le Fils Monogène est dissemblable du Père selon la substance. C'est pourquoi il s'en prend au terme de concept (*epinoia*), comme s'il ne signifiait absolument rien et n'avait de subsistence¹ que dans l'acte de son énonciation. Et il prétend qu'il est indigne de Dieu de le vénérer avec nos concepts. Pour ma part, que l'inengendré puisse être considéré ou non à l'aide du concept, je ne soutiendrai rien avant que nous n'en soyons instruits par l'examen du terme lui-même².

Nature et usage
 du concept

6. Mais qu'est donc en soi le concept, je le demanderais volontiers. Est-ce que ce nom ne signifie absolument rien

521 b et n'est-il simplement qu'un son s'échappant de la langue? Mais cela, ce n'est pas un concept (*epinoia*), on l'appellerait plutôt du délire (*paranoia*)³ et du caquetage. Et s'il

G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 528, dit : « in controversy of Basil and Gr. Nyss. agst. Eunomius, used by former to denote reflection on concept already formed », tandis qu'Eunome « uses ἐ. in sense of invention, fancy ». Dans ce texte Basile définit l'ἐπινοία comme l'activité réflexive de l'esprit capable d'abstraction à partir des données de la perception, abstraction qui décompose et recompose rationnellement un objet en fonction de ses différents aspects formels. Il s'agit proprement de l'activité conceptuelle de l'esprit. Et comme l'ἐπινοία désigne le plus souvent le résultat de cette activité, nous avons choisi de traduire par *concept*. Nous rejoignons ainsi l'interprétation de J. LEBON (« Le sort du 'consubstantiel' nicéen », *RHE* 48, 1953, p. 674) et de R. HÜBNER (« Gregor von Nyssa... », *EPEKTASIS*, p. 466). Nous avons gardé la même traduction pour l'*Apologie d'Eunome*, afin de ne pas masquer l'identité d'un mot clé sur lequel porte une part du débat. Mais Eunome ne voit dans le concept qu'une invention humaine sans lien avec la réalité et il le déprécie, en faisant référence aux concepts imaginaires qui sont de l'ordre de la fiction artistique. Sur l'ἐπινοία dans le *Contre Eunome*, cf. B. SESBOÛÉ, *L'Apologie d'Eunome...*, p. 35-42.

3. Le jeu de mots grecs entre ἐπινοία et παράνοια est intraduisible en français : « ce n'est plus de l'ἐπινοία, c'est de la παράνοια », dit avec humour Basile à Eunome.

καὶ φλυαρία προσαγορεύοιτο. Εἰ δὲ συγχωροίη σημαίνει
 μέν τι τὴν ἐπίνοιαν, ψευδὲς δὲ τοῦτο παντελῶς καὶ ἀνυπαρκτον,
 ὡς ἐν ταῖς μυθοποιαῖς κενταύρων δὴ τινων ἀναπλασμοῦς
 8 καὶ χιμαίρας, πῶς τὸ σημαίνονμενον ψεῦδος τῷ φόφῳ τῆς
 γλώττης συναφανίζεται, τῆς μὲν φωνῆς πάντως εἰς ἀέρα
 προχοομένης, τῶν δὲ ψευδῶν νοημάτων ἐναπομενόντων τῇ
 12 διανοίᾳ; Οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴν ποτε ψευδῶν παντελῶς καὶ
 διακένων ἀναπλασμῶν, ἢ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις
 ἢ ἄλλως ἐν τοῖς ματαίοις τοῦ νοῦ κινήμασιν ἢ ψυχῇ πληρω-
 θεῖσα παρακατάσχη τῇ μνήμῃ, εἴτα διὰ τῆς φωνῆς ἐξαγγεῖλαι
 προέληται, ὁμοῦ τῷ προενεχθέντι λόγῳ συνηφανίσθη καὶ
 c 16 τὰ φαντάσματα. Πολλοῦ γὰρ ἂν ἀξιον | ἦν τὰ ψευδῆ λέγειν,
 εἴπερ ἢ φύσις τοῦ ψεύδους τοῖς λαλουμένοις συνδιεφθείρετο
 ἀλλ' οὐκ ἔχον ἐστὶ φύσιν τοῦτό γε.
 Ἰπόλοιπον δ' ἂν εἴη δεικνύναι, πῶς μὲν ἡ συνήθεια καὶ
 20 ἐπὶ ποίων πραγμάτων τῇ ἐπινοίᾳ χρῆται, πῶς δὲ τὰ θεῖα
 λόγια τὴν χρῆσιν αὐτῆς παρεδέξατο. Ὁρῶμεν τοίνυν ὅτι
 ἐν μὲν τῇ κοινῇ χρήσει τὰ ταῖς ἀθρόαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ
 ἀπλᾶ δοκοῦντα εἶναι καὶ μοναχά, ταῖς δὲ κατὰ λεπτόν
 24 ἐξετάσει ποικίλα φαινόμενα καὶ πολλὰ ταῦτα τῷ νῷ
 524 διαιρούμενα ἐπινοία μόνη διαιρετὰ λέγεται. | Οἶον, τὸ
 σῶμα ἀπλοῦν μὲν εἶναι φησιν ἡ πρώτη ἔντευξις, ποικίλον
 δὲ ὁ λόγος ἐπιῶν δείκνυσι, τῇ ἐπινοίᾳ αὐτὸ εἰς τὰ ἐξ ὧν
 28 σύγκειται διαλύων, χρῶμα καὶ σχῆμα καὶ ἀντιτυπίαν καὶ
 μέγεθος καὶ τὰ λοιπά. Πάλιν τὰ ἀνυπόστατα μὲν παντελῶς,

DG CV BFKRXZ ELMNY O

6, 5 συγχωρηθεῖη Y || 9 εἰς DG : + τὸν cett. || 10 ψευδῶν DG :
 om. cett. || 13 τοῖς om. CV BFKRXZ || 18 γε DG : om. cett. ||
 25 διαιρετὰ : θεωρητὰ BFKRXZ || 26 μὲν om. ELMN^{ac} || 28 σχῆμα
 καὶ χρῶμα ∞ DG

1. Τὰ θεῖα λόγια désignent évidemment les Écritures. Cette
 phrase annonce la division des développements qui vont suivre :
 l'emploi du concept va être analysé : 1) dans l'usage commun (6, 19-57),
 2) dans les Écritures (7, 1-49).

concédait que le concept signifiait bien quelque chose,
 mais quelque chose de tout à fait trompeur et d'inexistant,
 telles les fictions de centaures et de chimère qui se trouvent
 dans les légendes fabuleuses, comment le mensonge exprimé
 disparaît-il avec le bruit de la langue, alors que, si la voix
 se dissipe de toute façon dans l'air, les idées mensongères
 demeurent dans la pensée? Lorsque l'âme, en effet, qui
 s'est remplie de fictions totalement trompeuses et vaines,
 dans les imaginations du sommeil ou simplement dans de
 futiles associations d'idées, les retient dans sa mémoire
 et prend ensuite la liberté de les exprimer oralement,
 il n'est pas vrai que ces visions disparaissent avec la parole
 521 c qui a été proférée. Cela vaudrait alors vraiment la peine
 de dire des mensonges, puisque leur nature de mensonge
 périrait avec les paroles prononcées; mais cela n'a pas de
 nature, une chose pareille.

Il resterait encore à montrer comment et pour quel
 type de réalités l'usage parle de concept et comment les
 oracles divins¹ ont admis son emploi. Voici donc ce que
 nous voyons dans l'usage commun² : ce qui semble simple
 et tout un aux saisies globales de l'esprit, mais apparaît
 à un examen minutieux complexe et multiple, ces réalités
 que l'intelligence divise, on dit qu'elles sont divisées
 524 a seulement selon le concept. Par exemple, la première
 appréhension dit que le corps est simple, mais quand
 la raison intervient, elle le montre complexe, en le décompo-
 sant par le concept dans les éléments dont il est constitué,
 couleur, figure, fermeté, grandeur et le reste. De leur côté,
 les choses qui n'ont absolument aucune subsistence et qui

2. Le passage fait trois fois appel à la συνήθεια du langage et
 une fois à la κοινή χρήσις. Cf. Index des mots grecs. Ces notions
 appartiennent au registre stoïcien et désignent les opérations natu-
 relles de l'esprit dans lesquelles tous les hommes communiquent.
 Dans la plupart de ces contextes, Basile associe les références à l'usage
 commun et à l'usage de l'Écriture.

κατὰ δὲ ἀναζωγράφησιν τινα τῆς ἐννοίας καὶ φαντασίαν
μόνην ἀνατυπούμενα, ὡς ὅσα μυθοποιοὶ καὶ ζωγράφοι πρὸς
32 τὴν τῶν ἐντυγχανόντων ἐκπληξιν τερατεύονται, κατ' ἐπίνοιαν
καὶ ταῦτα θεωρητὰ ὑπὸ τῆς συνηθείας λέγεται.

Ἐν οὐδενὸς ἐπιμνηθεὶς οὗτος, ἢ ἀμαθῶς ἢ κακούργως,
περὶ τῆς τῶν ἀνυπάρκτων ἐπινοίας μόνης ἡμῖν ἐφιλοσόφησε ·
36 καὶ οὐδὲ ταύτην ὡς ἔχει φύσεως ἐξηγούμενος. Οὐ γὰρ
σημαίνει μὲν τι τὴν ἐπίνοιαν, ψευδὲς δὲ τοῦτο, φησὶν · ἀλλὰ
παντελῶς ἄσημον εἶναι τὸ ὄνομα, καὶ ἐν μόνῃ τῇ ἐκφωνήσει |
b τὴν ὑπόστασιν ἔχειν. Καίτοι τοσοῦτον ἀπέχει τοῦ κατὰ
40 τῶν ματαίων μόνον καὶ ἀνυποστάτων φαντασιῶν τὸ ὄνομα
τοῦτο τῆς ἐπινοίας κεῖσθαι, ὥστε μετὰ τὸ πρῶτον ἡμῖν
ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ
ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπενθύμησιν, ἐπίνοιαν ὀνομά-
44 ζεσθαι. Οἶον τοῦ σίτου νόημα μὲν ἀπλοῦν ἐνυπάρχει πᾶσι,
καθὸ φανέντα γνωρίζομεν · ἐν δὲ τῇ ἀκριβεῖ περὶ αὐτοῦ
ἐξετάσει, θεωρία τε πλείονων προσέρχεται, καὶ προσηγορίαι
διάφοροι τῶν νοηθέντων σημαντικαί. Τὸν γὰρ αὐτὸν σῖτον,
48 νῦν μὲν καρπὸν λέγομεν, νῦν δὲ σπέρμα, καὶ πάλιν τροφήν ·
καρπὸν μὲν ὡς τέλος τῆς παρελθούσης γεωργίας · σπέρμα
δὲ ὡς ἀρχὴν τῆς μελλούσης · τροφήν δὲ ὡς κατάλληλον
c εἰς προσθήκην | τῷ τοῦ προσφερομένου σώματι. Τούτων
52 δὲ ἕκαστον τῶν λεγομένων καὶ κατ' ἐπίνοιαν θεωρεῖται, καὶ
τῷ ψόφῳ τῆς γλώσσης οὐ συναπέρχεται · ἀλλὰ τῇ ψυχῇ
τοῦ νενοηκότος ἐνίδρυται τὰ νοήματα. Καὶ ἀπαξαπλῶς πάντα

DG CV BFKRXZ ELMNY O

6, 31 ὅσα : οἱ D ὅσα οἱ Ga. || ζωγράφοι : μυθογράφοι LN || 33
λέγονται DG || 37 τὴν ἐπίνοιαν om. CV BFKRXZ Y || 40 μόνων R LN
|| 43 ὀνομάζεσθαι + ὅθεν ἢ συνηθεῖα καλεῖ ἐπιλογισμὸν, εἰ καὶ μὴ
οἰκείως CV Ga. add. mg. M²N² || 44 νόημα μὲν ἀπλοῦν : μὲν v. ἄ. Z
v. ἄ. μὲν CV νόημα ἀπλοῦν BFKRX || 46 πλείονων DVC²⁰ Y : πλείων
G C²⁰ BFKXZ O πλείω ELMN (πλείονων M²N²) πλείων R || 52
δὲ : ἐν CV BFKRXZ N² ut vid. Ga. om. ELMN¹ O

prennent figure grâce à une sorte de peinture mentale et par la pure imagination, comme les poètes ou les peintres les inventent de toutes pièces pour produire la stupeur chez leurs lecteurs, l'usage dit que ces choses-là aussi se considèrent de manière conceptuelle.

Mais notre homme n'a fait aucune mention de tout cela, soit par ignorance soit par mauvaise foi, et il nous a seulement donné une philosophie du concept qui vise les êtres inexistantes. Et il n'a même pas exposé ce dernier tel qu'il est par nature. Car il affirme, non pas que le concept signifie bien quelque chose, et quelque chose de fictif, mais que le mot est dépourvu de toute espèce de
524 b signification et qu'il n'a de réalité que dans l'acte de sa prononciation. Cependant, ce mot de concept ne s'applique pas seulement, tant s'en faut, aux imaginations futiles et sans réalité : après la première idée issue de la sensation, la réflexion ultérieure plus affinée et plus précise sur l'objet pensé est appelée concept¹. Par exemple, l'idée de blé est simple pour tout le monde, et nous le reconnaissons à première vue ; mais un examen minutieux à son sujet conduit à considérer beaucoup de choses, et à signifier par des appellations différentes les aspects auxquels on a pensé. Car du même blé, nous disons tantôt que c'est un fruit, tantôt une semence, et encore une nourriture ; un fruit, en tant que terme de la culture passée ; une semence, en tant que départ de celle qui vient ; une nourriture, en tant qu'il est approprié au développement
524 c du corps qui le mangera. Chacun des aspects qui ont été dits est considéré conceptuellement et aucun ne disparaît avec le bruit de la langue : mais les idées s'en fixent dans l'âme de celui qui y a pensé. En un mot, tout ce que nous

1. Quelques manuscrits (cf. apparat critique) portent ici une glose qui a eu tendance à passer dans le texte : « De là vient que l'usage l'appelle réflexion seconde (ἐπιλογισμός), bien qu'improprement ».

τὰ τῆ αἰσθήσει γνώριμα καὶ ἀπλᾶ μὲν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ
56 δοκοῦντα, ποιμίλον δὲ λόγον κατὰ τὴν θεωρίαν ἐπιδεχόμενα
ἐπινοία θεωρητὰ λέγεται.

7. Ἐγγὺς δὴ τοῦ τοιοῦτου τρόπου, τῆς ἐπινοίας τὴν
χρῆσιν καὶ παρὰ τοῦ θείου δεδιδάγμεθα λόγου. Τὰ μὲν
οὖν ἄλλα παρήσω, πολλὰ ἔχων εἰπεῖν ἑνὸς δὲ μόνου τοῦ
4 καιριωτάτου μνησθήσομαι. Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς
ἐν τοῖς περὶ ἑαυτοῦ λόγοις τὴν φιλανθρωπίαν τῆς θεότητος
d καὶ τὴν ἐξ | οἰκονομίας χάριν τοῖς ἀνθρώποις παραδηλῶν,
ιδιώμασί τισι τοῖς θεωρουμένοις περὶ αὐτὸν ἀπεσήμανε
8 ταύτην, θύραν^a ἑαυτὸν λέγων καὶ ὁδὸν^b καὶ ἄρτον^c καὶ
525 ἄμπελον^d καὶ ποιμένα^e καὶ φῶς^f, οὐ | πολυώνυμός τις ὢν
οὐ γὰρ πάντα τὰ ὀνόματα εἰς ταῦτὸν ἀλλήλοις φέρει. Ἄλλο
γὰρ τὸ σημαινόμενον 'φωτὸς' καὶ ἄλλο 'ἀμπέλου' καὶ
12 ἄλλο 'ὁδοῦ' καὶ ἄλλο 'ποιμένος'. Ἄλλ' ἐν ὧν κατὰ τὸ
ὑποκείμενον, καὶ μία οὐσία καὶ ἀπλῆ καὶ ἀσύνθετος, ἄλλοτε

DG CV BFKRXZ ELMNY O

7, 5 αὐτοῦ ELM^aN || 7 περὶ αὐτὸν θεωρουμένοις ∞ DG Ga. ||
ἀπεσήμανε DG : ἀπεσήμανε CV FKRXXZ Y Ga. ἀπεσήμανε B LMN
O ἀπησημηγε E

7. a. Cf. Jn 10, 9 || b. Cf. Jn 14, 6 || c. Cf. Jn 6, 51 || d. Cf. Jn
15, 1 || e. Cf. Jn 10, 11 || f. Cf. Jn 8, 12

1. Ce texte établit un lien précis entre θεωρία et ἐπινοία : la
θεωρία, contre-distinguée de son usage dans l'ordre de la contempla-
tion spirituelle, est la forme intellectuelle de connaissance qui procède
de manière conceptuelle, c'est-à-dire la *considération intellectuelle*. Sur
la conception basilienne de la θεωρία, cf. S. RENDINA, *La Contem-
plazione...*, p. IX.

2. Sur la richesse et les nuances du sens de οἰκονομία chez les
Pères grecs depuis Irénée et Origène, cf. G. L. PRESTIGE, *Dieu dans
la pensée...*, p. 69-76. Basile emploie également son corrélat θεολογία,
cf. t. II, *C. Eun.* II, 3, 11, note. — Sur ce ch. 7, cf. l'analyse
d'A. ORBE, *La Epinoia...*, p. 42-43.

connaissions par la sensation et qui nous paraît être un
substrat simple, mais auquel la considération intellectuelle¹
confère une raison complexe, on dit que tout cela se consi-
dère conceptuellement.

L'usage du concept
à propos
du Seigneur
dans l'Écriture

7. La parole divine nous enseigne
aussi un usage du concept tout proche
d'un tel emploi. Comme j'aurais
beaucoup à dire, je laisserai tout le
reste pour ne mentionner qu'un seul cas, le plus à propos.
Quand notre Seigneur Jésus-Christ parlait de lui-même
pour montrer aux hommes la philanthropie de la divinité
524 d et la grâce qui nous vient de l'Économie², il nous révéla
l'usage que voici quant aux propriétés³ que l'on peut
considérer en lui : il se disait la porte^a, la route^b, le pain^c,
la vigne^d, le pasteur^e et la lumière^f, alors qu'il n'a pourtant
525 a pas plusieurs noms⁴ ; car tous ces noms ne veulent pas
dire indifféremment la même chose. Autre, en effet, est
la signification de *lumière*, autre celle de *vigne*, autre celle
de *roule* et autre celle de *pasteur*. Mais alors que le Seigneur
est un seul substrat et qu'il est une seule substance⁵,

3. Avec ce premier emploi de ἰδιώμα dans le *Contre Eunome*,
Basile annonce ce qui va devenir sa théorie des propriétés et consti-
tuera une pièce maîtresse de sa doctrine trinitaire. Cf. II, 4, 1 à 5, 17
et 28, 1 à 29, 36.

4. Développement semblable dans le traité *Sur le Saint-Esprit*,
VIII, 17 (*SC 17 bis*, p. 304-305 et n. 3 où B. Pruche signale d'autres
parallèles patristiques). Dans ce passage Basile s'inspire de la
conception origénienne des ἐπινοιαὶ du Christ, cf. Introduction, p. 72.

5. La phrase sonne étrangement après la définition de Chalcédoine
qui a établi l'unité du sujet ou de l'hypostase, mais aussi la dualité
des natures et des substances dans le Christ. Elle doit être interprétée
sans anachronisme. Basile semble viser ici la divinité du Christ,
substance « simple et non composée » ; d'autre part, il identifie
substrat et *substance* : non seulement les finesses du vocabulaire
christologique de Chalcédoine sont encore inconnues, mais l'élabo-
ration du vocabulaire trinitaire est loin d'être achevée. Sur la christo-

- ἀλλως ἑαυτὸν ὀνομάζει, ταῖς ἐπινοίαις διαφερούσας ἀλλήλων τὰς προσηγορίας μεθαρμοζόμενος. Κατὰ γὰρ τὴν τῶν
- 16 ἐνεργειῶν διαφορὰν καὶ τὴν πρὸς τὰ εὐεργετούμενα σχέσιν διάφορα ἑαυτῷ καὶ τὰ ὀνόματα τίθεται. Φῶς μὲν γὰρ ἑαυτὸν τοῦ κόσμου λέγει, τό τε ἀπρόσιτον* τῆς ἐν τῇ θεότητι δόξης τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνων, καὶ ὡς τῇ λαμπρότητι
- 20 τῆς γνώσεως, τοὺς κεκαθαρμένους τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς καταναγάζων. "Ἀμπελον δέ, ὡς τοὺς ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν πίστιν ἐρριζωμένους ἐπ' ἔργων ἀγαθῶν καρποφορίας ἐκτρέφον. "Ἄρτον δέ, ὡς οἰκειοτάτη | τροφή τοῦ λογικοῦ τυγχάνων,
- 24 τῷ διακρατεῖν τὴν σύστασιν τῆς ψυχῆς, καὶ τὸ ἰδίωμα αὐτῆς διασώζειν, καὶ ἀναπληρῶν ἀεὶ παρ' ἑαυτοῦ τὸ ἐνδόν καὶ πρὸς τὴν ἐξ ἀλογίας ἐγγινομένην ἀρρωστίαν οὐκ ἔδῶν ὑποφέρεσθαι. Καὶ οὕτως ἂν τις τῶν ὀνομάτων ἕκαστον
- 28 ἐφοδεύων, ποικίλας εὐροὶ τὰς ἐπινοίας ἐνδὸς τοῦ κατὰ τὴν οὐσίαν τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένου. Τίς οὖν οὕτω τὴν γλῶσσαν πρὸς βλασφημίαν ἠκόνηται ὥστε τολμῆσαι εἰπεῖν ταῖς φωναῖς τὰς ἐπινοίας ταύτας συνδιαλύεσθαι ;
- 32 Τί οὖν ἄτοπον, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων λαμβάνεσθαι τὸ κατ' ἐπίνοιαν, καὶ αὐτὸ τοῦτο πρῶτον περὶ οὗ

DG CV BFKRXZ ELMNY O

7, 15 τῶν + ὑποκειμένου FK || 18 αὐτὸν CV BFKRXZ || 23 τοῦ DG Z O : om. cett. Ga. || 25 καὶ DG : om. cett. Ga. || 26 γινομένην BRXZ || 28 ἐνδὸς + ἐκάστου LN Ga. || τοῦ : om. LN || 30 ἠκόνηται πρὸς βλασφημίαν ~ CV BFKRXZ || 33 τὸ DG : τινα cett. Ga.

7. g. Cf. I Tim. 6, 16.

logie de Basile et des Cappadociens, cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne de l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, Paris, Cerf, 1973, p. 323-337. Sévère d'Antioche s'était déjà interrogé sur une expression analogue de Basile (cf. B. PRUCHE, *SC 17 bis*, p. 276-277, n. 2).

1. On notera la justesse doctrinale du rapport établi entre la foi et les œuvres dans cette courte phrase.

simple et non composée, il se nomme différemment selon les passages, en accommodant suivant les cas des appellations différentes les unes des autres quant à leur concept. Car en fonction de la diversité de ses activités et de la relation qu'il entretient avec les objets de sa bienfaisance, il s'applique aussi à lui-même des noms différents. Il se dit la lumière du monde à la fois pour indiquer clairement par ce nom l'inaccessibilité* de la gloire qui est dans la divinité, et parce qu'il illumine de la splendeur de sa connaissance ceux dont les yeux de l'âme ont été purifiés. Il se dit la vigne, parce qu'il nourrit ceux qui ont pris racine en lui selon la foi pour qu'ils fructifient en œuvres bonnes¹. Il se dit le pain, parce qu'il est la nourriture

525 b la plus appropriée à l'être raisonnable (*logikon*), lui qui maintient la consistance de l'âme et conserve sa propriété, et qu'il comble sans cesse de lui-même ce qui lui manque et qu'il ne la laisse pas tomber dans l'épuisement, résultat de la déraison (*alogia*)². En faisant ainsi le tour de chacun de ces noms, on trouverait des concepts variés, alors qu'il n'y a qu'un seul substrat pour tous selon la substance. Qui donc a si bien affûté sa langue pour le blasphème, qu'il ose dire que ces concepts s'évanouissent avec le son des vocables ?

Qu'y a-t-il donc d'absurde à ce que l'on entende ainsi l'attribution conceptuelle, même quand il s'agit du Dieu de l'univers, et en premier lieu celle-là même sur laquelle

2. Un jeu de mots sous-tend cette phrase : *λογικός* désigne à la fois l'homme raisonnable et l'homme spirituel, capable d'être vivifié par le Verbe, mais aussi de se laisser aller à la déraison pécheresse (*ἀλογία*). Le *Λόγος* est donc la nourriture appropriée de l'homme *λογικός*. M. AUBINEAU a relevé un jeu de mots analogue chez Basile d'Ancyre : « Les dévots du *Λόγος* doivent se livrer à l'ascèse *λόγῳ καὶ μὴ ἀλογίᾳ* (PG 30, 689 b 5) » (cité dans GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Traité de la Virginité*, SC 119, p. 140).

- ὁ σύμπακς ἡμῖν κεκίνηται λόγος ; Εὐρήσομεν γὰρ οὐδαμῶς
 ἐτέρως λεγόμενον τὸ ἀγέννητον. "Αφθαρτον γὰρ καὶ ἀγέννητον
 c 36 εἶναι τὸν Θεὸν τῶν ὄλων λέγομεν, | κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς
 τοῖς ὀνόμασι τούτοις προσαγορεύοντες. "Όταν μὲν γὰρ εἰς
 τοὺς κατόπιν αἰῶνας ἀποβλέψωμεν, ὑπερεκπίπτουσιν πάσης
 ἀρχῆς εὐρίσκοντες τὴν ζωὴν τοῦ Θεοῦ, ἀγέννητον αὐτὸν
 40 λέγομεν · ἦταν δὲ τοῖς ἐπερχομένοις αἰῶσι τὸν νοῦν ἐπεκτείνωμεν,
 τὸν ἀόριστον καὶ ἀπειρον καὶ οὐδενὶ τέλει καταληπτὸν
 προσαγορεύομεν ἀφθαρτον. Ὡς οὖν τὸ ἀτέλεστον τῆς ζωῆς,
 ἀφθαρτον, οὕτω τὸ ἀναρχον αὐτῆς, ἀγέννητον ὀνομάσθη,
 44 τῇ ἐπινοίᾳ θεωρούντων ἐκάτερα. Τίς οὖν ἀντερεῖ λόγος,
 καὶ ἐπινοεῖσθαι τῶν ὀνομάτων τούτων ἐκάτερον, καὶ
 ὁμολογίαν εἶναι τοῦ κατ' ἀλήθειαν τῷ Θεῷ προσόντος ;
 Ὁ δὲ ὡς μαχόμενα ταῦτα καὶ ἀσύμβατα παντελῶς, ἀπ' ἀλλή-
 d 48 λων διίστησι · τό τε κατ' ἐπινοίαν τι λέγεσθαι | καὶ τὸ
 ἀποπληροῦν τῷ Θεῷ τὴν τοῦ εἶναι ὃ ἐστιν ὁμολογίαν. |
- 528 8. Καὶ γὰρ μὴδὲ τοῦτο παρέλθωμεν, οἷον αὐτῷ τῆς
 εὐλαβείας τὸ σχῆμα ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκούοντων ἐπινε-
 νόηται ἐν τῷ λέγειν · Μὴ κατ' ἐπινοίαν ἀνθρωπίνην σεμνύνειν
 4 τὸν Θεὸν τῇ τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίᾳ, ἐκτινύναι δὲ αὐτῷ
 τὸ πάντων ἀναγκαιότατον ὄφλημα, ἐν τῇ τοῦ εἶναι ὃ ἐστιν
 ὁμολογίᾳ. Τίς ἂν λόγος ἀξίως τῆς σκοπιότητος ταύτης τῶν
 τεχνασμάτων ἐφίκοιτο ; Ἐκφοβεῖν τοὺς ἀπλουστέρους ἐπι-
 8 χειρεῖ, ὡς μὴ ἀποδιδόντας τὰ ὀφειλόμενα τῷ Θεῷ εἰ μὴ

DG CV BFKRXZ ELMNY O [deest N a 7, 48 usque 9, 22].

7, 41 τὸν : τὸ C BRX ELMNY || ἀπειρον : ἀληπτρον CV BFKRXZ ||
 42 ἀτέλεστον : ἀόριστον Z ἀτελεύτητον Ga. || τῆς ζωῆς om. Z || 44
 τῇ — ἐκάτερα om. G || ἐπιθεωρούντων D || θεωρούντων + ἡμῶν CV
 BFKRXZ M²mg. Y O Ga. || λόγος + μὴ οὐχὶ Y || 48-9, 22 καὶ
 — Βελλαρ deest N propter avulsionem

8, 1 γὰρ + αὖ CV FKRZ M² Ga. + ἂν BX || μῆτε ELM²⁰

- roule tout notre raisonnement? Nulle part, en effet, nous
 ne trouverons que l'inengendré soit employé d'une manière
 différente. Car lorsque nous disons que le Dieu de l'univers
 525 c est incorruptible et inengendré, nous lui attribuons ces
 noms selon des intentions différentes. Regardons-nous,
 en effet, vers les siècles passés, nous découvrons que la vie
 de Dieu transcende tout commencement, et nous disons
 de lui qu'il est inengendré; mais l'attention de notre esprit
 se tourne-t-elle vers les siècles futurs, celui qui est sans
 limite et sans fin, celui qu'aucun terme ne peut arrêter, nous
 l'appelons incorruptible. De même donc que le caractère
 interminable de sa vie est appelé incorruptible, de même
 le fait qu'elle n'a pas commencé est nommé inengendré,
 les deux choses étant considérées par le concept. Quelle
 raison pourra nier qu'il s'agit de concepts pour chacun de
 ces deux noms et en même temps qu'ils constituent chacun
 une confession de ce qui appartient à Dieu en vérité?
 Mais lui, il les sépare l'un de l'autre, comme s'ils s'opposaient
 et étaient absolument incompatibles : dans un cas, une
 qualité serait attribuée *conceptuellement*; dans l'autre,
 525 d on s'acquitterait complètement *envers Dieu de la dette*
de confesser qu'il est ce qu'il est.

528 a

La position
 d'Eunome
 aboutit
 à la confusion
 du langage

8. Car n'omettons pas non plus de
 signaler ceci : le faux semblant de
 religieux respect qu'il a conçu pour
 la ruine de ceux qui l'entendent,
 quand il dit¹ de ne pas honorer Dieu
selon un concept humain par l'appellation d'inengendré,
mais d'acquitter envers lui la dette la plus imprescriptible
de toutes, en confessant qu'il est ce qu'il est. Quelle parole
 parviendrait à exprimer convenablement la tortueuse
 fourberie de ces machinations? Il entreprend d'épouvanter
 les simples, sous prétexte qu'ils ne rendent pas à Dieu

1. Cf. *Apol.* 8, 2-4.

οὐσίαν εἶναι ὁμολογήσειαν τὸ ἀγέννητον, καὶ ὀφλήματος
 ἔκτισιν τὴν ἰδίαν ἀσέθειαν ὀνομάζει, ἵνα δόξη μὴ παρ' ἑαυτοῦ
 τι λέγειν, ἀλλὰ τὸ ἀναγκαιῶς τῷ Θεῷ ὀφειλόμενον ἐκπληροῦν.
 12 Καὶ τοῖς λοιποῖς ἐνδείκνυται ὅτι ἐν μὲν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ
 b τιθέμενοι | τὸ ἀγέννητον, ἀνεύθυνοι ἀφεθήσονται · εἰ δὲ
 ἐτέρως κατὰ τὸν εὐσεβῆ τρόπον ὑπολαμβάνοιεν, ὡς ἔλληλοι-
 πότεις τὸ πάντων χρεῶν πρεσβύτατον καὶ ἀναγκαιότατον
 16 ἔκτισμα, ἀπαραίτητον τὴν ὄργην ἐκδέχονται.
 Ἡδέως οὖν ἂν αὐτὸν ἐξετάσαιμι, τὴν εὐγνωμοσύνην
 ταύτην ἐπὶ πάντων ὁμοίως τῶν περὶ Θεοῦ λεγομένων
 φυλάσσει ἢ κατὰ τοῦτο μόνον τὸ ῥῆμα ; Εἰ μὲν γὰρ οὐδὲν
 20 ὅλως κατ' ἐπίνοιαν θεωρεῖ, ἵνα μὴ δόξη ἀνθρωπίναις τὸν
 Θεὸν σεμνύνειν προσηγορίαις, πάντα ὁμοίως οὐσίαν ὁμολο-
 γήσει τὰ ἐπιλεγόμενα τῷ Θεῷ. Πῶς οὖν οὐ καταγέλαστον
 τὸ δημιουργικὸν οὐσίαν εἶναι λέγειν ; ἢ τὸ προνοητικὸν
 24 πάλιν οὐσίαν ; ἢ τὸ προγνωστικὸν πάλιν ὡσαύτως ; καὶ
 ἀπαξαπλῶς, πᾶσαν ἐνέργειαν οὐσίαν τίθεσθαι ; Καὶ εἰ
 c πάντα ταῦτα πρὸς ἓν σημαινόμενον τείνει, ἀνάγκη | πᾶσα
 ταῦτὸν ἀλλήλοις δύνασθαι τὰ ὀνόματα · ὡς ἐπὶ τῶν πολυωνύ-
 28 μων, ὅταν Σίμωνα καὶ Πέτρον καὶ Κηφᾶν τὸν αὐτὸν λέγωμεν.
 Οὐκοῦν ὁ ἀκούσας τὸ ἀναλλοίωτον τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ
 ἀγέννητον ὑπαχθήσεται · καὶ ὁ ἀκούσας τὸ ἀμερὲς πρὸς τὸ
 δημιουργικὸν ἀποφέρεται. Καὶ ταύτης τί ἂν γένοιτο τῆς
 32 συγχύσεως ἀτοπώτερον, ἀφελόμενον τὴν ἰδίαν σημασίαν
 ἐκάστου τῶν ὀνομάτων, ἀντινομοθετεῖν τῇ τε κοινῇ χρήσει
 καὶ τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ Πνεύματος ; Καίτοι ὅταν μὲν

DG CV BFKRXZ ELMY O [deest N]

8, 9 ὀφειλήματος CV BF^oKZ || 10 μὴ δόξη ∼ CV BFKRXZ ||
 12 τοῦ Θεοῦ DG Y : om. cett. Ga. || 15 ἀπάντων BFKRXZ || 16
 ἔκτισμα : ἔκτιμα CV M^o O om. R (suppl. mg. R²) || 17 ἂν οὖν
 ∼ ELMY O || 18 ὁμοίως ἐπὶ πάντων ∼ CV BFKRXZ Ga. || 22
 τῷ om. Y || Θεῷ + καὶ Y || οὖν om. Y || 23 ἢ DG Ga. : om. cett.
 || 24 ἢ DG Ga. : om. cett. || πάλιν DG CV Ga. : om. cett. (suppl.
 s.l. M²) || 26 ταῦτα πάντα ∼ X O || 31 δημιουργόν CV || ἀποφέ-
 ρεσθαι Z ἀποφαίνεται FK

ce qui lui est dû, s'ils ne confessent pas que l'inengendré
 est sa substance, et il appelle sa propre impiété *acquitte-
 ment d'une dette*, afin d'avoir l'air de ne pas parler de son
 propre fonds, mais de paraître au contraire remplir envers
 Dieu une obligation tout à fait contraignante. Et il montre
 528 b de Dieu, on les laissera aller sans reproche ; mais s'ils
 le comprenaient autrement, selon la manière de la
 religion, ils récolteraient la colère inexorable pour avoir
 négligé d'acquitter la plus ancienne et la plus imprescrip-
 tible de toutes les obligations.

Je lui demanderais donc volontiers s'il garde pareillement
 cette justesse de pensée pour tout ce que l'on dit de Dieu,
 ou s'il la réserve à ce seul nom. Car s'il ne considère absolu-
 ment rien conceptuellement, sous prétexte de ne pas
 honorer Dieu avec des appellations humaines, il confessera
 que tout ce qui est dit de Dieu est au même titre sa sub-
 stance. N'est-il pas ridicule de dire que son pouvoir
 démiurgique est sa substance ? Ou encore que sa providence
 est sa substance ? Ou encore de même pour sa prescience ?
 Et en un mot de poser que toute activité de lui est sa
 528 c substance ? Et si toutes ces expressions tendent à une seule
 signification, tous les noms auront nécessairement une
 même valeur interchangeable, comme il arrive pour les
 gens qui ont plusieurs noms, quand nous disons que Simon,
 Pierre et Céphas, c'est le même homme. Ainsi donc, celui
 qui entend que Dieu est immuable sera conduit à l'idée
 d'inengendré ; et celui qui entend dire qu'il est indivisible
 est ramené à son pouvoir démiurgique. Qu'y aurait-il donc
 de plus bizarre que cette confusion : supprimer la propre
 signification de chacun des noms et instituer des lois
 contraires à l'usage commun et à l'enseignement de
 l'Esprit ? Au contraire, quand nous entendons dire de Dieu

ἀκούσωμεν περὶ τοῦ Θεοῦ ὅτι πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησε^a, τὴν
 36 δημιουργικὴν τέχνην διδασκόμεθα ὅταν δέ, ὅτι « ἀνοίγει
 τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ἐμπιπλᾷ πᾶν ζῶον εὐδοκίας^b », τὴν
 διὰ πάντων κεχωρηκυῖαν πρόνοιαν ὅταν δέ, ὅτι « ἔθετο
 d σκότους ἀποκρυφῆν | αὐτοῦ^c », τὸ ἄρατον τῆς φύσεως αὐτοῦ
 40 παιδευόμεθα. Πάλιν δὲ ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ λεγόμενον
 529 τὸ | α Ἐγὼ εἰμὶ καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι^d », τὸ αὐτὸν καὶ
 ἄτρεπτον τῆς θείας οὐσίας μανθάνομεν. Πῶς οὖν οὐχὶ μανία
 529 a σαφῆς μὴ ἴδιον σημαινόμενον ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων ὑπο-
 44 βελῆσθαι λέγειν, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἐνέργειαν πάντα ταῦτον
 δύνασθαι ἀλλήλοις, διορίζεσθαι τὰ ὀνόματα ;
 Ἐπειτα ἐὰν καὶ δῶμεν τοῦτο, οὐδ' οὕτω πλέον αὐτοῖς
 οὐδὲν εἰς τὸν σκοπὸν περιέσται. Εἰ γὰρ πάντα ταῦτα ἐπὶ
 48 τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς λαμβανόμενα, τὴν οὐσίαν αὐτοῦ
 σημαίνει, τὸ ἀναλλοίωτον λέγω καὶ τὸ ἄρατον καὶ τὸ
 ἄφθαρτον, παραπλησίως δηλονότι καὶ ἐπὶ τοῦ μονογενοῦς
 Υἱοῦ καὶ Θεοῦ οὐσίας ἔσται δηλωτικά. Ἄρατον γὰρ καὶ
 52 ἀναλλοίωτον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀμερῆ καὶ τὰ τοιαῦτα
 πάντα, καὶ τὸν μονογενῆ Υἱὸν ὀνομάζομεν. Καὶ οὕτω τὸ
 b σοφὸν αὐτοῖς εἰς τὸ ἐναντίον περιελεύσεται. | Οὐ γὰρ μᾶλλον
 56 οὐσίαν ἀποδεικνύειν ἔξουσιν ἢ διὰ τὴν ἐν τοῖς πλείοσι
 κοινωνίαν ὅμοιον ὁμολογεῖν ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀνάγκης τῶν
 δεδομένων ἐκδιασθήσονται. Εἰ δὲ λέγοι ἐπὶ μόνῃς τῆς τοῦ
 ἀγεννήτου φωνῆς τῇ εὐλαθείᾳ ταύτῃ κεχρηῆσθαι, ἐπὶ δὲ τῶν

DG CV BFKRXZ ELMY O [deest N]

8, 35 τοῦ DG Ga. : om. celt. || 36 τέχνην + αὐτοῦ CV BFKRXZ
 add. s.l. M² Ga. || 37 εὐδοκία V -ς suppl. C² ut. vid. || 40 δὲ + τὸ
 DG Ga. || λεγόμενον : ὅταν λέγωμεν LM || 45 διορίζειν BFKRXZ
 || 46 καὶ ἐὰν ∞ Y || οὐδ' : οὐθ' G E O || 46-47 οὐδὲν αὐτοῖς ∞
 CV BFKRXZ || 51 καὶ¹ DG ELM^{ac} : τοῦ CV BFKRXZ M^{pe} Y Ga.
 || 53 οὕτω : om. BFKRXZ ELM^{ac} Y O

8. a. Cf. Ps. 103, 24 || b. Ps. 144, 16 || c. Ps. 17, 12 || d. Mal. 3, 6.

qu'il a tout fait avec sagesse^a, c'est de l'art démiurgique
 que nous sommes instruits ; quand on nous dit qu'il
 « ouvre la main et qu'il rassasie tout vivant de sa bien-
 veillance^b », il s'agit de la providence pour tous les êtres ;
 quand il est dit qu'« il a établi les ténèbres pour sa
 528 d retraite^c », on nous instruit de l'invisibilité de sa nature.
 Et encore quand nous entendons la parole mise dans la
 529 a bouche de Dieu : « Moi je suis et ne varie pas^d », nous
 apprenons que la substance divine est toujours la même
 et immuable. N'est-ce donc pas une folie manifeste de dire
 qu'il n'y a pas de signification propre sous-jacente à chacun
 des noms et de décréter au contraire, au mépris de leur
 valeur, que tous les noms veulent dire la même chose,
 les uns comme les autres ?

D'ailleurs, si nous concédons ce point, même dans ce
 cas ils n'en tireront rien de plus pour arriver à leur but.
 Car si tous ces termes, quand ils sont appliqués à Dieu le
 Père, je veux dire son immutabilité, son invisibilité et son
 incorruptibilité, signifient sa substance, de la même façon
 évidemment, quand ils seront appliqués au Fils Monogène,
 ils désigneront aussi la substance de Dieu. Car nous
 donnons au Fils Monogène les noms d'invisible, d'immuable,
 d'incorruptible, d'indivisible, et tous autres noms de ce
 genre. Et ainsi leur sagesse se retournera-t-elle contre
 529 b elle-même. Car ils ont moins le droit de démontrer la
 dissemblance du Fils selon la substance, à cause d'une
 seule différence d'appellation, qu'ils ne seront contraints
 de confesser sa ressemblance à cause de multiples appella-
 tions communes, cela, par la nécessité des prémisses
 concédées¹. Et au cas où il dirait qu'il n'agit avec ce respect
 religieux que pour le vocable d'inengendré, sans prendre
 cette précaution pour les autres, demandons-lui encore

1. Les prémisses concédées veulent que là où les appellations
 sont semblables, les substances le soient aussi.

60 ἄλλων ἀφυλάκτως ἔχειν, πάλιν αὐτὸν ἐρωτήσωμεν τίς ἢ ἀποκλήρωσις, τοσοῦτων ὄντων τῶν περὶ Θεοῦ λεγομένων, ἐν ἐνὶ τούτῳ μόνῳ τὴν ἀκρίβειαν ἐπιδεικνυσθαι, καὶ ἐν τούτῳ ἀποπληροῦντα αὐτῷ τὴν τοῦ εἶναι ὃ ἐστὶν ὁμολογίαν,

64 ἐν ἑτέροις παμπληθέσιν ἀνθρωπίναις ἐπινοίαις σεμνύνειν μὴ παραιτεῖσθαι ; Ὁ γὰρ πλειόνων ὀφειλέτης, οὐ μᾶλλον εὐγνώμων ἐν τῇ τοῦ ἐνὸς ἀποδόσει, ἢ ὑπερβάλλων ἀγνωμοσύνη ἐν τῇ τῶν πλειόνων ἀποστερήσει. | Οὕτω μὲν οὖν,

c 68 ὡς τὰ πανοῦργα τῶν θηρίων ταῖς ἑαυτοῦ τέχναις ἀλίσκεται οἷς λαυθάνειν ἐπιχειρεῖ, τούτοις πλεόν διελεγχόμενος. |

532 9. Τίνα δὲ ἐστὶ τὰ ἐξῆς τοῦ λόγου σκοπεῖτε. Δείξας ὡς οἴεται ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν ἐπινοῖα λαβεῖν τὸ ἀγέννητον, ἐπάγει :

4 ΕΥΝ. Ἄλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ στέρησιν, εἴ γε τῶν κατὰ φύσιν αἱ στέρησεις εἰσὶ στέρησεις καὶ τῶν ἕξων δεύτεραι.

ΒΑΣ. Ταῦτα δὲ ὅτι ἐκ τῆς τοῦ κόσμου σοφίας περιλαλεῖ, ὅφ' ἦς ἐκτραχηλισθεῖς ταῖς τοιαύταις τῶν λόγων καινοτο-

DG CV BFKRXZ ELMY O [deest N]

8, 62 ἐν^a + ἐνὶ ELM O Ga. || 64 μὴ om. D || 69 ἐπιχειρή Y

9, 1 σκοπήσατε CV BFKRXZ M^{pe} || 7-8 ἐπέθετο καινοτομίαις C V BFKRXZ

1. Une *lectio faciliōr* de la phrase suivante a poussé à supprimer ce μὴ dans un manuscrit (D) et dans certaines éditions (cf. PG 29, 530 d, n. 59 de Garnier). Il y a, en effet, une contradiction apparente à reprocher en même temps à Eunome de *ne pas refuser* la vénération de Dieu avec l'ensemble des concepts humains et de *refuser* d'acquiescer la multitude de ses dettes. Mais cette interprétation ne correspond pas à la logique générale du texte. La thèse d'Eunome privilégie arbitrairement le terme d'inengendré et accepte que les autres attributs soient affirmés conceptuellement. Basile y discerne une contradiction : puisque Eunome méprise les concepts humains, et puisque lui-même vient de démontrer que l'inengendré se dit de Dieu de la même manière que les autres attributs, au point que la logique de la thèse adverse conduit à la confusion du langage, Eunome

en vertu de quel tirage au sort, de tant de choses que l'on dit de Dieu, il ne montre de l'exactitude que pour cette unique appellation ; et pourquoi, si c'est avec elle qu'il s'acquitte complètement *envers lui de la dette de confesser qu'il est ce qu'il est*, quand il s'agit des autres vocables, il ne refuse pas¹ de le vénérer avec tout l'ensemble des concepts humains. Car celui qui a un nombre considérable de dettes ne montre pas de droiture pour en avoir acquitté une seule ; il dépasse plutôt la mesure de l'ingratitude

529 c à refuser d'en payer la plupart. Ainsi donc, il en va comme pour les pièges des bêtes sauvages, Eunome est pris à ses propres techniques et plus il cherche à leur échapper, plus celles-ci le réfutent.

532 a b) La privation 9. Mais regardez la suite de son discours. Après avoir montré, comme il le croit, qu'il est impossible de comprendre l'inengendré par le concept, il ajoute :

EUNOME. *Mais, en vérité, ce n'est pas non plus selon la privation, si du moins les privations sont privations d'attributs naturels et qu'elles sont secondes par rapport aux possessions*².

BASILE. Il n'est pas difficile de montrer qu'il colporte là, à tort et travers, des spéculations qui lui viennent de

devrait non moins logiquement privilégier également tous les attributs divins en les identifiant à la substance de Dieu. La question est donc : pourquoi réserve-t-il cette justesse de pensée à ce seul nom (8, 1-3) ? Pourquoi ne montre-t-il de l'exactitude que pour cette unique appellation (62) ? Pourquoi *ne refuse-t-il pas* que les autres attributs divins soient des concepts ? En se servant d'un unique attribut, il n'acquiesce qu'une dette. Puisque tous les attributs disent également la substance de Dieu, il a besoin de tous pour acquiescer complètement la dette de « confesser qu'il est ce qu'il est ». La difficulté de l'argument vient de ce que Basile y mélange des prémisses eunomiennes et les déductions qu'il en tire lui-même à partir de ses propres principes.

2. *Apol.* 8, 9-10.

8 μίαις ἐπέθετο, οὐ χαλεπὸν ἐπιδαῖξαι. Ἀριστοτέλους γὰρ εἰσιν, ὡς οἱ ἀνεγνωκότες εἶποιεν ἄν, ἐν ταῖς ἐπιγραφόμεναις αὐτοῦ 'Κατηγορίαις', οἱ περὶ ἕξεως καὶ στερήσεως λόγοι, δευτέρως εἶναι λέγοντος τῶν ἕξεων τὰς στερήσεις ἡμῖν δὲ 12 ἐξήρκει δεῖξασιν αὐτὸν οὐκ ἐκ τῆς διδασκαλίας τοῦ
 b Πνεύματος, | ἀλλ' ἐκ τῆς σοφίας τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τοῦτου^a λαλοῦντα, τὸ τοῦ ψαλμοῦ πρὸς αὐτὸν ἐπιφθέξασθαι, ὅτι « Διηγῆσαντό μοι παράνομοι ἀδολεσχίας, ἀλλ' οὐχ ὡς 16 ὁ νόμος σου, Κύριε^b » · καὶ μαθόντας ὅτι οὐκ ἐκ τῶν διδαγμάτων τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐστὶ τὰ λεγόμενα, τῆς αὐτοῦ φωνῆς ὑπομνησθῆναι ὅτι « Ὅταν λαλῆ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ^c » · καὶ τούτω τῷ 20 τρόπῳ τοὺς πολλοὺς τῶν λόγων ἑαυτοῖς συντεμεῖν, ἐντεῦθεν πᾶσι καταφανὲς ποιήσαντας ὅτι οὐδεμία ἡμῖν πρὸς αὐτοὺς κοινωνία. « Τίς γὰρ συμφώνησις Χριστῷ πρὸς Βελίαρ ; ἢ τίς μερὶς πιστῶ μετὰ ἀπίστου^a ; » Ἴνα δὲ μὴ δόξωμεν 24 δι' ἀπορίαν ἐλέγχων εἰς τὴν σιωπὴν καταφεύγειν, φέρε καὶ περὶ τούτων βραχέα διαλεχθῶμεν.

Πολλά, ὦ Εὐνόμιε, τῶν περὶ Θεοῦ λεγομένων, κατὰ |
 c τὸν ὅμοιον ὁρῶμεν ἐκφερόμενα τύπον, οἷον ὁ ἀφθαρτος, ὁ 28 ἀθάνατος, ὁ ἀόρατος. Τοῦ δὲ αὐτοῦ τύπου τιθέμεθα εἶναι καὶ τὸ 'ἀγέννητος'. Εἰ μὲν οὖν στερητικὰ τινες ὀνομάζουσι τὰ τοιαῦτα, οὐ πρὸς ἡμᾶς ὁ λόγος. Οὕτε γὰρ ἴσμεν τεχνολο-

DG CV BFKRXZ ELMY O [adest N a 9, 22]

9, 16 Κύριε om. V BFKRZ Y || τῶν + θεῶν καὶ ἀληθινῶν DG || 17 ἡμῶν om. CV BFKRXZ || Χριστοῦ om. iidem || 18 ἐπιμνησθῆναι Y || 19 λαλῆ : λαλήση CV FKXZ || 20 ἐντεῦθεν + ἤδη Y || 24 εἰς : ἐπὶ Y || 28 ἀόρατος ὁ ἀθάνατος ∞ DG || 29 οὖν : om. ELM (suppl. mg. M^a) N^{so} O.

9. a. Cf. I Cor. 2, 6 || b. Ps. 118, 85 || c. Jn 8, 44 || d. II Cor. 6, 15.

1. Sur le bien-fondé de cette accusation d'emprunt aux *Catégories* d'Aristote, cf. t. II, *Apol.* 8, 10, note.

la sagesse du monde : elle lui a fait faire la culbute et voilà les innovations doctrinales auxquelles il s'est adonné. Car ils sont d'Aristote, comme pourraient le dire ceux qui l'ont lu, dans son livre intitulé *Les Catégories*, les termes concernant la possession et la privation, et c'est lui qui a dit que les privations sont secondes par rapport aux possessions¹. Et il devrait nous suffire de montrer que sa parole ne vient pas de l'enseignement de l'Esprit 532 b mais de la sagesse des princes de ce monde^a, et de lui citer le mot du Psaume : « Les impies m'ont raconté des futilités, mais ce n'est pas comme ta Loi, Seigneur^b » ; et, puisque nous savons que ses dires ne viennent pas des leçons de notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il suffise de rappeler la propre parole de ce dernier : « Quand il profère le mensonge, il parle de son propre fonds^{c2} ». De cette façon nous pourrions abrégé dans notre intérêt la plupart de nos raisonnements, puisque nous avons clairement montré dès à présent à tout le monde qu'il n'y a pas de communion de nous à eux. « Quelle entente entre le Christ et Bélial? Quelle part entre le fidèle et l'infidèle^a? » Mais, pour qu'on n'aille pas croire que nous cherchons refuge dans le silence faute d'arguments, allons, discutons rapidement de ces questions.

Il y a beaucoup de choses que l'on dit de Dieu, Eunome, et que nous voyons exprimées de manière semblable, par exemple qu'il est l'incorruptible, l'immortel, l'invisible. Nous posons que l'inengendré est dit aussi de la même manière. Si certains appellent privatifs des noms pareils, ce propos ne nous regarde pas. Car nous ne connaissons pas la technologie des termes et nous ne sommes pas jaloux 532 c

L'inengendré
est dit de Dieu
selon
les lois générales
de l'attribution

2. Le sujet de la phrase de *Jn* 8, 44 est le diable. Dans le texte de Basile ce sujet devient Eunome.

γίας λέξεων, οὔτε τοὺς εἰδότες ζηλοῦμεν. Πλὴν γε δὴ ὅτι
 32 οὐπερ ἐὰν θεῶσιν αἱ λοιπαὶ φωναὶ ἄς ἀπρηριθμησάμεθα, τοῦ
 αὐτοῦ εἶναι φήσομεν καὶ τὴν τοῦ 'ἀγεννήτου' προσηγορίαν.
 Ὡς τοίνυν τὸ ἄφθαρτον τὸ μὴ προσεῖναι τῷ Θεῷ φθορὰν
 533 σημαίνει· καὶ τὸ ἀόρατον, τὸ ὑπερβαίνειν αὐτὸν | πᾶσαν
 36 τὴν διὰ τῶν ὀφθαλμῶν κατάληψιν· καὶ τὸ ἀσώματον, τὸ
 μὴ ὑπάρχειν αὐτοῦ τριχῆ διαστατὴν τὴν οὐσίαν· καὶ τὸ
 ἀθάνατον, τὸ μηδέποτε διάλυσιν αὐτῷ προσγενήσεσθαι·
 οὕτω φαμέν καὶ τὸ 'ἀγέννητον' δηλοῦν τὸ γέννησιν αὐτῷ
 40 μὴ προσεῖναι. Εἰ μὲν οὖν μηδὲν τούτων στερητικὸν τῶν
 ὀνομάτων, οὐδὲ ἐκεῖνο. Εἰ δὲ ἐπ' ἐκείνων διδούς τὸ κατὰ
 στέρησιν λέγεσθαι, ἐπὶ τῆς τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίας οὐ
 συγχωρεῖς, εἰπέ, τίνας μὲν ἕξωσ προλαβούσης στέρησιν
 44 ἐμφαίνει τὸ ἄφθαρτον; πῶς δὲ οὐχὶ τὸ ἴσον αὐτῷ δύναται
 τὸ ἀγέννητον; Ἀλλὰ περὶ μόνην ταύτην τὴν λέξιν κακοτεχνεῖ,
 διότι ἐντεῦθεν αὐτῷ αἱ ἀφορμαὶ τῆς ἀσεβείας ἤρτηνται.
 Ἴνα δὲ σαφὲς αὐτοῦ τὸ τέχνασμα γένηται, οὕτω ποιήσατε·
 48 οὐς ἐπὶ τοῦ ἀγεννήτου γυμνάζει λόγους, ὅτι οὔτε κατ'
 ἐπίνοιαν | ἀνθρωπίνην οὔτε κατὰ στέρησιν εὐλογόν ἐστι περὶ
 Θεοῦ λέγεσθαι, τούτους μετενεγκόντες ἐπ' ἄλλου τινὸς τῶν
 περὶ Θεοῦ λεγομένων, σκοπεῖτε. Εὐρήσατε γὰρ ἐκάστω
 52 ἀκριβῶς ἐφαρμόζοντας. Καί, εἰ βούλεσθε, ἐπὶ τοῦ ἀφθάρτου
 ταῦτα λέγωμεν, αὐτὴν αὐτοῦ τὴν λέξιν μετακομίσαντες.
 'Ἀφθαρτον δὲ λέγοντες, οὐ κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην
 σεμνύνειν οἴομεθα δεῖν· ἀποτινύναι δὲ αὐτῷ τὸ πάντων
 56 ἀναγκαιότατον ὄφλημα, τὴν τοῦ εἶναι ὃ ἐστὶν ὁμολογίαν·
 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ στέρησιν· εἴ γε τῶν κατὰ φύσιν αἱ
 στερήσεις εἰσὶ στερήσεις, καὶ τῶν ἕξωσ δευτέραι.' Τί
 μᾶλλον ἐπὶ τοῦ ἀγεννήτου πρέπει ταῦτα φιλοσοφεῖν ἢ καὶ

DG CV BFKRXZ ELMNY O

9, 32 ἀν CV BFKRX || 34 φθορὰν τῷ Θεῷ ~ omnes praeter DG
 || 36 τὴν om. CV BFKRXZ suppl. R³ del. M² || 38 αὐτῷ διάλυσιν
 ~ omnes praeter DG || γεγενῆσθαι CV BFKR^oXZ || 39 γένεσιν
 BKRXX || 41 διδῶς CV BFKRXZ Ga. || 46 αὐτῶν Y || 50 μετενέγ-
 καντες DG || 58 στηρήσεις² om. BFKRXZ

de ceux qui la connaissent. Néanmoins, quelle que soit la
 catégorie où l'on range les autres vocables que nous avons
 énumérés, nous dirons que l'appellation d'inengendré
 appartient aussi à la même modalité. De même que
 l'incorruptible signifie qu'il n'y a pas en Dieu de corruption,
 533 a que l'invisible veut dire qu'il transcende toute saisie par
 les yeux, que l'incorporel signifie que sa substance n'est
 pas tridimensionnelle et que l'immortel veut dire qu'aucune
 dissolution ne surviendra en lui, de même disons-nous
 que l'inengendré montre qu'il n'y a pas en lui de génération.
 Si aucun de ces noms n'est privatif, ce dernier ne l'est pas
 non plus. Mais si, tout en concédant que ceux-là sont dits
 selon la privation, tu n'en conviens pas pour l'appellation
 d'inengendré, dis-moi, de quelle possession préalable
 l'incorruptible exprime-t-il la privation? Et pourquoi
 l'inengendré n'a-t-il pas la même valeur que lui? Mais
 il torture ce seul terme, parce que c'est à lui que se
 rattachent les principes de son impiété. Pour rendre claire
 sa machination, agissez ainsi : les exercices rationnels
 qu'il fait sur l'inengendré, à savoir qu'il n'est légitime
 533 b de le dire de Dieu *ni selon un concept humain, ni selon
 la privation*, faites-les porter sur telle ou telle affirmation
 concernant Dieu, et regardez. Vous découvrirez qu'ils
 s'appliquent exactement à chacune d'entre elles. Et,
 si vous voulez, disons-le de l'incorruptible en transposant
 son texte : « Quand nous disons incorruptible, ce n'est pas
 selon un concept humain que nous pensons devoir honorer
 Dieu : nous pensons acquitter envers lui la dette la plus
 imprescriptible de toutes, en confessant qu'il est ce qu'il
 est. Mais, en vérité, ce n'est pas non plus selon la privation,
 si du moins les privations sont privations d'attributs
 naturels et qu'elles sont secondes par rapport aux posses-
 sions. » Pourquoi cette philosophie convient-elle mieux

60 ἐπὶ τοῦ ἀφθάρτου καὶ ὅλων ἐφ' ἐκάστης φωνῆς τῆς κατὰ
τὸν αὐτὸν τύπον ἐκφερομένης ; Ἄλλ' οὐδὲν τῶν ἄλλων αὐτῷ
c πρὸς τὴν ἀσέβειαν | συνεργεῖ. Διὸ τῶν λοιπῶν οὐδὲ μέμνηται,
καίτοι μυρίων ὄντων τῶν περὶ Θεοῦ λεγομένων.

10. Ἐχει δὲ οὕτως. Ἐν μὲν οὐδὲν ἐστὶν ὄνομα ὃ πᾶσαν
ἐξαρκεῖ τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν περιλαβόν, ἱκανῶς ἐξαγγεῖλαι ·
πλείω δὲ καὶ ποικίλα κατ' ἰδίαν ἕκαστον σημασίαν, ἀμυδρὰν
4 μὲν παντελῶς καὶ μικροτάτην, ὡς πρὸς τὸ ὅλον, ἡμῖν γε
μὴν ἐξαρκούσαν τὴν ἔννοιαν συναθροίζει. Ἐν τοίνυν τοῖς
περὶ Θεοῦ λεγομένοις ὀνόμασι, τὰ μὲν τῶν προσόντων τῷ
Θεῷ δηλωτικά ἐστί, τὰ δὲ τὸ ἐναντίον τῶν μὴ προσόντων.
8 Ἐκ δύο γάρ τούτων, οἶονεὶ χαρακτήρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ
Θεοῦ, ἕκ τε τῆς τῶν ἀπεμφαινόντων ἀρνήσεως καὶ ἐκ τῆς
τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας.

Οἷον, ὅταν ἀφθαρτον ὀνομάζωμεν, δυνάμει λέγομεν ἑαυτοῖς
12 ἢ τοῖς ἀκούουσιν ὅτι ' μὴ οἴου φθορᾶ τὸν Θεὸν ὑποκείσθαι ' ·
καὶ ὅταν ἀόρατον, ὅτι ' μὴ ὑπολάβῃς | αὐτὸν τῇ διὰ τῶν
d ὄψεων αἰσθήσει καταλαμβάνεσθαι ' · | καὶ ὅταν ἀθάνατον,
536 ὅτι ' μήποτε οἰηθῆς θάνατον προσγίνεσθαι τῷ Θεῷ '. Οὕτω
16 δὴ καὶ ὅταν ἀγέννητον, ὅτι ' μηδεμιᾶς αἰτίας μήτε ἀρχῆς
ἐξῆφθαι τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ νομίσης '. Καὶ ὅλων, ἐξ ἕκαστου
τούτων διδασκόμεθα, μὴ εἰς ἀπρεπεῖς ἐννοίας ἐν ταῖς περὶ
Θεοῦ ὑπολήψειςι καταπίπτειν. Οὐκοῦν ἵνα τὸ ἐξαίρετον
20 ἰδίωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγνώμεν, ἀπαγορευόμεν ἀλλήλοις ἐν
τοῖς περὶ Θεοῦ λόγοις, μὴ καταφέρειν τὰς διανοίας εἰς ἃ

DG CV BFKRXZ ELMNY O

9, 60 καὶ om. ELMN^{ac}

10, 4 ὡς om. BFKRXZ || 8 χαρακτηριστικόν τι Y || 12 τὸν Θεὸν
φθορᾶ ~ DG || 14-15 καὶ — Θεῷ om. BFKR (suppl. mg. R²) XZ
ELMN (suppl. mg. M²N²) Y || 16 μήτε : μηδέ ELMNY || 21 ἐννοίας
DG

I. L'expression est très juste : la dynamique de la voie négative
ne consiste pas à porter des interdits sur Dieu, mais à porter des

à l'inengendré qu'à l'incorruptible et, en général, à chaque
vocable formé selon le même modèle? Mais aucun autre
533 c ne prête son concours à son impiété. C'est pourquoi il ne
fait pas mention de tout le reste, bien que les affirmations
concernant Dieu soient innombrables.

10. Mais voici ce qu'il en est. Il
L'inengendré n'existe pas de nom unique qui
désigne une absence suffise à embrasser toute la nature
en Dieu de Dieu et à l'exprimer de manière

satisfaisante. Mais des noms multiples et variés, chacun
avec sa signification particulière, regroupent les compo-
santes d'une idée qui, en regard du tout, est, il est vrai,
tout à fait obscure et minime, mais, pour nous du moins,
est suffisante. Et parmi les mots qui sont dits de Dieu,
les uns indiquent ce qui est présent en lui ; les autres,
au contraire, ce qui n'est pas présent. A partir de ces deux
séries, en effet, une sorte d'empreinte de Dieu se grave
en nous, qui vient et de la négation des attributs qui ne
conviennent pas et de la confession de ceux qui existent.

Par exemple, quand nous le nommons incorruptible,
nous nous disons en substance à nous-même ou disons
à qui nous entend : ne crois pas que Dieu soit sujet à la
corruption ; lorsque nous le disons invisible : n'imagine
533 d pas que ce soit la perception des yeux qui le saisisse ;
536 a quand nous le disons immortel : ne crois jamais que la
mort puisse survenir en Dieu. Et de même, lorsque nous
le disons inengendré : pense que l'être de Dieu ne dépend
d'aucune cause ni d'aucun principe. Bref, chacune de ces
appellations nous apprend à ne pas tomber dans l'impro-
priété des notions, quand nous réfléchissons sur Dieu.
Ainsi donc, afin de reconnaître la propriété tout à fait
à part de Dieu, nous nous interdisons les uns aux autres,
quand nous parlons de lui¹, d'abaisser nos pensées à ce qui

interdits sur notre langage, afin que celui-ci ne s'écarte pas de l'objet
qu'il vise.

- μη δεῖ, ἵνα μήποτε οἰηθῶσιν ἐν τῶν φθαρτῶν ἢ ἐν τῶν ὀρατῶν ἢ ἐν τῶν γεννητῶν τὸν Θεὸν ὑπάρχειν οἱ ἄνθρωποι.
- 24 "Ὡστε διὰ τούτων πάντων τῶν ἀπηγορευμένων ὀνομάτων, οἶονεὶ ἀπάρησις τις ἐστὶ τοῦ ἀλλοτρίου, διαρθρουμένης ἡμῶν τῆς διανοίας καὶ τὰς περὶ τῶν μὴ προσόντων αὐτῶ ὑπολήψεις ἀποτιθεμένης.
- b 28 Πάλιν, | ἀγαθὸν λέγομεν τὸν Θεὸν καὶ δίκαιον καὶ δημιουργὸν καὶ κριτὴν καὶ ἄλλα ὅσα τοιαῦτα. Ὡς οὖν ἐπ' ἐκείνων ἀθέτησιν τινα καὶ ἀπαγόρευσιν τῶν ἀλλοτρίων τοῦ Θεοῦ ἐσήμαινον αἱ φωναί, οὕτως ἐνταῦθα θέσιν καὶ 32 ὑπαρξιν τῶν οἰκείων τῷ Θεῷ καὶ πρεπόντως περὶ αὐτὸν θεωρουμένων ἀποσημαίνουσιν. Ἐκ τοίνυν ἑκατέρου τοῦ εἰδους τῶν προσηγοριῶν διδασκόμεθα ἢ περὶ τῶν προσόντων ὅτι πρόσεστι, ἢ περὶ τῶν μὴ προσόντων ὅτι μὴ πρόσεστι.
- 36 Τό γε μὴν 'ἀγέννητον' τῶν μὴ προσόντων ἐστὶ σημαντικόν· δηλοῖ γὰρ τὸ μὴ προσεῖναι γέννησιν τῷ Θεῷ. Τοῦτο δὲ εἶτε ἀφαιρετικὸν εἶτε ἀπαγορευτικὸν ἢ ἀρνητικὸν ἢ τι τοιοῦτον βούλοισι τις προσαγορεύειν, οὐ διιστόμεθα. "Ὅτι 40 δὲ οὐ τῶν ὑπαρχόντων τῷ Θεῷ σημαντικόν | ἐστὶ τὸ 'ἀγέννητον', ἀρκούντως οἶμαι δηλοῦσθαι τοῖς εἰρημένους. Ἡ δὲ οὐσία οὐχὶ ἐν τι τῶν μὴ προσόντων ἐστίν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ, ὅπερ ἐν τοῖς μὴ οὔσι καταριθμεῖν παρα- 44 νοίας ἐστὶ τῆς ἀνωτάτω. Εἰ γὰρ ἡ οὐσία ἐν τοῖς μὴ οὔσι, σχολῇ γε ἂν ἄλλο τι τῶν λεγομένων εἶη. Δέδεικται δὲ ἄρα τὸ ἀγέννητον τοῖς μὴ προσοῦσι συντεταγμένον· ὥστε

DG CV BFKRXZ ELMNY O

10, 24 τούτων + γε DG Ga. || ἀπάντων CV BFKRXZ || 25 οἶονεὶ DG Ga. : οἶον cett. || 26 μὴ περὶ τῶν ~ CV || 28 τὸν Θεὸν λέγομεν ~ ELMNY O || 30 ἐπ' : ἐξ ELM || 33 ὑποσημαίνουσιν CV M || 36 σημαντικὸν om. BFKRXZ ELMN (suppl. mg. N^o) Y O λαλωτικὸν (λαλη-?) mg. M^o || 38 ἢ² + εἰ Y || 41 δηλώσαι BKZ O || 42 οὐχ CV BFKRXZ N^o Ga. || 45 ἄρα om. DG ELMNY O

1. Basile ironise sur les nuances de la privation, comme s'il

ne convient pas, afin que jamais les hommes n'en viennent à penser que Dieu soit l'un des êtres corruptibles ou l'un des êtres visibles, ou l'un des êtres engendrés. De la sorte, grâce au refus de tous ces noms, il se fait une sorte de négation de ce qui lui est étranger : notre pensée devient distincte et écarte les idées préconçues qui concerneraient ce qui n'est pas présent en lui.

- 536 b Nous disons au contraire que Dieu est bon, juste, artisan, juge et autres choses de ce genre. Et de même que les vocables concernant les points précédents signifiaient un rejet et un refus de ce qui est étranger à Dieu, de même ici ils expriment une affirmation et l'existence de ce qui appartient à Dieu et de ce qui est à juste titre considéré en lui. Chacune de ces deux formes d'appellation nous apprend donc que ce qui est présent est présent, ou que ce qui n'est pas présent n'est pas présent. Or l'inengendré indique ce qui n'est pas présent ; car il montre qu'il n'y a pas de génération en Dieu. Qu'on veuille appeler cela soit privatif, soit exclusif ou négatif¹ ou quelque chose de ce genre, nous ne discuterons pas là-dessus. Mais je pense que ce qui a été dit a suffisamment montré que 536 c l'inengendré n'indique pas ce qui existe en Dieu. Or la substance n'est pas l'une des réalités absentes, elle est au contraire l'être lui-même de Dieu, et ce serait le comble de la folie de la compter parmi les choses qui ne sont pas. Car si la substance se trouvait parmi les choses qui ne sont pas, tout ce que nous disons d'autre existerait bien moins encore. Il a donc été démontré que l'inengendré se trouve rangé parmi les réalités qui ne sont pas présentes ; celui

s'agissait de subdivisions des catégories. En fait, ces trois adjectifs sont absents d'Aristote, dont les *Catégories* ne connaissent que l'« ἀφαιρέσις, retranchement, abstraction, opp. à πρόσθεσις, addition » (J. TRICOT, dans ARISTOTE, *Organon*, Paris, Vrin, 1936, p. 147). "Ἀρνησις, négation, est surtout un terme de grammaire.

ψευδῆς ὁ τιθέμενος τῆς οὐσίας αὐτῆς εἶναι τὴν φωνὴν ταύτην
48 δηλωτικῆν.

11. Ὁ δέ, ὡς ἐπ' ἀτόπῳ κατὰ στέρησιν τι λέγεσθαι περὶ
Θεοῦ δυσχεραίνων, ἐπὶ εὐσεδέστερόν τι καταφεύγει, τὸ εἰς
537 αὐτὴν τὴν οὐσίαν | τίθεσθαι τὸ ἀγέννητον, καὶ συναγών
4 ἑαυτῷ τὸν λόγον πρὸς τὸ κεφάλαιον, οὕτω γράφει.

ΕΥΝ. Οὐκοῦν, εἰ μήτε κατ' ἐπίνοιαν μήτε κατὰ στέρησιν
μήτε ἐν μέρει, ἀμερῆς γάρ, μήτε ἐν αὐτῷ ὡς ἕτερον, ἀπλοῦς
γάρ, μήτε παρ' αὐτὸν ἕτερον, εἰς γάρ καὶ μόνος ἀγέννητος,
8 αὐτὸ ἂν εἴη οὐσία ἀγέννητος.

ΒΑΣ. Ἦγαγε τὸν λόγον ἐφ' ἃ ἐβούλετο, καὶ πανταχόθεν
τὸ ἀγέννητον ἀποσπάσας, εἰς αὐτὴν συνήλασεν, ὡς ᾤετο,
τὴν οὐσίαν, εἰπὼν περὶ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων ὅτι αὐτὸ ἂν
12 εἴη οὐσία ἀγέννητος. Ἐγὼ δὲ τὴν μὲν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ
ἀγέννητον εἶναι καὶ αὐτὸς ἂν φαίην · οὐ μὴν τὸ ἀγέννητον
τὴν οὐσίαν. | Ἐπειτα μέντοι κἀκεῖνῳ προσέχειν ἄξιον ὅτι
b τὸ ἀμερῆς καὶ τὸ ἀπλοῦν, ταῦτόν ὑπάρχον κατὰ τὴν ἔννοιαν
16 — ἀμερῆς τε γάρ ἐστι τὸ μὴ ἐκ μερῶν συγκείμενον, καὶ
ἀπλοῦν ὡσαύτως τὸ μὴ ἐκ πλείονων ἔχον τὴν σύστασιν —,
οὗτος ὡς διαφέροντα τῷ ὑποκειμένῳ δίστησιν ἀπ' ἀλλήλων.

DG CV BFKRXZ ELMNY O

11, 1 ἀτόπῳ + τῷ CV BFKXZ M^s.l. N^oY Ga. + τὸ R
O || 2 ἐπὶ + τὸ CV BFKRXZ O Ga. || τι DG : δὴ ELMNY δῆθεν
CV BFKRXZ O Ga. || τὸ : τῷ C^oV || 3 συναγαγών Y || 10 ἀποσκαπάσας
ELM O || ὡς ᾤετο συνήλασεν + τοῦ Θεοῦ Y || 14 κἀκεῖνο BX || 17 τὴν
σύστασιν ἔχον ∞ CV BFKRXZ || 18 οὗτος + δὲ Y

1. Cette belle argumentation qui décrit la démarche anagogique de notre connaissance de Dieu par le jeu des négations et des affirmations se termine de manière très formelle et quelque peu sophistiquée. Nos négations à propos de Dieu sont en fait des négations d'une négation. Elles expriment donc une positivité. Les négations peuvent servir à exprimer quelque chose de la substance de Dieu. Après avoir

qui pose que ce vocable signifie la substance elle-même est par conséquent un trompeur¹.

c) L'inengendré
n'est donc pas
la substance
de Dieu

11. Mais il ne peut pas supporter que l'on affirme quelque chose de Dieu selon la privation, comme si c'était absurde. Il cherche alors refuge

537 a dans une religion plus grande, qui consiste à poser l'inengendré dans la substance elle-même, et il ramasse son raisonnement en une formule concentrée, en disant :

EUNOME. Eh bien, si l'inengendré n'est tel ni selon le concept, ni selon la privation, ni en partie — car Dieu est indivisible —, ni comme une autre chose qui serait en lui — car il est simple —, ni comme une autre chose qui serait à côté de lui — car il est le seul et unique inengendré —, reste alors qu'il serait en soi substance inengendrée².

BASILE. Il a donc amené son raisonnement au point où il voulait en venir et, après avoir tirailé en tous sens l'inengendré, il l'a poussé dans la substance elle-même, du moins le croit-il ; et il dit à propos du Dieu de l'univers qu'il serait en soi substance inengendrée. Pour ma part, je dirais moi aussi que la substance de Dieu est inengendrée,
537 b mais non que l'inengendré soit sa substance. Ensuite, il est utile d'attirer notre attention sur ce fait que l'indivisible et le simple sont la même chose quant à la notion — car est indivisible ce qui n'est pas composé de parties, et de même est simple ce qui n'est pas constitué de plusieurs éléments —, mais lui les sépare l'un de l'autre comme si leur substrat était différent. Puis il lance ses interdictions :

exprimé de manière brillante l'aspect analogique de tout discours humain sur Dieu, Basile s'arrête sur un argument qui repose sur l'univocité formelle de l'attribut négatif.

2. *Apol.* 8, 18-22. La citation comporte plusieurs omissions du texte original.

Εἶτα ἀπαγορεύει μὴ δεῖν καταμερίζειν τὸν Θεόν, μὴδὲ τὸ
 20 μὲν τι αὐτοῦ ἀγέννητον, τὸ δὲ γεννητὸν ὑποπτεῦειν, μὴδ' αὖ
 ἐγκείσθαι ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ νομίζειν αὐτῷ τὸ ἀγέννητον.
 Τούτων δὲ τὸ μάταιον ἀποκνῶ διελέγχειν. "Ἔοικε γὰρ
 συνεξομοιοῦσθαι πῶς τῷ ματαιολογοῦντι ὁ ἀντιλέγων.
 24 Διόπερ, οἶμαι, ὁ σοφὸς παρεγγυᾷ Σολομῶν μὴ ἀποκρίνεσθαι
 τῷ ἄφρονι κατὰ τὴν ἐκείνου ἀφροσύνην^a. Τοὺς γὰρ μῆτε
 εἰρημένους μῆτε λεχθέντας ποτὲ λόγους ὑπὸ διαίρεσιν
 c ἤγαγεν, ἵνα δόξῃ ἐν πολλοῖς | τοῖς ἀπηριθμημένοις, καθ' ἕνα
 28 μόνον τρόπον οἰκείως ἐξευρίσκειν λεγόμενον τὸ ἀγέννητον.
 Ἡμῖν δὲ ἴσως πλείονος ἔδει λόγου πρὸς τὴν τοῦ ψεύδους
 παράστασιν, καὶ πρὸς τὸ δεῖξαι ὅτι περ οὐκ οὐσία Θεοῦ τὸ
 ἀγέννητον, εἴπερ τὰ ἐν τῇ διαιρέσει παρ' αὐτοῦ ἀπηριθμημένα
 32 μὴ σαφῶς ἐξελέγητο. Εἰ γὰρ ἰσχυρῶς εἶχεν ὁ λόγος
 αὐτῷ, ὅτι οὔτε κατ' ἐπίνοιαν οὔτε κατὰ στέρησιν λαμβάνεται
 τὸ ἀγέννητον, οὐδ' οὕτω μὲν ἂν πάντως ἀκολουθίαν εἶχε
 τὸ συναγόμενον. Τίς γὰρ ἡ ἀνάγκη ὑπὸ ἐν τῶν ἀπηριθμη-
 36 μένων τὴν ἀγεννησίαν πεσεῖν; Οὐ μὴν ἄλλ' ἐπειδὴ αὐτὸς
 ὡς ἀναγκαίως συνημμένον τοῖς προάγουσιν ἐπιφέρει τό,
 οὐκοῦν εἰ μῆτε κατ' ἐπίνοιαν, μῆτε κατὰ στέρησιν, μῆτε κατὰ
 d ἄλλον τινὰ τῶν ἀπηριθμημένων | τρόπον, αὐτὸ ἂν εἴη οὐσία
 40 ἀγέννητος, οὕτως ἡμεῖς ἀντιστρέψαντες εἴπωμεν ὅτι 'οὐκοῦν
 ἐπειδὴ κατ' ἐπίνοιαν θεωρεῖται καὶ στερητικὸν ἐστὶ τὸ
 ὄνομα, οὐχὶ οὐσία τοῦ Θεοῦ τὸ ἀγέννητον'. "Ἔως γὰρ

DG CV BFKRXZ ELMNY O

11, 20 γεννητὸν ... ἀγέννητον ∞ ELMN^{ac} O || αὖ : ἂν BX O || 21
 ἐν om. B ELMN^{ac}Y || 23 πῶς συνεξομοιοῦσθαι ∞ CV BFKRXZ N
 Ga. || 24 ἀποκρίνασθαι BFKRXZ Ga. || 30-31 καὶ — ἀγέννητον
 om. BFKRXZ ELMN (suppl. mg. Mⁿ) Y O || 33 ἐπίνοιαν ...
 στέρησιν DG ELMNY O : στέρησιν ... ἐπίνοιαν CV BFKRXZ || 35
 ἡ : ἦν D om. ELMNY O || 39 τρόπων CV

11. a. Cf. Prov. 26, 4.

il ne faut pas partager Dieu, ni supposer qu'en lui ceci
 est inengendré et cela engendré, ni penser que l'inengendré
 est situé en lui comme une chose dans une autre. Je renonce
 à réfuter ces propos dérisoires. Contredire, en effet, celui
 qui dit des paroles dérisoires, c'est en quelque façon lui
 ressembler. C'est pourquoi, je pense, le sage Salomon
 recommande de ne pas répondre au sot au niveau de sa
 sottise^a. Car ces expressions, jamais usitées, même jamais
 dites, Eunome les amène, sous prétexte de distinctions,
 537 c afin de se donner l'air de découvrir que, parmi les nom-
 breuses manières de dire énumérées, il n'y en a qu'une
 selon laquelle il convienne de dire l'inengendré. Il nous
 faudrait peut-être un plus long raisonnement pour établir
 sa tromperie et montrer que l'inengendré n'est pas la
 substance de Dieu, si les distinctions qu'il a énumérées
 n'avaient été clairement réfutées¹. Car, même si son
 raisonnement avait beaucoup de force, à savoir que
l'inengendré n'est pris *ni selon le concept ni selon la privation*,
 pour autant ce qu'il en conclut ne suivrait absolument
 pas. Quelle nécessité y a-t-il, en effet, à ce que l'innasci-
 bilité tombe sous l'un des cas énumérés? Néanmoins,
 puisque lui-même présente ceci comme nécessairement lié
 aux prémisses : Eh bien, *si l'inengendré n'est tel ni selon le*
 537 d *concept ni selon la privation*, ni selon aucune autre manière
 énumérée, *reste alors qu'il serait en soi substance inengendrée*,
 retournant nous-même ses expressions, disons : « Eh bien,
 puisque ce nom est considéré conceptuellement et qu'il
 est privatif, l'inengendré n'est pas la substance de Dieu. »

1. Basile estime avoir suffisamment réfuté le raisonnement
 d'Eunome qui a procédé par l'exclusion successive des hypothèses,
 dont deux principales, l'attribution selon le concept et selon la
 privation. Il a, en effet, montré que l'inengendré était affirmé selon
 le concept et qu'il désignait en Dieu une absence ; il vient d'égratigner
 l'adversaire sur ses autres hypothèses, multipliées sans raison pour
 répéter la même chose. Il semble lassé, au moment de réfuter sa
 conclusion : l'inengendré est la substance de Dieu.

540 οὐκ | ἐλέγχει τὰ εἰρημένα, οὐδὲ ταῖς προτάσεσιν ἑαυτοῦ
44 τὴν ἰσχὺν ἀποδίδωσιν, οὐδεμίαν αὐτῷ χώραν ἔξει τὸ συναγόμενον.

12. Ὅπως δέ, τὸ οἶσθαι τοῦ ἐπὶ πάντων Θεοῦ αὐτὴν τὴν οὐσίαν ἐξευρηκέναι, πόσης ὑπερφανίας ἐστὶ καὶ φυσιώσεως; Σχεδὸν γὰρ καὶ αὐτὸν ἀποκρύπτουσι τῇ
4 μεγαληγορίᾳ τὸν εἰπόντα· « Ἐπάνω τῶν ἀστρῶν θήσομαι τὸν θρόνον μου^a »· οἱ γὰρ οὐχὶ ἀστέρων, ἢ οὐρανοῦ κατατολμῶσιν, ἀλλ' αὐτὴν ἐμβατεύειν τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων τὴν οὐσίαν ἀλαζονεύονται. Ἐξετάσωμεν γὰρ αὐτόν, πόθεν αὐτῆς
8 φησὶν ἐν περινοίᾳ γεγενῆσθαι. Ἄρ' ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας; Ἄλλ' αὐτὴ τὸ εἶναι τὸν Θεόν, οὐ τὸ τί εἶναι ἡμῖν ὑποβάλλει.
b Ἄλλ' ἐκ τῆς διδασκαλίας | τοῦ Πνεύματος; Ποίας; Τῆς ποῦ κειμένης; Οὐχὶ ὁ μὲν μέγας Δαβὶδ, ᾧ τὰ ἄδηλα καὶ τὰ
12 κρύφια τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐδήλωσεν ὁ Θεός^b, φανερώς ὁμολογεῖ τῆς γνώσεως τὸ ἀπρόσιτον, λέγων· « Ἐθαυμαστάθη ἡ γνώσις σου ἐξ ἐμοῦ, ἐκραταιώθη· οὐ μὴ δύνωμαι πρὸς αὐτήν^c; » Ἡσαίας δέ, ὁ ἐν θεωρίᾳ τῆς δόξης τοῦ
16 Θεοῦ γενόμενος^d, τί περὶ τῆς θείας οὐσίας ἐδήλωσεν ἡμῖν; ὅς γε ἐν τῇ περὶ Χριστοῦ προφητεία διαμαρτύρεται λέγων· « Τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται^e; » Τί δὲ τὸ σκεῦος

DG CV BFKRXZ ELMNY O

11, 43 ἐλέγχει : ἔχει LN || αὐτοῦ DG Y

12, 5 ἢ : καὶ ELMN O ἢ καὶ Y || 8 ἐννοίας : οὐσίας C || 9 ἡμῖν om. Y || 15-16 τοῦ Θεοῦ om. Y || 16 θείας om. Y || οὐσίας + τοῦ Θεοῦ Y || 17 ὅς γε : ὥστε FKRX || διεμάρτυρετο ELMN^{so} || 18 Τὴν + δὲ DG

12. a. Is. 14, 13 || b. Cf. Ps. 50, 8 || c. Ps. 138, 6 || d. Cf. Is. 6, 1-3 || e. Is. 53, 8.

1. La preuve rationnelle de Dieu dit qu'il est et non ce qu'il est. La thèse, qui deviendra classique, se retrouve dans la *Lettre* 234, 2, avec une allusion à *Hébr.* 11, 6 : « Mais moi je sais qu'il existe. Quant à savoir ce qu'est sa substance, j'estime que c'est au-dessus de notre

540 a Car, tant qu'il ne réfute pas ce que nous avons dit et qu'il ne rend pas leur force à ses propositions, il n'y aura aucune place pour sa conclusion.

12. D'une façon générale, penser
La substance de Dieu est au delà
de la compréhension humaine
avoir découvert la substance même de Dieu qui est au-dessus de tout, quel orgueil et quelle vanité ! Pour un peu ils dépassent en grandiloquence celui qui a dit : « Je placerai mon trône au-dessus des étoiles^a », car ce ne sont ni les étoiles ni le ciel qu'ils défient, mais c'est la substance même du Dieu de l'univers qu'ils se vantent de pénétrer. Menons notre enquête auprès de lui : à partir de quoi dit-il qu'il en est venu à cette finesse de pensée ? Est-ce à partir de la notion commune ? Mais celle-ci nous indique que Dieu existe, non ce qu'il est¹. Est-ce de
540 b l'enseignement de l'Esprit ? Quel enseignement ? Qui se trouve où ? Le grand David, à qui Dieu avait montré les secrets cachés de sa sagesse^b, ne confesse-t-il pas clairement que cette connaissance est chose inaccessible, en disant : « Ta connaissance est pour moi un objet de mystère, une forteresse ; non, je ne puis l'atteindre^c. » Et Isaïe, qui a été admis à la vision de la gloire de Dieu^d, que nous a-t-il montré de la substance divine ? C'est lui qui, dans sa prophétie sur le Christ, rend témoignage en disant : « Qui racontera sa génération^e ? » Et qu'en a-t-il été du

intelligence. Comment donc suis-je sauvé ? Par la foi. La foi suffit pour savoir que Dieu existe, non ce qu'il est, et qu'il gratifie d'une juste rémunération ceux qui le cherchent » (*YC*, t. III, p. 43).

2. Ce texte d'Isaïe a été cité avec prédilection par JUSTIN (*Dialogue avec Tryphon* 43, 3 ; 63, 2 ; 68, 4 ; 76, 2 ; 89, 3 ; éd. G. Archambault, Paris, Picard, 1909, t. I, p. 190, 296, 328 ; t. II, 6, 82 ; *1^{re} Apologie*, 51, 1 ; éd. L. Pautigny, Paris, Picard, 1904, p. 104) et IRÉNÉE (*Contre les hérésies*, III, 12, 8 ; 19, 2 ; *SC* 211, p. 214, 374) pour exprimer le mystère inhérent à la génération humaine du Christ. Basile semble appliquer ce verset à la génération éternelle du Fils.

τῆς ἐκλογῆς¹ Παῦλος, ὁ λαλοῦντα ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν
 20 Χριστόν², ὁ ἕως τρίτου ἀρπαγείς οὐρανοῦ, ὁ τὰ ἀρρητα
 ἀκούσας ῥήματα ἃ οὐκ ἔξόν ἀνθρώπῳ λαλήσαι³, τίνα ἡμῖν
 c περὶ οὐσίας Θεοῦ διδασκαλίαν ἀφῆκεν; ὅς γε ὅτε εἰς τοὺς
 24 μερικοὺς τῆς οἰκονομίας διέκυψε λόγους, οἷον | ἰλιγγιάσας
 πρὸς τὸ τῆς θεωρίας ἀδιεξόδευτον, ἐκείνην ἐξεβόησε τὴν
 φωνήν· « Ὡ βᾶθος πλοῦτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως
 Θεοῦ· ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ, καὶ ἀνεξιχνίαστοι
 αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ⁴. » Εἰ δὲ ταῦτα τοῖς εἰς τὸ Παύλου τῆς
 28 γνώσεως μέτρον ἐφθακόσιν ἀνέφικτα, πόσος ὁ τύφος τῶν
 ἐπαγγελλομένων εἰδέναι τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν;
 Οὐδὲ ἡδέως ἂν ἐρωτήσαιμι περὶ τῆς γῆς ἐφ' ἧς ἐστᾶσι
 καὶ ἀφ' ἧς γεγόνασι, τί ποτε λέγουσι; τίνα αὐτῆς τὴν
 32 οὐσίαν ἀπαγγέλλουσιν ἡμῖν; ἴνα ἐὰν ἄρα περὶ τῶν χαμαὶ
 καὶ ὑπὸ τοῖς ποσὶ κειμένων ἀναντιρρήτως διαλεχθῶσι, τότε
 αὐτοῖς καὶ περὶ τῶν ἐπέκεινα πάσης ἐννοίας διατεινομένοις
 πιστεύσωμεν. Τίς οὖν τῆς γῆς ἡ οὐσία; ποῖος τρόπος τῆς
 d 36 καταλήψεως; Ἀποκρινάσθωσαν | ἡμῖν, πότερον λόγος
 ἐφίκετο ταύτης ἢ αἰσθησις; καὶ εἰ μὲν τὴν αἰσθησιν φήσουσι,
 ποία τῶν αἰσθήσεων ἐστὶ καταληπτὴ; Ὅρασει; Ἀλλὰ
 χρωμάτων ἐστὶν ἀντιληπτὴ αὕτη. Ἀλλ' ἀφῆ; Καὶ αὕτη
 40 σκληρότης καὶ ἀπαλότης, καὶ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ, καὶ
 τῶν τοιούτων ἐστὶ διακριτικὴ, ὧν οὐδὲν ἂν τις οὐσίαν εἴποι,

DG CV BFKRXZ ELMNY O

12, 20 οὐρανοῦ ἀρπαγείς ∞ CV ELMNY O || 27 τῆς Παύλου ∞
 CV BFKRXZ O Ga. || 28 πεφθακόσιν CV || ὁ om. FKX || 31 ἀφ' ἧς :
 ἐφ' ἧς EM φης LN⁸⁰ || τί — λέγουσι om. Z || 33 ἀναντιρρήτως + ἡμῖν
 CV BFKRXZ add. mg. M² O Ga. || 38 καταληπτὴ Z

12. f. Cf. Act. 9, 15 || g. Cf. II Cor. 13, 3 || h. Cf. II Cor. 12, 2-4
 || i. Rom. 11, 33.

1. Il semble à première lecture que Basile se réfère au couple
 λόγος-αἰσθησις, bien connu de la philosophie grecque, et qu'il faille
 traduire λόγος par raison. La suite du texte montre à l'évidence que

vase d'élection¹, de Paul qui possédait le Christ parlant
 au-dedans de lui², qui a été ravi au troisième ciel, qui a
 entendu des paroles indicibles qu'il n'est pas permis à un
 homme de redire³, quel enseignement nous a-t-il laissé sur
 la substance de Dieu? Lorsqu'il scrutait attentivement
 les raisons particulières de l'Économie, comme pris de
 540 c vertige devant l'abîme sans fond de cette contemplation,
 il a lancé ce cri : « Ô abîme de la richesse, de la sagesse
 et de la connaissance de Dieu! Que ses jugements sont
 insondables et ses voies incompréhensibles⁴! » Si ces réalités
 sont inaccessibles à ceux qui sont arrivés à la mesure de
 la connaissance de Paul, quel est l'orgueil de ceux qui
 prétendent savoir la substance de Dieu?

Je leur poserais volontiers la ques-
 tion : la terre sur laquelle ils se
 trouvent et de laquelle ils ont été
 tirés, qu'en disent-ils? Quelle est sa
 substance? Qu'ils nous l'apprennent; comme cela, s'ils
 peuvent raisonner sans contestation possible sur des
 réalités qui sont là à terre et sous nos pieds, alors nous les
 croirons aussi quand ils étendront leur pensée à ce qui
 dépasse toute notion. Quelle est donc la substance de la
 terre? De quelle façon la saisir? Qu'ils nous répondent :
 540 d est-ce la Parole¹ qui y parvient ou la connaissance
 sensible? Et s'ils disent que c'est la connaissance sensible,
 quelle est celle de nos sensations qui la saisit? La vue?
 Mais celle-ci est propre à percevoir les couleurs. Le toucher?
 Mais celui-ci discerne le dur et le mou, le chaud et le froid,
 et autres qualités semblables, dont nul ne dirait qu'aucune
 est substance à moins d'avoir sombré dans le dernier degré

Basile fait jouer le couple Parole de Dieu/connaissance sensible
 (12, 46-48). On est ainsi en présence de la transposition chrétienne
 d'un schème philosophique courant, transposition qui garde quelque
 chose de l'ancien couple, car le λόγος désigne la connaissance de
 révélation venant inspirer et nourrir notre connaissance rationnelle.

μη εἰς ἔσχατον παρανοίας ὑπενεχθείς. Περὶ γεύσεως δὲ
 541 καὶ ὀσφρήσεως, τί χρὴ καὶ | λέγειν ; ὧν ἡ μὲν χυμῶν · ἡ δὲ
 44 ἑτέρα τῶν ἀτμῶν τὴν ἀντίληψιν ἔχει. Ἀκοή δὲ ψόφων
 ἐστὶ καὶ φωνῶν αἰσθητικὴ, τῶν οὐδεμίαν ἐχόντων πρὸς τὴν
 γῆν οἰκειότητα. Λείπεται οὖν τῷ λόγῳ φάσκειν αὐτοὺς
 τὴν οὐσίαν αὐτῆς εὐρηκέναι. Ποῖω τούτῳ ; ποῦ τῆς Γραφῆς
 48 κειμένῳ ; ὑπὸ τίνος τῶν ἁγίων παραδοθέντι ;

13. Ὁ μὲν γε περὶ τῆς κτίσεως ἡμῖν διαλεχθείς, τοσοῦτον
 ἡμᾶς ἐδίδαξεν, ὅτι « Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν
 καὶ τὴν γῆν · ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος^a » ·
 4 ἐξαρκεῖν ἡγούμενος τὸν ποιήσαντα αὐτὴν καὶ διακοσμήσαντα
 διαγγεῖλαι, τίς δὲ ἡ οὐσία ταύτης περιεργάζεσθαι, ὡς
 μάταιον καὶ ἀνωφελὲς τοῖς ἀκούουσι παρητήσατο. Εἰ τοίνυν
 μήτε τῇ ἐκ τῆς αἰσθήσεως μαρτυρία μήτε τῇ ἐκ τοῦ λόγου
 b 8 διδασκαλία ἡ γνῶσις αὐτῆς βεβαιοῦται, πόθεν ἔτι | φήσουσι
 τὴν κατάληψιν αὐτῆς ἐσχηκέναι ; Τὸ μὲν γὰρ ὅσον αὐτῆς
 αἰσθητόν, ἢ χρώμα ἐστίν, ἢ ὄγκος, ἢ κουφότης, ἢ βάρος,
 ἢ πυκνότης, ἢ μαρότης, ἢ ἀντιτυπία, ἢ ἀπαλότης, ἢ ψυχρότης,
 12 ἢ θερμότης, ἢ αἰ κατὰ τοὺς χυμοὺς ποιότητες, ἢ σχῆμα
 ἢ μέγεθος · ὧν οὐδὲν ἂν οὐσίαν εἴποιεν οὗτοι, οὐδὲ εἰ πάντα
 ῥαδίως λέγοιεν. Λόγῳ δὲ πάλιν οὐδενὶ γέγονε θεωρητῆ τῶν

DG CV BFKRXZ ELMNY O

12, 42 ὑπαχθεῖς Z || 43 χρῆ ; δὴ C^o ut vid. V

13, 4 διακομίσαντα Y || 5 ἢ om. ELMN^oY O || 9 αὐτῆς DG
 Ga. : om. cett. || 10 ἢ ὄγκος om. BFKRXZ || κουφότης ἢ βάρος
 DG CV : βάρος ἢ κουφότης ∞ ELMNY O Ga. || ἢ κουφότης om.
 BFKRXZ || 11 ἢ μαρότης : ἢ καυρότης CV mg.N^o Ga. om. BFKRXZ ||
 12 ἢ θερμότης om. BFKRXZ || 12-13 ἢ σχῆμα ἢ μέγεθος : ἢ αἰ
 κατὰ σχῆμα διαφοραὶ CV ELMNY O Ga. || 13 ἂν οὐδὲν ∞ DG

13. a. Gen. 1, 1-2.

1. Semblable énumération des qualités du « sensible » se retrouve
 — plus ou moins complète — dans nombre d'écrits de philosophes

de la démençe. Et pour le goût et l'odorat, que faut-il
 541 a en dire? L'un a la perception des saveurs, l'autre des
 odeurs. Et l'ouïe est sensible aux sons et aux voix, choses
 qui n'ont aucune parenté avec la terre. Il leur reste donc
 à dire que c'est la Parole qui leur en a découvert la sub-
 stance. Quelle sorte de Parole? Où se trouve-t-elle dans
 l'Écriture? Quel est celui des saints qui l'a transmise?

La substance
 de la terre
 n'est pas révélée
 par l'Écriture

13. Celui qui a raisonné pour nous
 sur la création nous a seulement
 appris ceci : « Au commencement
 Dieu créa le ciel et la terre ; la terre
 était invisible et informe^a. » Il a jugé qu'il suffisait de
 faire connaître celui qui l'a créée et organisée ; mais il
 a refusé d'examiner par curiosité la question de sa sub-
 stance, comme une chose vaine et inutile à ses auditeurs.
 Si donc la connaissance de la terre n'est garantie ni par
 le témoignage de la connaissance sensible, ni par l'enseigne-
 541 b ment de la Parole, à partir de quoi diront-ils encore qu'ils
 sont arrivés à la saisir? Car ce qui en elle est sensible
 c'est ou bien la couleur, ou le volume, ou la légèreté,
 ou la lourdeur, ou la densité, ou l'éparpillement, ou la
 dureté, ou la souplesse, ou le froid, ou la chaleur, ou les
 qualités qui relèvent du goût, ou la forme, ou la gran-
 deur¹ ; rien de tout cela nos gens ne le qualifieraient
 de substance, même s'ils affirment tout avec facilité. La
 Parole, encore une fois, n'a donné à aucun sage ou bien-

et de médecins anciens. Outre les lexiques d'Aristote et de Platon,
 voir H. DIELS, *Doxographi graeci* (1879, reprint 1958), à l'index des
 mots χρώμα, ὄγκος, κοῦφος/κουφότης, etc. Quant aux saveurs
 (χυμοί/χυλοί) (γλώττη τοὺς χυμοὺς κρίνειν, THEOPHR. *De sensibus*,
 ap. Diels, p. 506), l'auteur anonyme des « Ὅροι ἱατρικῶν, *Definitiones*
medicæ (III^e siècle après J.-C.), les distingue commodément de la
 façon suivante : l'acide (ὀξύτης), l'âpre (ἀσθηρότης), l'âcre (στρυφνό-
 της), le piquant (δριμύτης), le salé (ἐλυκότης), le sucré (γλυκύτης),
 l'amer (πικρότης) (d'après le *Thes. Graec. Ling.*, s.v. χυμός).

σοφῶν καὶ μακαρίων ἀνδρῶν · ποῖος οὖν ἔτι τρόπος τῆς
 16 γνώσεως ὑπολείπεται ; Ἀποκρινάσθωσαν ἡμῖν οἱ περιφρο-
 νοῦντες μὲν πάντα τὰ ἐν ποσί, διαβαίνοντες δὲ τὸν οὐρανὸν
 καὶ πάσας τὰς ὑπερκοσμίουσ δυνάμεις, αὐτῇ δὲ τῇ πρώτῃ
 οὐσίᾳ διὰ τοῦ νοῦ συναπτόμενοι. Ἄλλ' ἔοικεν ὁ τύφος
 20 πάντων εἶναι τῶν ἐν ἀνθρώποις παθῶν χαλεπώτατον, καὶ
 δυντῶς τῷ τοῦ διαβόλου κρίματι περιβάλλειν | οἷς ἂν προσγέ-
 νηται. Ὅθεν καὶ οὗτοι οὐδὲ τῆς γῆς, ἣν καταπατοῦσι τὴν
 φύσιν, ἥτις ἐστίν, ἐπιστάμενοι, αὐτὴν ἐμβατεύειν τὴν οὐσίαν
 24 τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων ἀλαζονεύονται.
 Καὶ τοῖς μὲν ἁγίοις αὐτοῦ ὁ Θεός, τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ
 Ἰσαάκ καὶ τῷ Ἰακώβ, ὧν διὰ τὸ εἰς πᾶσαν ἀρετὴν τέλειον
 καὶ τὸ Θεὸς ὀνομάζεσθαι ὡς τι ἐξαιρετικὸν καὶ πρέπον τῇ
 28 ἑαυτοῦ μεγαλειότητι προετίμησε, λέγων ἑαυτὸν Θεὸν
 Ἀβραάμ καὶ Θεὸν Ἰσαάκ καὶ Θεὸν Ἰακώβ^b « Τοῦτο γάρ
 μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον, φησί, καὶ μνημόσυνον γενεῶν
 γενεαῖς^c. » Τούτοις τοίνυν οὐδὲ τὸ ὄνομα ἑαυτοῦ ἐδήλωσεν
 32 ὁ Θεός, ἥπου τὴν οὐσίαν ἥτις ἐστὶν ἀπεκάλυψεν. « Ἐγὼ
 γάρ, φησί, Κύριος · καὶ ὤφθην τῷ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ
 36 καὶ | Ἰακώβ, Θεὸς ὢν αὐτῶν · καὶ τὸ ὄνομά μου οὐκ
 ἐδήλωσα αὐτοῖς^d » · ὡς μεῖζον δηλονότι ἢ ὥστε ἀνθρωπίνῃ
 544 ἀκοῇ χωρηθῆναι. Εὐνομίῳ δέ, ὡς ἔοικεν, | οὐ τὸ ὄνομα
 37 μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν ὁ Θεὸς ἐνεφάνισε ·
 καὶ τὸ τοσοῦτον ἀπόρητον, ὃ μηδενὶ τῶν ἁγίων ἐφανερῶθη,

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

13, 17 a *διαβαίνοντες incipit codex 548 versionis syriacae || 25 τῷ^a om. Y || 26 τῷ om. Y || 30 ἐστὶν om. CV BFKRXZ || 30-31 γενεαῖς γενεῶν ∞ EM || 33 τῷ DG : πρὸς cett. Ga. || 35-36 ἀκοῇ ἀνθρωπίνῃ ∞ CV BFKRXZ || 36 χωρηθῆναι + μὴ δυνάμενον ELMN || 37 ὁ Θεός om. L N^{ac} || 38 τὸ om. R ELM (suppl. s.l. M^a) NY O (suppl. s.l. O)

13. b. Cf. Ex. 3, 15 || c. Ex. 3, 15 || d. Ex. 6, 2-3.

1. Ἡ πρώτη οὐσία, la substance première, n'est pas à prendre

heureux le moyen de la considérer. Quel mode de connaissance reste-t-il donc? Qu'ils nous répondent, ceux qui méprisent tout ce qui est sous leurs pieds, qui enjambent le ciel et toutes les puissances supraterrrestres et approchent leur intelligence de la substance première¹ elle-même. Mais il semble que l'orgueil est la plus fâcheuse de toutes les passions humaines : il enveloppe véritablement dans la condamnation du diable ceux dans lesquels
 541 c il grandit. Voilà pourquoi ces gens qui ne savent même pas quelle est la nature de la terre qu'ils foulent de leurs pieds, se vantent de pénétrer dans la substance même du Dieu de l'univers.

Mais Dieu a dit à ses saints, à Abraham, à Isaac et à Jacob dont il a daigné être appelé le Dieu à cause de leur perfection en toute vertu, comme une faveur de choix et qui convenait à sa grandeur, il leur a dit en se nommant lui-même Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob^b : « Ceci est mon nom pour l'éternité et on en conservera la mémoire de génération en génération^c. » A ces hommes Dieu n'a donc même pas montré son propre nom : bien sûr, il leur a révélé ce qu'est sa substance !
 541 d à Abraham, à Isaac et à Jacob comme étant leur Dieu ; et je ne leur ai pas manifesté mon nom^d », évidemment parce qu'il était trop grand pour être compris par une oreille humaine^e. Mais Eunome, à ce qu'il semble, a reçu
 544 a de Dieu la manifestation non seulement de son nom, mais encore de sa substance même. Et ce si grand secret qui n'a été manifesté à aucun des saints, lui le publie par

au sens aristotélicien qui l'oppose à la substance seconde ou essence abstraite. L'expression désigne la substance divine, première par rapport à toutes les autres.

2. La théophanie du buisson ardent, clairement évoquée dans ce paragraphe, comporte cependant la révélation du nom de Yahvé à Moïse. Basile semble l'interpréter dans un sens apophatique.

αὐτὸς ἐν βίβλοις γράφων δημοσιεύει καὶ ἐκλαλεῖ πᾶσιν
 40 ἀνθρώποις ἀπερισκέπτως. Καὶ τὰ μὲν ἐν ἐπαγγελίαις
 ἀποκειμένα ἡμῖν, ὑπὲρ πᾶσαν γνῶσιν ἐστὶν ἀνθρωπίνην,
 καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ ὑπερέχει πάντα νοῦν· αὐτὴν δὲ τὴν
 οὐσίαν τοῦ Θεοῦ οὐ καταδέχεται ὑπὲρ πάντα νοῦν καὶ ὑπὲρ
 44 πᾶσαν γνῶσιν ἀνθρώπων εἶναι.

14. Οἶμαι δὲ οὐκ ἀνθρώπους μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσαν
 λογικὴν φύσιν ὑπερβαίνειν αὐτῆς τὴν κατάληψιν. Λογικὴν
 δὲ νοῦν, τὴν ἐν τῇ κτίσει λέγω. Υἱῶ γὰρ μόνῳ γνωστὸς ὁ
 4 Πατήρ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι· ὅτι « Οὐδεὶς οἶδε τὸν
 Πατέρα, εἰ μὴ ὁ Υἱός^a. » Καὶ « Τὸ Πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ,
 b καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ. | Οὐδεὶς γὰρ οἶδε, φησί, τὰ τοῦ
 ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τὸ ἐν αὐτῷ· καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ
 8 οὐδεὶς ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ^b. » Τί
 οὖν ἐξαίρετον τῇ γνώσει τοῦ Μονογενοῦς ἢ τοῦ ἁγίου
 Πνεύματος καταλείψουσιν, εἰ περ αὐτοὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς
 ἔχουσι τὴν κατάληψιν; Οὐ γὰρ δὴ τῆς δυνάμεως, καὶ τῆς
 12 ἀγαθότητος, καὶ τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ τῷ Μονογενεῖ τὴν
 θεωρίαν προσειμάντες, σύμμετρον ἑαυτοῖς θήσονται τῆς
 οὐσίας τὴν κατανόησιν. Πᾶν γὰρ που τὸ ἐναντίον, εἰκὸς
 αὐτὴν μὲν τὴν οὐσίαν ἀπεριοπτον εἶναι παντί, πλην εἰ τῷ
 16 Μονογενεῖ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι· ἐκ δὲ τῶν ἐνεργειῶν
 τοῦ Θεοῦ ἀναγομένους ἡμᾶς, καὶ διὰ τῶν ποιημάτων τὸν
 ποιητὴν ἐννοοῦντας, τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας
 c λαμβάνειν σύνεσιν. Τοῦτο | γὰρ ἐστὶ τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ,

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

14, 3 κρίσει ELM^aN^{ac} || 7-8 τὸ² — Θεοῦ : τοῦ ἀνθρώπου τοῦ
 Θεοῦ τοῦ ἐξ αὐτοῦ D τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐξ αὐτοῦ G || 14 ἐναντίας Y || 15 εἰ :
 ἢ B EM^p (iterum mg. M²) || 19 λαμβάνειν + τὴν CV BFKRXZ
 add. s.l. M² Ga.

13. e. Cf. Phil. 4, 7.

14. a. Matth. 11, 27 || b. I Cor. 2, 10-11.

écrit dans ses livres et le divulgue inconsidérément à tous
 les hommes. Ce qui est contenu pour nous dans les
 promesses dépasse toute connaissance humaine¹, la paix
 de Dieu surpasse toute intelligence^e; mais la substance
 même de Dieu, il n'accepte pas qu'elle surpasse toute
 intelligence et toute connaissance humaine.

14. Or je pense que sa compré-
 hension ne dépasse pas seulement
 les hommes, mais toute nature raison-
 nable. Quand je dis nature raisonnable,
 je veux dire celle qui appartient à la création. C'est du Fils
 seul, en effet, que le Père peut être connu, et du Saint-
 Esprit, parce que « personne ne connaît le Père si ce
 n'est le Fils^a », et que « l'Esprit scrute tout, jusqu'aux
 544 b profondeurs de Dieu. Car personne, est-il dit, ne connaît
 ce qui se passe dans l'homme, sinon l'esprit qui est en lui.
 Et personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est
 l'Esprit qui est de Dieu^b. » Que laisseront-ils donc de
 spécial à la connaissance du Monogène et du Saint-Esprit,
 s'ils ont eux-mêmes la compréhension de la substance de
 Dieu? Après avoir, en effet, attribué au Monogène la
 contemplation de la puissance, de la bonté et de la sagesse
 de Dieu, ils n'iront pas prétendre que l'intelligence de sa
 substance est à leur propre mesure. Car c'est tout à fait
 le contraire, et il est normal que sa substance soit invisible
 à tout être, excepté au Monogène et au Saint-Esprit.
 Mais à partir des activités de Dieu, nous remontons vers
 lui, et à travers ses créatures nous pensons le créateur,
 et ainsi nous prenons conscience de sa bonté et de sa
 544 c sagesse. Car ce qu'on peut connaître de Dieu, c'est ce que

1. La formule fait allusion à un passage de l'Écriture, de même
 que le second membre de la phrase. Mais l'absence de contact littéraire
 décisif ne permet pas de l'identifier. L'idée est voisine de la phrase
 de I Cor. 2, 9 : « L'œil n'a pas vu... », à laquelle Basile pense sans
 doute, puisqu'il va en citer la suite (v. 10-11) quelques lignes plus bas.

- 20 δ πασιν ἀνθρώποις ὁ Θεὸς ἐφανερώσεν^ε. Ἐπεὶ ὅσα γε παρὰ τοῖς θεολόγοις περὶ οὐσίας Θεοῦ ἀναγεγράφθαι δοκεῖ, τροπολογίαις τισὶν ἢ καὶ ἀλληγορίαις, πρὸς ἑτέρας ἐννοίας οἱ λόγοι φέρουσιν. Ὡστε εἴ τις ἀβασανίστως κατὰ τὴν
- 24 πρόχειρον ἐκδοχὴν ψιλῶ παρίστασθαι φιλονεικοῖ τῷ γράμματι, πρὸς Ἰουδαϊκοῦς^α καὶ γραῶδεις^ε μύθους ἐκτραπέις, πτωχὸς παντελῶς τῶν ἀξίων περὶ Θεοῦ νοημάτων καταγῆράσει. Πρὸς γὰρ τῷ ὑλικῆν τινὰ ἐννοεῖν τὴν οὐσίαν τοῦ
- 28 Θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο τοῖς ἀθέοις τῶν Ἑλλήνων συμφέρεσθαι, ἔτι καὶ παικίλην καὶ σύνθετον ὑπολήψεται ταύτην. Ἡλέκτρινον μὲν τὸ ἀπὸ ὀσφύος ἄνω τὸν Θεὸν εἶναι τοῦ προφήτου
- d διηγουμένου, ἐκ πυρὸς δὲ συμβεβληθῆναι τὰ | κάτω^ι, ὁ δὲ
- 32 μὴ πρὸς ὑψηλοτέρας ἐννοίας ἀναβαίνων διὰ τοῦ γράμματος, ἀλλ' αὐτοῦ που ταῖς σωματικαῖς ἐγκαταμένων ὑπογραφαῖς,
- 545 καὶ τοιαύτην τοῦ | Θεοῦ τὴν οὐσίαν παρὰ τοῦ Ἰεζεκιήλ διδαχθεῖς, πάλιν πῦρ εἶναι τὸν Θεὸν^ε παρὰ τοῦ Μωσέως
- 36 ἀκούσεται, καὶ παρὰ τοῦ σοφοῦ Δανιὴλ πρὸς ἄλλας ὑπολήψεις^h ἀπενεχθήσεται· καὶ οὕτως οὐ ψευδεῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ μαχομένας ἀλλήλαις ἐκ τῶν Γραμμάτων εὑρεθήσεται τὰς φαντασίας ἀναλεγομένους.
- 40 Ἀφεμένοις οὖν τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν πολυπραγμοσύνης ὡς ἀνεφίκτου, τῇ ἀπλήῃ παραινέσει τοῦ Ἀποστόλου πειστέον, λέγοντος· « Πιστεῦσαι γὰρ δεῖ πρῶτον ὅτι ἔστι Θεός, καὶ

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

14, 20 γε ὅσα ~ CV BFKRXZ N || 22 καὶ om. ELMN || 26 περὶ : τοῦ BFKRXZ || 29 ἔτι + τε BFKRXZ || 30 τὸ : τὰ ELMNY O || ὀσφύος + ἕως CV BFKRXZ O || 31-32 ὁ — γράμματος om. ELM^αN^α || 33 που om. BFKRXZ + ὁ ELMN (del. M²N²) || σωματικαῖς : βιωτικαῖς Y¹²¹ corr. mg. m. 1^a || 36-37 καὶ — ἀπενεχθήσεται om. ELM^αN^α || 40 ἀφεμένους ELM^α ἀφεμένους M^ρ || 41 πειστέον C^ρV^ρ BFKR LN : πιστέον DG X EM O πιστευτέον Y

14, c. Cf. Rom. 1, 19 || d. Cf. Tite 1, 14 || e. Cf. I Tim. 4, 7 || f. Cf. Éz. 8, 2 || g. Cf. Deut. 4, 24 || h. Cf. Dan. 7, 9-10.

Dieu a manifesté à tous les hommes^ε. En tout cas, puisque tout ce qui se trouve chez les théologiens¹ sur la substance de Dieu paraît avoir été exposé en figures et en allégories, c'est à des notions autres que renvoient leurs paroles. De telle sorte que si l'on se bat pour s'en tenir sans examen à la lettre nue selon l'interprétation obvie, on s'égarera dans des histoires de Juifs^α et de vieilles femmes^ε et on atteindra la vieillesse dans un total dénuement d'idées qui soient dignes de Dieu. Car non seulement on pensera que la substance de Dieu est plus ou moins matérielle et on sera d'accord sur ce point avec ceux des Grecs qui sont athées², mais encore on supposera qu'elle est complexe et composée. Quand le prophète raconte que Dieu est de vermeil depuis la hanche jusqu'en haut et qu'il est

544 d constitué de feu en dessous^ι, celui qui ne remonte pas à travers la lettre vers des idées plus élevées, mais qui s'en tient aux indications corporelles de l'auteur, apprendra

545 a d'Ézéchiël que telle est la substance de Dieu ; à nouveau il entendra dire à Moïse que Dieu est feu^ε, et il sera entraîné par le sage Daniel vers d'autres suppositions^h. Et l'on constatera ainsi qu'il recueille dans les Écritures des imaginations non seulement trompeuses mais encore opposées les unes aux autres.

Laissons donc cette préoccupation déplacée concernant la substance, comme une chose inabordable, et obéissons au simple conseil de l'Apôtre, quand il dit : « Il faut

1. Les théologiens en question sont les auteurs inspirés des livres de l'Écriture.

2. « J'ai raison d'appeler athées, écrit CLÉMENT D'ALEXANDRIE, ces gens qui ignorent le vrai Dieu, ... ils ne reconnaissent pas comme Dieu celui qui l'est vraiment ; ... ils attribuent la divinité à ceux qui ne l'ont pas, nomment dieux ceux qui ne le sont pas réellement, ou plutôt n'existent même pas » (*Le Protreptique*, 2, 23 ; trad. C. Mondésert, *SC* 2, p. 68). Basile pense ici aux philosophes grecs qui tiennent que Dieu est matériel, en particulier les stoïciens et les épicuriens.

τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται¹. » Οὐ γὰρ
 44 ἡ τοῦ τί ἐστὶν ἐξερευνησις, ἀλλ' ἡ τοῦ ὅτι ἐστὶν ὁμολογία,
 τὴν σωτηρίαν ἡμῖν παρασκευάζει. Ἐπει οὖν ἀπερινόητος
 ἀνθρώπου φύσει καὶ ἄρρητος παντελῶς ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ
 48 τέ ἐστι, καὶ πῶς ἐπιθεωρεῖται τῷ Θεῷ τῶν ὄλων διεξελθεῖν. |

- b 15. Εὐρίσκομεν οὖν λογιζόμενοι, ὅτι οὐκ ἐν τῇ τοῦ 'τί
 ἐστὶν' ἀνερευνησίῃ ἡ τοῦ ἀγεννήτου ἡμῖν ἕνωια ὑποπίπτει,
 ἀλλὰ μᾶλλον, ἵνα βιασάμενος εἶπω τὸν λόγον, ἐν τῇ τοῦ
 4 'ὅπως ἐστὶν'. Ἐξετάζων γὰρ ἡμῶν ὁ νοῦς, εἰ ὁ ἐπὶ πάντων
 Θεός^a, ἑαυτοῦ τινα αἰτίαν ὑπερκειμένην ἔχει, εἶτα οὐ
 δυνάμενος ἐπινοεῖν οὐδεμίαν, τὸ ἀναρχὸν αὐτοῦ τῆς ζωῆς
 ἀγέννητον προσηγόρευσεν. Ὡς γὰρ ἐν τοῖς περὶ τῶν
 8 ἀνθρώπων λόγοις, ὅταν λέγωμεν ὅτι ὁ δεῖνα ἐκ τοῦδε
 γέγονεν, οὐ τὸ 'τί ἐστὶν' ἐκάστου, ἀλλὰ τὸ 'ὅθεν γέγονε'
 διηγούμεθα· οὕτω καὶ ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ, ἡ ἀγέννητος
 φωνή, οὐ 'τὸ τί', ἀλλὰ τὸ 'μηδαμῶθεν' αὐτοῦ σημαίνει.
 12 Οὕτως δ' ἂν σαφέστερον ὁ λέγω γένοιτο. Ὁ εὐαγγελιστῆς
 Λουκᾶς τὴν κατὰ σάρκα γενεαλογία τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

14, 47 ἐπιδέδεικται KRXZ ELM^aNY O

15, 7 τῶν om. CV || 10 Θεοῦ + λόγοις Y || 12 Οὕτως DG Eut. :
 οὕτω cett. Ga.

14. i. Hébr. 11, 6.

15. a. Cf. Rom. 9, 5.

1. Basile n'a pas voulu s'en tenir à la première conclusion du
 ch. 11, 36-45 : l'inengendré n'est pas la substance de Dieu. Il a élargi
 le débat : l'homme ne peut pas dire ce qu'est la substance de Dieu,
 parce que celle-ci dépasse sa compréhension. Deux arguments ont
 été employés : d'abord l'appel à l'Écriture, dont les rédacteurs n'ont
 pas dit ce qu'était cette substance et qui témoigne que Dieu a refusé
 d'en révéler le nom à ses amis, ce qui explique que les descriptions
 de Dieu soient des figures et des allégories ; ensuite — et ce second

croire tout d'abord que Dieu existe, et qu'il se fait le
 rémunérateur de ceux qui le cherchent¹. » Car ce n'est pas
 nous enquérir de ce qu'il est, mais confesser qu'il est,
 qui nous prépare le salut¹. Il a donc été démontré que la
 substance de Dieu est naturellement incompréhensible
 à l'homme et qu'elle est totalement indicible ; il reste
 alors à traiter de l'innascibilité elle-même, de ce qu'elle
 est et de quelle façon on la considère dans le cas du Dieu
 de l'univers.

545 b

L'innascibilité
 dit de Dieu
 comment il est

15. Nous découvrons en raisonnant
 que ce n'est pas dans l'examen du
ce qu'il est que nous vient la notion
 de l'inengendré, mais plutôt, et je suis
 contraint d'employer l'expression², dans celui du *comment
 il est*. Quand notre intelligence, en effet, recherche si Dieu
 qui est au-dessus de tout^a a une cause supérieure à lui-
 même, ne pouvant alors en concevoir aucune, elle appelle
 inengendré le fait que sa vie soit sans principe. Il en va
 de même quand nous parlons des hommes : quand nous
 disons qu'un tel est issu d'un tel, nous n'exposons pas
 le *ce qu'il est* de chacun, mais son *d'où il est issu* ; de même
 en ce qui concerne Dieu, le vocable d'inengendré ne
 signifie pas son *ce qu'il est*, mais son *de nulle part*.

Ce que je dis pourrait s'éclairer ainsi. Quand l'évangé-
 liste Luc expose la généalogie selon la chair de notre

argument est littérairement inclus dans le premier —, par une
 réflexion sur les limites de la connaissance humaine, puisque nous
 ne connaissons même pas la substance de la terre ; argument qui fait
 tour à tour appel à la connaissance sensible et à la Parole de Dieu.
 La connaissance de la substance de Dieu est le secret auquel ont
 part seuls le Fils et l'Esprit. Ce thème sera largement repris par
 JEAN CHRYSOSTOME dans ses homélie I-V *Sur l'incompréhensibilité
 de Dieu* (SC 28 bis).

2. Petite coquetterie soulignant que Basile emploie à son corps
 défendant les expressions techniques de la philosophie grecque. Le *τί
 ἐστὶν* et le *ὅπως ἐστὶν* sont des formules classiques venues d'Aristote.

- c ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ^b ἐκτιθέμενος καὶ ἀπὸ | τῶν τελευταίων ἐπὶ τοὺς πρώτους ἀναποδίζων, ἤρξατο μὲν ἀπὸ τοῦ Ἰωσήφ, 16 εἰπὼν δὲ τοῦτον τοῦ Ἡλεί^c, τὸν δὲ τοῦ Μαθθάν^a, καὶ οὕτω κατὰ ἀνάλυσιν πρὸς τὸν Ἀδάμ^e τὴν ἐξήγησιν ἐπανάγων, εἶτα ἐλθὼν ἐπὶ τοὺς ἄνω καὶ εἰπὼν ὅτι ὁ Σήθ ἐκ τοῦ Ἀδάμ, ὁ δὲ Ἀδάμ ἐκ τοῦ Θεοῦ^f, ἐνταῦθα τῆς ἀναβάσεως ἐληξεν . 20 οὐχὶ τὰς οὐσίας τῶν ἀπηριθμημένων δηλῶν ἐν τῇ διηγήσει τῆς ἐκάστου γενέσεως, ἀλλὰ τὰς προσσεχεῖς ἀρχὰς ἀφ' ἧς ἕκαστος γέγονεν ἐκτιθέμενος. Ὡσπερ οὖν ἐκεῖνος εἶπεν ὅτι 548 ὁ | Ἀδάμ ἐκ τοῦ Θεοῦ^e, ἡμεῖς ἑαυτοὺς ἐρωτήσωμεν, ὁ δὲ 24 Θεὸς ἐκ τίνος; Ἄρα οὐχὶ πρόχειρόν ἐστιν ἐν τῇ ἐκάστου διανοίᾳ ὅτι ἐξ οὐδενός; Τὸ δὲ ἐξ οὐδενός' τὸ ἄναρχόν' ἐστὶ δηλονότι . τὸ δὲ ἄναρχον', τὸ ἀγέννητον. Ὡς οὖν ἐπὶ ἀνθρώπων οὐκ ἦν οὐσία τὸ ἐκ τίνος', οὕτως οὐδὲ ἐπὶ 28 τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων οὐσίαν ἐστὶν εἰπεῖν τὸ ἀγέννητον, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τῷ ἐξ οὐδενός'. Ὁ δὲ τὸ ἄναρχον' οὐσίαν εἶναι λέγων παραπλήσιον ποιεῖ ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐρωτώμενος τίς ἢ τοῦ Ἀδάμ οὐσία καὶ τίς ἢ φύσις αὐτῷ, ὁ δὲ ἀποκρίνοιτο 32 τὸ μὴ ἐκ συνδυασμοῦ ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ἀλλ' ἐκ τῆς θείας χειρὸς διαπλασθῆναι. Ἄλλ' οὐχὶ τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως ἐπιζητῶ, φήσειεν ἂν τις, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον . ὁ πολλοῦ δέω μακθάνειν διὰ τῆς ἀποκρίσεως.
- b 36 Τοῦτο δὲ | καὶ ἡμῖν συμβαίνει ἐκ τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς τὸ πῶς' τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἢ αὐτὴν τὴν φύσιν διδασκομένους.

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

15, 18 προσελθὼν EM || 20 οὐχὶ : οὐ τοῖον BFKR^{ac}XZ οὐ CV Y || 23 δ^f om. ELMN O || ἡμεῖς BFKRXZ ELMY GNys. Syr. : οὕτως ἡμεῖς DG CV NM^a O Ga. || 24 Ἄρ' οὐ CV FK οὐ BRXZ || 28-29 ἀγέννητον ... ἐξ οὐδενός DG ELMNY Syr. : ἐξ οὐδενός ... ἀγέννητον CV BFKRXZ || 29 τῷ : τὸ EM O || 31 αὐτοῦ ELMN^{ao} || 32 τὸ om. CV BFKRXZ || 34 τις om. CV BFKRXZ EM O || αὐτὸ CV BFKRXZ O Ga. || 35 δέον ELN || 37 πῶς : DG EMY : ὅπως cett. Ga.

15. b. Cf. Le 3, 23-38 || c. Cf. Le 3, 23 || d. Cf. Le 3, 24 || e. Cf. Le 3, 38 || f. Cf. ibid. || g. Cf. ibid.

- Dieu et Sauveur Jésus-Christ^b, et qu'il remonte pas à pas 545 c des derniers jusqu'aux premiers, il commence par Joseph ; il dit que celui-ci vient d'Héli^c, ce dernier de Mathan^a, et il fait remonter ainsi à rebours son énumération jusqu'à Adam^e ; étant alors arrivé à ceux d'en haut, après avoir dit que Seth vient d'Adam et Adam de Dieu^f, à ce point de sa remontée il s'arrête ; ce n'est pas qu'il ait fait connaître la substance de ceux qui étaient énumérés en relatant l'origine de chacun, mais il expose leur principe immédiat, 548 a celui dont chacun est issu. Et de même qu'il a dit : Adam vient de Dieu^e, interrogeons-nous nous-mêmes : Dieu, de qui vient-il? Mais la pensée spontanée de chacun n'est-elle pas qu'il ne vient de personne? Ce *de personne* est manifestement le *sans principe*. Et le *sans principe* est l'ingendré. Et de même que dans le cas des hommes leur substance n'est pas leur *de qui*, il n'est pas non plus possible de dire dans le cas du Dieu de l'univers que l'ingendré est sa substance ; car c'est la même chose que le *de personne*. Celui qui affirme que le *sans principe* est la substance de Dieu n'agit pas autrement que celui à qui on aurait demandé : Quelle est la substance d'Adam et quelle nature a-t-il? et qui répondrait : de n'avoir pas été formé par l'union d'un homme et d'une femme, mais par la main de Dieu. — Mais ce n'est pas la manière dont il subsiste¹ que je cherche, objectera-t-on, mais le substrat matériel de l'homme lui-même ; et il s'en faut de beaucoup que cette réponse me l'apprenne. C'est 548 b ce qui nous arrive aussi avec le vocable d'ingendré : il nous apprend le *comment* de Dieu plutôt que sa nature elle-même.

1. Ὁ τρόπος τῆς ὑποστάσεως. Cette expression, unique dans le *Contre Eunome*, est intéressante en ce qu'elle annonce l'expression voisine, ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως, qui constituera chez Basile une sorte de définition de l'hypostase. Cf. *Homélie XXIV*, 6 (PG 31, 613 a) ; *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 46 (SC 17 bis, p. 408, 8) ; *Lettre 235*, 2 (YC t. III, p. 45, 8).

16. "Ὅπως δὲ εἴ τις βούλοιο τὴν ἀλήθειαν τῶν παρ' ἡμῶν λεγομένων καταμαθεῖν, ἑαυτὸν ἀνερευνάτω ὅταν τι νοῆσαι τῶν περὶ Θεοῦ βουληθῆ, εἰ εἰς τὸ σημαίνόμενον τοῦ ἀγεννήτου 4 χωρεῖ. Ἐγὼ μὲν γὰρ ὄρω ὅτι ὡσπερ τοῖς ἐπερχομένοις αἰῶσι τὴν διάνοιαν ἐπεκτείνοντες, 'ἀτελεύτητον' λέγομεν τὸν οὐδενὶ πέρατι τὴν ζωὴν ὀριζόμενον, οὕτω καὶ εἰς τὸ 8 ἄνω τῶν αἰώνων τοῖς λογισμοῖς ἀναβαίνοντες, καὶ οἶον εἰς τὸ τι πέλαγος ἀχανὲς ἐπὶ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ Θεοῦ ζωῆς 10 διακύπτοντες, οὐδεμιᾶς ἀρχῆς ἀφ' ἧς | γέγονε λαβέσθαι δυνάμενοι, ἀλλὰ τοῦ νοουμένου ἐξωτέραν ἀεὶ καὶ ὑπερεκπί- 12 πτουσαν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν ἐνοοῦντες, τοῦτο τὸ ἀναρχον τῆς ζωῆς, ἀγέννητον προσειρήκαμεν. Αὕτη γὰρ τοῦ ἀγεννήτου ἡ ἔνοια, τὸ μὴ ἔχειν ἐτέρωθεν τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι. Ὁ δέ, ἐπειδὴ περὶ μόνον τὸν Θεὸν τῶν ὄλων τὸ ἀγεννητον θεωρεῖται, κακουργότατα πάντων εἰς τὴν κατὰ τοῦ Μονο- 16 γενοῦς ἤρπασεν βλασφημίαν. Τί γὰρ φησι προΐων ;

ΕΥΝ. Ἀγέννητος δὲ ὢν κατὰ τὴν προλαβοῦσαν ἀπόδειξιν, οὐκ ἂν ποτε πρόσσοιτο γέννησιν, ὥστε τῆς ἰδίας μεταδοῦναι τῷ γεννωμένῳ φύσεως, ἐκφύγοι τε ἂν πᾶσαν σύγκρισιν καὶ 20 κοινωνίαν τὴν πρὸς τὸ γεννητόν. |

d ΒΑΣ. Ὡ τῆς ἀναισχύντου καὶ πονηρᾶς βλασφημίας. Ὡ τοῦ κεκρυμμένου δόλου καὶ τῆς ποικίλης βραδουργίας. Ὡς ἀκριβῶς ἐξ αὐτῆς τοῦ διαδόλου τῆς μεθοδείας φθέγγεται. 549 Ἀνόμοιον βουλόμενος τῷ | Θεῷ καὶ Πατρὶ τὸν μονογενῆ

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

16, 1 ἡμῶν C BFKRXZ || 2 λεγομένων : πραγμάτων Y || 3 et C^oX Syr. Ga. : om. cett. || εἰς om. X || σημαίνον EM^o O || 12-13 ἡ τοῦ ἀγεννήτου ~ CV BFKRXZ Y || 14 Οἱ ELM^oN || 15 κατὰ om. CV BFKRXZ || 16 ἤρπασεν DG Y O : ἤρπασαν ELM (-ν del. ut. vid. m. 1^a) N ἤρπασεν αὐτὸ CV BFKRXZ M^a || 24 Πατρὶ καὶ Θεῷ ~ DG CV BFKRXZ Y

1. La comparaison faite entre le *sans fin* et l'*inengendré* reprend celle qui, en 7, 35-42, mettait en parallèle l'*incorruptible* et l'*inen-*

16. D'une façon générale, si quelqu'un voulait se convaincre de la vérité de nos affirmations, qu'il s'interroge lui-même : quand il veut se faire quelque idée des attributs de Dieu, est-ce qu'il aboutit à la signification de l'inengendré ? Pour ma part, voici ce que je vois : lorsque nous étendons notre pensée vers les siècles à venir, nous appelons *sans fin* celui dont la vie n'est limitée par aucune borne ; et, de même, lorsque nous remontons dans nos raisonnements vers les siècles antérieurs et que nous scrutons comme un immense océan l'infini de la vie de Dieu, nous ne 548 c pouvons saisir aucun principe dont elle soit issue, mais jugeant que la vie de Dieu est toujours au-delà de ce que nous pensons et le transcende sans cesse, nous avons appelé inengendré cette absence de principe à sa vie¹. Car la notion de l'inengendré, c'est ceci : ne pas tenir de l'extérieur le principe de son existence.

5^e réfutation :
Contre la thèse :
l'inengendré
ne peut engendrer
et le Fils est étranger
au Père

Mais comme cet homme réserve la considération de l'inengendré au seul Dieu de l'univers, il saisit l'occasion de la pire de toutes les horreurs pour blasphémer le Monogène. Que dit-il, en effet, quand il poursuit ?

EUNOME. *Étant inengendré selon la démonstration qui précède, Dieu ne saurait jamais souffrir de génération au point de faire partager sa propre nature à l'engendré, et il échappera à toute comparaison et à toute communauté avec l'engendré².*

548 d BASILE. Oh ! blasphème effronté et pervers ! Ruse bien camouflée et friponnerie aux mille tours ! Comme il est exact que c'est la fourberie même du diable qui le fait 549 a parler ! Voulant démontrer que le Fils Monogène et Dieu

gendré. Le but de l'argumentation est toujours de prouver que le mode d'attribution est le même dans les différents cas.

2. *Apol.* 9, 1-4.

25 Υἱὸν καὶ Θεὸν ἐπιδειῖξαι, τὸ μὲν τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ὄνομα σιωπᾷ, ἀπλῶς δὲ περὶ ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ διαλέγεται· καὶ τὰ τῆς σωτηρίου πίστεως ὀνόματα κρύπτων,
 28 ψιλὰ παραδίδωσι τῆς βλασφημίας τὰ δόγματα· ἵνα τῆς ἀσεβείας ἐν τοῖς πράγμασι γυμνασθείσης, εἶτα τῆς μεταβάσεως ἐπὶ τὰ πρόσωπα γενομένης, αὐτὸς μὲν μηδὲν δόξῃ δύσφημον εἰρηκέναι, τῇ δὲ τοῦ λόγου ἀκολουθία κατεσκευ-
 32 ασμένην ἔχη τὴν βλασφημίαν. Ἀγέννητος δὲ ὢν, φησὶν, ἐκφύγοι ἂν πᾶσαν σύγκρισιν καὶ κοινωνίαν τὴν πρὸς τὸ γεννητόν. Οὐκ εἶπεν ὅτι Πατὴρ καὶ Υἱός, ἀλλ' Ἀγέννητον καὶ γεννητόν. Ἐν μὲν δὴ αὐτοῦ τοῦτο τοιοῦτον κακούργημα·
 36 ἕτερον δὲ ποῖον σκοπεῖτε. Ἀγέννητος δὲ ὢν, φησὶν, οὐκ ἂν ποτε πρόσσοιτο γέννησιν· καὶ ἐπάγει· ὥστε τῆς ἰδίας |
 b μεταδοῦναι τῷ γεννωμένῳ φύσεως. Τὸ οὐκ ἂν ποτε πρόσσοιτο γέννησιν δύο σημαίνει· ἐν μὲν ὅτι τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ φύσει
 40 οὐκ ἐφαρμόζει γέννησις — ἀδύνατον γὰρ ὑπὸ γέννησιν ἔλθεῖν τὴν ἀγέννητον φύσιν — ἕτερον δὲ ὅτι γεννησάμενος οὐ καταδέχεται. Οὗτος μὲν οὖν κατὰ τὸ δεύτερον σημαινόμενον ἐχρήσατο τῇ φωνῇ· συναρπάζει δὲ τοὺς πολλοὺς ἐκ τῆς
 44 προτέρας ἐννοίας. Ἐπεὶ ὅτι γε τοῦτό ἐστι τὸ κατασκευαζόμενον, σαφῶς τὸ ἐπιφερόμενον δείκνυσιν. Εἰπὼν γὰρ ὅτι οὐκ ἂν ποτε πρόσσοιτο γέννησιν, ἐπήγαγεν· ὥστε τῆς ἰδίας μεταδοῦναι τῷ γεννωμένῳ φύσεως. Τῇ γὰρ δευτέρᾳ ἐννοίᾳ
 48 τοῦτό ἐστιν ἀκόλουθον· ὅτι οὐ καταδέχεται γενέσθαι Πατὴρ, ἵνα μὴ μεταδῶ τῆς ἰδίας φύσεως τῷ γεννωμένῳ. Τίς ἂν γένοιτο
 c τῆς ἀσεβείας ταύτης χαλεπωτέρᾳ; | τίς ἐλάλησε τοσαύτην ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος ποτέ^a;

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

16, 25 τοῦ^a om. BFKRXZ ELMN O || 26 σιωπήσας Y || 27 σωτηρίου om. BFKRXZ || 29 γυμνασθείσης BKZ EMY O Syr. Eut. : γυμνωθείσης cett. Ga. || 30 πρόσω C^{av} || μηδὲν : μὴ CV BFKXZ || 32 ἔχει KX NY || 33 ἐκφύγοι Y || καὶ κοινωνίαν om. ELM (suppl. mg. M^a) N Syr. || 34-35 Ἀγέννητον ... γεννητόν DG ELMN O Syr. Eut. : γεννητόν ... ἀγέννητον B Y γεννητός ... ἀγέννητος CV FKRXXZ || 35 αὐτοῦ om. BFKRXZ ELMNY O Syr. || 37-38 μεταδοῦναι

est dissemblable du Dieu et Père, il passe sous silence les noms de Père et de Fils et raisonne simplement sur l'inengendré et l'engendré; il cache les noms de la foi qui sauve et il livre sans fard ses doctrines blasphématoires. Voici ce qu'il cherche : ayant mis à nu son impiété à propos de réalités neutres, avant de passer à la considération des personnes, il veut paraître n'avoir rien dit de choquant, et trouver le blasphème tout préparé par la logique du raisonnement. *Étant inengendré*, dit-il, *il échappera à toute comparaison et à toute communauté avec l'engendré*. Il n'a pas dit *Père et Fils*, mais *inengendré et engendré*. Voilà donc en quoi consiste son premier méfait; et regardez quel est le second : *Étant inengendré*, dit-il, *il ne saurait jamais souffrir de génération*, et il ajoute :
 549 b *au point de faire partager sa propre nature à l'engendré*. *Le il ne saurait jamais souffrir de génération* signifie deux choses : l'une, que la génération est incompatible avec sa propre nature — car il est impossible que la nature inengendrée soit venue par génération — ; l'autre, qu'il n'admet pas d'engendrer. Eunome a donc employé le vocable selon la deuxième signification; mais il entraîne avec lui tout le monde en partant de la première notion. Que tel soit bien son plan, la suite le montre clairement. Car, après avoir dit : *il ne saurait jamais souffrir de génération*, il poursuit : *au point de faire partager sa propre nature à l'engendré*. Mais ceci correspond à la deuxième notion : il n'admet pas de devenir Père, afin de ne pas *faire partager sa propre nature à l'engendré*. Que peut-il
 549 c y avoir de plus affligeant que cette impiété? Qui a jamais proféré une si grande iniquité envers le ciel^a?

τῆς ἰδίας ∞ CV || 40 ἐφαρμόζει Ga. (cf. 42 καταδέχεται) : -όσει codd. Eut. || 42 οὕτως ELM O αὐτός X || 43 συναρπάζει Y || 46 ποτε om. BFKRXZ

17. Ἐγὼ μὲν γὰρ φοβοῦμαι μὴ καὶ ἡμεῖς τῷ τὰς ἀλλοτρίας ἀναλαμβάνειν βλασφημίας διὰ τοῦ στόματος, μολύνωμεν ἑαυτῶν τὴν διάνοιαν καὶ τῆς κατακρίσεως αὐτοῖς κοινωνήσωμεν. Παραμυθεῖται δέ με τὸ ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις ὅτι καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὴν τῶν Ἰουδαίων εἰς τὸν Κύριον βλασφημίαν* ἔγραφε τοῖς μετὰ ταῦτα παραδοῦναι οὐ παρητήσατο, ἐκείνων στηλιτεύον εἰς ἅπαντα χρόνον τὴν βλασφημίαν, οὐχὶ τῇ ἀχράντῳ δόξῃ τοῦ Μονογενοῦς προστριβόμενόν τινα βλασφημίαν. Εἰ τοίνυν οὐκ ἂν ποτε πρόσοιτο γέννησιν, ὥστε τῆς ἰδίας μεταδοῦναι τῷ γεννωμένῳ φύσεως, οὐκ ἔστι μὲν | Πατὴρ ὁ Θεός · οὐκ ἔστι δὲ... ἀλλ' ἄμεινον ἡμῖν | ἀτελὲς ἀφεῖναι τὸ βλάσφημον. Ὁ μὲν γὰρ οὐ προσήκατο γέννησιν · ὁ δὲ οὐ μετέλαβε τῆς τοῦ γεννήσαντος φύσεως.

Εἴτα ἐπαγωνίζεται αὐτὸς ἑαυτῷ καινὴν τῆς βλασφημίας τὴν παραμυθίαν ἐπινοῶν, οὐ τῷ εἰπεῖν τι μετανοίας ἐχόμενον, ἀλλὰ τοῖς δευτέροις φιλονεικῶν ἀποκρύψαι τὰ φθάσαντα. Τί γὰρ ὑπέμεινε φθέγγασθαι; Ἐκφύγοι τε ἂν πᾶσαν σύγκρισιν καὶ κοινωνίαν τὴν πρὸς τὸ γεννητόν. Εἰ δὲ μὴ σύγκρισίς ἐστι τῷ Ἰῆσῳ πρὸς τὸν Πατέρα, μηδὲ κοινωνία πρὸς τὸν γεννήσαντα, ψευδεῖς μὲν οἱ ἀπόστολοι, ψευδῆ δὲ τὰ Εὐαγγέλια · αὐτὴ δὲ ἡ ἀλήθεια ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. Ἀλλ' ἐγὼ μὲν πάλιν φρίσσω τὴν βλασφημίαν ·

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

17, 2 ἀναλαμβάνειν βλασφημίας DG Ga. : βλ. ἀναλ. ἢ cett. || διὰ τοῦ στόματος om. ELMN^{ac} Y Syr. || 7 στηλιτεύων G FK Y || εἰς — χρόνον om. BFKR (suppl. mg. R²) XZ ELMN (suppl. mg. N²) Y Syr. || 8 δόξῃ + φύσει Y || 9 βλασφημίαν : δυσφημίαν C BFKRXZ || 12 ἀφεῖναι ἀτελὲς ἢ CV FRZ Ga. ἀφ. ἀμελὲς BKX || 14 καινὴν ELMN || 15 ἐνοῶν CV || 17 Ἐκφεύγοι EY O || 18 δὲ μὴ : μηδὲ BFKRXZ ELMN^{ac} O || 21 δὲ : τε D Y O Ga. || Ἰησοῦς + ὁ BFKRX

17. a. Cf. Matth. 26, 65 ; Mc 14, 64 ; Lc 5, 21 ; Jn 10, 33.

1. La phrase devrait normalement s'achever par « ... et il n'y a plus de Fils ». Mais Basile recule devant l'énoncé de ce qu'il considère

17. Je crains, pour ma part, que **Eunome blasphème** : nous aussi, en reprenant dans notre **il n'y a plus ni Père ni Fils** bouche les blasphèmes d'autrui, nous ne contaminions notre propre pensée et que nous n'ayons part à sa condamnation. Mais l'exemple des évangiles m'encourage, puisque l'Esprit Saint lui-même n'a pas refusé de transmettre par écrit aux générations suivantes le blasphème des Juifs contre le Seigneur* ; il affiche leur blasphème pour tous les temps à venir, sans pour autant ternir d'aucun blasphème la gloire intangible du Monogène. S'il est donc vrai qu'il *ne saurait jamais souffrir de génération au point de faire partager sa propre nature à l'engendré*, Dieu n'est plus Père et il n'y a plus...¹ — mais il vaut mieux que nous laissions le blasphème inachevé. Car l'un n'a pas accepté d'engendrer ; et l'autre n'a pas eu part à la nature de celui qui l'a engendré.

Là-dessus, Eunome s'évertue à concevoir quelque moyen inédit de faire passer son blasphème, mais loin de rien dire qui ressemblerait à du repentir, il entreprend de dissimuler les affirmations qui précèdent par celles qui suivent. Qu'a-t-il, en effet, osé proférer ? *Il échappera à toute comparaison et à toute communauté avec l'engendré*. S'il n'y a pas de comparaison entre le Fils et le Père, ni de communauté entre lui et celui qui l'a engendré, menteurs sont les apôtres, menteurs les évangiles et la Vérité elle-même, notre Seigneur Jésus-Christ. Pour moi, je frémis encore devant ce blasphème que tout le monde peut

comme un blasphème, bien que l'évangile de Jean lui fournisse un précédent. Ce scrupule, qui se manifeste plusieurs fois dans l'ouvrage (II, 6, 13 ; 15, 4-5 ; 33, 32-33), atteste la force du lien qui existe entre le discours théologique, la profession de foi et l'adoration du mystère. Il témoigne également de la valeur de toute parole prononcée, même si celui qui la dit fait comprendre qu'elle n'exprime pas sa pensée.

παντί δὲ συνιδεῖν βῆδιον. Εἰ γὰρ μηδεμίαν ἔχει σύγκρισιν |
 b 24 πρὸς τὸν Πατέρα, πῶς ἔλεγε τῷ Φιλίππῳ · « Τοσοῦτον
 χρόνον μεθ' ὑμῶν εἰμι, καὶ οὐχ ἑώρακάς με, Φίλιππε » ; »
 καὶ « Ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με^c » ; Τὸν γὰρ
 μήτε σύγκρισιν ἐπιδεχόμενον, μήτε κοινωνίαν τινὰ πρὸς
 28 αὐτὸν κεκτημένον, πῶς ἂν ἔδειξεν ἐν ἑαυτῷ ὁ Υἱός ; Οὐ γὰρ
 διὰ τοῦ ἀνομοίου καὶ ἀλλοτρίου καταληπτὸν ἐστὶ τὸ ἀγνωοῦ-
 μενον · ἀλλὰ τῷ οἰκειῷ πέφυκε τὸ οἰκεῖον ἐπιγινώσκεσθαι.
 Οὕτως ἐν μὲν τῷ ἀποσφραγίσματι ὁ τοῦ τυπώσαντος
 32 χαρακτήρ καθοραῖται · δι' εἰκόνας δὲ ἡ γνῶσις τοῦ ἀρχετύπου
 γίνεται, συγκρινόντων ἡμῶν δηλονότι τὴν ἐν ἑκατέρῳ
 ταυτότητα.

18. Ὡστε διὰ μιᾶς ταύτης βλασφημίας πάσας ἀθετεῖσθαι
 τὰς φωνὰς τὰς παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰς τὴν τοῦ
 c Μονογενοῦς δοξολογίαν παραδοθείσας, | τοῦ μὲν Εὐαγγελίου
 4 διδάσκοντος ὅτι « Τοῦτον γὰρ ὁ Πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ
 Θεός^a » · τοῦ δὲ Ἀποστόλου « Ὁς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ
 τοῦ ἀοράτου^b. » Εἰκὼν οὐκ ἄψυχος, οὐδὲ χειρόμητος, οὐδὲ
 τέχνης ἔργον καὶ ἐπινοίας, ἀλλὰ εἰκὼν ζῶσα, μᾶλλον δὲ
 8 αὐτοοῦσα ζωὴ, οὐκ ἐν σχήματος ὁμοιότητι, ἀλλ' ἐν αὐτῇ

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

17, 23 σύγκρισιν ἔχει ∞ CV BFKRXZ Ga. || 25 ἑώρακας : ἔγνωκας
 Y || 30 ἀλλ' οἰκειῶς τῷ Y ἀλλ' οἰκειῶ BKRX ELMN^a O || 33 ἑκα-
 τέρῳ : ἐτέρῳ Eut.

18, 3 δόξαν EM^a || 4 γὰρ om. CV BFKRXZ Ga. || 6 χειρόμητος
 DG CV ELMNY Cat. Syr. : χειρόμητος BKRXZ O χειροποίητος F

17. b. Jn 14, 9 || c. Jn 12, 45.

18. a. Jn 6, 27 || b. Col. 1, 15.

1. Ἀπαράλλακτος et l'adverbe correspondant ἀπαραλλάκτως sont
 des termes importants dans le vocabulaire trinitaire de Basile.
 Leur association à la formule ὁμοιος κατ' οὐσίαν constitue à ses
 yeux un équivalent de l'ὁμοούσιος, équivalent qu'il a jugé préférable
 pendant un temps. Il le dit dans la *Lettre* 361 à Apollinaire (cf. p. 242,

saisir facilement. Car s'il n'y a aucune comparaison
 552 b entre lui et le Père, comment a-t-il pu dire à Philippe :
 « Voilà si longtemps que je suis avec vous et tu ne m'a
 pas vu, Philippe^b » et « Qui me voit, voit celui qui m'a
 envoyé^c » ? Mais si le Père ne supportait aucune compa-
 raison et n'avait aucune communauté avec lui, comment
 le Fils aurait-il pu le montrer en lui-même ? Car l'inconnu
 n'est pas saisissable à l'aide du dissemblable et de l'étranger.
 Mais c'est le congénère qui est normalement connu à partir
 du congénère. Ainsi la figure du sceau qui imprime se
 fait-elle voir nettement dans l'empreinte, et à travers
 l'image on prend connaissance du modèle, bien sûr quand
 nous comparons les formes identiques de l'un et de l'autre.

18. De la sorte, par un unique
 Eunome contredit le témoignage
 de l'Écriture sur le Père et le Fils
 blasphème il rejette toutes les paroles
 transmises grâce au Saint-Esprit pour
 la glorification du Monogène, puisque

552 c l'Évangile enseigne que « c'est lui, en effet, que le Père,
 Dieu, a marqué de son sceau^a », et l'Apôtre qu'« il est
 l'image du Dieu invisible^b ». Non pas une image inanimée,
 ni fabriquée à la main, ni œuvre de la technique et du
 concept ; mais une image vivante, ou plutôt qui est la vie
 même et maintient toujours intacte l'absence de toute
 différence¹, non pas dans une similitude d'aspect, mais

n. 1) et dans la *Lettre* 9, 3 à Maxime le Philosophe, généralement
 datée de 361-362 : « Pour moi, s'il faut émettre mon opinion person-
 nelle, l'expression 'semblable selon la substance', si l'on y joint le
 mot absolument (ἀπαραλλάκτως), je l'accepte, comme revenant au
 même que le terme *consubstantiel*, d'après la saine acception évidem-
 ment de *consubstantiel* » (YC t. I, p. 39). D'une lettre à l'autre Basile
 est devenu plus favorable au *consubstantiel*. Dans le *Contre Eunome* on
 retrouve le terme en I, 27, 21 ; l'idée d'absence de toute différence
 (ἀπαραλλαγὴ) entre le Père et le Fils est exprimée en II, 25, 15. Basile
 utilisera toujours ce vocabulaire (cf. *Lettre* 52, 2 ; YC t. I, p. 135 ;
 et *Sur le Saint-Esprit*, VIII, 19 et XVIII, 45 ; SC 17 bis, p. 316 et 407).

- τῆ οὐσία τὸ ἀπαράλλακτον αἰε διασώζουσα. Ἐγὼ γὰρ καὶ τὸ « ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν » ἴσον δύνασθαι τῷ « ἐν οὐσίᾳ Θεοῦ ὑπάρχειν » φημί. Ὡς γὰρ τὸ « μορφὴν ἀνειληφέναι δούλου^a » ἐν τῇ οὐσίᾳ τῆς ἀνθρωπότητος τὸν Κύριον ἡμῶν γεγενῆσθαι σημαίνει, οὕτω | λέγων « ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν », τῆς θείας οὐσίας παρίστησι πάντως τὴν ιδιότητα. « Ὁ ἑωρακῶς ἐμέ, φησίν, ἑώρακε τὸν Πατέρα¹. »
- 16 Οὗτος δὲ ἀλλοτριῶν τοῦ Πατρὸς τὸν Μονογενῆ καὶ παντελῶς ἀποσχίζων τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας, τὴν δι' αὐτοῦ γινομένην τῆς γνώσεως ἄνοδον, τὸ ἐφ' ἑαυτῷ, διακόπτει. Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ ἐμά ἐστιν^ε, ὁ Κύριός φησιν.
- 20 Εὐνόμιος δὲ οὐδεμίαν λέγει κοινωνίαν εἶναι τῷ Πατρὶ πρὸς τὸν ἐξ αὐτοῦ. Καὶ « Ὡσπερ ὁ Πατὴρ ζῶν ἔχει ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ Υἱῷ ζῶν ἔχει ἐν ἑαυτῷ^h. » Τοῦτο παρ' αὐτοῦ δεδιδάγμεθα τοῦ Κυρίου· παρὰ δὲ
- 24 Εὐνομίου, τί; Μηδεμίαν εἶναι σύγκρισιν τῷ γεννηθέντι πρὸς τὸν γεννήσαντα. Καὶ ἀπαξιαπλῶς, διὰ μιᾶς ταύτης φωνῆς ἀναιρεῖ μὲν τὸν τῆς εἰκόνοσ λόγον, ἀθετεῖ δὲ τὸ « ἀπαύγασμα » εἶναι | καὶ « χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως¹ ».
- b 28 Οὔτε γὰρ εἰκόνα δυνατὸν τοῦ ἀσυγκρίτου νοεῖσθαι, οὔτε ἀκαύ-

DG CV BFKRXX ELMNY O Syr.

18, 9 αἰε DG Ga. : om. cett. Cat. Syr. || γὰρ : δὲ ELMN O || 13 γεγενῆσθαι CV BFKRXX E O || λέγων DG ELMNY Syr. Trad. indir. cf. Introd. p. 117 : δὲ (δὴ X O) καὶ τὸ CV BFKRXX O Ga. || 14 πάντως om. Syr. Theodor. Sev. || 15 με EM || 16 Πατὴρ : πνεύματος LM ut vid. N^{so} || 18 γενομένην ELM Ga. || ἐφ' ἑαυτῷ : ὅσον ἐφ' ἑ. O ὅσον ἐπ' αὐτῷ CV BFKRXX Ga. ἐφ' ἑαυτὸν Eut. || 21 Ὡς Y || ζῶν ἔχει DG Ga. : ἔχ. ζ. ∞ cett. || 24 σύγκρισιν εἶναι ∞ CV BFKRXX || 28 νοῆται ELMN^{so} O νοῆσαι Y

18. c. Phil. 2, 6 || d. Phil. 2, 7 || e. Phil. 2, 6 || f. Jn 14, 9 || g. Cf. Jn 17, 10 || h. Jn 5, 26 || i. Hébr. 1, 3.

1. La formule annonce celle, plus ample, du traité *Sur le Saint-Esprit* : « La route de la connaissance de Dieu va donc de l'Esprit,

dans la substance elle-même. Pour moi, en effet, l'expression « *exister en forme de Dieu^e* » a la même valeur que celle d'*exister en substance de Dieu*, je l'affirme. Et de même que l'expression « *avoir pris la forme d'esclave^a* » signifie que notre Seigneur a été engendré dans la substance de

553 a l'humanité, de même en parlant d'*exister en forme de Dieu^e* » (l'Apôtre) fait voir absolument la propriété de la substance divine. « Celui qui m'a vu, est-il dit, a vu le Père¹. »

Mais cet homme rend le Monogène étranger au Père, il le retranche de toute communauté avec lui et il coupe, autant qu'il est en lui, la route de la connaissance qui monte par le Fils¹. — Tout ce qu'a le Père est à moi^ε, dit le Seigneur. — Il n'y a aucune communauté entre le Père et celui qui vient de lui, dit Eunome. — « Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir aussi la vie en lui-même^h. » Voilà ce que nous a appris le Seigneur lui-même. Et qu'est-ce qu'Eunome nous apprend ? — Il n'y a aucune comparaison entre celui qui a été engendré et celui qui a engendré. En un mot, il supprime avec cette unique phrase la raison de l'image et il ne veut pas admettre que le Fils soit le « resplendissement » et l'« empreinte de la substance¹² ». Car impossible de concevoir une image de l'incomparable, impossible aussi qu'il y ait un resplendissement de celui qui est

553 b

qui est un, par le Fils, qui est un, jusqu'au Père, qui est un » (XVIII, 47 ; SC 17 bis, trad. B. Pruche, p. 412).

2. Dans les 3 citations d'*Hébr.* 1, 3, *ὁπρόστασις* garde le sens de substance, ce que confirme la présence du *consubstantiel* glosant la citation suivante (20, 11). Mais une dérive entre le sens scripturaire originel et le sens donné par les Cappadociens va s'accuser avec le temps. Grégoire de Nysse traitera de ce sujet dans la *Lettre* 38, 6-8 du *corpus* des lettres basiliennes (qui lui est aujourd'hui unanimement restituée ; YC t. I, p. 89-91) et se justifiera de professer une doctrine de l'hypostase qui ne concorderait pas avec la pensée de l'Apôtre.

γασμα εἶναι τοῦ ἀκοινωνήτου κατὰ τὴν φύσιν. Τῷ δὲ αὐτῷ εἶδει πάλιν τοῦ τεχνάσματος ἐπιμένει, τῷ ἀγεννήτῳ λέγων μὴ εἶναι πρὸς τὸ γεννητὸν σύγκρισιν· οὐχὶ τῷ Πατρὶ πρὸς τὸν ἐξ αὐτοῦ, ἵνα ἤνπερ ἂν ταῖς φωναῖς ταύταις ὑπάρχουσιν ἀντίθεσιν ἐπιδείξῃ, ταύτην ἐπ' αὐτῆς τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ μετενέγκῃ.

19. Ὅπως δὲ μὴ πάσαις αὐτοῦ κατακολουθοῦντες ταῖς βλασφημίαις καὶ ἕκαστον εὐθύνειν τῶν εἰρημένων ἐπιχειροῦντες, εἰς πολὺ μῆκος τὸν λόγον ἐκτείνωμεν, ὅσα μὲν καὶ 4 πρόχειρον ἔχει τὴν ἀσέθειαν, καὶ αὐτόθεν φανερά τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἐστὶ, παρήσομεν· ἃ δὲ λόγου τινὸς πρὸς τὸν ἔλεγχον δεῖται, | ταῦτα παραθησόμεθα. Ποικίλως γὰρ τὸ πρὸς τὸν Υἱὸν ἀκοινωνήτον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας 8 κατασκευάσας, καὶ πανταχόθεν, ὡς οἴεται, τὸ ἄτοπον ἐπιδείξας, ἐπάγει·

ΕΥΝ. Οὐ γὰρ δὴ τοῦτο ἂν εἴποιεν, ὡς κοινὴ μὲν ἀμφοῖν ἡ οὐσία, τάξει δὲ καὶ τοῖς ἐκ χρόνου πρεσβεῖσις ὁ μὲν ἐστὶ 12 πρῶτος, ὁ δὲ δεύτερος, ἐπειδὴ γε δεῖ προσεῖναι ἐν τοῖς ὑπερέχουσιν τὸ τῆς ὑπεροχῆς αἴτιον, οὐ συνέζευκται δὲ τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ, οὐ χρόνος, οὐκ αἰὼν, οὐ τάξις. Ἡ τε γὰρ τάξις δεύτερα τοῦ τάπτοντος, οὐδὲν δὲ τῶν τοῦ Θεοῦ ὑφ' 16 ἐτέρου τέτακται. Ὁ τε χρόνος ἀστέρων ποία τις ἐστὶ κίνησις· ἀστέρες δὲ οὐ τῆς ἀγεννήτου μόνον οὐσίας καὶ νοητῶν ἀπάντων, ἀλλὰ καὶ τῶν πρώτων σωμάτων γεγόνασιν ὕστεροι. 18 Περὶ δὲ | αἰῶνων τί δεῖ καὶ λέγειν, τῆς Γραφῆς σαφῶς δια- 20 γορευούσης πρὸ τῶν αἰῶνων ὑπάρχειν τὸν Θεόν^α; |

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

19, 3 ἐκτείνωμεν (-ομεν DG) Ga. nos : ἐκβάλλωμεν cett. || 10 εἴποιεν G EM^{ac}N Eun. : εἴποιμεν D CV BFKRXZ LY O Syr. Ga. || 12 δεύτερος D Eun. Ga. : ὕστερος cett. Syr. || ἐν om. CV BFKRXZ || 16 Ὁ τε : ὁ τε γὰρ DG O οὐτε γὰρ ELM^{ac}(u del. M^a)N || ἀστέρων — κίνησις DG ELMNY O Syr. : ποία τις ἐστὶ κίνησις ἀστέρων RX ποία τάσις ἐστὶν ἀστέρων VCP^{ut} vid. BFKZ || 18 ὕστεροι CV BFKRXZ ELMNY O Syr. Eun. : δεύτεροι DG

19. a. Cf. Ps. 54, 20.

incommunicable selon sa nature. Et il persiste dans la même forme de machination en disant qu'il n'y a pas de comparaison entre l'inengendré et l'engendré ; mais sans dire : entre le Père et celui qui vient de lui, afin de pouvoir transférer l'opposition dont il a montré l'existence entre ces vocables à la substance même du Père et du Fils.

6^e réfutation :
Communauté
de substance
et idées d'ordre,
de temps
et de « siècle »

19. Mais gardons-nous, à le suivre pas à pas dans tous ses blasphèmes et à entreprendre de corriger une à une ses affirmations, d'étendre trop longuement notre traité ; nous laisserons donc de côté tout ce qui présente une impiété évidente et saute aux yeux des lecteurs, et nous exposerons ce qui, pour faire la preuve de l'erreur, demande quelque développement. Il établit, en effet, sous différents aspects l'impossibilité pour la substance du Père d'être communiquée au Fils et, quand il estime avoir par tous les moyens démontré l'absurde, il ajoute :

EUNOME. Ils ne pourraient pas dire, en effet, que la substance est commune aux deux, mais que selon l'ordre et les prérogatives qui viennent du temps, l'un est premier et l'autre second, puisqu'il faut que réside chez les êtres supérieurs la cause de leur supériorité, et que, d'autre part, ni temps, ni siècle, ni ordre ne sont liés à la substance de Dieu. Car l'ordre est second par rapport à celui qui le fixe et rien de ce qui est à Dieu n'est fixé par un autre. Le temps est un indéfinissable mouvement des astres. Mais les astres ont été faits non seulement après la substance inengendrée et tous les êtres spirituels, mais encore après 553 d les corps premiers. Quant aux siècles qu'est-il besoin d'ajouter, puisque l'Écriture déclare clairement que Dieu existe avant les siècles^{a1}?

1. Apol. 10, 1-11.

- 556 ΒΑΣ. Ὑποθέμενος ἑαυτῷ κατὰ τὸν λόγον ἄπερ ἐβούλετο, καὶ τὰ ἀκόλουθα λαβῶν ταῖς ὑποθέσεσιν, εἶτα εἰς ἀτόπους ἐννοίας ἑαυτὸν ἐξωθῶν, ἀναγκαίαν ἐντεῦθεν οἶεται τὴν
 24 παραδοχὴν τῶν ἰδίων δογμάτων ἐπιδεικνύναι. Φησὶ γὰρ ὅτι οὐκ ἂν τοῦτο εἴποιμεν ὡς κοινὴ μὲν ἀμφοῖν ἡ οὐσία, τάξει δὲ καὶ τοῖς ἐκ χρόνου πρεσβείοις ὁ μὲν ἐστὶ πρῶτος, ὁ δὲ δεύτερος. Εἰ μὲν οὖν τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας οὕτω νοήσας
 28 εἶπεν ὡς ἐξ ὕλης προϋπαρχούσης διανομὴν τινα καὶ καταδιαίρεσιν εἰς τὰ ἀπ' αὐτῆς ἐννοεῖν, οὐτ' ἂν αὐτοὶ καταδειχάμεθα τὴν διάνοιαν ταύτην· μὴ γένοιτο· καὶ τοὺς λέγοντας, εἴ τινες καὶ εἰσὶν, οὐδὲν ἔλαττον ἀσεβεῖν τῶν τὸ
 32 'ἀνόμοιον' λεγόντων ἀποφαινόμεθα. Εἰ δὲ οὕτω τις ἐκλαμβάνοι τὸ τῆς οὐσίας κοινόν, ὡς τὸν τοῦ εἶναι λόγον εἶνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπ' ἀμφοῖν θεωρεῖσθαι καί, εἰ καθ' ὑπόθεσιν φῶς ὁ Πατὴρ τῷ ὑποκειμένῳ νοοῖτο, φῶς καὶ τὴν
 36 τοῦ Μονογενοῦς οὐσίαν ὁμολογεῖσθαι, καὶ ὅπερ ἂν τις ἀποδῶ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς τὸν τοῦ εἶναι λόγον, τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τῷ Χιῶ ἐφαρμόζειν· εἰ οὕτω τὸ κοινὸν τῆς

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

19, 21 ἠβούλετο FKXZ || 23 οἶεται om. ELM (suppl. mg. M²) N^{ac} O || 24 ἰδίων DG Y Syr. : τοιούτων cett. || 25 εἴποιμι ELMN^{ac} O || 27 ὕστερος ELMNY O || 28 τινα om. CV BFKXZ ELMNY O Syr. || 29 νοεῖν CV BFKRXZ Ga. || 31 τὸ om. BRX || 34 θεωρεῖσθαι + ὥστε CV BFKRXZ || ὑπόθεσιν : ὑπόστασιν ELM || 38 ἐφαρμόζει ELMN^{ac}

1. Eunome avait formellement rejeté cette hypothèse (cf. *Apol.* 9, 9-10). Basile dit son accord avec lui et professe que cette interprétation de la communauté de substance est aussi détestable que la doctrine anoméenne. Les deux antagonistes communient dans un même refus d'une certaine compréhension du *consubstantiel*. La chose s'explique étant donné les tendances théologiques « homéousiennes » dans lesquelles Basile évoluait. Dans sa *Lettre* 361 à Apollinaire, dont l'authenticité a été reconnue par G. L. PRESTIGE (*St Basil the Great...*) et par H. DE RIEDMATTEN (*JThS* n.s. 7, 1956, p. 199-210 et 8, 1957, p. 53-70), après avoir été longtemps rejetée depuis les Mauristes

- 556 a **Le véritable sens de la consubstantialité du Père et du Fils** BASILE. Il s'est donné, au fil du discours, les présupposés dont il avait besoin et il a suivi les conséquences de ces présupposés ; il s'est alors jeté dans des conceptions absurdes, et c'est de là qu'il prétend démontrer la nécessité qu'il y a d'accepter ses propres doctrines. Il affirme, en effet, que *nous ne saurions dire que la substance est commune aux deux, mais que selon l'ordre et les prérogatives qui viennent du temps, l'un est premier et l'autre second*. S'il a parlé de la communauté de substance en la pensant de la sorte, c'est-à-dire jusqu'à songer à un certain partage d'une matière préexistante et à sa division entre les êtres issus d'elle¹, nous ne saurions accepter nous-même cette façon de penser, jamais de la vie, et ceux qui parlent ainsi, s'il en est, nous déclarons qu'ils n'ont pas moins d'impiété que ceux qui affirment le *dissemblable*². Si en revanche on prenait la communauté de la substance de façon à considérer une seule et même
 556 b raison de l'être dans l'un et dans l'autre et, le Père étant par hypothèse conçu comme lumière quant à son substrat, à reconnaître aussi pour lumière la substance du Fils, et encore, quelle que soit la raison de l'être attribuée au Père, à appliquer exactement la même au Fils ; si

jusqu'à Lietzmann, Basile excluait en des termes voisins ce type d'interprétation du *consubstantiel* : « Au sujet du *consubstantiel* lui-même, ... veuillez nous déterminer de façon plus large le sens qu'il peut avoir et comment il peut être dit sainement de réalités à propos desquelles on ne considère ni un genre commun situé au delà, ni un substrat matériel préexistant (ὕλικόν ὑποκείμενον προϋπάρχον), ni une séparation du premier terme pour former le second » (trad. sur le texte critique établi par H. de Riedmatten, *ibid.*, p. 202 ; cf. *YC* t. III, p. 221).

2. Ceux qui affirment le *dissemblable* (ἀνόμοιον) sont les anoméens et donc Eunome lui-même. En fait, Eunome s'est bien gardé d'employer cette expression dans son *Apologie*. Mais tel est bien le centre de gravité de sa doctrine. Basile a conscience dans cette affaire de se battre sur deux fronts.

οὐσίας λαμβάνοιτο, δεχόμεθα καὶ ἡμέτερον εἶναι τὸ δόγμα
 40 φήσομεν. Κατὰ τοῦτο γὰρ καὶ θεότης μία · δηλονότι κατὰ
 τὸν τῆς οὐσίας λόγον τῆς ἐνότητος νοουμένης, ὥστε ἀριθμῶ
 μὲν τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν καὶ ταῖς ιδιότησι ταῖς χαρακτη-
 ριζούσαις ἐκάτερον · ἐν δὲ τῷ λόγῳ τῆς θεότητος, τὴν
 44 ἐνότητα θεωρεῖσθαι.

20. Διωρισμένου τοίνυν πῶς χρὴ τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας
 ἐκδέχεσθαι, τὰ ἐφεξῆς ἐξετάσωμεν, τίνα | συνάφειαν ἔχει
 πρὸς τὰ προάγοντα. Τάξει δέ, φησί, καὶ τοῖς ἐκ χρόνου
 4 πρεσβείοις ὁ μὲν ἐστὶ πρῶτος, ὁ δὲ δεύτερος. Τίς ἢ ἀνάγκη
 ἐφ' ὧν ἡ οὐσία κοινή, τάξει τε ὑποβεβλησθαι ταῦτα καὶ
 χρόνου εἶναι δεύτερα; Οὐ γὰρ δυνατὸν τῇ ἑαυτοῦ εἰκόνι

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr. [deest N a 19, 42 usque 22, 8]

19, 42-22, 8 ταῖς² — διαφορὰν deest N propter avulsionem || 43
 λόγῳ + τῷ G ELM

20, 4 ἔσται DG Eut. || ὕστερος Y || 6 ἑαυτοῦ : ἀπ' αὐτοῦ CV
 BFKRXZ

1. La Lettre 361 de Basile à Apollinaire comporte un parallèle assez exact de ce passage (qui confirme celui qui a été relevé ci-dessus) : « Pour notre part, voici notre avis : ce que l'on a pris par hypothèse pour la substance du Père, il est absolument nécessaire de le prendre aussi pour celle du Fils. Par conséquent, si l'on dit que la substance du Père est une lumière intelligible, éternelle, inengendrée, on dira aussi que la substance du Fils est une lumière intelligible, éternelle, engendrée. Pour exprimer une telle idée, l'expression *exactement semblable* (ἀπαραλλάκτως ὁμοίου) me semble mieux convenir que celle de *consubstantiel*. Car d'une lumière qui n'a aucune différence en plus ou en moins avec une lumière, on dirait à bon droit, je pense, qu'elle n'est pas la même, parce que chacune existe dans une individualité de la substance qui lui est propre (ἐν ἰδίᾳ περιγραφῇ τῆς οὐσίας), mais qu'elle est rigoureusement et exactement semblable selon la substance (ὁμοιον κατ' οὐσίαν ἀκριβῶς καὶ ἀπαραλλάκτως) » (trad. sur le texte critique établi par H. de Riedmatten, *JThS* n.s. 7, 1956, p. 202; cf. *YC* t. III, p. 221). Le contexte de cette lettre montre que, lorsque Basile parle ainsi de lumière, pour exprimer la communauté de substance entre le Père

c'est donc ainsi qu'on prenait la communauté de la substance, nous l'acceptons et nous dirons que c'est là notre doctrine¹. Voici, en effet, sous quel rapport la divinité est unique : à l'évidence, c'est selon la raison de la substance que l'unité est pensée, de sorte que la différence réside dans le nombre et les propriétés qui caractérisent chacun des deux ; mais dans la raison de la divinité, c'est l'unité que l'on considère².

20. Après avoir déterminé en quel sens il faut accepter la communauté de la substance, examinons la connexion de ce qui suit avec ce qui précède : *Mais selon l'ordre*, dit-il, *et les prérogatives qui viennent du temps, l'un est premier et l'autre second*. Quelle nécessité y a-t-il pour que des réalités en qui la substance est commune soient à la fois soumises à un ordre³ et soient postérieures au temps? Non, il est impossible que le Dieu

et le Fils, il se réfère implicitement à l'expression « lumière de lumière » du Symbole de Nicée, ce que confirme la Lettre 52, 2 (*YC* t. I, p. 135). On a noté plus haut l'intervention d'ἀπαραλλάκτως dans un passage voisin du *Contre Eunome*, ce qui constitue un ensemble impressionnant de contacts. Mais le climat a changé : Basile n'interroge plus sur le sens du *consubstantiel* ; il prend position à la fois négativement et positivement, et tout le passage peut être considéré comme un commentaire du *consubstantiel*, dont il explique le véritable sens, avant de le citer, une seule fois à propos de la Trinité, en 20, 11.

2. Ce texte esquisse la thèse fondamentale de Basile en doctrine trinitaire : unité de la substance divine dans la distinction des propriétés caractéristiques de chaque personne. Tout l'effort du *Contre Eunome* vise à articuler le rapport de l'une et des autres.

3. Basile semble nier l'existence d'un ordre en Dieu, alors qu'au début du livre III, 1, 25-35, il admettra que le Fils est second et le Saint Esprit troisième en ordre. En fait, il refuse ici un ordre temporel, comportant un avant et un après. La suite du texte distingue entre ordre naturel et ordre artificiel, pour reconnaître que le premier existe en Dieu, comme celui de la cause et de l'effet, selon une antériorité logique, mais sans διάστημα chronologique.

ἀχρόνως ἀπαυγασθείση τὸν Θεὸν τῶν ὄλων μὴ ἐξ αἰδίου
 8 συνεῖναι, καὶ μὴ χρόνων μόνον καὶ αἰώνων δὲ πάντων
 ἐπέκεινα τὴν συνάφειαν ἔχειν. Διὰ τοῦτο γὰρ « ἀπαύ-
 γασμα^a » εἴρηται, ἵνα τὸ συνημμένον νοῶμεν, καὶ « χαρακτηρ
 τῆς ὑποστάσεως^b », ἵνα τὸ 'ὁμοούσιον' ἐκμανθάνωμεν.
 12 Ἀλλὰ καὶ τάξις ἡ μὲν φυσικὴ τίς ἐστίν, ἡ δὲ κατ' ἐπιτή-
 557 δευσιν. Φυσικὴ μὲν ὡς ἡ τῶν | κτισμάτων κατὰ τοὺς
 δημιουργικοὺς λόγους διαταχθεῖσα καὶ ὡς ἡ τῶν ἀριθμητῶν
 θέσις καὶ ὡς ἡ τῶν αἰτίων πρὸς τὰ αἰτιατὰ σχέσις, ἐκείνου
 16 προδιωμολογημένου τοῦ καὶ τῆς φύσεως αὐτῆς ποιητῆν
 εἶναι καὶ δημιουργὸν τὸν Θεόν. Ἐπιτετηδευμένη δὲ καὶ
 τεχνικὴ ὡς ἡ ἐν τοῖς κατασκευάσμασι καὶ μαθήμασι καὶ
 ἀξιώμασι, καὶ τοῖς τοιοῦτοις. Τούτων τοίνυν τὸ πρότερον
 20 ἀποκρυψάμενος οὗτος, τοῦ δευτέρου εἶδους τῆς τάξεως
 ἐπεμνήσθη, καὶ φησι μὴ χρῆναι λέγειν ἐπὶ Θεοῦ τάξιν,
 ἐπεὶ περ ἡ τάξις δευτέρα ἐστὶ τοῦ τάπτοντος. Ἐκεῖνο δὲ ἢ
 οὐ συνεῖδεν, ἢ ἐκὼν ἀπεκρύψατο, ὅτι ἐστὶ τι τάξεως εἶδος,
 24 οὐκ ἐκ τῆς παρ' ἡμῶν θέσεως συνιστάμενον, ἀλλ' αὐτῇ τῇ
 κατὰ φύσιν ἀκολουθίᾳ συμβαῖνον, ὡς τῷ πυρὶ πρὸς τὸ φῶς

DG CV BFKRXZ ELMY O Syr. [deest N]

20, 7 μὴ om. ELMY del. C || 8 χρόνον R Ga. χρόνος X O ||
 καὶ^a om. V BFKRXZ || 10 νοήσωμεν CV BFKRXZ Ga. || 14 ταχ-
 θεῖσα CV BFKRXZ || τῶν ἀριθμητῶν : τοῦ ἀριθμοῦ CV BFKRXZ
 M² mg. || 15 ὡς om. BFKRXZ Y || 16-17 εἶναι ποιητῆν ~ ELMY
 O || 18-19 καὶ ἀξιώμασι DG O Eut. : καὶ ἀριθμῶ BFKRXZ ELMY
 Syr. καὶ ἀξ. καὶ ἀρ. CV Ga. || 22 ἐστὶ om. C BFKRXZ || 23 ἐκὼν
 om. Y || τι om. Z EM (suppl. mg. M²) Y

20. a. Hébr. 1, 3 || b. Ibid.

1. Premier mais unique emploi d'ὁμοούσιος dans le *Contre Eunome* à propos de la Trinité. Les quatre autres emplois concernent la consubstantialité entre les hommes, entre tous les rejetons, ou entre l'homme et ses œuvres. Mais dans l'énumération des titres de la divinité du Fils, Basile mentionnera « la connaturalité (συμφυές) avec

de l'univers ne coexiste pas de toute éternité avec son image qui resplendit de manière intemporelle et qu'il n'ait pas de conjonction avec elle non seulement au-delà des temps, mais aussi au-delà de tous les siècles. C'est pourquoi, en effet, il est parlé de « resplendissement^a », afin de faire comprendre ce lien, et d'« empreinte de la substance^b », afin de nous apprendre le *consubstantiel*¹.

Quant à l'ordre, il en est une sorte
 L'ordre des personnes qui est naturelle et une autre qui est
 en Dieu artificielle. Un ordre naturel, par
 557 a exemple, est celui des créatures rangées selon les raisons
 de leur production, la position des objets nombrables
 et la relation des causes aux effets, étant admis au préalable
 que Dieu est le créateur et l'Artisan de la nature elle-même.
 Un ordre artificiel et technique est celui que l'on trouve
 dans les constructions, dans les sciences, dans les axiomes,
 etc. Eunome a donc passé sous silence la première espèce de
 ces ordres pour faire mention de la deuxième²; puis il
 affirme qu'il ne faut pas parler d'ordre en Dieu, puisque
l'ordre est second par rapport à celui qui le fixe. Mais ce qu'il
 n'a pas vu, ou bien qu'il a volontairement caché, c'est
 qu'il existe une espèce d'ordre qui n'est pas constituée
 parce que nous l'avons établie, mais qui se produit selon
 un enchaînement naturel, comme il en va du feu à la

le Père » (II, 15, 31) et « la connaturalité de la substance » (τὸ ὁμοφυές τῆς οὐσίας en II, 28, 34).

2. Eunome rétorquera en fait qu'il entend bien parler de « l'ordre naturel des choses » (τὴν συμφυῆ τοῖς πράγμασι τάξιν; cf. GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Contra Eunomium* I; PG 45, 297 b; WJ I, 154; t. 1, p. 73). Mais cet ordre naturel est pour lui constitué par la hiérarchie des êtres créés. La théologie trinitaire n'y déroge pas : « C'est l'ordre de trois essences simples, subordonnées l'une à l'autre, parce qu'elles sont chacune en dépendance de la précédente, comme étant l'effet de leurs opérations subordonnées. C'est selon cet ordre immuable et hiérarchique que tout se tient dans les choses divines » : E. VANDENBUSSCHE, « La part de la dialectique... », *RHE* 40 (1944-1945), p. 68.

b ἔστι τὸ ἐξ αὐτοῦ. Ἐν τούτοις γὰρ | πρότερον τὸ αἷτιον
λέγομεν, δεύτερον δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ, οὐ διαστήματι χωρίζοντες
28 ἀπ' ἀλλήλων ταῦτα, ἀλλὰ τῷ λογισμῷ τοῦ αἷτιατοῦ προσπι-
νουῦντες τὸ αἷτιον. Πῶς οὖν εὐλογον ἀρνεῖσθαι τὴν τάξιν
ἐφ' ὧν ἔστι πρότερον καὶ δεύτερον, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν
θέσιν, ἀλλ' ἐκ τῆς κατὰ φύσιν αὐτοῖς ἐνυπαρχούσης ἀκο-
32 λουθίας ;

Τίνας οὖν ἔνεκεν ἀθετεῖ τὴν τάξιν ἐπὶ Θεοῦ λαμβάνεσθαι ;
Ἡγεῖται, εἰ ἐπιδείξειε μηδαμῶς ἄλλως τὸ πρότερον ἐπὶ
Θεοῦ νοεῖσθαι, λειπόμενον ἕξειεν κατ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν τὴν
36 ὑπεροχὴν ἐπιδεικνυσθαι. Ἡμεῖς δὲ κατὰ μὲν τὴν τῶν
αἷτιῶν πρὸς τὰ ἐξ αὐτῶν σχέσιν, προτετάχθαι τοῦ Υἱοῦ
τὸν Πατέρα φαμέν · κατὰ δὲ τὴν τῆς φύσεως διαφορὰν
οὐκέτι, οὐδὲ κατὰ τὴν τοῦ χρόνου ὑπεροχὴν · ἢ οὕτω γε
c 40 καὶ αὐτὸ τὸ | Πατέρα εἶναι τὸν Θεὸν ἀθετήσομεν, τῆς κατὰ
τὴν οὐσίαν ἀλλοτριότητος τὴν φυσικὴν συνάφειαν ἀθετούσης.

21. Ἐπεὶ μέντοι ἀφορίσασθαι ἡμῖν τοῦ χρόνου τὴν φύσιν
ὁ σοφὸς τὰ πάντα προήχθη, καὶ ἐντεῦθεν αὐτοῦ τὸ βέβαιον
καὶ περιεσκευασμένον τῆς διανοίας ἴδωμεν. Χρόνον τοίνυν
4 εἶναι φησι ποιᾶν τινὰ κίνησιν ἀστέρων · ἡλίου δηλονότι καὶ
σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν, ὅσοις καθ' ἑαυτοὺς κινεῖσθαι δυνάμεις
ἔστι. Τὸ τοίνυν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς μέχρι τῆς |
560 ποιήσεως τῶν ἀστέρων διάστημα, τί ποτε ἄρα εἶναι ὁ
8 δεινὸς τὰ μετέωρα οὗτος ἀποφανεῖται ; Σαφῶς γὰρ ὁ τὴν
κοσμογονίαν τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος ἀναγράφας, τῇ
τετάρτῃ ἡμέρᾳ τοὺς μεγάλους φωστῆρας καὶ τοὺς λοιποὺς

DG CV BFKRXZ ELMY O Syr. [deest N]

20, 27 ἐξ DG Y Ga. : ἀπ' cett. || 28 προσπινοῦντες BX || 30
πρῶτον Y || 33 ἀθετεῖν CV KXZ ἀτέθη τὴν B ἀθέμιθον mg. C^a || 36
ἐπιδεικνυσθαι : θεωρεῖσθαι DG || 40 τὸ : τῷ ELM^{ao}

21, 1 ἡμῖν ἀφορίσασθαι ∞ DG || 2 ἐντεῦθεν DG Y O Eut. : ἐνταῦθα
cett. Ga. || 3 εἴδωμεν G X O^{so} ut vid. || 5 καθ' ἑαυτὰ CV BFKRXZ
O Ga. κατὰ τοῦτο mg. L κατὰ τούτων mg. M^a || 8 οὕτως ELM^{ao} ||
9 κοσμοποιεῖαν Y

557 b lumière qui en vient. Et dans ce cas nous disons que la
cause est première et second l'effet, sans les séparer l'un
de l'autre par un intervalle, mais en concevant dans notre
raisonnement la cause avant l'effet. Est-il donc raisonnable
de nier l'ordre dans le cas d'être pour lesquels il y a
un premier et un second, non en fonction de ce que nous
posons, nous, mais en raison de l'enchaînement qui existe
entre eux selon la nature ?

Dans quel but refuse-t-il donc que l'ordre soit admis
en Dieu ? Il estime que, s'il arrive à démontrer qu'il n'est
aucune autre façon de penser la priorité en Dieu, il ne lui
restera plus qu'à prouver la supériorité selon la substance¹
elle-même. Pour notre part, nous disons que c'est conformé-
ment à la relation des causes avec ce qui en sort que le
Père est rangé avant le Fils ; mais selon la différence
de la nature, il ne l'est plus, ni selon la supériorité
557 c temporelle ; ou alors nous excluons le fait même que
Dieu soit Père, puisque l'altérité selon la substance exclut
la conjonction naturelle.

**Eunome
et la définition
du temps**

21. Mais puisque cet homme à la
sagesse encyclopédique en arrive à
nous donner la définition de la nature
du temps, voyons aussi sur ce terrain
la solidité et la circonspection de sa pensée. Il dit donc :
le temps est un indéfinissable mouvement des astres, c'est-
à-dire du soleil, de la lune et des autres astres, de tous
ceux qui ont la faculté de se mouvoir en eux-mêmes.
560 a Mais l'intervalle qui va de l'origine du ciel et de la terre
à la création des astres, qu'est-il donc alors ? Que déclarera
à son sujet notre grand astronome ? Car celui qui décrit,
par la puissance de l'Esprit, la genèse du monde dit
clairement que c'est le quatrième jour que les grands

1. C'est-à-dire la transcendance du Père par rapport à celle du Fils.

ἀστέρας γεγενῆσθαι φησί^a. Χρόνος οὖν οὐκ ἦν, ὡς ἔοικεν,
 12 ἐν ταῖς κατόπιν ἡμέραις · οὐ γὰρ ἐκινουῦντό πω ἀστέρες.
 Πῶς γάρ, οἱ γε μηδ' ἐγεγονέυσαν τὴν ἀρχήν; Καὶ πάλιν,
 ὅτε ἐπολέμει τοῖς Γαβαωνίταις, ὁ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦς, ἐπειδὴ
 ἀκίνητος ὁ ἥλιος ἔμεινε τῷ προστάγματι πεδηθεῖς, καὶ ἡ
 16 σελήνη κατὰ χώραν εἰστήκει^b, χρόνος οὐκ ἦν τὸ τηνικαῦτα;
 Τί οὖν ἐκεῖνο τὸ διάστημα τῆς ἡμέρας εἰπωμεν; τίνα
 προσηγορίαν ἐπινοήσεις; Εἰ γὰρ ἡ τοῦ χρόνου φύσις
 ἐπιλελοίπει, αἰὼν ἀντεισῆλθε δηλονότι. Αἰῶνα δὲ μικρὸν |
 20 ἡμέρας μέρος προσαγορεύειν, τίνα τῆς ἀνοίας ὑπερβολὴν
 ἀπολείπει; Ἄλλ' ἔοικεν, ἐκ πολλῆς ἀγχινοίας, ἡμέραν μὲν
 καὶ νύκτα ἐν τῇ ποιᾷ τῶν ἀστέρων κινήσει νομίζειν γίνεσθαι,
 ταῦτα δὲ εἶναι τοῦ χρόνου μέρη · ὅθεν τὸν χρόνον ἀστέρων
 24 ποιᾶν τίνα κίνησιν ἀπεφάνητο, οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο συνεῖς ὅ
 τι λέγει. Οὐ γὰρ ποιᾶν, ἀλλ' εἴπερ ἄρα, ποσὴν, μᾶλλον ἦν
 εἰπεῖν οἰκειότερον. Ἄλλὰ τίς οὕτω παῖς παντελῶς τὴν
 διάνοιαν ὥστε ἀγνοεῖν ὅτι ἡμέραι μὲν καὶ μῆνες καὶ ὥραι
 28 καὶ ἐνιαυτοὶ μέτρα τοῦ χρόνου εἰσίν, οὐχὶ μέρη; Χρόνος δὲ
 ἔστι τὸ συμπαρακτεινόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου
 διάστημα · ᾧ πᾶσα παραμετρεῖται κίνησις, εἴτε ἀστέρων,
 εἴτε ζώων, εἴτε οὔτινοσοῦν τῶν κινουμένων, καθὼς λέγομεν,

DG CV BFKRXZ ELMY O Syr. [deest N]

21, 11 οὖν om. CV BFKRXZ || 12 πω : πως G Z ELM Eut.
 τόπω Y + οἱ CV BFKRXZ Ga. || 13 γε : δὲ K^{fac} om. X || μηδὲ
 γεγονέυσαν Y μηδὲ γεγόνασι ELM O μηδ' ἐγγόνεσαν Z μη (δὲ suppl.
 s.l. F²) γεγονέυσαν FK || 14 τοῖς om. BKRXXZ || τοῖς Γαβαω-
 νίταις Y || 15 ἔμεινε DG LY Eut. : ἔμεινε cett. Ga. || 16 τὸ DG
 Eut. : om. cett. Ga. || 17 οὖν om. C BFKRXZ || τίνα + αὐτῷ Y ||
 18 Εἰ γὰρ ἡ : ἡ γὰρ CV BFKRX || 19 ἐπελελοίπει CV || αἰὼν : ἡ αἰὼν
 CV BFKRX || 23 ἀστέρων om. Y || 23-24 ποιᾶν τίνα κίνησιν ἀστέρων ∞
 CV BFKRXZ || 27 μῆνες καὶ ὥραι DG ELMY O Syr. Eut. : ὦ. καὶ
 μ. ∞ CV BFKRXZ Ga. || 28 ἐστιν CV

21. a. Cf. Gen. 1, 14-19 || b. Cf. Jos. 10, 12-13.

luminaires et les autres astres ont été produits^a. Il n'y avait
 donc pas de temps, à ce qu'il semble, les jours précédents ;
 les astres, en effet, ne se mouvaient pas encore. Comment
 l'auraient-ils pu, eux qui au commencement n'avaient
 pas encore été faits¹? Et encore, quand Jésus fils de Navé
 faisait la guerre aux Gabaonites, étant donné que le
 soleil arrêté à son commandement demeurait immobile,
 et que la lune restait sur place^b, n'y avait-il pas de temps
 à ce moment? Que dirons-nous de cet intervalle de la
 journée? Quelle appellation concevras-tu pour elle? Car
 si la nature du temps a fait défaut, c'est manifestement
 un « siècle » (*aíon*)² qui a pris sa place. Mais appeler
 560 b un « siècle » une petite partie d'un jour, cela dépasse tout
 excès dans la folie. Pourtant, dans sa grande finesse
 d'esprit, il tient, semble-t-il, que le jour et la nuit se
 produisent dans l'indéfinissable mouvement des astres et
 qu'ils sont des divisions du temps; et c'est à partir de là
 qu'il a déclaré que le temps est un indéfinissable mouvement
 des astres, sans comprendre la réalité même de ce qu'il
 dit. Car l'expression la plus appropriée était non pas une
 indéfinissable qualité, mais plutôt une certaine quantité,
 si toutefois il est permis de parler ainsi. Mais qui donc
 peut avoir une pensée si complètement infantile qu'il
 ignore que les jours, les mois, les saisons et les années sont
 des mesures du temps et non pas ses parties? Le temps
 est l'intervalle coextensif à la constitution du monde ;
 c'est en lui qu'est mesuré tout mouvement, soit des astres,
 soit des vivants, soit de n'importe quel être qui se meut ;
 c'est ainsi que nous disons que l'un est plus rapide ou

1. Sur cette critique de la définition eunomienne du temps, cf. Introduction, p. 86-89.

2. Basile donnera une définition claire de l'*aíon* en II, 13, 21-22. Voir la note, t. II, *ad loc.*

32 ταχύτερον και βραδύτερον ἕτερον ἑτέρου · ταχύτερον μὲν
 τὸ | ἐλάττονι χρόνῳ πλεῖον διάστημα διαβαῖνον · βραδύτερον
 δέ, τὸ ἐλάττον ἐν πλείονι χρόνῳ κινούμενον. Ὁ δέ, ἐπειδὴ ἐν
 χρόνῳ οἱ ἀστέρες κινούνται, χρόνου αὐτοὺς εἶναι δημιουργοὺς
 36 ἀποφαίνεται. Οὐκοῦν κατὰ τὸν τοῦ σοφωτάτου λόγον, ἐπειδὴ
 και οἱ κἀνθαροι ἐν χρόνῳ κινούνται, ὀρισώμεθα τὸν χρόνον
 εἶναι ποῖαν τινα κανθάρων κίνησιν · οὐδὲν γὰρ τούτου τὸ
 παρ' αὐτοῦ λεχθὲν διαφέρει, πλὴν τῆς σεμνότητος τῶν
 40 ὀνομάτων.

Και ταῦτα μὲν τοιαῦτα, σκέψασθε δὲ τὰ ἐφεξῆς.

561 22. EYN. Ἄλλα μὴν, φησίν, οὐδὲ ἐνυπάρχειν | τι τῇ
 οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ δυνατόν, οἷον εἶδος ἢ ὄγκον ἢ πηλικότητα,
 διὰ τὸ πάντη συνθήκης ἐλεύθερον εἶναι τὸν Θεόν. Εἰ δὲ
 4 τούτων και τῶν τοιούτων τι μήτε ἐστὶ μήτε ποτὲ γένοιτ' ἂν
 εὐαγὲς ἐπινοῆσαι συμπλεγμένον τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ, ποῖος
 ἔτι συγχωρήσει λόγος πρὸς τὴν ἀγέννητον ὁμοιοῦν τὴν γεν-
 νητὴν; τῆς κατ' οὐσίαν ὁμοιότητος ἢ συγκρίσεως ἢ κοινωνίας
 8 μηδεμίαν ὑπεροχὴν ἢ διαφορὰν καταλιπούσης, ἰσότητα δὲ
 σαφῶς ἐργαζομένης, μετὰ δὲ τῆς ἰσότητος ἀγέννητον ἀπο-
 φαινούσης τὸν ὁμοιοῦμενον ἢ συγκρινόμενον. Οὐδεὶς δὲ
 οὕτως ἀνόητος και πρὸς ἀσέβειαν τολμηρὸς ὥστε ἴσον εἰπεῖν
 12 τῷ Πατρὶ τὸν Υἱόν, αὐτοῦ τοῦ Κυρίου διαρρήδην εἰπόντος ·
 « Ὁ Πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστὶ^a. »

Και πάλιν μετ' ὀλίγα · Ἄλλ' ὅτι μὲν εἰς ὁ τῶν πάντων |

DG CV BFKRXZ ELMY O Syr. [adest N a 22, 8]

21, 32 και βραδύτερον ἕτερον ἑτέρου DG ELMY O Syr. Eut. :
 ἕτερον ἢ και βραδύτερον ἑτέρου CV BFKRXZ || 33 τὸ : τῷ ELY
 O^{ac} ut vid. τὰ M^{pc} || τὸ + ἐν C^{ac}V^{ac} BFKRXZ Ga. || διαβαῖνον
 DG ELM O Eut. : μεταβαῖνον CV BFKRXZ Y Ga. || 36 ἀπεφάνητο
 ELM O || 37 οἱ DG Eut. : om. cett. Ga.

22, 1 τι LM Eun. : om. cett. Syr. || 4 τι Syr. Ga. : om. cett. ||
 5 τοῦ Θεοῦ DG Y Syr. Ga. : om. cett. Eun. || 6 συγχωρεῖ LM
 O || 8 καταλιπούσης DG Y || 9 ἐργαζομένους ELM || 13 Ὁ Πατὴρ
 om. ELMN || 14 εἰς G Eun. Ga. : οἷς D R Y om. cett. Syr. ||
 ἀπάντων B C

plus lent que l'autre : plus rapide est celui qui franchit
 560 c plus de distance en moins de temps ; plus lent, celui
 qui fait moins de mouvement en plus de temps. Mais
 comme les astres se meuvent dans le temps, Eunome
 déclare qu'ils sont les artisans du temps. Selon le raison-
 nement de ce parangon de sagesse, comme les scarabées
 aussi se meuvent dans le temps, déterminons donc que
 le temps est un indéfinissable mouvement des scarabées.
 Aucune différence, en effet, entre cette formule et la
 sienne, si ce n'est que les noms sont plus ou moins
 distingués.

Voilà ce qu'il en est de cette question ; mais regardez
 la suite :

561 a

7^e réfutation :
 Contre l'affirmation
 que la simplicité
 divine
 entraîne l'inégalité
 du Fils et du Père

22. EUNOME. Mais, dit-il, il n'est
 pas non plus possible qu'existe dans
 la substance de Dieu quelque chose de
 tel que forme, masse, quantité, parce
 que Dieu est entièrement libre de com-
 position. Mais s'il n'est pas légitime

— et jamais il ne pourrait le devenir — de concevoir qu'aucun
 de ces attributs ou d'autres du même genre se trouvent
 combinés avec la substance de Dieu, quelle raison permettra
 encore d'assimiler la substance engendrée à l'inengendrée?
 La similitude, en effet, ou la comparaison, ou la communauté
 selon la substance ne laissent aucune supériorité ni différence,
 mais entraînent clairement l'égalité et avec cette égalité elles
 montrent que celui qui est assimilé ou comparé est inengendré.
 Personne n'est assez insensé ni audacieux dans l'impiété
 pour déclarer le Fils égal au Père, le Seigneur disant en
 termes précis : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand
 que moi^a. »

Et il dit encore un peu après : Unique est le Dieu de

- b Θεὸς ἀγέννητος καὶ ἀσύγκριτος, πλειόνων ὄντων τῶν
16 παραλελειμμένων, ἀποχρῆν ἡγοῦμαι καὶ τὰ ῥηθέντα πρὸς
ἀπόδειξιν.

ΒΑΣ. Ὅταν τινὸς ἀπτεσθαι μέλλη πονηροῦ λόγου, προλαμβάνει τινὰ συγχωρούμενα παρὰ πάντων, ἵνα διὰ
20 τῆς ἐν τούτοις εὐγνωμοσύνης μὴδὲ περὶ τῶν λοιπῶν ἀπιστή-
ται. Οὐδέν, φησὶν, οἷόν τε ἐνυπάρχειν τοῦ Θεοῦ τῇ οὐσίᾳ,
οὔτε εἶδος, οὔτε ὄγκον, οὔτε πηλικότητα, διὰ τὸ πάντη
συνθήκης ἐλεύθερον εἶναι τὸν Θεόν. Μέχρι τούτων ἐστὶν
24 εὐγνώμων· ἐν δὲ τοῖς ἐξῆς εἰς ἑαυτὸν ἐπανῆλθεν. Ὡς γὰρ
ἀναγκαίως τοῖς προεκτεθεῖσιν ἐπομένῃ τὴν βλασφημίαν
ἐπισυνάπτει, λέγων· Εἰ δὲ τούτων καὶ τῶν τοιούτων τι μῆτε
ἐστὶ μὴδέποτ' ἂν γένοιτο εὐαγὲς ἐπινοῆσαι συμπεπλεγμένον
c 28 τῇ οὐσίᾳ, τίς συγχωρήσει λόγος | πρὸς τὴν ἀγέννητον
ὁμοιοῦν τὴν γεννητὴν; Ποίαν ἀκολουθίαν ἔχει ταῦτα πρὸς
ἄλληλα, εἰ ἀσύνηθός ἐστιν ὁ Θεός, ἀνεπίδεκτον εἶναι τὸν
Υἱὸν τῆς πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητος; Εἰπέ γὰρ· οὐχὶ δὲ καὶ
32 σὺ τὸν Υἱὸν παραπλησίως ἐρεῖς μῆτε εἶδος μῆτε ὄγκον
μῆτε πηλικότητα ἔχειν ἐν ἑαυτῷ καὶ πάντη συνθήκης
ἐλεύθερον εἶναι;

23. Ἐγὼ μὲν γὰρ μῆδε μανέντα σε ἡγοῦμαι ποτε
τολμήσειν ἄλλο τι εἰπεῖν τὸν Υἱὸν ἢ ἀσώματον καὶ ἀνείδεον
καὶ ἀσχημάτιστον, καὶ πάντα ὅσα περ ἂν ἐπὶ τοῦ Πατρὸς
4 εἴποις. Πῶς οὖν οὐκ εὐσεβές, τὸν μὴ ἔχοντα εἶδος τῷ εἶδος
μὴ ἔχοντι παραβάλλειν; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα πηλικότητα, τῷ

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

22, 16-17 πρὸς ἀπόδειξιν DG R² mg. Eun. Ga. : om. cett. Syr. ||
18 μέλλη + τοῦ C^av BFKXZ || 19 προσλαμβάνει BFX EM O
προσλαμβάνη KR προσλαμβάνεσθαι N || 20 ἐν τούτοις : τούτων
DG || ἀπισθήσεται R ἀπιστηθήσεται CV F^{po} ἀπιστήσητε BKX || 21 οἷόν
τέ φησιν ∞ CV BFKRXZ || οἷόν τε : οἷονται Y || 26-27 τι μῆτε ἐστὶ
Syr. Ga. : μῆτε ἐστὶ Eun. om. cett. || 28 τίς : ποῖος ἐτι ELMN
O || συγχωρεῖ Y || 32 μῆτε ὄγκον D CV O : om. G BFKRXZ ELMNY
Syr.

23, 1 μὴδὲ : οὐδὲ CV BFKRX Ga. || 4-5 μὴ ἔχοντι εἶδος ∞ DG Y

- 561 b *l'univers, inengendré et incomparable: bien que trop de points aient été laissés de côté, j'estime ce qui a été dit suffisant pour le démontrer¹.*

BASILE. Quand il va se livrer à quelque raisonnement pervers, il met en avant certaines affirmations sur lesquelles tout le monde est d'accord, afin que l'exactitude de celles-ci empêche de mettre en doute les autres. *Rien de tel*, dit-il, *n'est capable d'exister* dans la substance de Dieu, ni forme, ni masse, ni quantité, parce que Dieu est entièrement libre de composition. Jusque-là il est raisonnable; mais dans ce qui suit il revient à son naturel. Il ajoute, en effet, le blasphème, comme s'il était la suite nécessaire de ce qu'il vient de poser, en disant : *Mais s'il n'est pas légitime — et jamais il ne pourrait le devenir — de concevoir qu'aucun de ces attributs ou d'autres du même genre se trouvent combinés avec sa substance, quelle raison permettra d'assimiler la substance engendrée à l'inengendrée?* Quel lien de conséquence ces affirmations ont-elles entre elles : si Dieu est sans composition, le Fils est-il incapable de recevoir la similitude avec lui? Dis-nous un peu, n'affirmes-tu pas, toi aussi, de la même façon que le Fils n'a en lui-même ni forme, ni masse, ni quantité et qu'il est entièrement libre de composition?

Les prémisses
d'Eunome
prouvent
au contraire
la similitude
du Fils au Père

23. Pour ma part, je ne peux pas croire que même en plein délire tu oserais jamais affirmer que le Fils est autre chose qu'incorporel, sans forme, sans figure et tout ce que tu dirais du Père. Comment donc manquerait-on à la religion en comparant celui qui n'a pas de forme à celui qui n'a pas de forme? Et celui qui n'a pas de quantité à celui qui n'en a pas? Et celui qui est libre

1. *Apol.* 11, 1-13 et 17-19.

564 α μη ἔχοντι ταύτην, καὶ τὸν ἀσύνθετον ὅλως, τῷ ἀσυνθέτῳ ;
 8 ὅ | δὲ τὸ ὅμοιον ἐν τῷ εἶδει τίθεται, καὶ τὸ ἴσον ἐν τῷ
 8 ὄγκῳ · τὴν δὲ πηλικότητα, ὅ τι καὶ οἴεται παρὰ τὸν ὄγκον
 εἶναι, αὐτὸς ἂν οἰκειότερον ἐξηγήσαιο. Διὰ τοῦτο οὔτε
 ἴσος, φησίν, οὔτε ὅμοιος, ἐπειδὴ καὶ ἀποσὸς ἐστὶ καὶ
 ἀνείδεος. Ἐγὼ δὲ κατ' αὐτὸ τοῦτο τὴν ὁμοιότητα τίθεμαι,
 12 ἐπειδὴ ὡσπερ ὁ Πατὴρ συνθήκης ἐστὶ πάσης ἐλεύθερος,
 οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς ἀπλοῦς παντελῶς καὶ ἀσύνθετος, καὶ τὸ
 ὅμοιον μὴ κατὰ τὴν τοῦ εἶδους ταυτότητα θεωρεῖσθαι, ἀλλὰ
 κατ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν. Ὅσοις μὲν γὰρ μορφή καὶ σχῆμα
 16 περιέχεται, τούτοις κατὰ τὴν ταυτότητα τοῦ εἶδους ἢ
 ὁμοιότητος · τὴν δὲ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον φύσιν ἐν
 αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ λείπεται ἔχειν τὴν ὁμοιότητα · καὶ τὸ ἴσον,
 b μη | ἐν τῇ τῶν ὄγκων παραμετρήσει, ἀλλ' ἐν τῇ ταυτότητι
 20 τῆς δυνάμεως. « Χριστός, φησί, Θεοῦ δύναμις^a » · ὅλης τῆς
 πατρικῆς δυνάμεως ἐναποκειμένης αὐτῷ δηλονότι. Ὅθεν
 ὅσαπερ ἂν « βλέπη τὸν Πατέρα ποιοῦντα », « ταῦτα καὶ ὁ
 Υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ^b ».
 24 Ἄλλ' ἢ κατ' οὐσίαν, φησίν, ὁμοιότητος, ἢ σύγκρισις, ἢ κοινω-
 νία, μηδεμίαν ὑπεροχὴν ἢ διαφορὰν καταλείπουσα, ἰσότητα
 σαφῶς ἀπεργάζεται. Πῶς οὐδεμίαν διαφορὰν καταλείπει ;
 οὐδὲ τὴν τοῖς αἰτίοις πρὸς τὰ ἐξ αὐτῶν ἐνυπάρχουσαν ; Εἴτα
 28 ἐπάγει · Τίς δὲ οὕτως ἀνόητος ἢ πρὸς ἀσέβειαν τολμηρὸς
 c ὥστε ἴσον εἰπεῖν τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ ; | Εἴπωμεν οὖν αὐτῷ

DG CV BFKRXX ELMNY O Syr.

23, 9 ἐξηγήσατο BFKRXX ἐξηγήσεται Y || 11 καθ' ἑαυτῷ LN^{ac}
 καθ' ἑαυτὸ E || 14 θεωρεῖται Syr. ut vid. || 20 δύναμις + καὶ Θεοῦ σοφία
 CV BFKRXX ELMN O || 22 καὶ om. ELMN^{ac} || 24 ὁμοιότητος
 E^{ac}LM^{ac} || συγκρίσεως CV BFKRXX O || κοινωνίας iidem M^{po} || 25
 καταλιπούσα G KR^{po}XZ M O || 26 ἀπεργάζεται DG Ga. : ἐργάζεται
 cett. || Πῶς + οὖν DC R^{po} Ga. || 29 τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ∞ ELMNY
 O || οὖν DG ELMNY O Syr. : om. cett. Ga.

23. a. I Cor. 1, 24 || b. Jn 5, 19.

de composition, en un mot, avec celui qui est sans compo-
 564 a sition? Mais Eunome met la similitude dans la forme et
 l'égalité dans la masse ; quant à la quantité, lui-même
 pourrait expliquer avec précision en quoi elle diffère
 dans sa pensée de la masse. La raison, dit-il, pour laquelle
 Dieu n'est ni égal ni semblable, c'est qu'il est sans qualité
 et sans forme¹. Pour ma part, c'est justement là que je
 mets la similitude. De même que le Père est entièrement
 libre de toute composition, de même le Fils est aussi
 parfaitement simple et sans composition, et sa similitude
 n'est pas à considérer par rapport à l'identité de la forme,
 mais par rapport à la substance elle-même. Car pour tout
 ce qui présente forme et figure, c'est l'identité de la forme
 qui constitue la similitude ; mais il ne reste à la nature
 sans forme et sans figure que la substance elle-même
 564 b pour posséder la similitude, et que l'identité de la puissance
 pour vérifier l'égalité, à défaut de la mesure comparée
 des masses. « Le Christ, est-il dit, est puissance de Dieu^a »,
 c'est-à-dire que la puissance paternelle tout entière vient
 reposer en lui. C'est pourquoi, tout ce qu'il voit faire au
 Père, « le Fils le fait pareillement^b ».

Mais la similitude, dit-il, ou la comparaison, ou la
 communauté selon la substance ne laissent aucune supériorité
 ni différence et entraînent clairement l'égalité. Comment
 ne laissent-elles la place à aucune différence? Même pas
 celle qui existe entre les causes et ce qui en provient?
 Eunome ajoute ensuite : Qui donc est assez insensé, ou assez
 audacieux dans l'impiété pour déclarer le Fils égal au Père?
 564 c A cela répondons-lui donc le mot du prophète : « Ton

1. Ce texte ne se trouve pas sous cette forme chez Eunome. C'est une formule libre dans laquelle Basile résume la pensée de son adversaire.

τὰ τοῦ προφήτου πρὸς ταῦτα ὅτι « Ὁφίς πόρνης ἐγένετό σοι, ἀθηναισχύντησας πρὸς πάντας^ο. » Καὶ γὰρ ἐκεῖναι τὰ
 32 ἑαυτῶν ὀνειδή τοῖς σεμνῶς βεβιωκόσι προστρέβονται · καὶ
 οὗτος τοὺς τὴν δόξαν τοῦ Μονογενοῦς μεγαλύνειν ἐπιθυ-
 μῶντας ἀνοήτους ἀποκαλεῖ καὶ πρὸς ἀσέβειαν τολμηροὺς,
 36 ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς χαλεπαίνων ἐφ' οἷς καὶ οἱ Ἰουδαῖοι παρω-
 ξύνοντο τῆνικαῦτα λέγοντες ὅτι « Ἴσον ἑαυτὸν ποιεῖ τῷ
 Θεῷ^α ».

24. Καίτοι γε — καὶ μηδενὶ παράδοξον τὸ λεγόμενον
 δόξη — μᾶλλον πως ἐδόκουν ἐκεῖνοι τὸ ἀκόλουθον ἐπιβλέπειν.
 Ἦγανάκτουν γὰρ ὅτι « Πατέρα ἑαυτοῦ ἔλεγε τὸν Θεόν^α » ·
 4 τὸ ἐφεξῆς ἀφ' ἑαυτῶν συλλογίζόμενοι, ὅτι διὰ τοῦτου « Ἴσον
 ἑαυτὸν ἐποίει τῷ Θεῷ^β », ὡς ἀναγκαίως ἐπομένου τῷ Ἐπιβλέπειν
 8 ἔχειν τὸν Θεὸν τοῦ | Ἴσον ὑπάρχειν αὐτῷ^γ. Ὁ δέ, τὸ
 πρῶτον συγχωρῶν δῆθεν, πρὸς τὸ δεῦτερον ἀνανεύει, καὶ
 8 τὴν τοῦ Κυρίου φωνὴν ἡμῖν προβάλλεται εἰπόντος · « Ὁ
 565 Πατὴρ | ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστὶ^ο » · τοῦ δὲ Ἀποστόλου
 λέγοντος οὐκ ἀκούει, ὅτι « Οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγῆσατο τὸ
 εἶναι ἴσα Θεῷ^α ». Καίτοι εἰ κατὰ τὸν σὸν λόγον ἡ ἀγεννησία
 12 οὐσία ἦν, ἐδοῦλετο δὲ τὴν κατ' οὐσίαν ὑπεροχὴν ἐπιδειξάει,
 εἶπεν ἄν · Ὁ ἀγέννητος μείζων μου ἐστίν. Ὑμέτερος δὲ
 ἐστὶν ὁ λόγος ὅτι ἡ τοῦ Πατρὸς προσηγορία ἐνεργείας ἐστὶ

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

23, 31 πρὸς πάντας DG Syr. Ga. : om. cett. || 34 ἀποκαλεῖται Y ||
 35 οἱ DG Y : om. cett. Ga.

24, 5 ἐποίει DG : ποιεῖ cett. Ga. || τῷ^β G^{pc} B ELN^{ac} || 6 τοῦ
 RZ MN^{pc} Y Ga. : τὸ cett. || 9 Πατὴρ + μου ELMN

23. c. Jér. 3, 3 || d. Jn 5, 18.

24. a. Jn 5, 18 || b. Ibid. || c. Jn 14, 28 et 24 || d. Phil. 2, 6.

I. La véritable génération du Fils entraîne l'égalité selon la substance. C'était déjà l'argumentation d'ATHANASE dans le *Premier discours contre les Ariens*, 15-16 (PG 26, 44-45).

regard est devenu celui d'une courtisane, tu as perdu ta pudeur à la face de tout le monde^ο. » Ces femmes, en effet, imputent leurs propres hontes à ceux qui ont vécu chastement et cet individu traite d'insensés et d'audacieux dans l'impiété ceux qui ont le désir de célébrer la gloire du Monogène ; et il s'irrite pour les mêmes motifs qui excitaient les Juifs à l'époque où ils disaient : « Il se fait l'égal de Dieu^α. »

24. Pourtant — et que personne

**Le refus des Juifs
 était plus cohérent
 que celui d'Eunome
 qui pose
 que l'activité du Père
 est plus grande
 que son œuvre**

ne croie que je dise un paradoxe — ces hommes-là paraissaient en un sens porter davantage attention à la liaison des choses. Ils s'indignaient, en effet, de ce qu'il « appelait Dieu son Père^α », parce qu'ils en tiraient eux-mêmes

la conséquence, c'est-à-dire que par cette parole « il se fait l'égal de Dieu^β ». Car ils estimaient que du fait d'avoir Dieu pour Père suivait nécessairement celui d'être son
 564 d égal¹. Mais Eunome convient, à l'en croire, du premier terme et il refuse le second ; et il nous objecte la parole du
 565 a Seigneur disant : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi^ο. » Mais il n'entend pas l'Apôtre dire : « Il ne voulut pas considérer comme une proie l'égalité avec Dieu^α. » Et pourtant, si selon ton allégation l'innascibilité était substance et que le Seigneur voulût montrer la supériorité selon la substance, il aurait dit : l'inengendré est plus grand que moi. C'est bien aussi votre allégation que l'appellation de Père signifie l'activité et non la substance³. Donc,

2. Comme chez Eunome, la citation biblique est un montage de Jn 14, 28 avec l'expression « qui m'a envoyé » (cf. Jn 5, 37 ; 6, 44 ; 8, 16 et 18 ; 12, 49).

3. C'est la thèse d'Eunome au ch. 24, 26-28, de l'*Apol.* : « ... puisque l'appellation de Fils montre sa substance et celle de Père l'activité de celui qui l'a engendré ».

- καὶ οὐκ οὐσίας σηµαντικῆ. Μείζονα οὖν λέγοντες τοῦ Υἱοῦ
 16 τὸν Πατέρα, μείζονα τοῦ ἔργου φατέ τὴν ἐνέργειαν. Πᾶσα
 δὲ δήπου ἐνέργεια συμβαίνει τῷ μέτρῳ τοῖς ἐξ αὐτῆς
 γινομένοις· καὶ μεγάλη μὲν τῶν μεγάλων ἔργων ἐστὶ·
 20 σμικρὰ δὲ τῶν σμικροτέρων. Τὸ οὖν μείζονα τοῦ Υἱοῦ τὸν
 Πατέρα κατὰ τὸν τούτων λόγον ὁμολογεῖν, οὐδὲν ἕτερόν
 ἐστὶν ἢ ἀσύμμετρον τῷ ἔργῳ τίθεσθαι τὴν ἐνέργειαν καὶ |
 b μᾶτην φάσκειν πρὸς τὸ τῆς ἐνεργείας μέγεθος τὸν Θεὸν
 κεινῆσθαι, οὐ δυναθῆντα τῇ ἐνεργείᾳ παρισῶσαι τὸ τέλος.
 24 Ὡστε τὸ ἕτερον τοῖν δυοῖν ἀναγκαιῶς διαπεσεῖται· ἢ μὴ
 δηλοῦν ἐνέργειαν τὸν Πατέρα, ἀλλὰ οὐσίαν, καὶ οὕτως
 αὐτοῖς ὁ σεσοφισμένος τῆς ὁμοιότητος λόγος διαγεγράφεται,
 28 ὅμοιον τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν τιθεμένον, τουτέστι τῇ ἐνεργείᾳ·
 οἷον γὰρ ἠθέλησεν ὁ Πατὴρ, φησί, τοιοῦτον ἐποίησε, καθὼς
 καὶ εἰκόνα βουλήσεως ὀνομάζουσιν· ἢ τοῦτο φυλάσσοντας,
 μὴ εἶναι λέγειν μείζονα τὸν Πατέρα. Ἐπειδήπερ πᾶσα
 ἐνέργεια, μηδενὸς ἀνθισταμένου τῶν ἐξωθεν, σύμμετρός ἐστι
 32 τοῖς οἰκείοις ἀποτελέσμασι. Ταῦτα μὲν οὖν πρὸς ἔλεγχον τῆς
 ἐν τοῖς δόγμασιν αὐτῶν ἀσυμφωνίας εἰρήσθω.

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

24, 17 ἐξ αὐτῆς : ἐξ αὐτοῖς Y ἐξωθεν BFKR^{ac}X || 20 τὸν τούτων
 DG B EMY O Syr. : τοῦτον τὸν CV FKRXX M³mg. τὸν τούτου N
 τοῦτον L || ὀνομάζειν Y || 21 ἀσύμμετρον + ἐστὶ LN^{ac} ἀσύμμετρώς
 CV BFKRXZ || 25 οὗτος BFKRX || 26 ὁμοιότητος DG ELMY Syr.
 Ga. : ἀνομοιότητος CV BFKRXZ O || 27 τὸν Υἱὸν (τῷ Υἱῷ Z) τῷ
 Πατρὶ ∞ CV BFKRXZ || τῇ om. iidem || 28 φησιν ὁ Πατὴρ ∞
 BFKRX EMY O || 29 βουλῆς BFKRX || 33 αὐτοῖς LM legi non
 potest N om. E || ἀσυμφωνίας αὐτῶν ∞ CV

1. Cette phrase est une réminiscence de *Apol.* 23, 22 où Eunome citait *Ps.* 113, 11 : « Tout ce qu'il a voulu, il l'a fait ». On trouve aussi une formule analogue dans le ch. 28, 16-17 (appendice à l'*Apologie*) : « Il ne l'a pas engendré selon sa propre substance, mais tel qu'il l'a voulu ».

en disant que le Père est plus grand que le Fils, vous affirmez que l'activité est plus grande que l'œuvre. Mais toute activité, n'est-ce pas, correspond à la mesure de ses effets : une grande fait de grandes œuvres et une petite en fait de moindres. Confesser que le Père est plus grand que le Fils selon l'allégation de ces gens-là n'est donc rien d'autre que de poser que son activité est disproportionnée à son œuvre. Et c'est affirmer que Dieu s'est
 565 b remué en vain au regard de la grandeur de son activité, sans avoir pu égaler le résultat à l'activité. Dans ces conditions on achoppera obligatoirement sur l'un ou l'autre terme de cette alternative : ou bien le Père n'exprime pas l'activité mais la substance, et alors se trouvera biffée la raison de la similitude, qu'ils ont habilement forgée en posant que le Fils est semblable au Père, entendez, à son activité — car tel l'a voulu le Père, dit-il, tel il l'a fait¹ et c'est pourquoi ils l'appellent « image de sa volonté² » — ; ou bien, s'ils gardent cette position, il n'y a pas de raison de dire que le Père est plus grand. Toute activité, en effet, quand aucun élément extérieur n'y fait obstacle, est proportionnée à ses propres réalisations. Que cela soit dit pour dénoncer la contradiction qui se trouve dans leurs doctrines³.

2. La formule « image de sa volonté » n'est pas dans l'*Apol.* Par contre, le thème du Fils, image de l'activité du Père (« qui est aussi sa volonté ») est largement développé au ch. 24, 5-16. Ces diverses allusions aux ch. 23-24 de l'*Apol.* demandent de réviser le jugement acquis selon lequel Basile n'aurait pas connu ces chapitres. Cf. Introduction, p. 53-55.

3. Basile aime réfuter son adversaire en manifestant la contradiction qui existe entre ses thèses. Pour y parvenir, il se sert ici de la méthode du dilemme, familière à Eunome. Cf. Introduction, p. 95, n. 2.

- c 25. Ἐκεῖνο δὲ τίνι τῶν πάντων ἀδελον, | ὅτι τὸ 'μεῖζον' ἢ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον ἢ κατὰ τὸν τῆς δυνάμεως πλεονασμὸν ἢ κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ ἀξιώματος ἢ κατὰ 4 τὴν τῶν ὄγκων περιουσίαν λέγεται; Κατὰ μὲν οὖν τὸν 568 ὄγκον μὴ εἰλήφθαι | τὸ 'μεῖζον', αὐτὸς τε οὗτος προλαβὼν ἔφησε, καὶ τὸ εἰκὸς οὕτως ἔχει, ἐπειδήπερ τὸ 'μεῖζον' ἐν τοῖς μεγέθεσι τοσοῦτόν ἐστιν ὅσον καὶ τὸ 'ἐλαττον' καὶ 8 ἔτι. Τὰ δὲ ἀπερίληπτα τῷ μεγέθει, μᾶλλον δὲ ἀμεγέθει καὶ ἄποσα παντελῶς, τίς ἂν ἀλλήλοισι παραμετρήσειεν; ὧν δὲ ἀμήχανος ἢ παράθεσις, τίνι ἂν τρόπῳ ἐν τούτοις τὸ ὑπερβάλλον ἐπιγνωσθεῖη;
- 12 Δυνάμει δὲ λέγειν ἐλλείπειν τὸν Χριστὸν τὴν τοῦ Θεοῦ δύναμιν, κομιδῇ νηπίων καὶ οὐδὲ κατακουόντων τῆς φωνῆς τοῦ Κυρίου λέγοντος· « Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἐσμεν^a »· καὶ τὸ ἐν ἀντι τοῦ κατὰ τὴν δύναμιν ἴσου παραλαμβάνοντος, 16 ὡς ἐξ αὐτῶν δεῖξομεν τοῦ Εὐαγγελίου τῶν ῥημάτων. Εἰπὼν γὰρ περὶ τῶν πιστευσάντων ὅτι « Οὐ μὴ τις ἀρπάσῃ ἐκ τῆς χειρὸς μου^b », καὶ ὅτι « Ὁ Πατὴρ, ὃς δεδωκέ μοι, 20 μεῖζον | πάντων ἐστὶ^c », καὶ « Οὐδεὶς δύναται ἀρπάσαι ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Πατρὸς μου^d », ἐπήγγαγεν· « Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἐσμεν^e », σαφῶς τὸ 'ἐν' ἀντι τοῦ ἴσου καὶ ταύτου κατὰ δύναμιν παραλαμβάνων.
- Ἄλλὰ μὴν εἶγε καὶ ὁ θρόνος ὁ τοῦ Θεοῦ, ὥσπερ οὖν 24 ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν, ἀξιώματός ἐστιν ὄνομα, ἢ ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς ἀφωρισμένη τῷ Υἱῷ καθέδρα, τί ποτε ἕτερον

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

25, 2 αἰτίας : οὐσίας Eut. || κατὰ : κατ' αὐτὸν CV BFKRXZ || 3 τοῦ ἀξιώματος ὑπεροχὴν ∞ CV BFKRXZ || 5 εἰληφέναι Y || μεῖζονα C^{ac}V BFKRXZ || 6 ἔφησε om. Y || 7 καὶ¹ DG F Ga. : om. cett. || 7-8 καὶ ἔτι : ἐστὶ ELM^{ac}N O || 16 τοῦ Εὐαγγελίου δεῖξομεν ∞ ELMNY O || 20 μου om. CV BFKRXZ Syr. || 22 ταύτου : ταῦτα τοῦ FKXZ || 23 ὅ^a om. CV BFKZ N || οὖν om. CV BFKRXZ O || 25 Υἱῷ D RX Syr. Ga. : Κυρίῳ G CV BFKZ ELMNY O

25. a. Jn 10, 30 || b. Jn 10, 28 || c. Jn 10, 29 || d. Ibid. || e. Jn 10, 30.

- 565 c 25. N'est-il pas évident pour n'im-
Le sens de la parole : porte qui que le *plus grand* se dit
le Père est plus grand soit selon la raison de la cause, soit
que moi d'après la surabondance de la puis-
sance, ou la supériorité de la dignité, ou l'excédent des
568 a masses¹? Que le *plus grand* ne soit pas pris selon la masse,
Eunome lui-même a été le premier à le dire et il en va
bien naturellement ainsi; en effet, le *plus grand* équivalut
dans l'ordre des grandeurs au *moins grand* plus quelque
chose. Mais s'agissant de réalités qui ne tombent pas sous
la grandeur, mieux qui sont totalement exemptes de
grandeur et de quantité, qui pourrait les mesurer les
unes par rapport aux autres? Or là où la comparaison
est irréalisable, comment pourrait-on discerner le dépasse-
ment?

Dire, d'autre part, que le Christ est en défaut de puissance
par rapport à la puissance de Dieu est parfaitement
puénil et le fait d'hommes qui n'ont pas entendu la parole
du Seigneur disant : « Le Père et moi nous sommes un^a. »
Et cet *un*, il le prend au sens de l'égalité selon la puissance,
comme nous allons le montrer à partir des mots mêmes de
l'Évangile. Car, après avoir dit de ceux qui ont cru :
« Personne ne les arrachera de ma main^b », et : « Le Père
568 b qui me les a donnés est plus grand que tous^c », et :
« Personne ne peut les arracher de la main de mon Père^d »,
il poursuivit : « Le Père et moi nous sommes un^e », prenant
clairement cet *un* au sens de l'égalité et de l'identité
selon la puissance.

De plus, si le trône de Dieu — comme, en effet, nous
l'avons reçu nous-mêmes dans la foi — est un terme de
dignité, que signifie d'autre le siège assigné au Fils à la

1. Basile analyse ces quatre hypothèses pour exclure les trois premières et ne retenir que la supériorité selon la cause.

καὶ οὐχὶ τὸ ὁμότιμον τῆς ἀξίας ἀποσημαίνει ; Ἄλλὰ καὶ ἤξειν ὁ Κύριος ἐπαγγέλλεται ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς¹.

- 28 Λείπεται τοίνυν κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον ἐνταῦθα τὸ 'μεῖζον' λέγεσθαι. Ἐπειδὴ γὰρ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἡ ἀρχὴ τῷ Υἱῷ, κατὰ τοῦτο μεῖζων ὁ Πατήρ, ὡς αἴτιος καὶ ἀρχή. Διὸ καὶ ὁ Κύριος οὕτως εἶπεν · « Ὁ Πατήρ μου μεῖζων μου ἐστὶ »², | καθὼς Πατήρ δηλονότι. Τὸ δὲ 'Πατήρ' τί ἄλλο σημαίνει ἢ οὐχὶ τὸ αἰτία εἶναι καὶ ἀρχὴ τοῦ ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντος ; Ὅλως δὲ οὐσία οὐσίας, καὶ κατὰ τὴν ὑμετέραν σοφίαν, μεῖζων καὶ ἐλάττων οὐ λέγεται.
- 36 Ὡστε καὶ κατὰ τούτους καὶ κατ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν, οὐδενὶ ἂν τρόπῳ τὴν κατ' οὐσίαν ὑπεροχὴν ὁ προκειμένος λόγος τοῦ 'μεῖζονος' ἐμφαίνει. Ἄλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ τὸν ὄγκον φαίη ἂν αὐτὸς οὗτος μεῖζονα τὸν Πατέρα · ὁ γὰρ
- 40 ἀποφηνάμενος, μὴ χρῆναι περὶ τὸν Θεὸν ὑπονοεῖν πηλικότητα. Ὑπόλοιπος οὖν ἐστὶν ὁ παρ' ἡμῶν λεχθεὶς τοῦ μεῖζονος τρόπος, ὁ τῆς ἀρχῆς λέγω καὶ τῆς αἰτίας. Ἡ μὲν οὖν κατὰ τὸ 'μεῖζον' ἐπιχείρησις αὐτοῦ τῆς βλα-
- 44 σφημίας τοιαύτης.

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

25, 26 ἰσότημον Eut. || 29 παρὰ : ἀπό CV BFKRXZ Ga. || 34 οὐσίας οὐσία c CV BFKRXZ || 36 καὶ¹ om. BKRX || 38 τὸ μεῖζον G ELMNY || ἐμφαίνει Y || 38-39 κατὰ τὸν : κατ' CV BFKRXZ O Ga. || 39 τὸν² + Θεὸν CV F²KRX Θεὸν καὶ BF² || 42 ὁ om. BFKRXZ Y

25. f. Cf. Matth. 16, 27 || g. Jn 14, 28.

1. Le terme ὁμότιμος, « de même » ou « d'identique honneur » est une expression que Basile utilise comme un équivalent d'ὁμοούσιος. La dignité est, en effet, un attribut de la substance, donc « l'identique honneur de la dignité » exprime l'identité de la substance ; le terme est repris peu après (26, 22) pour refuser l'identité d'honneur du Fils avec la création, c'est-à-dire son égalité et sa consubstantialité avec les créatures ; cf. Index des mots grecs. Basile n'emploie pas le mot à propos de l'Esprit, sans doute parce qu'il a concédé à Eunome que l'Esprit soit le « troisième en dignité ». Par contre, le terme sera

droite du Père, sinon l'identique honneur¹ de la dignité ? D'ailleurs le Seigneur promet qu'il viendra dans la gloire du Père¹.

Il reste donc que c'est selon la raison de la cause que le *plus grand* est dit en cet endroit. Car, puisque le Fils a dans le Père son principe, c'est en ce sens que le Père est plus grand, à titre de cause et de principe. C'est pourquoi le Seigneur s'est ainsi exprimé : « Mon Père est plus grand que moi² », c'est-à-dire en tant que Père. Et le mot *Père*, que signifie-t-il d'autre sinon le fait d'être cause et principe de celui qui a été engendré de lui ? D'une façon générale, même selon votre philosophie, on ne dit pas qu'une substance est plus ou moins grande qu'une substance². De la sorte, selon nos adversaires comme selon la vérité elle-même, en aucune manière le raisonnement précédent sur le *plus grand* ne saurait manifester la supériorité selon la substance. Par ailleurs, bien sûr, Eunome lui-même ne dirait jamais que le Père est plus grand selon la masse, puisqu'il a déclaré qu'il ne fallait pas supposer de quantité au sujet de Dieu. Il ne reste donc que la modalité du *plus grand* que nous avons exprimée, je veux dire celle du principe et de la cause. Telle est donc son entreprise blasphématoire à propos de l'idée du *plus grand*.

largement utilisé dans le traité *Sur le Saint-Esprit* pour affirmer la divinité de celui-ci : « En 375, écrit B. PRUCHE, ses idées se sont clarifiées et son choix, depuis quelque temps, s'est fixé sur l'ὁμότιμος, dans lequel il voit, sans les inconvénients, un équivalent valable de l'ὁμοούσιος... [Le livre sur le Saint-Esprit] est par excellence, le traité de l'homotimie du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, comme du Fils avec le Père » (SC 17 bis, p. 105). Cette préférence pour l'ὁμότιμος se discerne déjà dans le *Contre Eunome*.

2. Thème classique de la controverse arienne : on ne peut comparer en grandeur que deux réalités homogènes : « un homme est plus grand qu'un autre homme, un arbre est plus grand qu'un autre arbre ; mais il n'est pas exact de dire qu'un homme est plus grand qu'un arbre », M. SIMONETTI, *Studi sull'arianesimo*, p. 128.

- d 26. Ἐκεῖνο δὲ θαυμάσαι ἄξιον, ὅτι οὕτως ἐν βραχεῖ
 πρὸς τοὺς ἐναντιωτάτους λόγους περιτρεπόμενος, καθάπερ
 4 συνιδεῖν τὴν ἐν τοῖς λεχθεῖσι μάχην οὐκ ἐδυνήθη· ἵνα
 φανῇ τοσοῦτον ξένος ὢν τῆς τοῦ Θεοῦ εἰρήνης — ἦν ὁ
 Κύριος ἡμῶν τοῖς γνησίως καὶ ἀδόλως εἰς αὐτὸν πεπιστευ-
 κόσιν ἀφήκεν, εἰπὼν. « Εἰρήνην ἀφήμι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν
 8 ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν* » —, ὥστε οὐχὶ τοῖς ἄλλοις μόνον, |
 569 ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐαυτῷ διαμάχεται. Μείζονα γὰρ εἰπὼν τὸν
 Θεὸν καὶ Πατέρα τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ, καὶ τοῖς τὸ ἴσον
 λέγουσι μανίαν ἐπικαλέσας, ὡς αὐτὸς ἀναντιρρήτους ἔχων
 12 τούτου τὰς ἀποδείξεις, μικρὸν ὑποβὰς σκέψασθε οἷα γράφει·
 Ἄλλ' ὅτι μὲν εἰς ὁ τῶν ὄλων Θεὸς ἀγέννητος καὶ ἀσύγκριτος,
 πλειόνων ὄντων τῶν παραλελειμμένων, ἀποχρῆν ἡγοῦμαι
 καὶ τὰ ῥηθέντα πρὸς ἀπόδειξιν.
 16 Ἐρωτάσθω τοῖνον, εἰ ἀσύγκριτος ὁ Θεός, πότεν αὐτοῦ
 ἢ ὑπεροχὴ κατελήφθη; Τὸ γὰρ 'μεῖζον' ἐκ τῆς πρὸς τὰ
 ὑπερεχόμενα παραθέσεως θεωρεῖται. Πῶς οὖν ὁ αὐτὸς καὶ
 μεῖζων ἐστὶ καὶ ἀπαραθέτος; Ἄλλ' ἵνα μὲν παρηλλαγμένην
 20 τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν πρὸς τὴν τοῦ Μονογενοῦς ἐπίδειξῃ,
 συγκριτικῶς | λεγόμενον τὸ 'μεῖζον' εἰς τὴν τῆς οὐσίας
 διαφορὰν ἐξεδέξατο· ἵνα δὲ πάλιν εἰς τὸ ὁμότιμον τῆ κτίσει
 τὸν Μονογενῆ καταγάγῃ, ἀσύγκριτον εἶναι τὸν Πατέρα
 24 νομοθετεῖ, καινὴν τινα καὶ ἀσύγκριτον ὄντως τὴν ὁδὸν τῆς
 βλασφημίας ἐπινοῶν· ἐν προσποιήσει δὲ τοῦ ὑψοῦν καὶ
 ἐξαιρεῖν τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα, τοῦ Μονογενοῦς Υἱοῦ καὶ
 Θεοῦ τὴν δόξαν κατασμικρύνων· τοῦ Κυρίου διαμαρτυρου-
 28 μένου καὶ λέγοντος· « Ὁ μὴ τιμῶν τὸν Υἱὸν οὐ τιμᾷ τὸν

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

26, 4 συνιδεῖν ELM^{ac} || τοῖς + λόγοις Y || λεχθεῖσαν Y || 9 διαμά-
 χεσθαι ELM^{ac}N^{ac} || 27 διαμαρτυρωμένου BX

26. a. Jn 14, 27.

568 d

Il y a
 contradiction à dire
 en même temps
 que Dieu
 est plus grand
 et incomparable

26. Mais ce qui est digne d'étonne-
 ment, ce sont ses revirements si
 brusques vers les raisonnements les
 plus contradictoires; comme si les
 yeux de son âme étaient frappés
 d'une sorte de cécité, il n'a pas
 réussi à voir que ses affirmations se combattent.
 Ainsi s'avère-t-il tellement étranger à la paix de Dieu
 — celle que notre Seigneur a laissée à ceux qui lui ont
 donné une foi authentique et sincère, quand il a dit :
 « Je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix* » —
 qu'il mène le combat non seulement contre les autres,
 569 a mais encore contre lui-même. Car après avoir affirmé
 que Dieu le Père est plus grand que le Fils Monogène
 et accusé de folie ceux qui disent qu'il lui est égal, comme
 s'il en avait lui-même des preuves irréfutables, voyez
 ce qu'il écrit un petit peu plus bas : *mais, unique est le
 Dieu de l'univers, inengendré et incomparable: bien que
 trop de points aient été laissés de côté, j'estime ce qui a été dit
 suffisant pour le démontrer.*

- Qu'on lui pose donc la question : si Dieu est incompa-
 rable, à partir de quoi sa supériorité a-t-elle été saisie?
 Car le *plus grand* est considéré par comparaison avec ce qui
 est inférieur. Comment donc le même est-il à la fois plus
 grand et incomparable? Pour faire la preuve que la sub-
 stance de Dieu est différente de celle du Monogène,
 569 b il avait accepté que le *plus grand* soit dit par comparaison
 au sens d'une différence de la substance; mais, en
 revanche, afin d'abaisser le Monogène jusqu'à l'identité
 d'honneur avec la création, il décrète que le Père est
 incomparable. Il conçoit ainsi une voie nouvelle et vraiment
 incomparable vers le blasphème : en affectant d'exalter
 et d'élever le Dieu et Père, il amoindrit la gloire du Fils
 Monogène et Dieu. Mais le Seigneur témoigne là contre
 en disant : « Qui n'honore pas le Fils n'honore pas le

Πατέρα^b », και « Ὁ ἀθετῶν ἐμὲ οὐκ ἐμὲ ἀθετεῖ, ἀλλὰ τὸν πέμψαντά με^c. »

Ἄλλ' ὁ ἐχθρὸς τῆς ἀληθείας, ὁ ἐνεργῶν τὰ τοιαῦτα λέγειν
 32 και γράφειν αὐτοῖς, εἶδεν ἐκεῖνο ὅτι εἰ πρὸς τὴν σύνεσιν
 αὐτοῦ τῆς τοῦ Μονογενοῦς δόξης ἀποτυφλώσειε, και τὴν
 c αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ και Πατρὸς γνῶσιν συναφαιρήσεται · | ὥστε
 εἰ και δοκοῦσιν ὑπερβολὰς τινὰς νέμειν τῷ Θεῷ και Πατρί,
 36 μηδὲν ὄφελος αὐτοῖς εἶναι τῆς πρὸς αὐτὸν ἀγοῦσης ὁδοῦ
 τὴν γνῶσιν ἀφηρημένοις. Ἐπειδὴ και Ἰουδαῖοι δοξάζειν
 τὸν Θεὸν οἴονται, και Ἑλλήνων τις ἀκούσεται βουλομένων
 τι μέγα περὶ Θεοῦ λέγειν · ἀλλ' ὅμως οὐκ ἂν τις εἴποι
 40 μεγαλύνειν αὐτοῦ τὸν Θεόν, ἄνευ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως,
 δι' οὗ ἡ προσαγωγή τῆς γνώσεώς ἐστιν.

27. Ἀσύγκριτον οὖν τὸν Θεὸν λέγει, ἵνα δεῖξῃ τὸν Υἱὸν
 ἴσον ὄντα τῇ κτίσει, ἐν τῷ ὁμοίως τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς
 ἀπολείπεσθαι · διότι τὰ ἴσω τῷ μέτρῳ ὑπερεχόμενα, ἴσα
 4 ἀλλήλοις ἀναγκαιῶς ἐστί. Τοσοῦτον δὲ ὑπερέχεται κατὰ
 τὸν τούτου λόγον ὑπὸ τοῦ Θεοῦ και Πατρὸς ὁ μονογενῆς
 d Υἱός, ὅσον και τῶν | ἄλλων ἕκαστον. Τοιοῦτον γάρ ἐστι
 τὸ ἀσύγκριτον, ὃ πᾶσιν ὁμοίως ἀπροσπέλαστον ἐστιν και
 8 ἀνέμφικτον. Εἰ δὲ ἴσον τοῖς ἄλλοις τοῦ Πατρὸς ἀπολείπεται,
 ἴσος ἐκεῖνοις ἐστὶ μεθ' ὧν ἀπολείπεται. Τί οὖν τῆς βλασφη-
 μίας ταύτης χειρόν εἴποιεν ἂν Ἰουδαῖοι ; τί δὲ τῶν ἐθνῶν
 λεγόντων ἐστὶν ἀκούειν ; Και οὐκ ἐρυθριῶσιν οἱ τὸν τοῦ
 12 Θεοῦ Λόγον πρεσβεῦειν σχηματιζόμενοι, Ἰουδαῖοι και

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr.

26, 37 Ἐπειδὴ : ἐπεὶ δὲ BKXZ ἐπειδὴ δὲ F ἐπεὶ και E

27, 1 τὸν¹ om. LMN O || 2 ὁμοίω ELM^{ac} || 3 διότι : + και DG
 διὸ BKRX || 4 εἰσιν ELMN^{ac} O || 5 τούτων BFKRXZ ELMNY
 Syr. || 7 ἐστὶν ἀπροσπέλαστον ∞ CV BFKRXZ || 10 ἂν εἴποιεν ∞ CV
 BFKRXZ

26. b. Jn 5, 23 || c. Lc 10, 16.

Père^b » et : « Qui me méprise, ce n'est pas moi qu'il méprise mais celui qui m'a envoyé. »

Mais l'ennemi de la vérité, celui qui leur fait dire et écrire de telles choses, a vu que, pour peu qu'il les rende aveugles à l'intelligence de la gloire du Monogène, il leur enlèverait en même temps la connaissance de Dieu le
 569 c Père lui-même. De la sorte, même s'ils paraissent attribuer à Dieu le Père certaines supériorités, cela ne leur est d'aucun profit, puisqu'ils sont privés de la connaissance de la voie qui conduit auprès de lui. Car les Juifs aussi croient glorifier Dieu, et l'on pourra entendre des Grecs qui veulent dire quelque chose de grand sur Dieu ; et pourtant personne ne dira qu'ils exaltent Dieu, en dehors de la foi au Christ par qui se fait l'accès à la connaissance¹.

27. Il dit donc que Dieu est incomparable, afin de montrer que le Fils est égal à la création, puisqu'il est aussi éloigné qu'elle de la gloire du Père. Car les êtres qui sont surpassés dans une mesure égale sont nécessairement égaux les uns aux autres². Or selon son allégation le Fils Monogène est autant surpassé par Dieu le Père
 569 d que chacun des autres êtres. Car tel est l'incomparable qu'il est au même titre et pour tous inabordable et inaccessible. Et si le Fils est distancé par le Père à l'égal des autres êtres, il est l'égal de ces êtres en compagnie desquels il est distancé. Qu'est-ce que les Juifs pourraient dire de pire que ce blasphème ? Quoi de pire peut-on entendre exprimer chez les Gentils ? Et ils ne rougissent pas, ces gens qui affectent de vénérer le Verbe de Dieu, de présenter des enseignements que Juifs et Grecs agréent

1. « Le Christ par qui se fait l'accès à la connaissance », thème johannique souvent repris par Basile, cf. 1, 18, 17-18.

2. L'argumentation pourrait s'exprimer ainsi en langage mathématique : si A — B = A — C, alors B = C. En faisant jouer ce principe, Eunome met le Fils en un rang égal à celui des créatures.

- 572 Ἐλλησι φίλα καὶ προσήγορα | διδάγματα προτεινόμενοι.
 Εἰ γὰρ μὴ συγκρίνεται τῷ Πατρὶ, ὡς περ οὔτε ἄγγελοι,
 οὔτε οὐράνιος, οὔτε ἥλιος, οὔτε γῆ, οὔτε τῶν ἐν αὐτῇ ζώων
 16 τε καὶ φυτῶν ἕκαστον, πῶς μὲν τὴν διαφορὰν ἔξει πρὸς τὰ
 οἰκεῖα κτίσματα; πόθεν δὲ αὐτῷ ἢ πρὸς τὸν γεννήσαντα
 οἰκειότης; « Ἐγὼ, φησί, καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐσμεν^a. » Πάλιν
 γὰρ τοῦ αὐτοῦ μνημονεύσωμεν. Τοῦτο, εἰπέ μοι, οὐχὶ
 20 συγκρίνοντος ἑαυτὸν ἐστὶ τὸ ῥῆμα; Τί λέγω συγκρίνοντος;
 Ἐνοῦντος μὲν οὖν, ὡς εἰπεῖν, καὶ τὸ τῆς φύσεως ἀπα-
 ράλλακτον παριστῶντος ἐντεῦθεν. Ὁ δὲ ἀσύγκριτον εἶναι
 τὸν Θεὸν ἀποφαίνεται. Καὶ ἡ μὲν ἀγαθότης τοῦ Θεοῦ καὶ
 24 Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ^b, τοὺς ἀνθρώπους, καθόσον
 ἐσμὲν χωρητικοί, διὰ τῆς μελέτης καὶ τῆς ἀσκήσεως τῶν
 ἀγαθῶν | ἔργων τῇ πρὸς τὸν Θεὸν τῶν ὄλων ὁμοιώσει
 προσάγει, ἐν οἷς φησι· « Γίνεσθε τέλειοι καθὼς καὶ ὁ
 28 Πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος^c »· οὗτος δὲ τὸν Μονογενῆ τὴν
 ἐκ φύσεως αὐτῷ ὑπάρχουσαν πρὸς τὸν γεγεννηκότα
 οἰκειότητα, τὸ εἰς αὐτὸν ἔχον ἀποστερεῖ. Καίτοι καὶ οὕτως
 αὐτῷ εἰς τὸ ἐναντίον ὁ λόγος περιτραπήσεται. Εἰ γὰρ
 32 ἀσύγκριτος ὁ Πατὴρ, πόθεν λαδῶν τῆς ἀνομοιότητος τοῦ
 Υἱοῦ τὰς ἀποδείξεις παρέξεται; Εἰ μὲν γὰρ ἀντιπαρεξετάζων
 τὰς οὐσίας ἀλλήλαις, εὐρηγμένοι φῆσει τὸ ἀνόμοιον, πῶς
 ἀσύγκριτος ὁ τοιοῦτος; Εἰ δὲ οὐδὲ συγκρίνεται τὴν ἀρχήν,
 36 πῶς ἐπιγινῶναι τὸ διάφορον ἠδυνήθη; Οὕτως ἔοικε τὸ
 κακὸν οὐ τῷ ἀγαθῷ ἐναντιοῦσθαι μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ
 ἑαυτῷ.

DG CV BFKRXZ ELMNY O Syr. [deest N a 27, 14]

27, 14 συγκρίνοιο DG || 14-II, 18, 27 τῷ — μὲν deest N propter
 avulsionem || τῷ + Θεῷ CV BFKR^aXZ + Θεῷ καὶ R^o Ga. ||
 16 ἔχει DG || 17 κτίσματα οἰκεῖα ∞ CV || πρὸς τὸν γεννήσαντα ἡ
 ∞ CV BFKRXZ || 19 μνημονεύσωμεν D V B E || 24 Σωτῆρος :
 Πατὴρ E^aLM || 28 οὐράνιος + ἐστὶ FKRZ + τέλειός ἐστὶ CV
 BX O || 29 γεγεννηκότα LM O γεννήσαντα CV BFKRXZ Ga. || 30 οὗτος
 D ELM || 31 περιτραφήσεται ELM περιστραφήσεται Y || 33 ἀντιπα-
 ρεξετάζων DG Ga. : ἀντιπαρεξάγων CV BFKRXZ ἀντιπαρεξεγαγῶν

- 572 a et accueillent volontiers. Car si le Monogène n'entre pas
 en comparaison avec le Père, pas plus que les anges, le
 ciel, le soleil, la terre ou chacun des animaux et des
 végétaux qu'elle porte, comment pourra-t-il être différent
 de ses propres créatures? Et d'où lui viendra la parenté
 avec celui qui l'a engendré? « Moi, dit-il, et le Père nous
 sommes un^a. » Rappelons, une fois encore, le même texte.
 Cela, dis-moi, n'est-ce pas le mot de quelqu'un qui se
 compare lui-même? Que dis-je, qui se compare, qui se fait
 un pour ainsi dire, et qui établit par là l'absence de toute
 différence dans la nature. Mais Eunome déclare Dieu
 incomparable. Et tandis que la bonté de notre Dieu et
 Sauveur Jésus-Christ^b engage les hommes — pour autant
 que nous en sommes susceptibles par la pratique et l'exer-
 572 b cice des bonnes œuvres — à ressembler au Dieu de
 l'univers par ces mots : « Devenez parfaits comme votre
 Père céleste^c », Eunome, lui, en ce qui le concerne, dépouille
 le Monogène de la parenté qui est sienne par nature avec
 celui qui l'a engendré. Et pourtant, même sur ce point,
 son raisonnement aboutira à une contradiction. Si le Père,
 en effet, est incomparable, d'où tirera-t-il, pour nous les
 présenter, les preuves de la dissimilitude du Fils? Car
 s'il affirme que c'est en comparant les substances l'une
 à l'autre qu'il a trouvé leur dissimilitude, comment un
 tel Père peut-il être incomparable? Et s'il n'est absolu-
 ment pas objet de comparaison, comment Eunome a-t-il
 pu connaître sa différence? Ainsi semble-t-il que le mal
 ne s'oppose pas seulement au bien, mais encore à lui-même.

Fin du Livre I

ELMY O || 35 συνέκρινε ELMY O || 38 ἑαυτῷ + οὐ γένοιτο λυθρωθῆναι
 ἡμᾶς χάριτι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' οὗ τῷ ἀνάρχῳ
 Πατρὶ δόξα σὺν ἀγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν
 αἰώνων. Ἀμήν ELM O

27. a. Jn 10, 30 || b. Cf. Tite 2, 13 || c. Matth. 5, 48.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	7
ABRÉVIATIONS.....	8
BIBLIOGRAPHIE.....	9
 INTRODUCTION	
CHAP. I. LA CONTROVERSE : ENJEUX ET CIRCONSTANCES.....	15
1 ^{re} section. EUNOME DE CYZIQUE ET LA RÉDACTION DE LA PREMIÈRE « APOLOGIE ».....	18
1. La carrière d'Eunome.....	18
L'épiscopat d'Eunome.....	21
2. La rédaction de la première « Apologie ».....	23
L'accusation de Basile.....	25
La solution offerte par un texte de Philostorge.....	25
Une reconsidération des faits à partir de la seconde apologie d'Eunome.....	28
Proposition de synthèse.....	31
La date de l'« Apologie ».....	34
3. La personnalité d'Eunome le « technologue ».....	35
2 ^e section. BASILE DE CÉSARÉE ET LA RÉDACTION DU « CONTRE EUNOME ».....	38
1. Le jeune Basile dans les années 360.....	38
2. La rédaction du « Contre Eunome ».....	40
Circonstances, destinataires et date.....	42
3. La personnalité de Basile de Césarée.....	45
La suite de la controverse.....	48
CHAP. II. QUESTIONS D'AUTHENTICITÉ.....	50
1 ^{re} section. L'AUTHENTICITÉ DE L'« APOLOGIE ».....	50
Édits de destruction.....	50
Authenticité certaine de l'ensemble.....	51

La question des chapitres 21-24.....	53
La question des chapitres 26-27.....	55
La question du chapitre 28.....	58
2^e section. L'AUTHENTICITÉ DU « CONTRE EUNOME ».....	59
Authenticité des Livres I-III.....	59
Attribution des Livres IV-V.....	61
Une tentative de restitution à Basile.....	63
CHAP. III. LA PART DES INFLUENCES CHEZ BASILE. DETTES ET HÉRITAGES.....	65
I. ORIGÈNE ET BASILE DE CÉSARÉE.....	65
La doctrine trinitaire.....	66
Des distances soigneusement prises.....	70
La lecture de l'Écriture.....	72
II. LA PART DES PHILOSOPHES.....	75
1. Le stoïcisme.....	76
La théorie de la connaissance.....	76
L'usage des catégories.....	78
Transformations et différences.....	82
2. La part aristotélicienne.....	83
Les catégories.....	83
La conception du temps.....	86
3. L'influence de Platon et du néo-platonisme.....	90
La connaissance de Dieu.....	91
La conception de l'individu.....	92
Un contact littéraire avec Plotin?.....	94
Avertissement pour la traduction du vocabulaire γέννησις- γένεσις, etc.....	96
CHAP. IV. ÉTAT DE LA TRADITION DU « CONTRE EUNOME ».....	98
<i>par G. M. de Durand</i>	
I. LES MANUSCRITS.....	100
A <i>Patmiacus St. Joannis 184</i>	100
B <i>Baroccianus 228</i>	100
C <i>Parisinus gr. 965</i>	101
D <i>Vatopedinus 68</i>	101
E <i>Ambrosianus E 10 inf.</i>	102
F <i>Monacensis 466</i>	103
G <i>Vaticanus gr. 408</i>	104
K <i>Laurentianus 86, 12</i>	104

L <i>Laurentianus 4, 27</i>	105
M <i>Marcianus 58</i>	106
N <i>Parisinus gr. 500</i>	106
O <i>Lavra B 105</i>	107
R <i>Parisinus gr. 966</i>	107
V <i>Marcianus 66</i>	108
X <i>Vat. Palatinus 216</i>	109
Y <i>Mosquensis (Vlad. 122)</i>	110
Z <i>Mosquensis (Vlad. 127)</i>	111
II. LA TRADITION INDIRECTE.....	112
Euthyme Zigabène.....	114
Tableau de la tradition indirecte.....	116
III. LA VERSION SYRIAQUE.....	122
IV. CLASSEMENT DES MANUSCRITS.....	123
Quatre groupes et trois manuscrits à part.....	125
Stemma.....	132
V. LES ÉDITIONS.....	133
TEXTE ET TRADUCTION	
Sigles.....	138
Titres des manuscrits.....	139
LIVRE I	
<i>Préambule</i> : « captatio benevolentiae ».....	141
<i>Première réfutation</i> : Eunome est un menteur et un vaniteux..	149
Eunome est un menteur, son apologie n'est qu'une fiction.	149
Eunome est un vaniteux : il s'oppose à toute la tradition....	157
Eunome est un vaniteux : il se donne pour un modèle de courage.....	159
<i>Deuxième réfutation</i> : Eunome dissimule ses positions sous le couvert d'une confession de foi ancienne.....	163
Eunome prétend corriger la confession de foi.....	167
<i>Troisième réfutation</i> : Contre la thèse [que] l'inengendré est la substance de Dieu.....	171
Le terme d'inengendré n'est pas dans l'Écriture.....	175
Eunome tire de son raisonnement deux conclusions contra- dictoires, car un terme relatif à un autre ne peut pas faire un avec lui.....	177

<i>Quatrième réfutation</i> : Contre la même thèse établie par élimination des modes d'attribution.....	181
a) Le concept.....	181
Nature et usage du concept.....	183
L'usage du concept à propos du Seigneur dans l'Écriture..	189
La position d'Eunome aboutit à la confusion du langage.	193
b) La privation.....	199
L'inengendré est dit de Dieu selon les lois générales de l'attribution.....	201
L'inengendré désigne une absence en Dieu.....	205
c) L'inengendré n'est donc pas la substance de Dieu.....	209
La substance de Dieu est au delà de la compréhension humaine.....	213
La substance de la terre elle-même est au delà de notre connaissance.....	215
La substance de la terre n'est pas révélée par l'Écriture..	217
La connaissance de la substance de Dieu est le propre du Fils et de l'Esprit.....	221
L'innascibilité dit de Dieu <i>comment</i> il est.....	225
<i>Cinquième réfutation</i> : Contre la thèse (que) l'inengendré ne peut engendrer et (que) le Fils est étranger au Père.....	229
Eunome blasphème : il n'y a plus ni Père ni Fils.....	233
Eunome contredit le témoignage de l'Écriture sur le Père et le Fils.....	235
<i>Sixième réfutation</i> : Communauté de substance et idées d'ordre, de temps et de 'siècle'.....	239
Le véritable sens de la consubstantialité du Père et du Fils.	241
Cette consubstantialité est éternelle.....	243
L'ordre des personnes en Dieu.....	245
Eunome et la définition du temps.....	247
<i>Septième réfutation</i> : Contre l'affirmation que la simplicité divine entraîne l'inégalité du Fils et du Père.....	251
Les prémisses d'Eunome prouvent au contraire la similitude du Fils au Père.....	253
Le refus des Juifs était plus cohérent que celui d'Eunome qui pose que l'activité du Père est plus grande que son œuvre.....	257
Le sens de la parole : le Père est plus grand que moi.....	261
Il y a contradiction à dire en même temps que Dieu est plus grand et incomparable.....	265
Eunome fait du Fils un égal des créatures.....	267

Fin du Livre I

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. 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 NYSSÉ : *Vie de Moïse*. J. Daniélou (3^e édition) (1968).
- 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique*. C. Mondésert, A. Plassart (réimpression de la 2^e éd., 1976).
- 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*. E. des Places (réimpr. de la 2^e éd., avec suppl., 1966).
- 6 bis. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : *La création de l'homme*. *En préparation*.
- 7 bis. ORIGÈNE : *Hom. sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau (1976).
8. NICÉAS STÉTHATOS : *Le paradis spirituel*. *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 Olymplas*. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).
- 13 bis. 2^e édition avec le texte grec et la *Vie anonyme d'Olymplas* (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 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Lettres à Sérapion*. J. Lebon. *En prép.*
- 16 bis. ORIGÈNE : *Hom. sur l'Exode*. H. de Lubac, J. Fortier. *En prép.*
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*. P. Th. Camelot (1977).
- 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. *Remplacé par le n° 296*.
- 22 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons 1-19*. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Extraits de Théodote*. F. Sagnard (réimpr., 1970).

- 24 bis. **PTOLÉMAÏE** : Lettre à Flora. G. Quispel (1966).
- 25 bis. **AMBROISE DE MILAN** : Des Sacrements. Des Mystères. Explication du Symbole. B. Botte (réimpr. de la 2^e éd., 1980).
- 26 bis. **BASILE DE CÉSARÉE** : Homélie sur l'Hexaéméron. S. Giet (réimpr. avec suppl., 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. Livres I-IV. G. Bardy (réimpression, 1964).
- 32 bis. **GRÉGOIRE LE GRAND** : Morales sur Job, t. I. Livres I-II. R. Gillet, A. de Gaudemaris (1975).
- 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. Livres V-VII. G. Bardy (réimpression, 1965).
42. **JEAN CASSIEN** : Conférences, t. I. E. Pichery (réimpression, 1966).
- 43 bis. **JÉRÔME** : Sur Jonas. *En préparation*.
44. **PHILOXÈNE DE MABBOUG** : Homélie. E. Lemoine. Trad. seule (1956).
45. **AMBROISE DE MILAN** : Sur S. Luc, t. I. G. Tissot (réimpr. avec suppl., 1971).
- 46 bis. **TERTULLIEN** : De la prescription contre les hérétiques. *En préparation*.
47. **PHILON D'ALEXANDRIE** : La migration d'Abraham. *Épuisé*. Voir série « Les Œuvres de Philon ».
48. **Homélie Pascales**, t. III. F. Floëri et P. Nautin (1957).
- 49 bis. **LÉON LE GRAND** : Sermons 20-37. R. Dolle (1969).
- 50 bis. **JEAN CHRYSOSTOME** : Huit Catéchèses baptismales inédites. A. Wenger (réimpr. avec suppl., 1970).
- 51 bis. **SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE** : Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. J. Darrouzès et L. Neyrand (1980).
- 52 bis. **AMBROISE DE MILAN** : Sur S. Luc, t. II. G. Tissot (réimpr. avec suppl., 1976).
- 53 bis. **HÉRMAS** : 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. Livres VIII-X. G. Bardy (réimpression, 1967).
56. **ATHANASE D'ALEXANDRIE** : Deux apologues. J. Szymusiak (1958).
57. **THÉODORE DE CYR** : Thérapeutique des maladies helléniques. 2 volumes. P. Canivet (1958).
- 58 bis. **DENYS L'ARÉOPAGITE** : La hiérarchie céleste. G. Heil, R. Roques, M. de Gandillac (réimpr. avec suppl., 1970).
59. **Trois antiques rituels du baptême**. A. Salles. Trad. seule. *Épuisé*.
60. **ÆLRED DE RIEVAUX** : Quand Jésus eut douze ans. A. Hoste, J. Dubois (1958).
- 61 bis. **GUILAUME DE SAINT-THIERRY** : Traité de la contemplation de Dieu. J. Hourlier (réimpression, 1977).
62. **IRÉNÉE DE LYON** : Démonstration de la prédication apostolique. L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (réimpr. 1971).
63. **RICHARD DE SAINT-VICTOR** : La Trinité. G. Salet (1959).
64. **JEAN CASSIEN** : Conférences, t. III. E. Pichery (réimpr., 1971).
65. **GÉLASE 1^{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** : Entretiens 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 bis. **EUSÈBE DE CÉSARÉE** : Histoire ecclésiastique, t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Périchon (réimpr. avec suppl., 1971).
- 74 bis. **LÉON LE GRAND** : Sermons 38-64. R. Dolle (1976).
75. **S. AUGUSTIN** : Commentaire de la 1^{re} Épître de S. Jean. P. Agaësse (réimpression, 1966).
76. **ÆLRED DE RIEVAUX** : La vie de recluse. 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. **GUILAUME DE SAINT-THIERRY** : Exposé sur le Cantique des Cantiques. J.-M. Déchanet (1962).
83. **DDYME L'AVEUGLE** : Sur Zacharie. Texte inédit. L. Doutreleau. Tome I. Introduction 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. Couzeil, 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, E. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. **Id.** — Tome II (1963).
95. **MÉTHODE D'OLYMPH** : Le banquet. H. Musurillo, V.-H. Debidour (1963).
96. **SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE** : Catéchèses. B. Krivochéine, J. Paramele. Tome I. Introduction et Catéchèses 1-5 (1963).
97. **CYRILLE D'ALEXANDRIE** : Deux dialogues christologiques. G. M. de Durand (1964).
98. **THÉODORE DE CYR** : Correspondance, t. II. Y. Azéma (1964).
99. **ROMANOS LE MÉLODE** : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome I. Introduction 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. **QUOVULTEUS** : 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 THÉOLOGIEEN : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. Catéchèses 6-22 (1964).
105. *La Règle du Maître*. A. de Vogüé. 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*, tome II. Cl. 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. THÉODORE 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 THÉOLOGIEEN : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome III. *Catéchèses 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 NISIBÉ : *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatesaron*. L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Traités théologiques et éthiques*. J. Darrouzès. Tome I. *Théol. 1-3, Eth. 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. Pédagnel, 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 THÉOLOGIEEN : *Traités théologiques et éthiques*. J. Darrouzès. Tome II. *Eth. 4-15* (1967).
130. ISAAC DE L'ÉTOILE : *Sermons*. A. Hoste, G. Salet. Tome I. *Introduction et Sermons 1-17* (1967).
131. RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit*. J. Gribomont, E. de Solms. Tome I. *Livres I et II* (1967).
132. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome I. *Livres I et II* (1967).
133. SULPICE SÈVÈRE : *Vie de S. Martin*. J. Fontaine. Tome I. *Introduction, texte et traduction* (1967).
134. Id. — Tome II. *Commentaire* (1968).
135. Id. — Tome III. *Commentaire (suite), Index* (1969).
136. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome II. *Livres III et IV* (1968).
137. ÉPHREM DE NISIBÉ : *Hymnes sur le Paradis*. F. Graffin, R. Lavenant. 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 INDICOPLÉUSTÈS : *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 homélies anoméennes pour l'octave de Pâques*. J. Liébaert (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*. E. 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).
154. CHROMACE D'AQUILÉE : *Sermons*. Tome I. *Sermons 1-17*. J. Lemarié (1969).
155. HUGUES DE SAINT-VICTOR : *Six opuscules spirituels*. R. Baron (1969).
156. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Hymnes*. J. Koder, J. Paramelle. Tome I. *Hymnes I-XV* (1969).
157. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. C. Blanc. Tome II. *Livres VI et X* (1970).
158. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*. Livre III. Cl. Mondésert, H. I. Marrou et Ch. Matray (1970).
159. COSMAS INDICOPLÉUSTÈS : *Topographie chrétienne*. Tome II. *Livre V*. W. Wolska-Conus (1970).
160. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur l'origine de l'homme*. A. Smets et M. Van Esbroeck (1970).
161. *Quatorze homélies du IX^e siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*. P. Mercier (1970).
162. ORIGÈNE : *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*. Tome I. *Livres X et XI*. R. Girod (1970).
163. GUIGUES II LE CHARTREUX : *Lettre sur la vie contemplative (ou Echelle des Moines)*. Douze méditations. E. Colledge, J. Walsh (1970).
164. CHROMACE D'AQUILÉE : *Sermons*. Tome II. *S. 18-41*. J. Lemarié (1971).
165. RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit*. Tome II. *Livres III et IV*. J. Gribomont, E. de Solms (1970).
166. GUERRIC D'IGNY : *Sermons*. Tome I. J. Morson, H. Costello, P. Deseille (1970).
167. CLÉMENT DE ROME : *Épître aux Corinthiens*. A. Jaubert (1971).
168. RICHARD ROLLE : *Le chant d'amour (Melos amoris)*. F. Vandembroucke et les Moniales de Wisques. Tome I (1971).
169. Id. — Tome II (1971).
170. ÉVAGRE LE PONTIQUE : *Traité pratique*. A. et C. Guillaumont. Tome I. *Introduction* (1971).
171. Id. — Tome II. *Texte, traduction, commentaire et tables* (1971).
172. *Épître de Barnabé*. R. A. Kraft, P. Prigent (1971).
173. TERTULLIEN : *La toilette des femmes*. M. Turcan (1971).
174. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Hymnes*. J. Koder, L. Neyrand. Tome II. *Hymnes XVI-XL* (1971).
175. CÉSaire D'ARLES : *Sermons au peuple*. Tome I. *Sermons 1-20*. M.-J. Delage (1971).

176. SALVIEN DE MARSEILLE : Œuvres, Tome I. G. Lagarrigue (1971).
177. CALLINICOS : Vie d'Hypatios. G. J. M. Bartelink (1971).
178. GRÉGOIRE DE NYSSE : Vie de sainte Macrine. P. Maraval (1971).
179. AMBROISE DE MILAN : La pénitence. R. Gryson (1971).
180. JEAN SCOT : Commentaire sur l'évangile de Jean. E. Jeuneau (1972).
181. La Règle de S. Benoît. Tome I. Introduction et Chapitres I-VII. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
182. Id. — Tome II. Chapitres VIII-LXXXIII, Tables et concordance. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
183. Id. — Tome III. Étude de la tradition manuscrite. J. Neufville (1972).
184. Id. — Tome IV. Commentaire (I-III). A. de Vogüé (1971).
185. Id. — Tome V. Commentaire (IV-VI). A. de Vogüé (1971).
186. Id. — Tome VI. Commentaire (VII-IX), Index. A. de Vogüé (1971).
187. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLEUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPLÉ : Homélies pascales. M. Aubineau (1972).
188. JEAN CHRYSOSTOME : Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants. A.-M. Malingrey (1972).
189. La chaîne paléstinienne sur le psaume 118. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Harl (1972).
190. Id. — Tome II. Catalogue des fragments, Notes et Index. M. Harl (1972).
191. PIERRE DAMIEN : Lettre sur la toute-puissance divine. A. Cantin (1972).
192. JULIEN DE VÉZELAY : Sermons. Tome I. Introduction et Sermons 1-16. D. Vorreux (1972).
193. Id. — Tome II. Sermons 17-27, Index. D. Vorreux (1972).
194. Actes de la Conférence de Carthage en 411. Tome I. Introduction. S. Lancel (1972).
195. Id. — Tome II. Texte et traduction de la Capitulation et des Actes de la première séance. S. Lancel (1972).
196. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : Hymnes. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. Tome III. Hymnes XLI-LVIII, Index (1973).
197. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : Topographie chrétienne, t. III. Livres VI-XII, Index. W. Wolska-Conus (1973).
198. Livre (cathare) des deux principes. Ch. Thouzellier (1973).
199. ATHANASE D'ALEXANDRIE : Sur l'Incarnation du Verbe. C. Kannengiesser (1973).
200. LÉON LE GRAND : Sermons 65-98, Éloge de S. Léon, Index. R. Dolle (1973).
201. Évangile de Pierre. M.-G. Mara (1973).
202. GUERRIC D'IGNY : Sermons. Tome II. J. Morson, H. Costello, P. Descille (1973).
203. NERSÈS ŠNORHALI : Jésus, Fils unique du Père. I. Kéchichian. Trad. seule (1973).
204. LACTANCE : Institutions divines, livre V. Tome I. Introd., texte et trad. P. Monat (1973).
205. Id. — Tome II. Commentaire et index. P. Monat (1973).
206. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livre I. J. Sirinelli, E. des Places (1974).
207. ISAAC DE L'ÉTOILE : Sermons. A. Hoste, G. Salet, G. Raciti. Tome II. Sermons 18-39 (1974).
208. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Lettres théologiques. P. Gallay (1974).
209. PAULIN DE PELLA : Poème d'action de grâces et Prière. C. Moussy (1974).
210. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre III. A. Rousseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1974).
211. Id. — Tome II. Texte et traduction (1974).
212. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job. L. XI-XIV. A. Bocognano (1974).
213. LACTANCE : L'ouvrage du Dieu créateur. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Perrin (1974).
214. Id. — Tome II. Commentaire et index. M. Perrin (1974).
215. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livre VII. G. Schroeder, E. des Places (1975).
216. TERTULLIEN : La chair du Christ. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. J. P. Mahé (1975).
217. Id. — Tome II. Commentaire et Index. J. P. Mahé (1975).
218. HYDACE : Chronique. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. A. Tranoy (1975).
219. Id. — Tome II. Commentaire et index. A. Tranoy (1975).
220. SALVIEN DE MARSEILLE : Œuvres, t. II. G. Lagarrigue (1975).
221. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job. L. XV-XVI. A. Bocognano (1975).
222. ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean. Tome III. L. XIII. C. Blanc (1975).
223. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or). J. Déchanet (1975).
224. Actes de la Conférence de Carthage en 411. Tome III. Texte et traduction des Actes de la 2^e et de la 3^e séance. S. Lancel (1975).
225. DHUODA : Manuel pour mon fils. P. Riché, B. de Vregille et C. Mon-désert (1975).
226. ORIGÈNE : Philocalle 21-27 (Sur le libre arbitre). E. Junod (1976).
227. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome V. Introduction et index (1976).
228. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique. L. II-III. E. des Places (1976).
229. PSEUDO-PHILON : Les Antiquités Bibliques. D. J. Harrington, C. Perrot, P. Bogaert, J. Cazeaux. Tome I. Introduction critique, texte et traduction (1976).
230. Id. — Tome II. Introduction littéraire, commentaire et index (1976).
231. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité. Tome I. Dial. I et II. G. M. de Durand (1976).
232. ORIGÈNE : Homélies sur Jérémie. P. Nautin et P. Husson. Tome I. Introduction et homélies I-XI (1976).
233. DIDYME L'AVEUGLE : Sur la Genèse. Tome I (Sur Genèse I-IV). P. Nautin et L. Doutreleau (1976).
234. THÉODORE DE CYR : Histoire des moines de Syrie. Tome I. Introduction et Histoire Philothée I-XIII. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen (1977).
235. HILAIRE D'ARLES : Vie de S. Honorat. M. D. Valentin (1977).
236. Rituel cathare. Ch. Thouzellier (1977).
237. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité. Tome II. Dial. III-V. G. M. de Durand (1977).
238. ORIGÈNE : Homélies sur Jérémie. Tome II. Homélies XII-XX et homélies latines, index. P. Nautin et P. Husson (1977).
239. AMBROISE DE MILAN : Apologie de David. P. Hadot et M. Cordier (1977).
240. PIERRE DE CELLE : L'école du cloître. G. de Martel (1977).
241. Conciles gaulois du IV^e siècle. J. Gaudemet (1977).
242. S. JÉRÔME : Commentaire sur S. Matthieu. Tome I. Livres I et II. E. Bonnard (1978).
243. CÉSaire D'ARLES : Sermons au peuple. Tome II. Sermons 21-55. M.-J. Delage (1978).
244. DIDYME L'AVEUGLE : Sur la Genèse. Tome II (Sur Genèse V-XVII). Index. P. Nautin et L. Doutreleau (1978).
245. Targum du Pentateuque. Tome I : Genèse. R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1978).
246. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité. Tome III. Dial. VI-VII, index. G. M. de Durand (1978).
247. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 1-3. J. Bernardi (1978).
248. La doctrine des douze apôtres. W. Rordorf et A. Tuilier (1978).
249. S. PATRICK : Confession et Lettre à Coroticus. R.P.C. Hanson et C. Blanc (1978).
250. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 27-31 (Discours théologiques). P. Gallay (1978).

251. GRÉGOIRE LE GRAND : Dialogues. Tome I. Introduction, bibliographie et cartes. A. de Vogüé (1978).
252. ORIGÈNE : *Traité des principes*. Tome I. Livres I et II : Introduction, texte critique et traduction. H. Crouzel et M. Simonetti (1978).
253. Id. — Tome II. Livres I et II : commentaire et fragments. H. Crouzel et M. Simonetti (1978).
254. HILAIRE DE POITIERS : Sur Matthieu. Tome I. Introduction et chap. 1-13. J. Doignon (1978).
255. GERTRUDE D'HELPTA : Œuvres spirituelles. Tome IV. Le Héraut. Livre IV. J.-M. Clément, B. de Vregille et les Moniales de Wisques (1978).
256. Targum du Pentateuque. Tome II. Exode et Lévitique. R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1979).
257. THÉODORE DE CYR : Histoire des moines de Syrie. Tome II. Histoire Philotée (XIV-XXX), Traité sur la Charité (XXXI) et Index. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen (1979).
258. HILAIRE DE POITIERS : Sur Matthieu. Tome II. Chap. 14-33, appendice et index. J. Doignon (1979).
259. S. JÉRÔME : Commentaire sur S. Matthieu. Tome II. Livres III et IV, index. E. Bonnard (1979).
260. GRÉGOIRE LE GRAND : Dialogues. Tome II. Livres I-III. A. de Vogüé et P. Antin (1979).
261. Targum du Pentateuque. Tome III. Nombres. R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1979).
262. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livres IV, 1 - V, 17. O. Zink et E. des Places (1979).
263. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre I. A. Rousseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1979).
264. Id. — Tome II. Texte et traduction (1979).
265. GRÉGOIRE LE GRAND : Dialogues. Tome III. Livre IV, tables et index. A. de Vogüé et P. Antin (1980).
266. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livres V, 18 - VI. E. des Places (1980).
267. Scolles ariennes sur le concile d'Aquillee. R. Gryson (1980).
268. ORIGÈNE : *Traité des principes*. Tome III. Livres III et IV : Texte critique et traduction. H. Crouzel et M. Simonetti (1980).
269. Id. — Tome IV. Livres III et IV : commentaire et fragments. H. Crouzel et M. Simonetti (1980).
270. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 20-23. J. Mossay (1980).
271. Targum du Pentateuque. Tome IV. Deutéronome, bibliographie, glossaire et index des tomes I-IV. Trad. seule. R. Le Déaut (1980).
272. JEAN CHRYSOSTOME : Sur le sacerdoce (dialogue et homélie). A.-M. Malingrey (1980).
273. TERTULLIEN : A son épouse. C. Munier (1980).
274. Lettres des premiers Chartreux, tome II : les moines de Portes. Par un Chartreux (1980).
275. PSEUDO-MACAIRE : Œuvres spirituelles, t. I. V. Desprez (1980).
276. THÉODORE DE CYR : Commentaire sur Isaïe. Tome I : Introduction et sections 1-3. J.-N. Guinot (1980).
277. JEAN CHRYSOSTOME : Homélie sur Ozias. J. Dumortier (1981).
278. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Stromate V, Tome I : Introduction, texte et index par A. Le Boulluec ; traduction de P. Voulet (1981).
279. Id. — Tome II : commentaire, bibliographie et index par A. Le Boulluec (1981).
280. TERTULLIEN : Contre les Valentiniens. Tome I : introduction, texte et traduction. J.-C. Fredouille (1980).
281. Id. — Tome II : commentaire et index. J.-C. Fredouille (1981).
282. Targum du Pentateuque. Tome V. Index analytique. R. Le Déaut (1981).
283. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome V. Hymnes XLVI - LVI (1981).
284. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 24-26. J. Mossay (1981).

285. FRANÇOIS D'ASSISE : *Ecrits*. Th. Desbonnets, Th. Matura, J.-F. Godet, D. Vorreux, o.f.m. (1981).
286. ORIGÈNE : Homélie sur le Lévitique. M. Borret. Tome I : Introduction et Hom. I-VII (1981).
287. Id. — Tome II : Hom. VIII-XVI, Index (1981).
288. GUILLAUME DE BOURGES : Livre des guerres du Seigneur. G. Dahan (1981).
289. LACTANCE : La colère de Dieu. C. Ingremeau (1982).
290. ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean. Tome IV. L. XIX-XX. C. Blanc (1982).
291. CYPRIEN DE CARTHAGE : A Donat et La vertu de patience. J. Molager (1982).
292. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livre XI. G. Favrelle et E. des Places (1982).
293. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre II. A. Rousseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1982).
294. Id. — Tome II. Texte et traduction (1982).
295. THÉODORE DE CYR : Commentaire sur Isaïe. Tome II. Sections 4-13. J.-N. Guinot (1982).
296. EGÉRIE : Journal de voyage. P. Maraval (1982).
297. Les Règles des saints Pères. A. de Vogüé. Tome I : Trois règles de Lérins au V^e siècle (1982).
298. Id. — Tome II : Trois règles du VI^e siècle (1982).
299. BASILE DE CÉSARÉE : Contre Eunome, suivi de EUNOME, Apologie. B. Sesbotié, G.-M. de Durand et L. Doutreleau. Tome I (1982).
300. JEAN CHRYSOSTOME : Panégyriques de S. Paul. A. Piédagnel (1982).

Hors série :

Directives pour la préparation des manuscrits (de « Sources Chrétiennes »). A demander au Secrétariat de « Sources Chrétiennes », 29, rue du Plat, 69002 Lyon.
La Règle de S. Benoît. VII. Commentaire doctrinal et spirituel. A. de Vogüé (1977).

SOUS PRESSE

ORIGÈNE : Philocalie 1-20 et Lettre à Africanus. M. Harl et N. de Lange.
GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Le miroir de la foi. J.-M. Déchanet.
BASILE DE CÉSARÉE : Contre Eunome, suivi de EUNOME, Apologie. B. Sesbotié, G.-M. de Durand et L. Doutreleau. Tome II.
JEAN CHRYSOSTOME : Commentaire sur Isaïe. J. Dumortier.

PROCHAINES PUBLICATIONS

EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, Livres XII-XIII. E. des Places.
TERTULLIEN : La Pénitence. Ch. Munier.
TERTULLIEN : La Patience. J.-C. Fredouille.
Historia acephala Athanasii : M. Albert et A. Martin.
SOZOMÈNE : Histoire ecclésiastique. Tome I. A.-J. Festugière, B. Grillet, G. Sabbah.
GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 4-5. J. Bernardi.

SOURCES CHRÉTIENNES

(1-300)

- ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224.
- ADAM DE PERSÉIGNE.
Lettres, I : 66.
- ALFRED DE RIEVAUX.
Quand Jésus eut douze ans : 60.
La vie de recluse : 76.
- AMBRÔISE DE MILAN.
Apologie de David : 239.
Des sacrements : 25.
Des mystères : 25.
Explication du Symbole : 25.
La Pénitence : 179.
Sur saint Luc : 45 et 52.
- AMÉDÉE DE LAUSANNE.
Huit homélies mariales : 72.
- ANSELME DE CANTORBÉRY.
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91.
- ANSELME DE HAVELBERG.
Dialogues, I : 118.
- APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145.
- ARISTÉE (LÉTRE D') : 89.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE.
Deux apologies : 56.
Discours contre les païens : 18.
Lettres à Sérapion : 15.
Sur l'Incarnation du Verbe : 199.
- ATHÉNAGORE.
Supplique au sujet des chrétiens : 3.
- AUGUSTIN.
Commentaire de la première Eptre de saint Jean : 75.
Sermons pour la Pâque : 116.
- BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172.
- BASTILE DE CÉSARÉE.
Contre Eunome, I : 299.
Homélies sur l'Hexaéméron : 26.
Sur l'origine de l'homme : 160.
Traité du Saint-Esprit : 17.
- BASILE DE SÉLUCIE.
Homélie pascale : 187.
- BAUDOUIN DE FORD.
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.
- BENOÎT (RÈGLE DE S.) : 181-186.
- CALLINICOS.
Vie d'Hypatios : 177.
- CASSIEN, voir Jean Cassien.
- CÉSaire D'ARLES.
Sermons au peuple, 1-20 : 175.
— 21-55 : 243.
- LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 : 189 et 190.
- CHARTREUX.
Lettres des premiers Chartreux : 88, 274.
- CHROMACE D'AQUILÉE.
Sermons : 154 et 164.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
Le Pédagogue : 70, 108 et 158.
Protreptique : 2.
Stromate I : 30.
Stromate II : 38.
Stromate V : 278 et 279.
Extraits de Théodote : 23.
- CLÉMENT DE ROME.
Épître aux Corinthiens : 167.
- CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241.
- CONSTANCE DE LYON.
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.
- COSMAS INDICOPLUSTÈS.
Topographie chrétienne : 141, 159 et 197.
- CYPRIEN DE CARTHAGE.
A Donat : 291.
La vertu de patience : 291.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE.
Deux dialogues christologiques : 97.
Dialogues sur la Trinité : 231, 237 et 246.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM.
Catéchèses mystagogiques : 126.
- DEFENSOR DE LIGUGÈ.
Livres d'épîtres : 77 et 86.
- DENYS L'ARÉOPAGITE.
La hiérarchie céleste : 58.
- DHUODA.
Manuel pour mon fils : 225.
- DIADOQUE DE PHOTICÉ.
Œuvres spirituelles : 5.
- DIDYME L'AVEUGLE.
Sur la Genèse : 233 et 244.
Sur Zacharie : 83-85.
- A DIOGNÈTE : 33.
- LA DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES : 248.
- DOROTHÉE DE GAZA.
Œuvres spirituelles : 92.
- ÉGÈRE.
Journal de voyage : 296.
- EPHREM DE NISIBE.
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121.
Hymnes sur le Paradis : 137.
- EUSEBE DE CÉSARÉE.
Histoire ecclésiastique : 31, 41, 55 et 73.
- Préparation évangélique, I : 206.
— II-III : 228.
— IV - V, 17 : 262.
— V, 18 - VI : 266.
— VII : 215.
— XI : 292.
- EVAGRE LE PONTIQUE.
Traité pratique : 170 et 171

- ÉVANGILE DE PIERRE : 201.
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124.
- FRANÇOIS D'ASSISE.
Écrits : 285.
- GELASE I^{er}.
Lettre contre les fupercas et dix-huit messes : 65.
- GERTRUDE D'HELFTA.
Les Exercices : 127.
Le Héraut : 139, 143, 255.
- GRÉGOIRE DE NAREK.
Le livre de Prières : 78.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE.
Discours 1-3 : 247.
— 20-23 : 270.
— 24-26 : 284.
— 27-31 : 250.
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.
Dialogues : 251, 260 et 265.
Morales sur Job, I-II : 32.
— XI-XIV : 212.
— XV-XVI : 221.
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.
Remerciement à Origène : 148.
- GURRIC D'IGNY.
Sermons : 166 et 202.
- GUIGUES II LE CHARTREUX.
Lettre sur la vie contemplative : 163.
Douze méditations : 163.
- GUILAUME DE BOURGES.
Livre des guerres du Seigneur : 288.
- GUILAUME DE SAINT-THIERRY.
Exposé sur le Cantique : 82.
Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223.
Traité de la contemplation de Dieu : 61.
- HERMAS.
Le Pasteur : 53.
- HÉSICHIUS DE JÉRUSALEM.
Homélies pascales : 187.
- HILAIRE D'ARLES.
Vie de S. Honorat : 235.
- HILAIRE DE POITIERS.
Sur Matthieu : 254 et 258.
Traité des Mystères : 19.
- HIPPOLYTE DE ROME.
Commentaire sur Daniel : 14.
La Tradition apostolique : 11.
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PÂQUES : 146.
- HOMÉLIES PASCALES : 27, 36, 48.
- QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR.
Six opuscules spirituels : 155.
- HYDACE.
Chronique : 218 et 219.
- IGNACE D'ANTIOCHE.
Lettres : 10.

- IRÉNÉE DE LYON.
Contre les hérésies, I : 263 et 264.
— II : 293 et 294.
— III : 210 et 211.
— IV : 100.
— V : 152 et 153.
Démonstration de la prédication apostolique : 62.
- ISAAC DE L'ÉTOILE.
Sermons : 130, 207.
- JEAN DE BÉRYTE.
Homélie pascale : 187.
- JEAN CASSIEN.
Conférences : 42, 54 et 64.
Institutions : 109.
- JEAN CHRYSOSTOME.
A une jeune veuve : 138.
A Théodore : 117.
Homélies sur Ozias : 277.
Huit catéchèses baptismales : 50.
Lettre d'exil : 103.
Lettres à Olympias : 13.
Panégyriques de S. Paul : 300.
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28.
Sur la Providence de Dieu : 79.
Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants : 188.
Sur le mariage unique : 138.
Sur le sacerdoce : 272.
La Virginité : 125.
- PSEUDO-CHRYSOSTOME.
Homélie pascale : 187.
- JEAN DAMASCÈNE.
Homélies sur la Nativité et la Dormition : 80.
- JEAN MOSCHUS.
Le Pré spirituel : 12.
- JEAN SCOT.
Commentaire sur l'évangile de Jean : 180.
Homélie sur le prologue de Jean : 151.
- JÉRÔME.
Commentaire sur S. Matthieu : 242 et 259.
Sur Jonas : 43.
- JULIEN DE VÉZELAY.
Sermons : 192 et 193.
- LACTANCE.
De la mort des persécuteurs : 39. (2 vol.).
Institutions divines, V : 204 et 205.
La colère de Dieu : 289.
L'ouvrage du Dieu créateur : 213 et 214.
- LÉON LE GRAND.
Sermons : 22, 49, 74 et 200.
- LÉONCE DE CONSTANTINOPLE.
Homélies pascales : 187.
- LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198.
- PSEUDO-MACCAIRE.
Œuvres spirituelles, I : 275.
- MANUEL II PALÉOLOGUE.
Entretien avec un musulman : 115.
- MARTIUS VICTORINUS.
Traités théologiques sur la Trinité : 68 et 69.

MAXIME LE CONFESSEUR.
Centuries sur la Charité : 9.
MÉLANIE ; voir VIB.
MÉLITON DE SARDES.
Sur la Pâque : 123.
MÉTHODO D'OLYMPHE.
Le banquet : 95.
NERSÈS SNORHALL.
Jésus, Fils unique du Père : 203.
NICÉTIAS STÉTHATOS.
Opuscules et Lettres : 81.
NICOLAS CABASILAS.
Explication de la divine liturgie : 4.
ORIGÈNE.
Commentaire sur S. Jean : 120, 157, 222, 290.
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162.
Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et 227.
Entretien avec Héraclide : 67.
Homélie sur la Genèse : 7.
Homélie sur l'Exode : 16.
Homélie sur le Lévitique : 286 et 287.
Homélie sur les Nombres : 29.
Homélie sur Josué : 71.
Homélie sur le Cantique : 37.
Homélie sur Jérémie : 232 et 238.
Homélie sur saint Luc : 87.
Lettre à Grégoire : 148.
Philocalie 21-27 : 226.
Traité des principes : 252, 253, 268, 269.
PATRICK.
Confession : 249.
Lettre à Coroticus : 249.
PAULIN DE PELLA.
Poème d'action de grâces : 209.
Prière : 209.
PHILON D'ALEXANDRIE.
La migration d'Abraham : 47.
PSEUDO-PHILON.
Les Antiquités Bibliques : 229 et 230.
PHILOXÈNE DE MABBOUG.
Homélie : 44.
PIERRE DAMIEN.
Lettre sur la toute-puissance divine : 191.
PIERRE DE CELLE.
L'école du cloître : 240.
POLYCARPE DE SMYRNE.
Lettres et Martyre : 10.
PTOLÉMÉE.
Lettre à Flora : 24.
QUODVULTEBUS.
Livre des promesses : 101 et 102.
LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107.

LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et 298.
RICHARD DE SAINT-VICTOR.
La Trinité : 63.
RICHARD ROLLE.
Le chant d'amour : 168 et 169.
RITUELS.
Rituel cathare : 236.
Trois antiques rituels du Baptême : 59.
ROMANOS LE MÉLODE.
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283.
RUFIN D'AQUILÈRE.
Les bénédictions des Patriarches : 140.
RUPERT DE DEUTZ.
Les œuvres du Saint-Esprit : 131, 165.
SALVIEN DE MARSEILLE.
Œuvres : 176 et 220.
SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE D'AQUILÈRE : 267.
SULPICIE SÈVERE.
Vie de S. Martin : 133-135.
SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE.
Catéchèses : 96, 104 et 113.
Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : 51.
Hymnes : 156, 174 et 196.
Traité théologiques et éthiques : 122 et 129.
TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256, 261, 271 et 282.
TERTULLIEN.
A son épouse : 273.
Contre les Valentiniens : 280 et 281.
De la prescription contre les hérétiques : 46.
La chair du Christ : 216 et 217.
La toilette des femmes : 173.
Traité du baptême : 35.
THÉODORE DE CYR.
Commentaire sur Isaïe : 276, 295.
Correspondance, lettres I-LII : 40.
— lettres 1-95 : 98.
— lettres 96-147 : 111.
Hist. des moines de Syrie : 234 et 257.
Thérapeutique des maladies héliéniques : 57 (2 vol.).
THÉODOTE.
Extraits (Clément d'Alex.) : 23.
THÉOPHILE D'ANTIOCHE.
Trois livres à Autolycus : 20.
VIB D'OLYMPIAS : 13.
VIB DE SAINT MÉLANIE : 90.
VIB 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 officio mundi. R. Arnaldez (1961).
2. Legum allegoriarum. C. Mondésert (1962).
3. De cherubim. J. Gorez (1963).
4. De sacrificiis Abelis et Caini. A. Méasson (1966).
5. Quod deterius potiori insidiari solet. 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 et inventione. E. Starobinski-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 Mosi. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
23. De Decalogo. V. Nikiprowetzky (1965).
24. De specialibus legibus. Livres I-II. S. Daniel (1975).
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et 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 et P. Miquel (1964).
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. In Flaccum. A. Pelletier (1967).
32. Legatio ad Calum. A. Pelletier (1972).
33. Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca. F. Petit (1978).
- 34 A. Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.). C. Mercier (1979).
- 34 B. Quaestiones in Genesim, III-IV (e vers. armen.) (en préparation).
- 34 C. Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.) (en prépar.).
35. De Providentia, I-II. M. Hadas-Label (1973).
36. De animalibus. A. Terian et J. Laporte (en prépar.).

MAXIME LE CONFESSEUR.
 Centuries sur la Charité : 9.
MÉLANIE : voir VIE.
MILTON DE SARDES.
 Sur la Pâque : 123.
MÉTHODE D'OLYMPÉ.
 Le banquet : 95.
NERSÈS SNORHALI.
 Jésus, Fils unique du Père : 203.
NICÉAS STÉTHATOS.
 Opuscules et Lettres : 81.
NICOLAS CABASILAS.
 Explication de la divine liturgie : 4.
ORIGÈNE.
 Commentaire sur S. Jean : 120, 157, 222, 290.
 Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162.
 Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et 227.
 Entretien avec Héraclide : 67.
 Homélie sur la Genèse : 7.
 Homélie sur l'Exode : 16.
 Homélie sur le Lévitique : 286 et 287.
 Homélie sur les Nombres : 29.
 Homélie sur Josué : 71.
 Homélie sur le Cantique : 37.
 Homélie sur Jérémie : 232 et 238.
 Homélie sur saint Luc : 87.
 Lettre à Grégoire : 148.
 Philocalie 21-27 : 226.
 Traité des principes : 252, 253, 268, 269.
PATRICK.
 Confession : 249.
 Lettre à Coroticus : 249.
PAULIN DE PELLA.
 Poème d'action de grâces : 209.
 Prière : 209.
PHILON D'ALEXANDRIE.
 La migration d'Abraham : 47.
PSUDO-PHILON.
 Les Antiquités Bibliques : 229 et 230.
PHILOXÈNE DE MABBOUG.
 Homélie : 44.
PIERRE DAMIEN.
 Lettre sur la toute-puissance divine : 191.
PIERRE DE CELLE.
 L'école du cloître : 240.
POLYCARPE DE SMYRNE.
 Lettres et Martyre : 10.
PROLÈGES.
 Lettre à Flora : 24.
QUODVLTIBUS.
 Livre des promesses : 101 et 102.
LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107.

LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et 298.
RICHARD DE SAINT-VICTOR.
 La Trinité : 63.
RICHARD ROLLE.
 Le chant d'amour : 168 et 169.
RITUELS.
 Rituel cathare : 236.
 Trois antiques rituels du Baptême : 59.
ROMANOS LE MÉLODE.
 Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283.
RUFIN D'AQUILÉE.
 Les bénédictions des Patriarches : 140.
RUPERT DE DEUTZ.
 Les œuvres du Saint-Esprit : 131, 165.
SALVIEN DE MARSEILLE.
 Œuvres : 176 et 220.
SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE D'AQUILÉE : 267.
SULPICIE SÈVERE.
 Vie de S. Martin : 133-135.
SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN.
 Catéchèses : 96, 104 et 113.
 Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : 51.
 Hymnes : 156, 174 et 196.
 Traités théologiques et éthiques : 122 et 129.
TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256, 261, 271 et 282.
TERTULLIEN.
 À son épouse : 273.
 Contre les Valentiniens : 280 et 281.
 De la prescription contre les hérétiques : 46.
 La chair du Christ : 216 et 217.
 La toilette des femmes : 173.
 Traité du baptême : 35.
THÉODORE DE CYR.
 Commentaire sur Isaïe : 276, 295.
 Correspondance, lettres I-LII : 40.
 — lettres 1-95 : 98.
 — lettres 96-147 : 111.
 Hist. des moines de Syrie : 234 et 257.
 Thérapeutique des maladies héliéniques : 57 (2 vol.).
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 allegoriarum. 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 et inventione. E. Starobinski-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. S. Daniel (1975).
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vêrilhac, M.-R. Servel et P. Delobre (1962).
27. De praemiis et poenis. De execrationibus. A. Beckaert (1961).
28. Quod omnis probus liber sit. M. Petit (1974).
29. De vita contemplativa. F. Daumas et P. Miquel (1964).
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. In Flaccum. A. Pelletier (1967).
32. Legatio ad Calum. A. Pelletier (1972).
33. Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca. F. Petit (1978).
- 34 A. Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.). C. Mercier (1979).
- 34 B. Quaestiones in Genesim, III-IV (e vers. armen.) (en préparation).
- 34 C. Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.) (en prépar.).
35. De Providentia, I-II. M. Hadas-Lebel (1973).
36. De animalibus. A. Terian et J. Laporte (en prépar.).

IMPRIMERIE A. BONTEMPS

LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux :

Éditeur : 7602 — Imprimeur : 1543-81

Dépôt légal : Septembre 1982

ISBN 2-204-01960-7